



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

João Rivelino Rezende Barreto

**ÚKUSSE: FORMA DE CONHECIMENTO TUKANO VIA ARTE DO DIÁLOGO
KUMUÃNICA**

Florianópolis /SC
Setembro, 2019

João Rivelino Rezende Barreto

**ÚKUSSE: FORMA DE CONHECIMENTO TUKANO VIA ARTE DO DIÁLOGO
KUMUÃNICA**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Evelyn Martina Schuler Zea.

Coorientador: Prof. Dr. Oscar Calávia Saez

Florianópolis /SC

Setembro, 2019

Ficha De Identificação Da Obra Elaborada Pelo Autor,
Através Do Programa De Geração Automática Da Biblioteca Universitária Da Ufsc.

Barreto, João Rivelino Rezende

Úkuse: forma de conhecimento tukano via arte do diálogo kumuânica / João Rivelino Rezende Barreto ; orientador, Evelyn Martina Schuler Zea, coorientador, Oscar Calavia Saez, 2019.

352 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. úkuse. 3. tukano. 4. arte do diálogo kumuânica. 5. etnografia em casa. I. Zea, Evelyn Martina Schuler. II. Saez, Oscar Calavia. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. IV. Título.

João Rivelino Rezende Barreto

**ÚKUSSE: FORMA DE CONHECIMENTO TUKANO VIA ARTE DO DIÁLOGO
KUMUÃNICA**

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. José Antônio Kelly Luciani, Dr.

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof. Renato Monteiro Athias, Dr.

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Prof. Danilo Paiva Ramos, Dr.

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutor em antropologia social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Prof. Dr.(a) Jeremy Paul Jean Loup Deturche
Coordenador(a) do Programa

Prof. Dr.(a) Evelyn Martina Schuler Zea
Orientador(a)

Florianópolis, 17 de setembro de 2019.

Este trabalho é dedicado à minha esposa Jussara Garcez Barreto e aos meus filhos João Carlos, Ruan Diego e Maria Kauane.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Deus primeiramente pelo dom da vida, à Nossa Senhora Auxiliadora, à São João Bosco pela proteção, intercessão e exemplo de fé.

À minha esposa Jussara Garcez Barreto pelo exemplo de mãe e esposa, pelo apoio contínuo, incentivo, confiança, paciência. Em muitos momentos difíceis no decorrer do doutorado nunca desistiu de mim, nunca deixou de me dar apoio, na sua simplicidade, espírito amável, segurança e tranquilidade sempre confiou na minha capacidade, com amor incondicional, é uma supermãe e supermulher. Aos meus filhos João Carlos (*Yúpuri*), Ruan Diego (*Buú*) e Maria Kauane (*Amõ Pirodiho*), três crianças que acompanharam o dia a dia da minha vida acadêmica, quantas vezes estive ausente na família, seja estando na pesquisa de campo, seja escrevendo a tese em casa, a ponto de João Carlos no ano de 2017 chegar a fazer o seguinte questionamento: “pai, você nunca acaba? Você nunca consegue parar de trabalhar? ”. Tenho orgulho de ter uma esposa linda, amorosa, maravilhosa e companheira, e três lindos filhos que me fazem sentir cada vez mais motivado para a vida e para os desafios da vida.

Ao meu mestre e pai Luciano Borges Barreto, *yúpuri*, um grande *kumu* tukano, que na sua simplicidade mostra e ensina que para ser um grande mestre, um grande *kumu* é preciso antes ter grande humilde e ser grande pessoa, sempre respeitando o diferente, o que o outro pensa. À minha mãe Maria Clélia Rezende (*in memorian*), que me gerou e me criou e que continua viva em minha memória todos os dias e que na sua simplicidade e amor de mãe costumava dizer que um dia me tornaria um doutor, e como gostaria que ela estivesse presente para ver esse acontecimento em vida. À minha irmã Maria Neuza Rezende Barreto, seu esposo José Maria Lizardo da Silva e suas filhas Luciene Barreto da Silva (seus filhos Guilherme, Natália e Felipe), Tatiana Barreto da Silva (seu filho Pedro Henrique), Juscilene Barreto da Silva, Estefânia Barreto da Silva, Nilcilene Barreto da Silva e Marcos José Barreto da Silva que sempre me deram apoio e confiança seja acolhendo-me e acolhendo o *kumu* Luciano Barreto mesmo que não tivessem

condições boas, mas que sempre estão em luta para viver da melhor forma possível na simplicidade, alegria e pensamento positivo.

A família de minha esposa, em especial à minha sogra Raymunda Luciete Brasil dos Santos que sempre deu apoio a mim, à minha esposa e aos meus filhos, além de nos acolher em sua casa onde passamos a residir novamente. A dona Rosa Brasil, avó da minha esposa, que sempre acreditou em mim e me acompanhava através de suas orações e otimismo. A minha cunhada Saryta Garcez e seu esposo Assis Farias Silva (seus filhos Davi e Diana) pela familiaridade, amizade e apoio de sempre, especificamente quando muitas vezes os recursos eram bastante limitados. E ao Abrahim Gomes Garcez, meu cunhado, que nas suas horas livres esteve sempre dando apoio à minha esposa e aos meus filhos.

Ao Governo do Estado do Amazonas pela concessão da Bolsa de Estudos nesses quatro anos através da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM, esse apoio foi fundamental para que tivesse mais segurança nos quatro anos de doutorado. Além disso, esse apoio vai repercutir em toda minha formação acadêmica e profissional, e como forma de reconhecimento a esse apoio me comprometo a dedicar-me cada vez mais acerca das causas indígenas, bem como procurando atuar para que outros pesquisadores indígenas possam ter oportunidades como a que tive.

Ao meu amigo e compadre Padre Cânio Grimaldi (*in memoriam*) que continuou me dando apoio até quando a saúde permitiu, inclusive, realizando o último Batizado em vida ao meu filho Ruan Diego, além de me manter em sintonia com os salesianos.

Ao Padre Franciso Alves Lima (Chicão) que me confiou para que estivesse à frente do Projeto Núcleo de Estudos, Acompanhamento e Pesquisas Indígenas – NEAPI, na Faculdade Salesiana Dom Bosco, Manaus, bem como pela amizade e confiança.

A Profa. Dra. Meire Botelho, minha comadre, que dentro dos regimentos internos e institucionais me admitiu para fazer parte do corpo docente na Faculdade Salesiana Dom Bosco enquanto esteve como Diretora-Executiva da FSDB, assim como contribuindo no que fosse necessário relacionado a minha pesquisa.

A Prof. Dr. César Lobato Brito, atual Diretor-Executivo da Faculdade Salesiana Dom Bosco, pela confiança, atenção e apoio para realização da pesquisa, inclusive com apoio financeiro de acordo com as condições da instituição, especificamente para a pesquisa de campo, além de continuar confiando em mim para estar à frente do NEAPI-FSDB.

Aos meus colegas de doutorado turma 2015, pela amizade, partilha, aprendizado.

A Prof. Dr. Lucas Bueno, Dra. Maria Dorothea, Murilo Mariano, Ariana Espíndola e Juliana Okawat com quem tive a experiência de fazer parte da Coordenação da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica de 2014 a 2015 na Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC.

A Prof. Dr. José Antônio Kelly Luciano, pela amizade, proximidade e apoio dado na Cidade de Florianópolis, logo que cheguei na ilha e começava a me organizar em busca de um espaço.

A seu Mauci Ávila e sua esposa dona Nelza Ávila pela atenção, compreensão e apoio a partir do aluguel de sua casa no Bairro Pantano do Sul, no sul da Ilha de Florianópolis.

Ao Instituto Brasil Plural (IBP) pelo apoio financeiro com diárias, passagens e hospedagem, especificamente para a pesquisa de campo.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS-UFSC), coordenação e grupo docente pela amizade, ensino e aprendizagem antropológica.

À minha orientadora, Profa. Dra. Evelyn Martina Schuler Zea, pela amizade, ensino, orientação e proximidade também com minha família, minha esposa e meus filhos. Agradeço também ao seu esposo Alfredo Zea e suas filhas Lia e Alena. Meus sinceros agradecimentos, porque, construímos uma nova família pela forma como a amizade, confiança se fortaleceram.

A Prof. Dr. Oscar Calávia Saez, que começou como orientador, mas depois passou a me acompanhar como co-orientador.

Aos amigos e companheiros do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena – NEAI, pela parceria e companheirismo na discussão acerca das questões indígenas no cenário acadêmico da UFAM.

A meu ancestral *Yúpuri Sararó Búbera* e seus descendentes mais aproximados pela memória tukana: *Yúpuri* pai e seus filhos *Amõ Pirodiho*, *Yúpuri* filho e seu tio *Arkūto* que passou a ser conhecido também como Inspeturo; ao Eremundo *Buú* (filho de *Yúpuri* e sobrinho de *Amõ Pirodiho*) e seus filhos Antônio *Dóe* e seu irmão *Yarka Yai*; ao Mandu *Kuriano Yai* e seus irmãos Joanico *Yúpuri*, *Anastácia*, *Isabel* (filhos de Antônio *Dóe*). É com base à forma de conhecimento tukano preservado pelos meus ancestrais é que sigo fazendo com que o espírito do nosso *toatū* (trocano) continue soando e sendo ouvido por nós e agora pelo mundo antropológico.

Enfim, sou grato pela vida tukana, sou grato pela minha família, sou grato pela antropologia, sou grato a *úkūsse* tukano.

A pessoa não escolhe o *bhassessé*, é o *bhassessé* que escolhe a pessoa.

(*kumu* tukano Luciano Barreto, 2018)

RESUMO

A partir da realização de uma etnografia em casa, o resultado da presente pesquisa traz para o conhecimento, análise, reflexão, debate acadêmico e antropológico a matriz de conhecimentos excepcionais tukano que se conceitualiza em *úkũsse*, sendo este conceito a base para o entendimento acerca da forma de conhecimento tukano via arte do diálogo *kumuânica*. Para tanto, a etnografia em casa é apresentada como um método e objeto de pesquisa para *úkũsse* que detêm termos específicos aprendido, praticado e ensinado pelo *kumu*, sendo este um detentor de conhecimentos excepcionais tukano. Uma etnografia em casa não só se baseia no exercício de pesquisa antropológica entre um pai *kumu* e um filho estudante de antropologia, mas especificamente com o entendimento de que casa para os tukano não se refere a uma estrutura construída, mas também ao corpo humano, ao universo e diversas particularidades da natureza, humana e animal. Contudo, *úkũsse* é a matriz dos conceitos tukano, especificamente manuseado pela razão dos detentores de conhecimentos excepcionais tukano, como é o caso do *kumu*, *yai* e *baya*; é o primeiro ensaio entre antropologia e antropologia tukana em novo processo e realização de pesquisa etnográfica no contexto do noroeste amazônico.

Palavras-Chave: *úkusse*; tukano; arte do diálogo *kumuânica*; etnografia em casa.

ABSTRACT

Based on an ethnography at home, the result of the present research brings to the knowledge, analysis, reflection, academic and anthropological debate the tukano exceptional knowledge matrix that is conceptualized in Úküsse, being this concept the basis for the understanding about the form of Tukano knowledge through the art of Kumuãnica dialogue. In order to do so, home ethnography is presented as a method and object of research for use that has specific terms learned, practiced, and taught by kumu, being this a holder of exceptional Tukano knowledge. An ethnography at home is not only based on the anthropological research exercise between a Kumu father and a student son of anthropology, but specifically with the understanding that home for the Tukano does not refer to a built structure, but also to the human body, universe and various particularities of nature, human and animal. However, úküsse is the matrix of Tukano concepts, specifically manipulated by the reason of the holders of exceptional Tukano knowledge, as is the case of kumu, yai and baya; is the first essay between anthropology and tukana anthropology in a new process and ethnographic research in the context of the Amazonian northwest.

Keywords: *úküsse*; tukano; art of dialogue *kumuãnica*; ethnography at home.

RESUMO EM LÍNGUS TUKANA

Ūrsa nhekūsūmūa, ūrsa dūpoka khara na tūonha mūhūatike, atiro nipa to ni na úkūsse kūo mūhūatikere na nhá, atiro nipa tō, thota nipa nama, thopeta nisa nama, maríma tōta nimiro meheka kure owū marihera ni tūnha wessétisse ni até úkūsse, marí darséa, nikaū mūropaū khara nimira'ta meheka kuré ni ukunossa, nikupū'ta nikaroho nibūró wetíssami, arpí meheka, arpi meheka, arpí mehka nibūrūossama. Tooreta, tūomarsi nohoa, kū yaró ukū wemi, kū parkūsūmūa na ukukere ukumi ni tūonhassami. Té ni úkūsse, kumua na úkūsse nissa, bayaróa na úkūsse nissa, yaiwa na úkūsse, toho nibūrūassa. Toho wéro até ūrsa darséa Yúpuri Búbera Sararó Pōra úkūsse nirowé, ūrsa toatū marsa ni, toatū heripōra khara, kumuã, bayaróa, yaiwa paramenra nibūrūassa. Até'ta ni mari marsisse, mari tūonhasse, mari darséa úkūsse.

Palavras-Chave: *úkūsse; darséa; kumu; parkūsūmūa mera úkūsse.*

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - O KUMU LUCIANO BORGES BARRETO EXECUTANDO A PRÁTICA DE ÚKÛSSE, A ARTE DO DIÁLOGO KUMUÃNICA.....	48
FIGURA 2 - EM COMPANHIA DO KUMU LUCIANO BARRETO EM NOVO AIRÃO	49
FIGURA 3 - O KUMU LUCIANO BARRETO EM FLORIANÓPOLIS/SC.....	52
FIGURA 4 - KUMU LUCIANO BARRETO, TECENDO JEQUÍ	53
FIGURA 5 - PARTICIPANTES DO SIMPÓSIO DOS KUMUA EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA/AM.....	57
FIGURA 6 - KUMU LUCIANO BARRETO NA MALOCA DA FOIRN, EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA /AM	58
FIGURA 7 - KUMU LUCIANO BARRETO NA ILHA DO SOL, SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA /AM	60
FIGURA 8 - DA ESQUERDA PARA A DIREITA: OVÍDIO, LUCIANO, TARCÍSIO E BRASILINO.....	62
FIGURA 9 - HIERARQUIA TUKANO DOS YÚPURI SARARÓ BÚBERA PÓRA	63
FIGURA 10 - PARTICIPANDO DA CERIMÔNIA DE KHAPÍ (AYAHUASCA).....	64
FIGURA 11 - APRESENTAÇÃO DO PROJETO NEAPI NA CASA INSPETORIAL SALESIANA, EM MANAUS /AM.....	69
FIGURA 12 -- PADRE FRANCISCO ALVEZ DE LIMA (INSPETOR SALESIANO), NA INAUGURAÇÃO DO NÚCLEO DE ESTUDOS, ACOMPANHAMENTO E PESQUISAS INDÍGENAS – NEAPI, NA FACULDADE SALESIANA DOM BOSCO – FSDB	70
FIGURA 13 - SALA DO NÚCLEO DE ESTUDOS, ACOMPANHAMENTO E PESQUISAS INDÍGENAS – NEAPI.....	72
FIGURA 14 - PRESENÇA DO KUMU LUCIANO BARRETO NO NEAPI.....	72
FIGURA 15 - ACADÊMICOS DO CURSO DE PEDAGOGIA DA FSDB.....	73
FIGURA 16 - VISITA DOS BISPOS DA REGIONAL NORTE AO NEAPI - FSDB.....	77
FIGURA 17 - NOROESTE AMAZÔNICO BRASILEIRO	103
FIGURA 18 - COM A JANETE CHERNELA, DURANTE O EVENTO DA 18TH IUAES, EM FLORIANÓPOLIS/SC	106
FIGURA 19 - REPRESENTAÇÃO DO KUMU TUKANO E A ÁRVORE DA FORMULAÇÃO NOMINAL TUKANO.....	118
FIGURA 20 - INSPETOR FRANCISCO ARKÛTO	125
FIGURA 21 - LINHA DO TEMPO, ESPAÇO E PAISAGEM TUKANA DO KUMU LUCIANO BARRETO.....	131
FIGURA 22 - CENÁRIO DOS ESPECIALISTAS TUKANO E A FORMULAÇÃO DE ÚKÛSSE.....	135
FIGURA 23 - CENÁRIO DE ÚKUSSE E DIFERENTES PERSONALIDADES EM AÇÃO	147
FIGURA 24 - APÓS GRAVAÇÕES COM O KUMU LUCIANO BARRETO COM A PRESENÇA DE SEU FILHO CÉSAR BARRETO (NEO-KUMU TUKANO) EM MANAUS/AM	150
FIGURA 25 - O KUMU LUCIANO BARRETO E SEU FILHO NEO-KUMU CÉSAR BARRETO EM MANAUS/AM	152
FIGURA 26 - KUMU LUCIANO BARRETO ASSINANDO TERMO DE COMPROMISSO PARA RECEBIMENTO DE RECURSO NO SIMPÓSIO DOS KUMUA EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA/AM.....	156
FIGURA 27 - EM DIÁLOGO COM O KUMU LUCIANO BARRETO, PÂNTANO DO SUL, FLORIANÓPOLIS/SC, 2015.....	160
FIGURA 28 - AS SEIS PORTAS PRINCIPAIS DO UNIVERSO DE ACORDO COM A ARTE DO DIÁLOGO KUMUÃNICA.....	249
FIGURA 29 - CLASSIFICAÇÃO DOS TROVÕES.....	257
FIGURA 30 - REPRESENTAÇÃO DAS PERSONAGENS DIVINAS CRIADORAS DA TERRA E DA HUMANIDADE TUKANA.....	263

-FIGURA 31 - OS PARTICIPANTES DO SIMPÓSIO DOS KUMUA EM FRENTE A SEDE DA FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO (FOIRN).	265
FIGURA 32 - DYA TAŪRO E ORPEKO DIRTARA.....	279
FIGURA 33 - O KUMU LUCIANO BARRETO NO PORTO QUEIROZ, EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA /AM	282
FIGURA 34 - O SISTEMA HIERÁRQUICO TUKANO	296
FIGURA 35 - TRÊS ARVORES REPRESENTANDO 1) DARSÉA (ETNIA TUKANA), 2) NINKŪ PÕRA (FAMILIAR) E 3) DARSÉA KURÁ	302
FIGURA 36 - A PEDRA VOVÓ VELHA, NA COMUNIDADE TAPERARA, BAIXO RIO NEGRO, MUNICÍPIO DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA/AM.	316
FIGURA 37 - COMUNIDADE TAPERERA, TERRA INDÍGENA MÉDIO RIO NEGRO II (JAN, 98)	318

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

IBP – Instituto Brasil Plural

NEAI – Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena

FSDB – Faculdade Salesiana Dom Bosco

NEAPI – Núcleo de Estudos, Acompanhamento e Pesquisas Indígenas

FAPEAM – Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado do Amazonas

FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

ISA – Instituto Socioambiental'1'

CEDEM – Centro de Documentação Etnográfico Missionário

SGC – São Gabriel da Cachoeira/AM

AM – Amazonas

AMARN – Associação das Mulheres Indígenas do Rio Negro

FARCs – Força Armada Revolucionária da Colômbia

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	18
CAPÍTULO 1 - A CONSTRUÇÃO DA PESQUISA DE CAMPO E SEUS DESAFIOS	48
1.1 O CAMPO DE PESQUISA E A REALIZAÇÃO DE PESQUISA EM DIFERENTES ESPAÇOS: SÃO DOMINGOS, SÃO GABRIEL, MANAUS, NOVO AIRÃO E	48
1.2 CONSTRUINDO O MÉTODO E OBJETO DE PESQUISA E A ETNOGRAFIA “EM CASA”	78
1.3 MEMÓRIAS DA ARTE DO DIÁLOGO NA ALDEIA: APRENDENDO COM A MÃE TUYUCA.....	83
1.3.1. As técnicas de caça em ação	83
1.3.2 caçando no mato.....	90
1.3.3 Caçando no rio.....	94
1.3.4 Híper mulher indígena.....	102
1.3.5. O desafio da tradução e a preferência pela arte do diálogo.....	108
CAPÍTULO 2. A DIMENSÃO CONSTITUTIVA DAS HISTÓRIAS -KHETÍ ÚKÛSSE	118
2.1 CAMINHOS DE KHETI ÚKÛSSE.....	118
2.2 CENÁRIO DOS ESPECIALISTAS TUKANO E O PROCESSO DE ACESSO A ÚKÛSSE.....	133
2.3 O CENÁRIO DERIVANTE DE ÚKÛSSE E DIFERENTES PERSONALIDADES EM AÇÃO.....	145
CAPÍTULO 3. A DIMENSÃO CONSTITUTIVA DO EXERCÍCIO DA ARTE DO DIÁLOGO.....	152
3.1 A ARTE DO DIÁLOGO ACERCA DE KHETI ÚKÛSSE E SUA INFLUÊNCIA NA FORMAÇÃO TUKANA.....	152
3.2 A ARTE DO DIÁLOGO SOB A INFLUÊNCIA DE BURTUYARI OAKHĚ E A FORMAÇÃO TUKANA.....	160

3.3 A ARTE DO DIÁLOGO SOB A INFLUÊNCIA DOS <i>DIRÓA</i> E A FORMAÇÃO TUKANA.....	186
3.4 A ARTE DO DIÁLOGO SOB A INFLUÊNCIA DE <i>OAKHĚ</i> E A FORMAÇÃO TUKANA.....	224
3.4.1 <i>Oakhě</i> e <i>Hó Mahsõ</i>: encontro, casamento e beleza feminina.....	224
3.4.2 <i>Wawá</i> e <i>Hó Mahõ</i>: a raptção de mulher	227
3.4.3 <i>Oakhě</i> e <i>Wawá</i>: conflitos divinos e a medida de poder	234
3.5. ENSAIANDO ANÁLISE ACERCA <i>KHETÍ UKÛSSE</i>	244
CAPÍTULO 4. A DIMENSÃO CONSTITUTIVA DA HUMANIZAÇÃO INDÍGENA E ARTE DO DIÁLOGO	249
4.1 <i>YEPA OAKHĚ</i> E <i>YEPA BÛRKÛO</i> : OS SENHORES DOS HUMANOS	249
4.2 A ARTE DO DIÁLOGO E <i>PAMÛRI WISERY</i>	276
4.2.1 <i>Sē Pĩro</i>: a serpente que desafiou <i>yepa oakhě</i>	282
4.3 A ARTE DO DIÁLOGO TUKANO E <i>PAMÛRI PÉ PÓEA WI</i>	288
4.4. A ARTE DO DIÁLOGO EM <i>MÛROPAÛ USÉTISSE</i>	301
4.5 A ARTE DO DIÁLOGO E O ENCANTO DE PEIXE – <i>WAY MARSÁ</i>	310
4.5.1 Encanto das Aguas Cristalinas – <i>Way Marsa arkoštísse khara</i>	329
CONSIDERAÇÕES FINAIS	337
REFRÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	344

1 INTRODUÇÃO

Várias possibilidades surgiram para realização da presente pesquisa, porém, sendo, “eu”, diferente no contexto acadêmico de antropologia, precisava desenvolver e apresentar resultado diferente ou pelo menos fazer esse ensaio sem rigores de método (MONTAIGNE, 2002), na medida em que começava a surgir a relação e o encontro entre o Eu e o Outro, uma vez que, do ponto de vista antropológico, conforme a compreensão de Gomes (2013, pgs. 53-54), “o eu referido não é o indivíduo em si; nem tampouco o é Outro. O Eu é um ser coletivo, transcendental, é a cultura que está embutida em cada indivíduo; o Outro é simplesmente uma outra cultura, uma cultura que se coloca como objeto e entendimento”.

Nesse sentido, o exercício da leitura de textos clássicos da antropologia escrito e descrito por diferentes antropólogos em diferentes tempos, a partir de diferentes espaços, foi de suma importância para essa experiência de contato com o Outro, através de um esforço contínuo de leitura e contextualização das ideias para a realidade da pesquisa de campo em que estava envolvido e em desenvolvimento com o modelo de pesquisa de uma etnografia em casa. Não obstante, havia grande desafio para a compreensão do que, eu, estava lendo, de modo que conseguia ter uma assimilação parcial, porém sem muita preocupação com o aprofundamento, ou sem muita preocupação com o domínio do conteúdo em questão de leitura, mas entendo que a leitura de um livro de antropologia, por exemplo, é como um campo de pesquisa, não se consegue compreender de imediato, é preciso tempo, persistência e habilidade acadêmica e antropológica. E, esse desafio, foi de suma importância, na medida em que o contato com o Outro através das leituras clássicas de textos antropológicos levou-me a entender que o desafio estava mais na diferença, pois toda leitura de livros de antropologia mostrava que eu não estava no centro daquela pesquisa ou resultado daquela pesquisa a partir de contextos diferentes, porém, seus conceitos teóricos ou a forma como foi desenvolvido certa pesquisa antropológica passou a mostrar caminhos com orientações diferenciadas, com novas ideias para o desenvolvimento da pesquisa através de uma etnografia em casa.

É o caso do estudo de parentesco de Lewis Morgan ([1871]1997) e a explicação conjectural; a técnica do método de observação participante associado a pesquisa de campo formulado e explanado por Bronislaw Malinowski na obra *Os argonautas do Pacífico Ocidental* (1978); o método de indução empírica de Franz Boas (2009, pg. 18) com o qual se passou a entender que “a cultura é elemento explicativo da diversidade humana, e que cada ser humano vê o mundo sob a perspectiva da cultura em que cresceu”. De modo específico, tanto Boas como Malinowski mostram através dos resultados de suas pesquisas caminhos estabelecidos e possibilidades de novos caminhos etnográficos a serem estabelecidos através da realização de pesquisa de campo. Malinowski, por defender a pesquisa de campo com observação participante e por entender que se trata de um método antropológico excelente. Enquanto que para Boas, ao tratar de “As Limitações do Método Comparativo da Antropologia”, em que entre outras ideias, afirma que

A suposição fundamental tão frequentemente formulada pelos antropólogos modernos pode ser aceita como verdade em todos os casos. Não se pode dizer que a ocorrência do mesmo fenômeno sempre se deve às mesmas causas, nem que ela prove que a mente humana obedece às mesmas leis em todos os lugares. Temos que exigir que as causas a partir das quais o fenômeno se desenvolveu sejam investigadas, e que as comparações se restrinjam àqueles fenômenos que se provem ser efeitos das mesmas causas. (BOAS, 1896, *Apud* CASTRO, 2016, pg. 38).

Nesse sentido, não medi esforços também para o volume e conteúdo de leituras de textos antropológicos. Havia sim diferença, entre um acadêmico tukano e outros acadêmicos que não eram Tukano, assim como com o corpo docente, que em sua maioria são especialistas em questões indígenas, mas com grande experiência teórica que mostra o caminho de pesquisa antropológica. De modo particular, o desafio na compreensão de leitura era contínuo, porque envolvia leituras de outros contextos, de outras realidades, de outras pessoas, de pessoas que nunca conheci e nunca vou conhecer, mas uma visão antropológica como a de Franz Boas sem dúvida permitem em grandes proporções para uma nova orientação e estratégia interna da pesquisa de campo em questão. Na verdade, toda leitura de texto antropológico possibilitava não só para a compreensão do que estava escrito,

mas especificamente para o que deveria ser pensado no âmbito da realização da pesquisa de campo em que eu estava envolvido, isto é, mostrava os caminhos para realização da pesquisa de campo, especificamente via etnografia em casa. Nesse sentido, toda leitura de teoria antropológica é uma possibilidade para construção e desenvolvimento de uma nova antropologia, como é o caso da antropologia tukana acerca de *úkũsse* como forma de conhecimento tukano que se constitui com base à arte do diálogo *kumuânica*.

O estabelecimento do critério de contato teórico com a antropologia e conseqüentemente a contextualização do método de pesquisa via etnografia em casa foi importante, porque passou a permitir pensar numa formação antropológica fundamentada à construção de uma antropologia tukana, principalmente com base a *nissétisse* (cultura) tukano. Assim, em geral, a base de uma etnografia em casa que permite pensar a antropologia tukana, foi se constituindo a partir das leituras sobre as formas elementares da vida religiosa de Émile Durkheim (1996) onde, entre outras ideias, o autor traz em detalhe a noção do sagrado com base aos ritos positivos e ritos negativos que afirmam ao grupo ordem moral; a função social dos costumes dos ilhéus andamaneses e a estrutura e função na sociedade primitiva de Radcliffe-Brown (1978, 2013), com extensa influencia intelectual na antropologia no século XX, que defende sobre a qualidade e superioridade dos dados obtidos na pesquisa de campo em relação a outros materiais obtidos fora do contexto do campo ou precisamente ao que chama de dados obtidos à “segunda mão”; o ensaio sobre a dádiva de Marcel Mauss (2000, 2003, 2015) que traz a apresentação sobre exemplos etnográficos da existência de trocas sob formas de presentes, porém com a intensão voltado para a ideia de dados e retribuições; sobre o Gênero da Dádiva (2006), em que o fio condutor é o próprio conceito de dádiva em oposição à ideia de mercadoria, e O efeito Etnográfico (2014) de Marilyn Strathern, com ideias bastante complexas, porém vigorantes em torno da discussão das relações, a problemática da natureza da produção antropológica com produção de conhecimento para si e para sua própria reflexão; os Padrões de cultura de Ruth Benedict (2013) que mostra que individualidade de cada cultura reúne elementos de origens diferentes; a noção de bruxaria, lógica e racionalidade entre os Azande de Evans-Pritchard (2005), onde

traz a ideia de que o conceito de bruxaria fornece uma filosofia nativa, com lógica própria; os princípios universais de *As estruturas elementares do parentesco* (2012), *Tristes Trópicos* (1996) e *o Pensamento Selvagem* (1989) de Claude Lévi-Strauss, em que o autor, no primeiro caso, compreende a cultura como um sistema onde as coisas estão relacionadas, por esse motivo, havendo alteração de um dos elementos resultaria na alteração de todo o sistema; já na obra *Tristes Trópicos*, o autor apresenta sobre sua viagem do velho mundo para o novo mundo, ao mesmo tempo em que traz detalhes sobre as sociedades indígenas do Brasil; enquanto que na obra *Pensamento Selvagem*, Lévi-Strauss procura encontrar as características que distinguem as criações intelectuais dos povos indígenas; sobre a dimensão simbólica do poder e a interpretação das culturas de Clifford Geertz (2008, 2014), onde o autor apresenta a relação entre a ciência interpretativa à procura do significado, isto é, que na pesquisa o que o antropólogo faz é interpretar as culturas como textos a partir das leituras que seus membros também fazem; sobre a *Cultura e Razão Prática* de Marshal Sahlins (2011, 1997), onde o autor, através da contribuição da antropologia, estabelece um diálogo entre a teoria social e econômica e debate em torno da cultura, demonstrando ao mesmo tempo a importância da razão simbólica. De modo que, conforme o resultado da presente tese, para o desenvolvimento de uma etnografia em casa e construção de uma antropologia tukana, é indispensável estudar a antropologia para poder construir nova antropologia.

Vale ressaltar que a ideia aqui não é falar ou construir uma análise da antropologia clássica, mas mostrar como que essas leituras foram e são fundamentais, na medida em que o exercício da leitura de produções antropológicas desenvolvidas em diferentes momentos, em diferentes contextos e por diferentes antropólogos traz para o leitor o conhecimento do Outro. Além disso, suas técnicas e metodologias foram estabelecidas de acordo com o momento de pesquisa em que estavam envolvidos. Nesses termos, o exercício de olhar o Outro com técnicas e metodologias de pesquisa apresentados por autores supracitados fizeram com que eu passasse a pensar melhor na estratégia da pesquisa de campo que estava realizando. No contexto da sala de aula, eu não era diferente, eu era um acadêmico

de antropologia, portanto, precisava buscar uma formação antropológica não só voltada para o desenvolvimento de pesquisa acerca dos Tukano, mas também para aprender e ensinar antropologia fora do meu contexto, para indígenas e não indígenas. Por outro lado, embora que a leitura de textos produzidos por renomados antropólogos tenha sido investida com grande dedicação praticamente nenhum deles foi utilizado para fins específicos da minha pesquisa de campo, o que estabeleci foi que a partir de leituras desses autores passei a pensar em uma nova estratégia, isto é, que *úkũsse* como arte do diálogo *kumuãnica* é ao mesmo tempo um objeto de pesquisa e método de pesquisa. Essa é grande diferença da presente pesquisa. De toda forma, as leituras de textos antropológicos criaram ou deram condições para uma inspiração teórica própria para ser desenvolvida acerca daquilo que chamo de arte do diálogo *kumuãnica*. Nesse sentido, entendo que, nós indígenas, não podemos descartar as leituras com mais intensidade, ao mesmo tempo em que o fato de termos essas leituras não deve nos permitir que o nosso ego intelectual em construção queira se sobressair sobre as pesquisas antropológicas, porque, o que foi pesquisado já está pesquisado, e todo resultado de uma pesquisa é resultado de um grande exercício e sacrificante pesquisa. Pelo contrário, todo resultado de uma pesquisa antropológica é um mecanismo para que, nós indígenas antropólogos, possamos pensar melhor acerca de nossas antropologias, no meu caso a antropologia tukana.

Foi com essa modalidade de compreensão que desenvolvi a pesquisa de cunho qualitativo fundamentado a uma etnografia em casa que proporciona ao pensamento e construção da antropologia tukana. Ressalto também que, primeiro, não tive a pretensão de fazer grandes balanços teóricos sobre a antropologia, muito menos em desconstruir os conceitos teóricos da antropologia, uma vez que no meu entendimento, os resultados de pesquisas apresentados por diversos antropólogos trazem conceitos teóricos que possibilitam a construção de novos conceitos teóricos, apresentam caminhos antropológicos para novos caminhos antropológicos, descrevem sobre uma determinada experiência para novas experiências. Mostram no caso, formas de fazer antropologia, formas de observações, análises, ações, estratégias distintas (CLIFFORD, 2002), formas de “reconstituição tão fiel quanto

possível” (LÉVI-STRAUSS, 1973, pg. 14) no campo de pesquisa, através da atividade etnográfica fundamentada na interpretação (GEERTZ, 1978). Mas, nem todo antropólogo ou nem todo pensamento antropológico é próximo do indígena ou do pensamento indígena, isto é, o alcance dessas pesquisas traz resultados muito próximos ou resultados muito distantes, isso diferencia bastante.

Pesquisas de alcance muito próximo são as que o pesquisador consegue escrever no seu trabalho com uma linguagem mais acessível, mais compreensível, com uma linguagem técnica, mas que possibilita o indígena, por exemplo, a compreender bem o que está lendo. E o caso das obras de Pierre Clastres como *Sociedade Contra o Estado* (2003a) e *Arqueologia da Violência* (2004), que trazem uma linguagem técnica e acadêmica, mas que conseguem apresentar em sua maior parte aquilo que os indígenas entendem, pensam e vivem, conseguem revelar o que é o indígena, como vive, como se organiza com uma linguagem técnica de fácil compreensão, em geral parecem obras escritas pelos próprios indígenas. Clastres, nesse sentido é um dos autores que consegue transmitir a voz indígena, o sentido dos simbolismos indígenas, a forma da organização da vida dos indígenas, o sentido da forma de vida do indígena no seu dia a dia, o sentido da fluxividade do poder indígena em seus próprios termos, a ponto de proporcionar para o indígena a ideia de que o que Clastres escreveu está correto, que é por aí mesmo. Enquanto que pesquisas de alcance muito distantes são as que apresentam linguagem de cunho técnico, boa para o contexto acadêmico, mas complexo para o contexto indígena. Em outras palavras, o contexto acadêmico exige um nível de qualidade técnico de uma pesquisa, seu resultado, especificamente, que é bom para a academia, mas isso faz com que o que foi escrito sobre os indígenas fique apenas para o nível de conhecimento da academia, ou seja, as pesquisas antropológicas sobre os indígenas, isso em se tratando da forma da escrita, são produzidas muito mais para o conhecimento no âmbito da academia. Dito de outro modo, a forma como nós indígenas antropólogos escrevemos ou fazemos antropologia através das pesquisas sobre os povos indígenas são muito mais direcionados para o conhecimento da antropologia, fazemos antropologia ou pesquisas antropológicas sobre os povos indígenas para antropologia, não fazemos antropologia para os indígenas, um

desafio para todos pela sua complexidade, antropólogos não indígenas e indígenas antropólogos. Sendo a forma da escrita antropológica um desafio complexo para todos, pesquisadores não indígenas e indígenas pesquisadores, permite, no entanto, uma continuidade, porque “os estilos de pensamento praticados pelos povos que estudamos são a força motriz da disciplina” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, pg. 24).

Frente a esse desafio e complexidade é que a presente tese de doutorado apresenta um texto escrito que procura ter proximidade ao nível de qualidade textual exigido pela academia, isto é, é escrito para a academia, e ao mesmo tempo é um texto escrito com proximidade maior para o contexto indígena onde foi desenvolvida a pesquisa, isto é, é escrito também para os indígenas. Esse exercício, teoricamente parece ser fácil, mas na prática nem tudo se concretiza de acordo com o que foi planejado. Porém, creio que o conteúdo da presente tese traz ou apresenta um novo ensaio antropológico acerca das questões envolvendo pesquisas sobre os povos indígenas tukano, no contexto do noroeste amazônico brasileiro. Por esse motivo, procuro dar maior concentração na parte do conteúdo em que envolve o desenvolvimento da temática, *úküsse* enquanto uma arte do diálogo *kumuânica* e forma de conhecimento tukano, e não poderia ser diferente. Mas para chegar a esse resultado, foi preciso estar a par do que foi apresentado pelas pesquisas antropológicas no contexto do noroeste amazônico brasileiro ou pelo menos ter uma aproximação, sem mesmo ter que se preocupar em desvendar, desconstruir ou desconsiderar o que a antropologia fez nesse contexto, mas buscar a partir da antropologia uma compreensão acerca da teoria tukana que move a forma de conhecimento tukano.

No caso, os Tukano estão presente em sua totalidade no contexto do noroeste amazônico brasileiro, especificamente nos rios Tiquié, Papurí e Waupés, sendo uma parte dos Tukano também presente no contexto colombiano. Para Cabalzar e Ricardo (1998 *apud* LASMAR, 2005, pgs. 26-27),

Na bacia do rio Waupés existem 17 grupos étnicos, como Tukano, Desana, Kubeo, Wanana, Tuyuka, Pira-Tapuya, Miriti-Tapuya, Arapaso, Karapanã, Bará, Siriano, Makuna, Tatuyo, Yurutí, Barasana, Taiwano, Tariana. Exceto os Tariana, todos os outros pertencem à família linguística tukano oriental. O idioma original dos Tariana é da família aruak, mas hoje eles falam majoritariamente o tukano.

As distinções sobre a vida dos povos indígenas no noroeste amazônico ou precisamente as pesquisas antropológicas não são recentes, uma vez que a área é bastante conhecida hoje no âmbito do contexto acadêmico. Diversos pesquisadores estiveram presentes, diversas ideias foram apresentadas sobre a região, diversos métodos antropológicos foram implementados com renomados dados e resultados etnográficos. Praticamente, a região do noroeste amazônico brasileiro é muito bem apresentado teoricamente pela antropologia, assim como a região proporcionou e continua proporcionando grandes realizações científicas para antropologia. Cada pesquisador ou pesquisadora trouxe ou apresentou sua leitura, seu ponto de vista como ideias de uma área cultural (RIBEIRO, 1995) ao se referir sobre série de semelhanças em estrutura social e cultural.

Cada lugar, cada pessoa tem vínculo ou passa a criar vínculo com algo, seja com o lugar, seja com as pessoas, diferentes pessoas. Isso remete à ideia descrita por Stephen Hugh-Jones (1979) como sistema regional aberto dos diferentes grupos sociolinguísticos onde as diferenças culturais são variações de um mesmo tema. Isso se deve às histórias indígenas como em descrição na presente tese por meio de *úküsse*, a arte do diálogo *kumuânica*, que estabelece a forma de conhecimento tukano, com fatos, histórias, acontecimentos, descrições. Os grupos indígenas do noroeste amazônico brasileiro, sempre tiveram ou construíram contatos e relações, seja do ponto de vista de suas bases locais, seja do ponto de vista do contato com os brancos. Desse ponto de vista, sobre os dados históricos de contatos especificamente entre os indígenas e os brancos, estudos desenvolvidos por autores como Robim Wright (1991, 1992a, 1992b), Márcio Meira (1994, 1996), Geraldo Andrello (2006, 2010), Bruce Albert e Alcida Ramos (2002) são relevantes na região, uma vez que os indígenas, historicamente, em certo momento, sofreram com grandes impactos internos devido ao grande número de migrações para o contexto externo de suas bases. Essa migração ocorreu tanto em nível do Brasil como em nível do contexto colombiano. Os indígenas foram atraídos com ofertas de objetos industrializados como sabão, tabaco, fósforos, anzóis, linha de pescas, lanternas, pilhas, roupas, panelas, facas, machados, terçados pelos comerciantes; em troca ou para pagamento desse aviamento passaram a trabalhar como seringueiros,

cipozeiros, piaçaveiros, balateiros. Muitos indígenas que migraram de suas bases territoriais para outros contextos passaram a se estabelecer em diferentes lugares em que se encontravam, outros não tiveram essa mesma sorte, porque morriam em decorrência das epidemias como malária, sarampo. Isso revela então que, o choque cultural com os indígenas não vem apenas das ações missionárias da Igreja, vem também do contato com os comerciantes, com os objetos ou mercadorias industrializadas. Desse ponto de vista, o abuso dos preços estabelecidos pelos comerciantes, por exemplo, fazia com que os indígenas fossem submissos a altas dívidas. Aliás, esse fenômeno de contato e consumo de produtos industrializados pelos indígenas continuam em ativo, agora em outra forma, isto é, sua aquisição vem do próprio recurso na medida em que os povos indígenas do noroeste amazônico brasileiro, uma parte, trabalham como enfermeiros, técnico de enfermagem, professores, funcionários públicos, recebem também aposentadorias e benefícios sociais como Bolsa Família. Basicamente, são essas as fontes de rendas que maioria dos indígenas possuem no Município de São Gabriel da Cachoeira/AM, por exemplo.

Tudo isso é muito bom para os indígenas, isto é, tendo condições financeiras é possível comprar um celular, um motor rabeta, uma televisão, um motor de popa, uma antena parabólica, uma geladeira, um fogão, enfim, uma coisa ou objeto de qualidade. Nesses termos, a continuidade dos princípios da *nissétisse* (cultura) indígena depende também da forma como tratamos ou lidamos com isso, porque a partir do momento em que os indígenas passam a lidar com os objetos industrializados, a consumir esses produtos dentro das condições financeiras que lhes permitem muitos parecem que se iludem, principalmente a nova geração. Isto é uma realidade que na visão de Marshall Sahlins (1997) se trata do efeito e do processo de uma indigenização da modernidade. Por um lado, é muito bom, é claro, porque muitas coisas passaram a ser organizado com base ao modelo de organização social urbano, como por exemplo a divisão de responsabilidade por uma aldeia sem a necessidade de interferência do sistema hierárquico interno onde antes só podiam estar à frente dessa função os irmãos pertencentes a uma hierarquia alta, por outro lado há um risco contínuo também, inclusive na própria

preservação da língua tukana, por exemplo entre o som das flautas de *weõpari* (*karíçu*) e som eletrônico, muitos estão dando preferência para a segunda opção. Em outras palavras, é preciso uma observação e atenção contínua para que a *nissétisse* indígena não continue sendo dragada pelo sistema de consumo e produtos industrializados urbanos, e isso depende muito mais de cada pessoa, mesmo que haja também a necessidade de uma atenção coletiva envolvendo órgãos indígenas como a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) ou outras instituições governamentais e não governamentais (ONGs).

Isto para dizer que o processo de aculturação indígena ou processo de vida dos índios aculturados (GOW, 1991, 1997, 2001) não é tão simples, não é tão brilhoso, e nas palavras do *kumu* Luciano Barreto “isso não é brincadeira”, porque continuamente percebe-se a existência ou causas de rupturas mínimas dos princípios da *nissétisse* indígena, mas continuamente. Um exemplo claro, é o tempo de execução de *poossé* (*dabucurí* ou festa de oferecimento) que durava até três dias, com cerimônias, rituais, danças, discursos, cantos onde todo o tempo projetado era dedicado exclusivamente para execução dos fenômenos da festividade tukana, por exemplo. Mas hoje em dia, toda essa tradição passou-se a se resumir na realização de um único dia ou uma tarde, passou a ser como uma questão de inclusão nas festividades tukana para deixar o “melhor” da festa na parte da noite com músicas eletrônicas. Nova realidade, com novos desafios e sinais de novos tempos que exigem um repensar constante acerca do que somos e do que queremos.

Mas, a região do noroeste amazônico brasileiro, como já foi dito anteriormente, sobre a movimentação ou sistema de organização social, é muito bem pesquisado teoricamente pela antropologia por muitas e importantes obras já pintadas por diferentes e renomados etnólogos da região, isto é, que vários antropólogos sobre a região mostram esse cenário através de diferentes pontos de vistas, porém a região ou especificamente as pessoas dessa localidade tem muito ainda a oferecer para a antropologia. Praticamente, todos esses autores trataram sobre a noção de cultura, sobre unidades sociais indígenas do noroeste amazônico brasileiro, cada um com esforço da descrição etnográfica frente ao alto grau de

complexidade dos sistemas sociais indígenas que sempre apresentou grandes desafios.

De um lado, houve uma descrição teórica da antropologia, mas para os indígenas essas noções não foram novidades ou que não foi a antropologia que revelou como os indígenas se organizam para os indígenas, uma vez que sua consciência em relação ao tipo de organização social ou tipo de forma de conhecimento tukano, por exemplo, é anterior a conceitos teóricos utilizados pela antropologia na sua descrição. O que esses teóricos, antropólogos fizeram foi utilizar certos conceitos antropológicos para descreverem o sistema social e organizacional tukano, entre outros. E, no cenário do noroeste amazônico, foram utilizados os termos: “tribo à unidade linguística” (GOLDMAN, 1963), “grupo exogâmico” (SORENSEN, 1967), “grupo linguístico” (JACKSON, 1983), “grupo de descendência exogâmico” (C. HUGH-JONES, 1979a), “organização social e aliança” (ARHEM, 1981), “nexo regional” (CABALZAR, 2000). Enquanto que Janet Chenela (1983, 1984, 1993, 2009) fez a descrição sobre as caracterizações do sistema de troca de bens e de especialização artesanal que funciona como mecanismos de diferenciação cultural e de laços de dependência recíproca, mas não só isso que está em detalhe, uma vez que vem em questão também a figura e a posição social da mulher no Waupés. Se seguirmos ou detalharmos o tipo de visão apresentado por Chernela, por exemplo, podemos entender que os Tukano são conhecidos como construtores de banco tukano, enquanto que os Tuyuka são conhecidos como construtores de canoas, assim como os *Hupda* são conhecidos como exímios caçadores, nesse caso as mulheres são conhecidas como detentoras de artes de acordo com o grupo étnico a que pertence, isto é, como tukana, como tuyuka e assim sucessivamente. Em outras palavras, tanto para homens como para a mulher a detenção de características das artes ou artesanais são criadas de acordo com cada grupo social, se há trocas desses produtos é porque existem essas diferenças. Além disso, a região do noroeste amazônico brasileiro também teve uma abordagem histórica a partir dos estudos, entre outros autores, de Oliveira (1981, 1995), Meira (1994, 1996), bem como os estudos de Robim Wright (1991, 1992a, 1992b) no cenário dos índios baniwa que tem maior concentração na calha do rio Içana.

Autores como Ramos, Oliveira e Meira, por exemplo, focalizaram seus estudos mais para o aspecto de abordagem em larga escala sobre o processo de contato entre os diversos grupos indígenas no alto rio Negro, desde o século XVII. Mas antes mesmos da visão e abordagem desses autores supracitados encontramos informações que antecedem a esse período como as que foram apresentadas por Koch-Grumberg (2005) o qual relata sobre a presença de missionários e comerciantes que, na ocasião, detinham o que ele chama de “domínio espiritual” e despejo da mercantilidade pelos quais os indígenas eram subordinados por questões da necessidade material e transcendência escatológica. Seguindo essa linha de raciocínio, isto é, sobre o contato entre índios e brancos, Lasmar entende que (2005, pg. 29) “os primeiros contatos dos brancos com os grupos indígenas do rio Negro foram estabelecidos a partir de meados do século XVII”. Sem dúvida, isso há de ser reconhecido, a etnologia no noroeste amazônico brasileiro construiu um campo de reflexão teórico significativo a partir do qual procura dar uma interpretação geral aos grupos étnicos residentes nesta região. Do ponto de vista da antropologia são mecanismos indispensáveis para o conhecimento sobre o funcionamento do sistema sociocultural indígena do noroeste amazônico brasileiro, em certo momento podem parecer muito repetitivos, mas é necessário fazer uma leitura sobre cada autor ou sobre cada pesquisa para percebermos que podem haver ideias quase que repetitivas, porém, cada conceito teórico da antropologia remete para uma nova meta interpretativa. Nesse sentido, o que a antropologia, etnologia e etnografia estudam nesse contexto conhecido como noroeste amazônico brasileiro foi desenvolvido ou é desenvolvido de acordo com o nível de experiência de cada pesquisador.

Isso é uma coisa, pois os novos tempos e os novos desafios para a antropologia na região surgem a partir da necessidade de criar maior sintonia de linguagem para o que os próprios indígenas pensam sobre si mesmos, para trazer em questão os conceitos tukano, por exemplo, que remetem a partir de seus próprios termos sobre o que a antropologia ou os antropólogos chamaram de tribos, etnias, sibs, grupos exogâmicos, mito, cosmologia, cosmogonia. De modo que, para melhor compreensão sobre o sistema de organização indígena do noroeste

amazônico é de certo modo necessário fazer um processo do desfazimento das teorias antropológicas para que haja permissão maior na compreensão dos próprios termos utilizados pelos indígenas na descrição de seu sistema social e organizacional. Pesquisadores mais recentes na região Cristiane Lasmar e Aloizio Cabalzar já mostram essa preocupação. Para Lasmar (2005, pg. 24),

Conceitos como *fratria*, grupo exógamo e *sib*, de utilidade indiscutível para que nós, antropólogos, possamos formar uma visão global do que chamaríamos timidamente de 'sistema social do Uaupés', mostram-se pouco proveitosos, e obscurecem mais do que iluminam, quando o objetivo é entender a visão dos índios acerca de suas relações com os brancos no cenário atual.

Essa visão traz um novo desafio para a antropologia, mas não é um desafio para os indígenas porque eles sabem ou conhecem seus próprios termos, possuem suas teorias que em geral ainda não é reconhecido da forma que merece, ainda não está carimbado na essência antropológica, uma vez que até então só foi carimbado a essência teórica da antropologia sobre o sistema social e organizacional indígena. De acordo com o ponto de vista apresentado por Aloizio Cabalzar, um renomado pesquisador no cenário tuyuka, principalmente envolvendo a aldeia São Pedro no alto rio Tiquié, onde na minha infância andei muito e vive por um tempo, uma vez que minha mãe (já falecida) é desta aldeia,

Existe um problema metodológico na definição de um grupo social com fronteiras bem demarcadas nesta região. A preocupação em não empregar noções clássicas da Antropologia Social, tais como tribo e mesmo sociedade, para designá-los, justifica-se uma vez que estas noções supõem a existência de continuidade territorial, língua e cultura particular. Abrir mão destes conceitos é um primeiro passo, permanecendo a questão sobre quais outros seriam mais adequados. (CABALZAR, 2000, pg. 64-65).

Tanto Lasmar (2005) como Cabalzar (2000), entre outros, são autores de grande referência etnográfica na região. Nesse caso, suas ideias sobre as teorias antropológicas aplicadas no noroeste amazônico brasileiro passaram a me dar mais confiança na medida em que eu estava movido por esta modalidade de reflexão, isto é, que os tukano possuem seus próprios termos, seus próprios conceitos para se identificarem, mas não bastava ter essa reflexão inicial para criar uma definição

definitiva ou mais razoável. Em outras palavras, precisava pensar para uma teoria mais geral que move tudo isso.

Mas antes de mim, muitos indígenas já trouxeram ou já fizeram um ensaio, porém, sem se preocupar em fazer análise, uma vez que estavam movidos pela ideia de produção de narrativas indígenas. Como resultado desse trabalho, que marca um novo momento histórico no contexto do noroeste amazônico brasileiro, passou-se a ter a *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro* sob a coordenação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA). De forma que, até o momento, segundo o levantamento feito com mais detalhes por Francisco Sarmiento foram publicadas as seguintes obras:

Versões dos desana (3 no total). Umusi Pārökumu e Tōrāmu Kehíri/Firmiano Lana e Luis Lana ([1980] 1995), clã *Kehíripōrã*;

- Diakuru e Kisibi/Américo Fernandes e Durvalino Fernandes (1996, 2006), clã *Wari Dihputiro Pōrã*;

- Tōrāmu Bayaru e Guahari Ye Mi/Wenceslau Galvão e Raimundo Galvão (2004), clã *Guahari Diputiro Porá*.

Versões dos tukano (2 no total). Ñahuri e Kumarō/Miguel Azevedo e Antenor Azevedo (2003), clã *Hausirō Porã*; Akító e Kĩmāro/Moisés Maia e Tiago Maia (2004), clã *Oyé*.

Versão dos baniwa (1 no total). José Cornélio, Ricardo Fontes, Manuel da Silva, Marcos da Silva, Luís Manuel, Inocêncio da Silva, Maria (1999), *Hohodene e Walipere-Dakenai*.

Versão dos tariana (1 no total). 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); Séríbihi/Gabriel Gentil (2000, 2005), clã *Yeparāsui Pāresí (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 Utapinozona Tuyuka (2005). Uma publicação sintética, por vários organizadores e colaboradores em Crispiano Carvalho et al. (2004), contendo 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. (SARMERTO, 2018, pgs. 61-62).

Cada uma dessas obras, escritas por autores indígenas, com assessorias específicas, apresentam um ponto de vista, apresentam histórias, ideias, bem como revelam o nível intelectual de cada narrador. As narrações nesse sentido, trazem versões variadas, dependendo de cada narrador, e cada narrador apresenta sua

versão, a versão que foi ensinado pelo seu pai, pelo seu avô, pelos seus ancestrais. Mas também nem sempre, esses narradores aprenderam com seus pais, avôs, pois aprenderam com outras pessoas dentro de cada possibilidade que foram tendo. Pelo menos no cenário do noroeste amazônico brasileiro, esse fato, com a publicação da *Coleção Narradores Indígenas* passamos a ter um novo marco. Seus conteúdos, estão aí registrados, estão aí publicados, estão aí registrados, estão aí imortalizados. Desse ponto de vista, a região do noroeste amazônico é um contexto que descreve a história dos indígenas, a vida dos indígenas, assim como os indígenas descrevem a história dos contextos das localidades do noroeste amazônico, isto é, que a história dos contextos das localidades do noroeste amazônico é a própria história de vida dos indígenas.

O que apresento aqui na presente tese foi o que consegui organizar durante o tempo de pesquisa que fui desenvolvendo em diferentes espaços, mas com foco de pesquisa voltado para o que chamo de etnografia em casa, na medida em que *úkÿsse* é ao mesmo tempo um objeto e método de pesquisa. De modo que *úkÿsse* é um tipo de objeto e método de pesquisa pertencente ao cenário tukano, isso não quer dizer que essa forma de conhecimento tukano seja única ou que seja a melhor, porque sendo um objeto e um método de pesquisa sua variação está sujeita à variação dos sujeitos envolvidos com a temática e de acordo com o grupo linguístico em questão. Em outras palavras, cada *marsa kurá* (etnia, doravante *marsa kurá*), tem seu modelo de *úkÿsse*, assim como cada *darséa kurá* (sib tukano, doravante *darséa kurá*) tem seu modelo de *úkÿsse*. Portanto, há uma variação contínua de *marsa kurá* para *marsa kurá*, de *darsea kurá* para *darséa kurá*, de modo que ideias sobre *úkÿsse* são fixas, contínuas e variantes.

Falando sobre o *Lugar dos Gregos na história da educação*, Jaeger (2001, pg. 03), por exemplo, diz que

Todo povo que atinge um certo grau de desenvolvimento sente-se naturalmente inclinado à prática da educação. Ela é o princípio por meio do qual a comunidade humana conserva e transmite a sua peculiaridade física e espiritual. Com a mudança das coisas, mudam os indivíduos; o tipo permanece o mesmo.

Em diálogo com essa visão de Jaeger vale fazer uma discussão paralela voltada para a questão tukana no que diz respeito ao processo de desenvolvimento de sua *nissétisse* (cultura, doravante *nissétisse*). Isso porque quando nós, Tukano, falamos da *nissétisse* estamos falando de nossos costumes, de nossos modos de ser, trabalhar, organizar, do nosso sistema de casamento, educação, formação. Nesse sentido, o processo de transformação tukana passou por várias fases, mas sem perder o princípio regido pela tradição. A *nissétisse* tukana é milenar, como qualquer outra *marsa nissétisse* (culturas indígenas), seus costumes foram sendo desenvolvidos, praticados, ensinados, vivenciados por diferentes gerações. Cada geração colocou em prática o que a tradição ensina, cada geração tukana contextualizou a tradição tukana para sua realidade, cada geração preservou a dinâmica da *nissétisse* tukana em sintonia com a prática de *úkÿsse*, ou seja, a prática de *úkÿsse* se revela na dinâmica da *nissétisse* tukana.

Para os Tukano, especificamente da forma como defende sobre isso o *kumu* Luciano Borges Barreto, *úkÿsse* é uma matriz de ideias que possibilita aos detentores de conhecimentos excepcionais tukano a construção e reconstrução de suas ideias, a formulação e reformulação de suas ideias. É um manancial excepcional para pessoas de conhecimentos excepcionais. Desse ponto de vista é que surge a ideia tão bem definida pelo *kumu* Luciano Barreto, isto é, que “não é a pessoa quem escolhe o *bhassessé*, mas é o *bhassessé* que escolhe a pessoa”. Se *úkÿsse* é uma matriz de conhecimentos excepcionais tukano sua ramificação se estende à linha de *bhassessé* (benzimento, doravante *bhassessé*), *bharsamõri* (danças, doravante *barsamõri*) e *yayasse* (xamanismo, pajelança, doravante *yayasse*). É o tripé de acesso a *úkÿsse*. É exatamente nesse tripé que encontramos a praticidade de *úkÿsse*, isto é, o desenvolvimento da arte do diálogo e forma de conhecimento tukano. Aqui não há uma classificação hierárquica, porque as três funções têm sua importância em seu nível de existência. São interdependentes.

O desenvolvimento ou a prática de *úkÿsse* está na singularidade de quem a executa e também na coletividade de quem participa, mas essa prática se revela ativamente no cenário da *nissétisse* tukana, seja no dia a dia, como em dias especiais. No dia a dia são postas em atividade contínua a prática de *bhassessé* ou

precisamente quando necessário, isto é, a prática de *barssessé* não tem hora e lugar para iniciar, depende de cada necessidade. O que apresento na presente tese são histórias que se transformam ou dão fundamento para a existência de *bhassessé*, não existe outra fonte melhor a não ser a partir do conhecimento das histórias, das diversas histórias, das diferentes histórias. Essas histórias, no caso, são fixas, contínuas e variantes também. De modo que toda ação de *bhassessé* remete o *kumu* ao processo de diálogo na relação entre dois sujeitos e um objeto, isto é, o primeiro sujeito é o próprio *kumu* que desenvolve o diálogo, o segundo sujeito é quem solicita o *bhassessé* e o terceiro envolve ao tipo de objeto em processamento. Desta forma, toda criança tukana, assim como outras *marsa kurári*, passa a se alimentar ou começa a se alimentar em complemento ao leite materno após o tipo de alimento em questão envolvido passar pelo processo de *bhassessé*.

Se o alimento, fora o leite materno, é o peixe, o procedimento de *bhassessé* é associada a esta dimensionalidade, onde o *kumu* faz a classificação dos peixes, dos tipos de peixes, das cores dos peixes, das localidades de ocorrências dos peixes, dos tipos de alimentos dos peixes, de modo que faz uma classificação e transformação do objeto em produto alimentar, o processo de *bhassessé* é posto em ação para purificação das coisas e dos objetos, proteção do corpo e do sujeito e equilíbrio entre o homem tukano e a força da natureza. Em outras palavras, o *kumu*, na hora de execução de *bhassessé* feito através de água, de alimento, de frutas está dialogando e transformando o objeto, constrói um diálogo através da classificação e da transformação, isto é, usa linguagem própria que toca no objeto e possibilita esse objeto para utilidade humana, isso em se tratando de alimento, pensado também para o bem-estar do homem e da mulher tukana. Assim como o *baya* quando está executando sua dança, seu canto está em diálogo a partir de sua musicalidade, está construindo sua racionalidade, está desenvolvendo seu *úkÿsse*, nesse caso o diálogo musical traz em memória a história, fatos e acontecimentos. Bem como quando um *yai* entra em processo de sistematização de ideias de sua especialidade para lidar com os problemas da saúde do corpo humano, por exemplo, cria um processo de diálogo, põem em exercício a sintonização de suas ideias com as ideias e forças da natureza, do espaço, da água, dos raios.

É por isso que aqui, *úkũsse* é apresentado como uma teoria tukana que descreve a forma de conhecimento tukano, e essa forma de conhecimento tukano deriva, portanto, de uma matriz central, *úkũsse*, pois é através de *úkũsse* é vem os fundamentos de *bhassessé úkũsse*, é através de *úkũsse* é que vem os fundamentos de *barsamõri úkũsse*, é através de *úkũsse* é que vem os fundamentos de *yayasse úkũsse*, é através de *úkũsse* é que é possível entender a formulação dos *mũropaũ úkũsse*, sobre *marsa kurári*, sobre *darséa kurári*, sobre *bhasséke wamé* (nomes tukano), sobre *utamõri marsa*, sobre *arpe marsa*, sobre *waikũra marsa*, sobre *waya marsa*, sobre *yurkũ marsa*, sobre *omé marsa*, sobre *arkô marsa* e outros inúmeros seres vivos existente no coração no âmbito e dimensionalidade da natureza. É o conceito tukano, para os Tukano, que permite descrever a sua *nissétisse*. De modo que, tudo o que os antropólogos falaram sobre os povos indígenas no contexto do noroeste amazônico brasileiro através de conceitos teóricos foram feitos para a antropologia, nesse sentido não podemos negar que foram desenvolvidas etnografias de alto nível, mas os Tukano, entendem a sua dimensionalidade organizacional com base a *úkũsse* que se revela na sua *nissétisse*. De forma que noções ou termos como *sibs*, *tribos*, *clãs* etc não se configuram da forma como os Tukano entendem sobre a dimensionalidade de seu *úkũsse* e da sua *nissétisse*. Mas, vale ressaltar que, o que apresento nesta tese segue uma linha de pensamento, porém aberto para novas discussões, formulações, reformulações acerca da forma de conhecimento tukano.

De praxe, para a antropologia, as questões indígenas já não são novidades, assim como para os indígenas a antropologia já não é mais uma novidade, na medida em que, de uma forma ou de outra, há uma convivência direta e indireta entre as partes, assim como o questionamento para saber o que a antropologia teria ainda a pesquisar sobre os indígenas, se muitas pesquisas já foram desenvolvidas e com grandes balanços teóricos analiticamente estabelecido pela antropologia. Os grandes balanços teóricos desenvolvidos pela antropologia nos contextos indígenas não poderiam ser diferentes, assim como faz parte da missão acadêmica e científica do antropólogo na medida em que seu contato com o Outro exige uma instrumentalização teórica que proporcione a descrição de uma realidade em

questão e em consonância com as teorias clássicas e contemporâneas da antropologia.

Sem dúvida, o estudo de antropologia, seja pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) como pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), trouxe uma visão mais fortalecida para pensar e fazer pesquisa acerca das teorias e conceitos tukano de acordo com a dimensionalidade do campo científico antropológico. Por outro lado, esse encontro entre teorias e conceitos tukano e a dimensionalidade do campo científico antropológico, precisa ser bem distinto, pois ambos são de grande dimensionalidade, são campos que se constituíram a partir do tempo, do espaço e das personalidades, mas a dimensionalidade da constituição das teorias e conceitos tukano diferencia pelo tempo imemorable. Essa distinção é necessária, e exige até certa renúncia de algumas convicções ou ideias prévias que se têm sobre a antropologia, isto é, que é preciso estudar a antropologia primeiro para entender o que é a antropologia, o que ela estuda, o que ela pesquisa, como se faz a antropologia. Por outro lado, é preciso também continuar com a fluxividade na antropologia sem se desfazer de suas convicções, como as convicções da tukanalidade, por exemplo, sem deixar com que a antropologia domine ou se sobreponha, bem como atentar-se para que a própria tukanalidade venha se sobrepor com suas ideias de caráter prevaletentes. É necessário, isso sim, um diálogo contínuo a dimensionalidade do Outro.

É de conhecimento acadêmico que a antropologia sempre buscou e continua buscando o Outro como meta de pesquisa e estudo, isso abre o caminho que vai sendo construído de acordo com cada pesquisa antropológica, etnográfica e etnológica. De modo que, cada resultado de pesquisa antropológica, é um caminho construído, um caminho experimentado, um caminho comprovado, um caminho moldado a partir dos quais surgem outras antropologias como antropologia tukana, não mais no sentido de levar a antropologia para os Tukano, mas para mostrar o caminho da própria antropologia tukana. E essa responsabilidade não está mais precisamente com a antropologia em si, mas comigo, por exemplo, está conosco, discentes indígenas de antropologia. Antes a antropologia foi ao encontro dos indígenas, agora os indígenas estão vindo ao encontro da antropologia. A

antropologia continua dando grande contribuição para as questões indígenas, com abertura para que os próprios indígenas passassem a fazer suas antropologias.

Nesse exercício de estudo das teorias antropológicas e fazer a antropologia tukana, especificamente no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS-UFSC), o conteúdo da presente tese é pioneira, por isso mesmo todas as dimensões de suas ideias ficam abertas para diálogo e crítica-constructiva, pois é o meio mais viável para apresentação e concretização de conceitos e teorias indígena no âmbito acadêmico. Mas toda pesquisa nunca é melhor ou pior do que outra, cada pesquisa mostra um resultado, um ponto de vista, uma forma de fazer pesquisa. Cada pesquisa é resultado do esforço da pessoa envolvida numa pesquisa etnográfica, como é o caso especificamente da etnografia em casa. Em outras palavras, o exercício antropológico de uma etnografia em casa é apresentado na presente tese como sendo um método e objeto de pesquisa, pois envolve o resultado de pesquisa desenvolvida entre um filho estudante de antropologia e um pai *kumu* detentor de conhecimentos excepcionais tukano, mas etnografia em casa vai para além dessa proximidade, pois a noção de casa para os tukano envolve o próprio homem e a mulher, o próprio corpo do homem e da mulher são entendidos como uma casa, o universo é uma casa com suas portas. De modo que, etnografia em casa está mais para a construção de uma antropologia tukana pelos estudantes tukano de antropologia.

Hoje, a presença de acadêmicos indígenas no âmbito universitário é uma realidade, é uma conquista contínua, uma vez que não basta o ingresso, é preciso um esforço individual e em coletivo para que seja mantido, por exemplo, projetos como Políticas Afirmativas, com vagas específicas para candidatos indígenas, tanto em nível de graduação, como em nível de mestrado e doutorado. São conquistas muito positivas, coisas que são também o resultado da ação dos movimentos sociais, do movimento indígena, resultado de anos de lutas na reivindicação desses direitos indígenas, resultado também de anos de investimento de pesquisas antropológicas em diferentes contextos e realidades que passam a dar mecanismos

para o conhecimento sobre as questões indígenas, sobre os indígenas, suas histórias, ideias e formas de existências.

O esforço particular de cada acadêmico indígena no âmbito universitário é de suma importância, porque a cada momento é escrito a nova história indígena na universidade, portanto estar, por exemplo, na antropologia é fazer parte de uma nova história da antropologia. A presença de acadêmicos indígenas nas universidades já é uma realidade, especificamente no âmbito dos programas de pós-graduação em antropologia social. Agora os indígenas estão na antropologia, são indígenas antropólogos, com possibilidade de fazer pesquisas de uma etnografia em casa seja com os próprios pais, em sua realidade, com sua linguagem, com seus modos de pensar, agir, viver, se organizar, com possibilidade maior de compreender, por exemplo, aquilo que chamo de *darséa nissétisse*, isto é, a cultura tukana.

Vale ressaltar que, embora tenha sido pioneiro, seja no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS-UFSC), em nível de mestrado, como no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS-UFSC), em nível de doutorado, não sou único, não sou o melhor, aliás, nesse sentido nunca serei o único, assim como nunca serei o melhor para falar das pesquisas acerca das questões indígenas, mas o que poderá diferenciar é exatamente a prática de pesquisa antropológica fundamentada numa etnografia em casa. Nesses termos, o que a antropologia ensina é que a própria antropologia não é melhor do que filosofia, psicologia, pedagogia, mas o que realmente diferencia a antropologia em relação a outras áreas das ciências é que ela é diferente, estuda o diferente, o outro, e possibilita para que esse diferente, esse outro torne-se também um pesquisador, um pensador, um antropólogo.

É de praxe que os indígenas estudantes de antropologia são diferentes, mas não se compõem por uma unidade e por isso mesmo não pensam da mesma forma, e ser diferente nesse sentido é fazer diferença, desenvolver um tipo de pesquisa diferenciada, ter a possibilidade de fazer com que uma diferença seja pesquisada, conhecida, estudada, repensada. O que cada um dos acadêmicos indígenas - especificamente em se tratando de indígenas estudantes de antropologia - consegue

desenvolver nas universidades é justamente o reflexo de uma pesquisa com aspecto e perspectiva diferenciada. Assim, por exemplo, no âmbito do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS-UFAM), hoje há um grande número de discentes indígenas, com ótima articulação, inclusive com presença de um colegiado indígena que tem a função de intermediar entre o corpo discente e corpo docente. Nesse sentido, os acadêmicos indígenas, seja na antropologia ou outras áreas, compõe um novo modelo de corpo discente nas universidades, é uma nova realidade, com sinais de novos tempos, novos desafios para novas perspectivas. Mas cada acadêmico indígena carrega uma experiência, de acordo com origem de sua realidade, localidade, territorialidade, enfim de seu contexto. Em outras palavras, cada um dos indígenas falantes ou não de uma língua, apresentam ou podem vir a apresentar propostas de pesquisas diferenciadas, mesmo que sejam de uma região, por exemplo, como no Município de São Gabriel da Cachoeira/AM, no noroeste amazônico brasileiro.

Isso acontece não só com os indígenas, mas a própria antropologia mostra que as pesquisas etnográficas, por exemplo, resultam das diferenças de um pesquisador para o outro, de uma pesquisadora para outra pesquisadora. No caso, o resultado de cada pesquisa etnográfica abre para realização de novas pesquisas etnográficas em diferentes contextos em que a antropologia estiver presente e estiver em ação, por isso é necessário pensar ou realizar uma pesquisa que mostre sempre uma abertura para o diálogo. Em outras palavras, cada pesquisa antropológica proporciona o encontro de uma nova antropologia, é o reflexo da antropologia das antropologias. O que temos, portanto, nesse cenário das pesquisas antropológicas é a visão diferenciada, cada etnografia é parte e contraparte de mais ampla visão antropológica diferenciada, com inspiração teórica e descrição específica para cada cenário, para cada contexto, para cada realidade, para cada propósito de pesquisa, para cada objetivo estabelecido. Nesses termos, é ilusório “nós” indígenas dizermos que os antropólogos fazem interpretações errôneas sobre as questões indígenas, ou que só “nós” indígenas podemos fazer melhores interpretações ou descrições etnográficas sobre as questões indígenas. O que os

antropólogos fazem, é realmente uma interpretação das culturas (GEERTZ, 2008), interpretam o que veem, o que observam, o que passaram a entender, o que acharam importante estudar, e quando “nós” indígenas passamos a defender ideias atriuosas sobre os resultados das pesquisas antropológicas estamos diminuindo a própria dimensionalidade da racionalidade indígena. Inclusive eu tinha essa visão inicialmente, mas com o tempo passei a ter outra visão, que a antropologia existe independentemente da existência das questões indígenas.

Por outro lado, em certo momento, quando ainda não era estudante de antropologia, pensava que a antropologia tivesse como foco de pesquisa apenas as questões indígenas. Isso, porque, era assim que entendíamos em “nossas” bases tukana, quando uma vez ou outra chegavam antropólogos ao “nosso” encontro. Mas hoje, envolvido na antropologia das antropologias passo a perceber que, a princípio, o foco de seu estudo é o próprio homem, e no nosso caso homem tukano, homem tuyuca, homem desano, homem cubeo, homem makuna, homem hupda, homem barasana e assim sucessivamente. Todos com suas particularidades, com suas diferenças, com suas linguagens, com suas histórias, com seu *bhassessé*, com seu *barsamõri*, com seu *yayasse*. Aqui é muito importante ter consciência bem estabelecida acerca dessas questões, pois, em certo momento “fui” acometido a achar que outras pesquisas etnográficas desenvolvidas por outros indígenas, estudantes de antropologia, não estavam ao mesmo nível e qualidade da minha pesquisa, esse ponto de vista foi um engano que aos poucos, com leituras e reflexões acerca disso, passou a ser revertido para a ideia e compreensão de que o que cada um de nós indígenas escrevemos é de acordo com o reflexo de nossas bases. Assim, o que foi escrito por João Paulo Barreto (2013), Dagoberto Lima Azevedo (2016), Gabriel Sodré Maia (2016), Francisco Sarmiento (2016) são pensamentos e pesquisas etnográficas tukanas autônomas e independentes. Cada um desses autores tukano, no caso todos são tukano, apresentam resultados de suas pesquisas desenvolvidas de acordo com a experiência e ensinamento de seus mestres, no caso seus pais, avôs e parentes próximos que tinha domínio sobre os assuntos de suas pesquisas. Entre o que eu escrevi e o que eles, autores tukano supracitados, escreveram se diferencia sim, mas essa diferença está na base de

informação, da especialidade e da experiência obtidas por cada um durante a pesquisa de campo; claro, não podia ser diferente, uma vez que todos “nós” somos Tukano sim, pertencemos a um *darséa kurá* (etnia tukana), porém, somos divididos em *darséa kurári* (sibs tukano), por isso mesmo pertencemos a uma unidade tukana que formula e se estabelece pela diferença símica.

Nesses termos, o que eu e outros acadêmicos tukano estudantes de antropologia hoje passamos a produzir diferencia também daquilo que foi publicado, no caso, pelos 8 volumes na *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro* pela FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro). A questão é que, a produção da *Coleção Narradores Indígenas*, foi feita de acordo com a necessidade daquele momento em que todos estavam envolvidos, por isso mesmo seu valor está nesse princípio imediato de ter algo produzido, ilustrado em livros aquilo que naquele momento achou-se estar se perdendo ou que as histórias indígenas estavam em risco de extinção. Esse foi um novo marco histórico no contexto do noroeste amazônico brasileiro, na medida em que os indígenas, através de narrações de suas histórias, passaram a concentrar na produção de livros através de suas narrações, através de suas linguagens. Em outras palavras, não havia preocupação na técnica da escrita, na estrutura do material escrito, de modo que tudo o que foi narrado passou a ser aproveitado, passou a ser escrito e publicado. Na *Coleção Narradores Indígenas*, no caso, o que vemos é a revelação da memória indígena em forma da escrita, em forma de texto, em forma de livros e em forma de instrumentalização da oralidade em forma escrita. Por isso mesmo, é preciso ter muita cautela para não criar ideias discursivas acadêmicas que desconstruam esta iniciativa, pois, cada coleção de *Narradores Indígenas* tem seu fundamento, tem sua história, tem seus protagonistas, pessoas que se esforçaram, que participaram intensivamente das atividades, com horas e longo tempo de gravações.

Embora isso, é preciso uma atenção pontual nesse sentido, ou seja, que o conteúdo produzido e publicado na coleção de *Narradores Indígenas* não contempla a totalidade do pensamento indígena do noroeste amazônico brasileiro, muito menos são versões que possuem conteúdos que esgotam o assunto narrado, pelo contrário, cada coleção escrita apresenta o conteúdo que revela a experiência, a

competência e a especialidade de cada narrador, que ouviu de seu pai, de seu avô, enfim, dos especialistas no assunto. Em outras palavras, a coleção de *Narradores Indígenas* não concentra a totalidade do conhecimento indígena no noroeste amazônico brasileiro, muito menos contempla ou faz-se ser contemplado por outros detentores de conhecimentos excepcionais neutros, mas é uma coleção por meio do qual muitas coisas podem ser ensinadas e pensadas, podem ser reensinados e repensados, dependendo de cada interesse e ponto de vista. Por esse motivo, corre-se risco de camuflagem sobre outras potências de conhecimentos excepcionais ao darmos maior referência à coleção *Narradores Indígenas*. Nesse caso, fiz longa reflexão para chegar a esse ponto de vista e compreensão, porque, de uma forma ou de outra, “nós” acadêmicos indígenas, hoje na universidade, somos cobrados a se inspirar ou a passar por leituras obrigatórias a obras como por exemplo da coleção *Narradores Indígenas*, isso no contexto do noroeste amazônico brasileiro. Por outro lado, essa visão ou esse tipo de ideia, vem de um pesquisador indígena, estudante de antropologia, como eu, que desenvolve um trabalho de pesquisa com um pai que carrega todo mecanismo de conhecimentos excepcionais, pelo contrário, caso não tivesse meu pai vivo, certamente teria grandes chances de buscar informações diretamente com a coleção de *Narradores Indígenas*. Mas não deixamos de ler o necessário, inclusive, no conteúdo do desenvolvimento do presente trabalho apresento parcialmente um diálogo reflexivo sobre a coleção de *Narradores Indígenas*. Além disso, esse ponto de vista inicial de caráter justificativo surgiu precisamente do diálogo que fui tendo com o meu orientador tukano, o *kumu* Luciano Barreto, sendo um tukano *Yúpurí Sararó Búbera* que tem um pensamento tukano muito democrático, independente, autêntico e excepcional.

Esta consciência acadêmica é necessária, pois, o fato de nós indígenas termos hoje uma graduação, um mestrado, um doutorado não nos torna melhores do que os autores da *Coleção Narradores Indígenas*, por exemplo, muito menos nos torna melhores do que os detentores de conhecimentos excepcionais como *kumu*, *yai* e *baya*; no caso, a produção de *Coleção Narradores Indígenas* foi protagonizado por maioria considerados detentores de conhecimentos excepcionais. Aliás, nesse sentido entendo que os detentores de conhecimentos excepcionais, os *kumua*, os

yaiwa e os *baya* precisam ser vistos como orientadores de pesquisas em consonância com os orientadores acadêmicos, cada um com seu modo de orientar, cada um com sua especialidade, cada um com seu critério de acompanhamento. É preciso fazer bem essa distinção, se estamos pesquisando com os detentores de conhecimentos excepcionais tukano por que não chamar ou chamá-los de orientador ou orientadores tukano? Isso, porque, eles não são meros informantes, não são meros pesquisados, meros entrevistados. Pelo contrário, são detentores de conhecimentos excepcionais, uma ideia nova que traz novo desafio para os (nós) antropólogos que fazemos pesquisas entre e/ou com/como os indígenas.

Entre o que meus ancestrais falaram, ensinaram, entre o que eles teorizaram e praticaram, entre o que meu pai passou a aprender, a teorizar e praticar, entre o que os participantes da coleção *Narradores Indígenas* escreveram, entre o que eu passei a escrever a partir do ensinamento e orientação de meu pai no contexto acadêmico apresentam suas diferenças, mas todos estamos envolvidos no mesmo assunto que vai se variando, se transformando de acordo com o tempo, espaço, linguagem e pessoas envolvidas. De modo que, no contexto do noroeste amazônico brasileiro temos o que podemos chamar de fases da oralidade, fase da escrita antropológica, fase da escrita indígena e fase da escrita indígena reflexiva, ressaltando que se trata de fases que também podem co-existir simultaneamente.

A fase da oralidade é justamente a fase em que envolve, por exemplo, o período e o tempo em que tudo isso, isto é, *úkũsse*, a arte do diálogo, foi teorizado e praticado pela classe da ancestralidade de geração em geração, a geração de meu pai, a geração dos meus avôs, a geração dos meus bisavôs, a geração dos meus tataravôs, por exemplo. Já a fase da escrita antropológica, especificamente na região do alto rio Tiquié, onde está situado a aldeia São Domingos Sávio, essa fase inicia praticamente a partir do ano de 1902 quando esteve por lá Koch-Grünberg (2009), de lá para cá teve um número maior de antropólogos presente na região, inclusive, até a geração de meu avô, *kuriano yai*, não tiveram acesso à escola, esse acesso ou precisamente a escrita passa a ser constatado a partir da década de 1930 em diante, a partir da visita do salesiano Padre João Balzola que chegou em São Gabriel da Cachoeira no dia 21 de Maio de 1915 (APPUNTI, 1916, pg. 70 *apud*

COSTA, 2009, pg. 23) e nos anos seguintes os salesianos passaram então a investir na ação missionária na região, entre idas e vindas, até a década de 1940, aproximadamente, quando foi instalada em definitivo a Missão Salesiana de Parí-Cachoeira e ficaram até 1998 (REZENDE, 2009). No caso da aldeia São Domingos Sávio, a primeira turma de alunos na Missão Salesiana de Parí-Cachoeira, era composto pelos meus tios Antônio Barreto, Amália Barreto, José Barreto.

A partir da década de 1950, aproximadamente, entraram na escola também da Missão Salesiana de Parí-Cachoeira, a geração de meu tio Ovídio Lemos Barreto, depois seguiram para a missão e escola também os jovens Luciano Borges Barreto e seu primo Marcelino Lemos Barreto. Se a maioria das pessoas hoje no noroeste amazônico brasileiro sabem ler, escrever, falar português é porque a presença e ação salesiana nos contextos territoriais indígenas foram intensas e densas. Intensa porque a presença do número de salesianos e salesianas foi grande, a missão envolveu a implementação do ensino escolar, da evangelização e da catequização. Denso porque, embora houvesse uma visão positiva por parte do governo que se fazia representado pela Igreja, pelos salesianos entre os indígenas, as pessoas que estavam lá ou que eram responsáveis pela missão naquele período fizeram com que acontecessem uma ação que naquele momento achavam que fosse positivo, mas que infelizmente, esta ação não foi pensada previamente, não foi planejada, não foi bem projetada, simplesmente foi imposta radicalmente com uma ação e visão colonialista, por isso, com o tempo passou a ser considerado como uma ação perplexa, especificamente em se tratando da forma como os indígenas foram tratados no âmbito escolar com modelos de ensino e formação escolar rigorosa. Vale ressaltar também que, alguns indígenas, isto é, os próprios indígenas, a partir do acesso à educação escolar, se aproveitaram de status que passaram a ter com a presença e apoio dos missionários para entrarem em combate contra as próprias tradições tukana (BARRETO, 2012). E, embora que hajam críticas contínuas contra a ação e visão colonialista da Igreja em certo momento, é justo também reconhecer que a presença e a ação da educação salesiana constituída historicamente fez com que a região do noroeste amazônico brasileiro se torna-se, a partir de novas gerações, um contexto de referências para a questão de

protagonismo do movimento indígena, da educação diferenciada, enfim, das vozes culturais, sociais, intelectuais e acadêmicas tanto no âmbito interno como no âmbito externo. Hoje, por exemplo, a nova geração de salesianos, a nova geração de missionários da Igreja católica presente no contexto do noroeste amazônico brasileiro prega muito mais a necessidade de diálogo contínuo entre a religião e cultura local.

A própria coleção *Narradores Indígenas*, não o conteúdo em si, mas a escrita em si, é o reflexo desse novo cenário protagonista dos indígenas que passam a trabalhar para que seus conceitos teóricos antes preservados pelos mecanismos da oralidade passem a ser escrito e produzido em textos, em livros. De outra forma, vale ressaltar também que o volume de cada obra da coleção *Narradores Indígenas* não representa o limite de conhecimento teórico de cada narrador, até porque um livro, do ponto de vista tukano, não consegue contemplar o tamanho da expressividade da inteligência dos detentores de conhecimentos excepcionais. Nesse sentido, há grande diferença, ou seja, o que nós (antropólogos) fazemos nas nossas pesquisas é um recorte, porque trabalhamos muito com resumos; no caso, aquilo que aqui chamo de arte do diálogo faz com que toda questão teórica tukana se torne ampla, sempre expansiva, variante e em transformação.

O novo desafio, o novo momento é justamente a fase da escrita indígena reflexiva, isso praticamente envolve todos os indígenas presentes no contexto acadêmico universitário que, de uma forma ou de outra, passam a produzir trabalhos escritos sobre questões envolvendo suas realidades. Além disso, vem algumas justificativas de indígenas quando ingressam para a universidade, entre as quais a busca pelo conhecimento e aprendizado acadêmico que consequentemente proporcione maior fortalecimento através de ações e projetos educativos em suas bases, isto é, hoje o acesso à universidade passa a fazer parte do projeto de vida dos indígenas para depois retornarem, a princípio, às bases individuais para dar maior corporeidade através de ações que refletem o resultado do estudos acadêmicos e universitários. Mas nem sempre o retorno à base local acontece, uma vez que hoje os indígenas estão pensando em oportunidades profissionais a partir da formação acadêmica que vão obtendo, isso também hoje é um dos desafios que

causa a migração contínua dos indígenas para o contexto urbano. Aliás, hoje existem muitas fontes de ações colonialistas presente na vida dos indígenas, entre as quais, as músicas eletrônicas, os meios de comunicação (TV, redes sociais), de modo que todo produto, todas as coisas acessadas pelos indígenas simbolizam o caráter colonialista, com domínio e exigência de acesso, substituição.

Portanto, o presente trabalho apresenta exatamente aquilo que foi possível desenvolver durante a realização da pesquisa de campo, aquilo que foi possível observar, aquilo que foi experienciado. Dados estes que estão sendo apresentado para maior abertura e maior diálogo com a ciência acadêmica. Ao mesmo tempo que haja defesa para qualquer questionamento que vierem, o resultado do presente trabalho está aberto para diálogo, está aberto para que outros pesquisadores, indígenas e não-indígenas, desenvolvam ajustes melhores em suas pesquisas. Indígenas, não-indígenas precisamos estar abertos para o diálogo, pois o diálogo abre para o conhecimento do outro e fortalecimento e autenticidade de si mesmo, da pessoa. Conhecer o outro como diferente é conhecer a nossa própria diferença.

O Capítulo I, apresenta a construção da pesquisa de campo e os desafios vivenciados em diferentes espaços de pesquisa, assim como a construção do método e objeto de pesquisa e a etnografia “em casa”. Ainda nesse capítulo, trago a memória da arte do diálogo na aldeia São Domingo Sávio, onde o processo de aprendizado iniciou com minha mãe através das técnicas de caças. Através disso mostro o protagonismo da mulher tuyuka numa aldeia tukana. Por fim, apresento o desafio sobre a tradução e a preferência pelo termo arte do diálogo.

O Capítulo II, fala da dimensão constitutiva das histórias, os caminhos de *khetí úkūsse*, cenário dos especialistas tukano e o processo de acesso a *úkūsse*, assim como o cenário derivante de *úkūsse* e diferentes personalidades em ação. É importante ressaltar que *khetí* e *úkūsse*, por exemplo, não são distintos ou não variam, o que está em questão é que *úkūsse* ora é transformado em *khetí* (histórias - *khertí úkūsse*), ora em *bhassessé* (benzimentos – *bhassessé úkūsse*), ora em *barsamõri* (musicalidade – *barsamõri úkūsse*), ora em *yayásse* (xamanismo-pajelança, *yaiwa úkūsse*), ora em *mūropaū ussétisse* (forma de classificação da

hierarquia tukana), e no caso, *úkũsse* é a matriz que gera suas ramificações conceituais tukano interdependentes.

O Capítulo III, trata da dimensionalidade constitutiva do exercício da arte do diálogo e sua influência na formação tukana, a partir da arte do diálogo sob a influência de *Burtuyari Oakhë* e a formação tukana, chegando na arte do diálogo sob influência dos *Diróa* e a formação tukana e, no fim do capítulo, na arte do diálogo sob a influência de *Oakhë* e a formação tukana. O objetivo desse capítulo é fazer uma apresentação de algumas histórias selecionadas e mostrar como tudo isso influencia na construção e desenvolvimento da arte do diálogo *kumuânica* tukano, uma vez que seu alcance está para além de um simples discurso.

O Capítulo IV, traz a dimensão constitutiva da humanização indígena e a arte do diálogo, a partir da descrição em forma de diálogo com o *kumu* Luciano Barreto. Assim, é apresentada história de *Yepa Oakhë* e *Yepa Bũrkũo*, questões sobre *Pamũri Wisery*, sobre *Sẽ Pĩro*, sobre *Pamũri Pé Póea Wi*, sobre *mũropaũ usétisse*, sobre o Encanto de Peixe, sobre Encanto das Águas Cristalinas.

Os Quatro Capítulos da tese procuram ser ou precisamente interdependentes, uma vez que faz parte para nós, Tukano, por exemplo, associar uma questão com diversas dimensionalidades. Nesse sentido, o que fiz ao longo da tese foi apresentar de forma distintiva cada conteúdo da questão em debate. Esse resultado, provavelmente poderá despertar novas leituras tanto do ponto de vista antropológicos como do ponto de vista tukano, porque é preciso sim manter nossas raízes intelectuais, porém é necessário também estarmos abertos sempre para novas propostas de ideias e possibilidades de raciocínio antropológico e raciocínio tukanológico, no caso.

CAPÍTULO 1 - A CONSTRUÇÃO DA PESQUISA DE CAMPO E SEUS DESAFIOS

1.1 O CAMPO DE PESQUISA E A REALIZAÇÃO DE PESQUISA EM DIFERENTES ESPAÇOS: SÃO DOMINGOS, SÃO GABRIEL, MANAUS, NOVO AIRÃO E

Figura 1 - O kumu Luciano Borges Barreto executando a prática de úkÿsse, a arte do diálogo kumuânica



Foto: Equipe NEAI / PROJETO RIOS E REDES

A partir do momento em que pensei na pesquisa de campo veio a dúvida se realmente seria necessário concentrar toda a pesquisa na Aldeia São Domingos Sávio, haja vista que o desafio da pesquisa não estava relacionado com o lugar, mas na pessoa que têm o saber “inteligível” tukano. Desse ponto de vista, entendo que não se poderia encontrar isso na localidade, e fiz o movimento de concentrar na pessoa do *kumu* Luciano Borges Barreto, que na sua simplicidade carrega consigo aquilo que estávamos buscando, o saber “inteligível” tukano. Por outro lado, isso não significa que ele seja o melhor ou que tenha as melhores versões, mas, como ele mesmo auto-afirma como “aquele que sabe o que seu pai ensinou”.

Figura 2 - Em companhia do kumu Luciano Barreto em Novo Airão



Foto: Luciene Barreto da Silva.

Nessa pesquisa, pelo fato de se tratar de uma “etnografia em casa”, o saber inteligível tukano em que está envolvido a arte do diálogo, não está na localidade, mas nas pessoas específicas e excepcionais. Nesse caso, o *kumu* Luciano Borges Barreto tinha toda essa referência, mas também essa estratégia não é a melhor ou a mais indicada para esse modelo de pesquisa, uma vez que depende muito de quem está pesquisando. Por outro lado, as fontes do saber sensível tukano, que em prática estão ao alcance de todos, apresentam de praxe acesso de informações imediatas, como é o caso envolvendo a produção de *kumurõ*, o banco tukano¹, a construção da roça. De modo que as fontes do saber sensível tukano estão ao alcance de todos, no caso não precisa a pessoa ser um *kumu* para construir um

¹ *Kumurõ*: Banco Tukano. Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN); Instituto Socioambiental (ISA). São Gabriel da Cachoeira-São Paulo, 2003.

banco, uma canoa, um remo, uma roça, um matapí, um arco, uma flecha, uma casa onde a relação entre o sujeito e objeto é mais próximo.

Mas esse desencontro de ideias metodológicas foi persistindo na medida em que a dúvida era se a pesquisa de campo poderia se concentrar na aldeia São Domingos Sávio ou na pessoa do *kumu* tukano Luciano Borges Barreto. Isso, porque, de acordo com Clifford Geertz (2014:11), “quanto mais organizado e simples nos parece um certo caminho, mais temos a impressão de que estamos errados”. Assim, o campo de pesquisa passou a se ampliar para diferentes espaços e diferentes localidades, especificamente acompanhando a mobilidade do *kumu* Luciano Barreto. Assim, foi também mantida a aldeia São Domingos Sávio como referência inicial do campo de pesquisa, pois, para o *kumu* Luciano Barreto, mesmo que ele esteja presente em diferentes localidades, sua referência histórica tukana está centrada na aldeia São Domingos Sávio, isso na medida em que sempre está presente na sua consciência.

Ressalta-se também que o contato com o *kumu* Luciano Barreto não foi apenas para buscar o seu conhecimento, mas também pensamos na pessoa dele, uma vez que o mesmo, infelizmente, sofre com problemas de alcoolismo, isso fez com que tomássemos iniciativa para tirá-lo da Cidade de São Gabriel da Cachoeira onde vivia em condições indignas, morando de favor em casas de conhecidos e perambulando nas ruas. Segundo sua filha, Maria Neuza, muitas vezes escapou de morrer pelo excesso de consumo de álcool como também chegou a ser espancado pelos “galerosos”, como são conhecidos na cidade jovens delinquentes usuários de drogas que tocam o terror e violência na cidade em certas horas da noite, inclusive se aproveitam das pessoas embriagadas com espancamentos violento. Nesse caso, são filhos de indígenas que vieram das aldeias para a cidade com sonho de encontrar uma vida melhor, porém muitos de seus filhos acabam se envolvendo com drogas, alcoolismo, e são os responsáveis por algumas ações violentas como espancamentos, estupros e até assassinatos.

Diante dessa situação é que tomei a iniciativa de levá-lo comigo a Florianópolis/SC, no ano de 2015, ano em que iniciei a cursar doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de

Santa Catarina (PPGAS-UFSC), especificamente com apoio da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) - onde trabalhava como coordenador pedagógico, e, portanto, pertencia ao quadro de coordenação do curso -, através da realização de um evento que contou com a presença do *kumu* Luciano Barreto.

Quando chegou em Florianópolis o *kumu* Luciano Barreto ficou bastante surpreso com a nova paisagem, com o ambiente, com as pessoas, com as praias, com o mar, bem como estranhou muito com a comida local, entre os quais o peixe Tainha, muito apreciado pelos moradores locais, mas que para o *kumu* Luciano o referido peixe tinha cheiro muito ruim, era a experiência do estranhamento que ele estava vivenciando naquele contexto fora do seu seu contexto tradicional.

Em pouco tempo, o *kumu* Luciano Barreto, fez amizades com as pessoas daquela localidade, quando na ocasião morávamos no Sul da Ilha de Santa Catarina, Bairro Pântano do Sul, na Cidade de Florianópolis. Uma parte da amizade que fez eram boas, porém tinha também outra parte difícil que tinham vício com bebidas alcoólicas e não demorou muito para se envolver na bebida facilmente, mas em sua maior parte ficava bem mais saudável. E, sendo agora moradores do Pântano do Sul a nossa família era única diferente, com exceção da minha esposa que não é indígena. Mas, as pessoas, a comunidade em geral, nos acolheram bem, mesmo que houvessem muitas curiosidades e estranhamentos. Foi nesse espaço que retomamos a discussão sobre a arte do diálogo tukano. Assim como comecei a dividir meu tempo entre a família, academia e trabalho no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica onde atuava como coordenador pedagógico e professor. Foi um período intenso, desafiador e ao mesmo tempo de muito aprendizado.

Dentro daquilo que o tempo me possibilitava reunia com o *kumu* Luciano Barreto, mas nem sempre começávamos falando de *úkÿsse*, pois o mesmo em certos momentos resolvia contar sua história de vida quando era jovem seringueiro na Colômbia, contava aventuras e aventuras, mas essas aventuras estavam recheadas de experiências de vida fora de seu contexto habitual, no caso a aldeia São Domingos Sávio, na medida em que suas aventuras no contexto colombiano

marcaram muito, uma vez que o mesmo contava com bastante entusiasmo, revivia os momentos do passado com bastante entusiasmo, uma característica muito marcante no *kumu* Luciano Barreto.

Figura 3 - O kumu Luciano Barreto em Florianópolis/SC



Da esquerda para à direita: João Carlos, Rivelino e *kumu* Luciano Barreto.
Foto: Jussara Garcez Barreto

Morar na Cidade de Florianópolis, no Estado de Santa Catarina, foi uma grande realização para o *kumu* Luciano Barreto, tanto que ficou bastante emocionado quando retornamos à Cidade de Manaus onde passamos a residir a partir do ano de 2016. Isso só foi possível graças ao esforço de ter cursado todos os créditos exigidos no doutorado ainda no ano de 2015. Assim, pude seguir para a pesquisa de campo. Além disso, é na Cidade de Manaus que residem toda família de minha esposa, uma vez que na Cidade de Florianópolis o custo de vida era bastante alto para quem vivia com bolsa de estudo. Graças a prestação de serviço na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica conseguia complementar a renda². Porém, por diversas vezes o atraso do repasse do valor da

² Agradeço muito particularmente à equipe de coordenação da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, até 2015, com quem pude compartilhar a experiência profissional na

bolsa deixou-nos apreensivos e angustiados. De modo que retornar à Manaus era uma alternativa boa, isso pensando em família e em pesquisa de campo.

Em Manaus, continuamos a acompanhar a dinâmica de vida do *kumu* Luciano Barreto, devido a proximidade ele passou a dividir o tempo de permanência entre as cidades de Manaus e Novo Airão, onde reside a sua filha mais velha, Maria Neuza Barreto. Mas, a partir do momento em que retornamos a Manaus foi difícil, no primeiro momento, para o *kumu* Luciano Barreto continuar morando conosco uma vez que não tínhamos espaço suficiente na casa de minha sogra, assim ele precisou se dirigir junto à sua filha, outras vezes ele passava um tempo na casa de sua sobrinha, Otacila Barreto, onde residia o seu segundo filho, César Barreto, isso geralmente nos finais de semana. Nessas circunstâncias não era possível estabelecer ou cumprir um cronograma de atividade. Além disso, não tínhamos espaço privativo, e isso muitas vezes faziam com que não tivéssemos um diálogo completo.

Figura 4 - kumu Luciano Barreto, tecendo jequí



Foto: Jussara Garcez Barreto

coordenação (pedagógica): Doutor Lucas Bueno (coordenador), Doutora Dorothea (vice-coordenadora e assessora), Murilo Mariano (secretário), Ariana Espíndola (financeiro) e Juliana Okawati (apoio pedagógico).

Não havendo espaço privativo em Manaus, o *kumu* Luciano Barreto passou a fazer viagens à Cidade de Novo Airão, distante a 180 km de Manaus, onde sua filha mais velha, Maria Neuza, passou a residir com sua família. Devido a mudança, no início, sua filha, passou por muitas dificuldades relacionados à moradia, situação que com o passar do tempo foi sendo solucionado quando conseguiu erguer uma casa onde vive atualmente, adquiriu terreno que dentro de suas condições vai lhe permitindo construir casa de acordo com a sua necessidade. Mas foi nesse contexto, Cidade de Novo Airão, que o *kumu* Luciano Barreto passou a morar a partir do ano de 2016, uma vez que nossas condições financeiras não eram boas e isso fez com que não pudéssemos ter melhores condições para manter a moradia do *kumu* Luciano Barreto em nosso espaço até então cedido; passamos a ficar distantes geograficamente, uma vez que nem sempre os recursos eram suficientes para trazê-lo a Manaus ou irmos à Novo Airão.

Além disso, pela sua idade, a viagem tornava-se cansativa, uma vez que tinha que se mobilizar de acordo com os horários de ônibus que faziam trajeto entre as Cidades de Manaus e Novo Airão, isso fazia com que, muitas vezes, quando convidado a ir a Manaus o *kumu* preferisse permanecer em Novo Airão, porque, mais do que uma viagem ele pensava na distância da viagem, do desconforto no ônibus. Isso fazia com que muitas vezes ficasse estressado, sem disposição, mas também se entendeu que essa situação toda, de certo modo o desconforto, tinha a ver com a situação em que ele se encontrava, isto é, o fato de estar fora de seu contexto aldeã por muito tempo, e isso fazia com que internamente sofresse por estar andando de um lugar para o outro. Isso realmente chamava atenção, logo ele sendo o *kumu* de hierarquia alta dentro de *Darsea*³ *Kurá*⁴ *Yúpurí Búbera Sararó*⁵ sentia-se muito distante de sua realidade primordial, da sua terra, do seu espaço, da sua vida na sua *markã* (aldeia).

Isso percebia-se toda vez que se dispunha a dialogar sobre as questões envolvendo a nossa pesquisa. Bem como costumava dizer que aquilo que ele estava

³ Tukano.

⁴ É o que a antropologia classificou como sib, clã, subdivisões.

⁵ Nome do sib tukano em que pertence o *kumu* Luciano Barreto.

transmitindo para nós já não tinha tanto significado porque estávamos em novos tempos onde não havia muito interesse em pôr em prática aquilo que ele estava falando. Ao mesmo tempo, percebia-se um ar de revolta quando dizia que poucas pessoas ainda restavam que realmente tem esses conhecimentos, e que o mesmo era um deles, porém convicto de que não era o melhor também, isto é, que cada um que se auto identificava como *kumu* tukano tinha seus limites, suas especialidades, seu domínio, suas fraquezas.

O *kumu* Luciano Barreto é um dos grandes detentores de conhecimento da arte do diálogo tukano, *úkũsse*, em grande estilo e potencialidade linguística, mas nunca foi de falar em grande público, assim como nunca participou de eventos ou atividades desenvolvidas por diferentes pesquisadores e instituições, como é o caso, por exemplo, de coleção *Narradores Indígenas*, resultado de publicações de narrações indígenas organizada em parceria entre a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), Instituto Socioambiental (ISA), comunidades indígenas e narradores indígenas em si.

Nesses termos, o *kumu* Luciano Barreto, *yúpuri*, é uma pessoa bastante discreta e simples, muito diferente de toda potencialidade do seu saber, parece que não se dá nada por ele. Isso é uma realidade que se revela no contexto tukano, onde o nível, a qualidade, a potencialidade do saber de uma pessoa não se revela exatamente na estética, mas na vivência de sua simplicidade que eleva continuamente a sua inteligência no domínio das coisas do saber tukano e conseqüentemente no domínio de sua performance.

Embora isso, o *kumu* Luciano Barreto, desde muito tempo, vem sofrendo com o problema do alcoolismo que, infelizmente, tomou conta de sua vida e acaba muitas vezes camuflando a sua potencialidade de ser *kumu* tukano, isso deixa-o muito desgastado, inclusive com grandes problemas de saúdes, na medida em que, segundo seus próprios filhos, a partir do momento em que perdeu sua esposa, a tuyuca Maria Clélia Rezende (*Sanõ*), nunca mais se reergueu na comunidade, a ponto de se entregar no alcoolismo.

Fora isso é uma pessoa super sábia, inteligente, falante de 12 línguas indígenas, como: *tukano*, *tuyuca*, *bará*, *cubeo*, *yurutí*, *siriano*, *waguenhara*, *makuna*,

maku, piratapuaia, wanana, castelhano e português. E, embora isso, parece que quanto mais se manifesta sua humildade mais se potencializa sua sabedoria.

Ainda no ano de 2015, precisamente no mês de agosto, estivemos envolvidos nas atividades do Simpósio dos *Kumua* do Projeto Rios e Redes na Amazônia Indígena⁶ na Cidade de São Gabriel da Cachoeira/AM. Para o *kumu* Luciano Barreto foi a primeira experiência de participação nesse estilo de atividade e pesquisa antropológica⁷.

⁶ “É resultado de uma convergência de duas importantes frentes de pesquisas levadas a cabo pelo Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI), uma no Médio Purus, com investimentos em pesquisas etnográficas entre os grupos Paumari de Tapauá e os Apurinã em Pauni, e outra no Alto Rio Negro, protagonizada pela presença dos estudantes indígenas Tukano no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFAM. Este projeto tem como objetivo de fundo o estudo dos sistemas de conhecimento indígenas na Amazônia, a compreensão e análise de certos conceitos práticos e discursivos ancorados nas cosmopolíticas ameríndias. O projeto conta com apoio do Programa Natura-Campus, do Parque Científico Tecnológico e Inclusão Social (PCTIS/UFAM) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM), tendo sido desenvolvido entre os anos 2013 a 2016. O projeto foi aprovado no Conselho Nacional de ética CAAE 5574214.0.0000.5020 e parecer CONEP 961.083”. Fonte: www.neai.ufam.edu.br (acessado em 08/09/2017).

⁷ Nossos agradecimentos aos Professores e doutores Gilton Mendes e Carlos Machado Dias Jr, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS-UFAM) que estiveram à frente desse projeto, inclusive custeando as passagens, ida e volta, entre Florianópolis/SC-Manaus/AM-São Gabriel da Cachoeira/AM.

Figura 5 - Participantes do Simpósio dos kumua em São Gabriel da Cachoeira/AM



Foto. Equipe NEAI/PROJETO RIOS E REDES.

Essa experiência foi muito marcante para o *kumu* Luciano Barreto. Primeiro porque fizemos uma viagem longa, de Florianópolis/SC à São Gabriel da Cachoeira/AM, seja de barco seja de avião. Segundo, porque foi um momento oportuno para reencontro com seus irmãos menores também integrantes dos *Yúpuri Sararó Búbera Põra* que estavam presentes no evento. Mas ainda durante o percurso da viagem, o *kumu* Luciano Barreto me avisou que sua participação no evento seria bastante discreta, que não falaria no evento questões de interesses particulares apenas o que fosse necessário para o evento, mantendo dessa forma em segredo aquilo que o mesmo acha importante que só seus filhos biológicos podem ouvir, gravar.

Figura 6 - kumu Luciano Barreto na Maloca da FOIRN, em São Gabriel da Cachoeira /AM



Foto: o autor.

Sem dúvida, essa ideia não é apenas do *kumu* Luciano, uma vez que entre os *Darséa* (etnia tukano) e outras *mahsa kurári* (etnias indígenas) da região do noroeste amazônico brasileiro manter em segredo algumas fontes de sabedorias de sua propriedade sempre fez parte, onde o que se fala em público, o que se grava em pesquisas, o que se escreve para publicação envolve apenas uma parte necessária, uma cópia, um recorte. E, a preocupação dos dos *kumua* é pela transmissão de seus conhecimentos para integrantes de sua linhagem, pai, filhos, netos especificamente em se tratando de *bhassessé* (benzimentos).

Embora isso, acontecem algumas excessões quando são revelados alguns desses segredos para pessoas de outras linhagens, de outros *darséa kurári* (sibs tukano), de outras *marsa kurári* (etnias), essa é uma possibilidade de transmissão de conhecimentos, mas que só acontece na troca de um para o outro, quando revela um segredo de *bhassessé* para outro, é uma dádiva imediata, não uma dádiva que acontece a longo prazo, como é o caso, por exemplo de *poossé*, outra prática de

dádiva também praticada pelos tukano. Por uma parte, há uma diferença e proximidade à teoria da dádiva de Marcell Mauss (*Apud* MARTINS, 2005, pg. 45) onde procurou “demonstrar que o valor das coisas não pode ser superior ao valor da relação e que o simbolismo é fundamental para a vida social”.

É diferente, em se tratando especificamente dos *bhassessé*, porque para os tukano o valor das coisas de *bhassessé* é superior ao valor da relação com o outro, com o diferente; tem proximidade na medida em que, mesmo que hajam restrições contínuas, o simbolismo de *bhassessé* é fundamental para a vida social tukana, precisamente no serviço que um *bhasegū* (benzedor) dispõe através de seu *barssessé* (benzimento) para o coletivo quando necessário e solicitado. De modo que o *kumu* Luciano Barreto sempre traz essa referência, isto é, que alguns tipos de *bhassessé* que ele possui e passou a conhecer foi graças a trocas que fez com outros *kumua*, seja *darséa* (tukano) ou *ahpé marsa* (pessoas de outras etnias), e o mesmo fala que as trocas nessas ocasiões acontecem sempre em meio a resistências, tanto da sua parte como dos outros.

Figura 7 - kumu Luciano Barreto na Ilha do Sol, São Gabriel da Cachoeira /AM



Foto: Equipe NEAPI/PROEJTO RIOS E REDES.

A questão é que, mesmo exigindo de si mesmo uma imagem discreta, *kumu* Luciano Barreto não era uma pessoa discreta para outros participantes, especificamente de seus irmãos menores presentes no evento. Para seus irmãos menores, ele era uma referência não só em termos hierárquicos, mas também pela potencialidade de seu conhecimento tukano, pelo seu histórico de *kumu*.

Assim, em todas as atividades desenvolvidas durante o simpósio, *kumu* Luciano Barreto procurou participar dentro daquilo que foi viável, bem como dentro daquilo que o mesmo achava necessário apresentar, conforme o que o mesmo já tinha planejado. Por outro lado, as pessoas que vieram participar do evento pareciam querer ouvir um pouco mais da fala do *kumu* Luciano Barreto, até porque ao nosso ver não tinha muita novidade, isto é, que as mesmas coisas, a mesma dinâmica e quase as mesmas pessoas que participaram da elaboração da coleção *Narradores Indígenas* estavam presentes no evento.

De certo modo, todas aquelas pessoas, de uma forma ou de outra, já estiveram participando de muitos eventos como aquele, seja por meio da Federação das Organização Indígenas do Rio Negro (FOIRN), seja através do Instituto Socioambiental (ISA) que em últimos tempos vem desenvolvendo inúmeras pesquisas antropológicas acerca das questões indígenas na região, bem como no investimento de inúmeras publicações.

Além disso, o *kumu* Luciano estava interessado em rever seus irmãos menores presente no evento, uma parte vindo da aldeia São Domingos Sávio e Parí-Cachoeira (sede do distrito) no Rio Tiquié/AM. Estes, embora que tenham grande consideração por ele, sempre divergiram em algumas ideias, aliás, conta o *kumu* Luciano que o fato de muitos deles terem passado a assumir a liderança na aldeia foi um ponto muito positivo, pois antes eles não tiveram essas possibilidades, na medida em que o controle hierárquico interno era muito forte, especificamente pelos seus ancestrais onde só os irmãos maiores é que podiam estar a frente da aldeia.

Conforme o *kumu* Luciano Barreto, as discussões envolvendo o sistema hierárquico de irmãos maiores e irmãos menores é sempre tenso, principalmente por parte dos irmãos menores que se sentem ofendidos quando em clima de discussões se utilizava o termo *yarparikhara*, era uma ofensa para eles.

Ninguém gosta de ser classificado desta forma, de *yarparikhara*. Meus irmãos que já morreram é que eram muito rígidos, falavam sem medo, eles eram muito autoritários. Chamavam nossos irmãos menores de *yarparikhara*, principalmente nas discussões que surgiam nos dias festivos, dias em que tomavam caxirí. Mas, era uma cosia muito difícil, porque, criava clima de desconfiança, mas meus irmãos não ligavam para isso. Hoje, da minha geração, sou o irmão maior de todos que pertencem a *Yúpuri Sararó Búbera Põra*, mas eu penso diferente dos meus irmãos falecidos, não utilizo meu status de ser irmão maior para desprezar meus irmãos menores, eles me respeitam e me tratam como irmão maior deles, assim como eu respeito-os e trato-os como meus irmãos menores, isso porque discussões envolvendo a hierarquia tukana já desconstruiu muitas aldeias, as pessoas brigavam e se separavam. Isso não só conosco, com outras pessoas isso aconteceu também. (*kumu* Luciano Barreto, Novo Airão, Novembro de 2018).

Tanto Luciano como seus irmãos menores estavam curiosos para troca de informações. Luciano queria saber como estavam as coisas na aldeia, enquanto que seus irmãos menores queriam saber como estavam as coisas na cidade. O clima

nesse sentido ficou bastante animado e extrovertido, com sorrisos todos se sentiram vinculados a *Yúpuri Sararó Búbera Põra*.

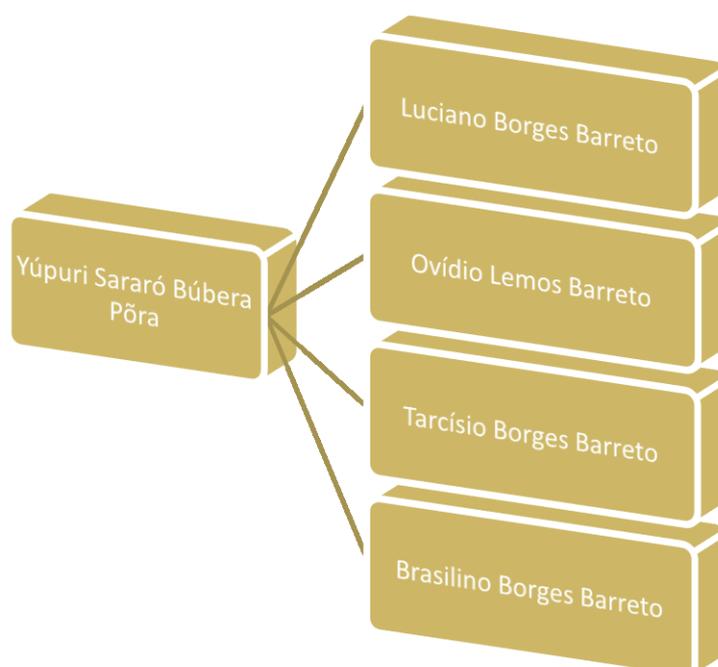
Figura 8 - Da esquerda para a direita: Ovídio, Luciano, Tarcísio e Brasilino



Foto: o autor.

Em São Domingos Sávio, especificamente em se tratando da hierarquia dos *Yúpuri Búbera Sararó Põra*, conhecidos também atualmente como Família Barreto, temos a ordem hierárquica, abaixo ilustrado, que do ponto de vista da geração do *kumu* Luciano Barreto, lembrando ainda que dedicarei um capítulo específico que trate de hierarquização tukana, no caso vai envolver o discurso e a dimensionalidade da arte do diálogo presente no *mũropaũ ussétisse*, temos a seguinte ordem hierárquica: Luciano, Ovídio, Tarcísio e Brasilino. Vale ressaltar ainda que essa estrutura e ordem hierárquica segue a mesma dinâmica para todos os *darséa kurári* (sibs tukano), não há alterações nesse sentido do ponto de vista tradicional.

Figura 9 - Hierarquia tukano dos Yúpuri Sararó Búbera Põra



Para o *kumu* Luciano Barreto, estar entre os seus irmãos que, assim como ele, pertencem a *Yúpuri Sararó Búbera Põra Kurá*⁸, foi um momento de reencontro, um momento de diálogo, de reaproximação, de troca de informações. Os *Yúpuri Sararó Búbera* formam um *dahséa kurá* (um sib tukano), sendo este formado por um coletivo de irmãos com unidade hierárquica definida por geração e por idade, onde tem as pessoas que se identificam com um passado mítico, além disso trata-se de um grupo local, isto é, coletivo que se identifica com um lugar (BARRETO, 2012.). E de acordo com as regras hierárquicas tukana, naquelas circunstâncias o *kumu* Luciano era o irmão de ordem hierárquica máxima, e que esse tipo de ordem hierárquica se estabelece de acordo com a ordem hierárquica de cada pessoa tukana. Essa foi uma experiência de campo que participamos em companhia do *kumu* Luciano Barreto.

Outra experiência de campo foi na Cidade de Manaus, quando passei a acompanhar o *kumu* Luciano Barreto nas cerimônias de *khapí* (ayahuasca). Ele,

⁸ Lembramos que esse é o nome do sib tukano.

embora com vasta experiência, participava das cerimônias na total simplicidade. Essa experiência, aconteceu a partir do ano de 2017 quando, após muitos relatos de diferentes experiências vindas tanto do *kumu* Luciano Barreto como dos seus filhos Paulo César e Luis Ademar, resolvi fazer mergulho nessa experiência. Particpei de oito cerimônias. Na ocasião, o *kumu* Luciano pediu que tivesse atenção mais na cerimônia do que mesmo na realização da pesquisa, isto é, que não me preocupasse com as gravações, apenas que eu sentisse e vivenciasse o ritual. Por outro lado, eu também já tinha uma ideia prévia do que se tratava, assim só decidi participar das cerimoniaas a partir do momento em que o *kumu* Luciano Barreto deu a garantia de que só teria a participação de indígenas, sem a presença de pessoas não-indígenas. Porém, desde a primeira cerimônia estiveram presente alguns que não eram indígenas, mas em menor número.

Figura 10 - Participando da cerimônia de khapí (ayahuasca)



Foto: Luis Ademar.

O espaço era cedido pela sobrinha do *kumu* Luciano, Otacila Barreto, que tem uma residência no Bairro Tarumã na Cidade de Manaus, onde o filho do *kumu* Luciano, Paulo César, construiu uma pequena palhoça, a princípio para utilidade no dia a dia na casa de sua prima Otacila, mas que com o passar do tempo passou a ser utilizado para encontros e cerimônias de *khapi*. Além disso, o espaço também era utilizado por outras pessoas como João Kennedy Barreto, sobrinho da Otacila Barreto, que costumava se reunir com sua turma de amigos, em sua maioria brancos, para tomar *khapi*.

Embora que o *kumu* Luciano e seu filho Paulo Cesar tivessem grande consideração pelo seu neto João Kennedy havia discordâncias pela forma estabelecidas em seus rituais, uma vez que na percepção de ambos havia um desvio de finalidades, porque para eles em seus rituais e cerimônias não havia busca e acesso à sabedoria de seus ancestrais, ao mesmo tempo em que a finalidade dos encontros era para conseguir um recurso de subsistência, já que todo participante tinha que pagar de R\$ 100,00 a R\$ 150,00. Por outro lado, o *kumu* Luciano chegou a conclusão e entendimento de que a melhor forma era respeitar o jeito específico adotado pelo seu neto, João Kennedy, portanto, para ele, discordar não era o melhor caminho, desde que não se metesse com ele, mas que a cobrança era grande inicialmente já que havia preocupação relacionado ao tipo de cerimônias que seu neto organizava, tudo fora do contexto e sem proximidade nenhuma com os caminhos que estabelecem a formação tukana de acordo com os *Yúpurí Búbera Sararó Põra*. Mas as cerimoniais e rituais de *khapi* com o *kumu* Luciano era especificamente dos *Yúpurí Sararó Búbera Põra*, uma vez que através do ritual de *khapi* tinham acesso aos seus ancestrais como *Amô Pirodhio*, *Yúpurí*, *Inspeturo*, *Seribihy*, *komeyai*, *Buú*, *Doé*, *Yarkayaí*, *Joanico* e *Kuriano*.

Para o *kumu* Luciano, a presença da energia espiritual dos seus ancestrais era o mais importante, já que essa dinâmica permitiria para que seus filhos tivessem acesso aos seus conhecimentos, seja isto envolvendo *bhassessé*, *bayásse*, *yayásse*. Portanto, não era apenas para acesso a uma visão intelectual, mas sim para acesso a uma razão intelectual tukano. Em outras palavras, na visão intelectual a pessoa sob efeito de *khapi* obtém uma visão, uma experiência, uma sensibilidade

e quando termina o efeito continua a vida normalmente esperando outra oportunidade, mas no acesso à razão intelectual tukano a experiência é muito diferente, porque a pessoa é transportada para o universo da ancestralidade tukana, para o contato com os ancestrais tukano, para o contato dos *bhassessé*, para o contato de *yayásse*, para o contato de *bayásse*. Além disso, a força da energia espiritual dos ancestrais tukano presente na cerimônia é de grande potencialidade, a ponto de controlar e dominar o corpo e o espírito da pessoa, mas essa força passa a fazer parte da pessoa, passa a pertencer à pessoa, onde são entregues os dons e as especialidades de cada um através de simbolismo das forças, como pequenas pedras e outros símbolos que passam a pertencer à pessoa no seu corpo.

A participação dessas cerimônias, oito no total, foi muito marcante, sofrido e de grande aprendizado, e embora que não tenha alcançado ainda um nível de grande proporção, conforme o próprio *kumu* Luciano, ainda terei um momento específico para alcançar o nível ideal, além disso, o mesmo afirma que isso acontece dentro de um processo, portanto, tudo a seu tempo. Esse ponto de vista foi apresentado pelo *kumu* Luciano quando falei para ele que eu não tinha visto nada, que eu também gostaria de ter uma experiência como a de seu filho Paulo César, mas o *kumu* Luciano me tranquilizou dizendo que eu certamente não tenha visto nada, mas que por outro lado o fato de ter sentido a força da energia espiritual dos ancestrais tukano já era um bom sinal para uma pessoa iniciante como eu. “Eu sei que você ainda não viu nada, mas seus avôs, seus ancestrais já estão te vendo”⁹. Isso bastou para entender que eu estava em boas mãos, no bom caminho de retorno que eleva ao acesso da sabedoria tukana, a arte do diálogo.

Durante as realizações das cerimônias seguia-se um rito específico, primeiro que o cigarro preparado pelo *kumu* Luciano só era direcionado para seus filhos, os demais participantes não tinham acesso a esse cigarro. A cerimônia era realizada sempre aos sábados, das 21h às 6h, sempre acompanhado de canto, dança e concentração no efeito do *khapi*. Na ocasião, além de participante, passei a

⁹ Resposta do *kumu* Luciano Barreto quando em meio ao efeito de *khapi* perguntei por que é que eu não via a imagem dos ancestrais tukano, a imagem dos nossos avôs, mesmo que estivesse sentindo forte presença da energia espiritual dos ancestrais tukano.

contribuir com toque de carríço que passei a aprender a partir das flautas andinas, especificamente com a zamponã. Isso fez com que o pequeno grupo participante contasse sempre comigo, já que não havia outras pessoas com esse domínio. O efeito do *khapí* era sensacional, porém, muito assustador no início, mas quando as pessoas alcançavam bem o nível de visualizações tinham ótima experiência, eu sempre estive ao lado do *kumu* Luciano e seus filhos Paulo César e Luis Ademar, ambos meus irmãos, portanto, no início causei mais preocupação do que mesmo atenção a eles mesmos. Até onde foi possível aprender, em cada ritual, sentia-se muito forte a presença da energia espiritual dos ancestrais como *Amô Pirodhio* e seu irmão *Yúpuri*, *Buú* (filho de *Yúpuri*) e seus filhos *Dóe* e *Yarka Yai*, *Kuriano* e seu irmão Joanico (ambos filhos do *Dóe*), mas é uma descrição que só quem vive essa experiência é que consegue descrever bem, isso porque, aquilo que o *kumu* Luciano ensinou exigiu uma prática naquele momento.

A partir dessa orientação, o *kumu* Luciano sempre pedia que colocássemos em prática aquilo que ele tinha nos ensinado, assim atendendo a sua orientação fazíamos apresentações de cantos, muitas vezes com erros que eram corrigidos pelo nosso mestre quando necessário. Por outro lado, o *kumu* Luciano sentia-se muito satisfeito porque via que seus filhos, de uma forma ou de outra, estavam começando a substituí-lo, era o caso do seu filho mais velho, Paulo César Barreto, que já tinha uma experiência bastante avançada, a ponto de ter controle sobre o ritual na ausência do *kumu* Luciano. Enfim, as forças e energias espirituais dos ancestrais dos *Yúpuri Búbera Sararó* passaram a dar forças de conhecimento acerca da participação e organização cerimonial de *khapí* junto ao *kumu* Luciano Barreto.

Foi nesses espaços acima citados e apresentados como lugares em que a pesquisa etnográfica da arte do diálogo foi realizado. A pesquisa não teve foco num único lugar, mas numa pessoa, o *kumu* Luciano Barreto, a partir do qual passamos a adotar toda estratégia de pesquisa, num intuito de desenvolvimento de uma etnografia em casa, partindo da vivência, proximidade, desafios, conflitos “acerca”¹⁰ do conhecimento do *kumu* Luciano Barreto.

¹⁰ Na apresentação do livro de Jefferson Jurema (2001, pg. 23-13), que fala sobre o Universo Mítico Ritual do Povo Tukano, Rui Proença Garcia, da Faculdade de Ciências do Desporto e de Educação

Essa proximidade, acerca do conhecimento do *kumu* Luciano Barreto, exigiu que tivéssemos um ritmo de atividade e dinâmica, onde todo o desenvolvimento da pesquisa de campo tinha que seguir conforme a vontade e o ritmo do *kumu* Luciano, e não conforme a nossa vontade e nosso ritmo. Desta forma, como o tempo de atividade era estabelecido por ele, o tempo de transmissão de uma determinada questão dependia do tempo que durava uma história, um fato. O *kumu* Luciano nunca fazia transmissão de vários conhecimentos ou versões históricas ao mesmo tempo, cada questão tinha sua vez, assim como cada questão seguia regra de transmissão em espaços específicos, com pessoas específicas. Em nenhum momento o *kumu* Luciano quis fazer transmissão aberta quando havia presença de pessoas que não fossem somente seus filhos.

Mas também outros espaços foram importantes para o exercício prático da pesquisa de campo. No ano de 2016, assim que retornei a Manaus e continuei investindo na pesquisa de campo, entrei em contato com a direção-executiva da Faculdade Salesiana Dom Bosco – FSDB, como não podia ter uma dedicação exclusiva por ser bolsista da Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM, passei a ser prestador de serviços na instituição. Acontece que esse contato passou a mostrar outro caminho no âmbito educativo da instituição, uma vez que a diretora-executiva, Dra. Meire Botelho, atendendo a orientação do superior dos salesianos na Amazônia naquele ano, Padre Francisco Alves Lima (Chicão), pediu que fosse feito um projeto que contemplasse as atividades internas da faculdade, assim criei o Projeto Núcleo de Estudos, Acompanhamento e Pesquisas Indígena – NEAPI. Inicialmente, a ideia era criar um espaço onde pudessem reunir os acadêmicos indígenas, maioria vindos da região do alto rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira/AM, porém, esses jovens indígenas, estudantes de filosofia, maioria eram seminaristas, jovens que almejavam

Física da Universidade do Porto, faz o seguinte destaque: “E tudo isso conseguido através de um extraordinário trabalho etnográfico acerca do mundo lúdico do povo Tukano. E eu gostava, caro leitor, que reparasse na palavra “acerca”. Falar de acerca do povo Tukano é substancialmente diferente que falar sobre esse mesmo povo. “Acerca” implica estar no meio, estar e ser com eles. “Sobre” é falar de cima, sem descermos ao seu meio”. Nesses termos, é que entendo que o processo etnográfico estabelecido nesta pesquisa lida mais com a ideia de estar acerca da temática da pesquisa e não sobre a temática da pesquisa.

pela vida sacerdotal, por isso mesmo não dava para criar um grupo mais coeso, com encontros semanais, por exemplo. Em geral, o espaço passou a destacar-se em questões indígenas na FSDB, mesmo que tivesse apenas alguns objetos simbólicos produzidos por indígenas, como é o caso das flautas de *karíçu*, pequenos cocares, marakás, colares femininos, cestarias como urutú, aturá, abana, tipití, remos, zarabatanas, arco e flecha, banco tukano, jequí, matapí, redes, flautas de *mawáko*, flautas de *buá*, chocalhos. São poucos objetos simbólicos, porém para os acadêmicos que não eram indígenas aquilo tudo chamou atenção e fez com que tivessem muitas curiosidades, e na medida do possível passaram a ter outra visão sobre as questões indígenas, sobre as diferenças linguísticas, enfim, sobre a forma de vida construída pelos indígenas através de sua própria dinâmica e dimensionalidade.

Figura 11 - Apresentação do Projeto NEAPI na Casa Inspetorial Salesiana, em Manaus /AM



Esquerda para a direita: Padre Reginaldo Cordeiro, Prof. Rivelino Barreto, Padre Francisco Alves Lima, Profa. Dra. Meire Botelho e Padre Justino Sarmento Rezende.

Foto: Tirada com máquina ativada com Temporizador.

A criação do Projeto NEAPI no âmbito da Faculdade Salesiana Dom Bosco – FSDB, foi uma iniciativa muito positiva, a princípio fui em busca dos salesianos para ver se eu encontrava alguma pista que desse maiores informações sobre a minha pesquisa em desenvolvimento, porém a instituição é que abriu as portas para que eu pudesse partilhar o conteúdo da minha pesquisa em andamento.

Figura 12 -- Padre Francisco Alvez de Lima (Inspetor Salesiano), na Inauguração do Núcleo de Estudos, Acompanhamento e Pesquisas Indígenas – NEAPI, na Faculdade Salesiana Dom Bosco – FSDB



Foto: Equipe de comunicação da FSDB

Se a princípio, a ideia era reunir os acadêmicos indígenas, onde estes pudessem falar sua língua, pudessem compartilhar suas comidas tradicionais,

acabou se norteadando para outros interesses muito positivo, isto é, o projeto passou a chamar mais atenção dos acadêmicos não-indígenas que cursavam Administração, Ciências Contábeis, Serviço Social, Filosofia, Pedagogia com quem passamos a desenvolver muitas atividades acadêmicas a partir das questões indígenas, inclusive a instituição também oferece na grade curricular do Curso de Pedagogia a Disciplina Educação Escolar Indígena. A inauguração do Projeto NEAPI-FSDB, coincidiu também com a data do dia 19 de Abril de 2016.

Do ponto de vista institucional, salesiano, foi um grande marco, inclusive com publicações nos sites eletrônicos da instituição, entre outros meios de comunicação. O espaço continuou recebendo apoio insitucional, assim como passou a receber visitas dos professores e dos acadêmicos em geral que estudavam na instituição, criou assim uma fase nova no âmbito interno da insituição. Interessante é que, tudo criava curiosidade, tudo era curiosidade, as pessoas queriam tocar nos poucos objetos artesanais, tirar fotos com o cocar, com o maraká; coisas que são simples para nós indígenas chamava muita atenção dos acadêmicos. Aliás, nesse sentido muita coisa passou a ser diferente em certo momento, inclusive, a partir da minha presença através do Projeto NEAPI-FSDB, muitos acadêmicos vieram conversar comigo, procurar saber das atividades realizadas; entre um diálogo e outro pasavam a dizer que eram descendentes de indígenas, netos de indígenas, seja por parte da mãe, seja por parte do pai.

Esse envolvimento passou a fazer diferença para muitos acadêmicos, especificamente para aqueles que em certo momento tinham dúvidas sobre o histórico de sua ancestralidade. Um simples espaço passou a trazer outra visão para os acadêmicos, passou a descrever o histórico de vida e cultural dos pais, dos avôs, das pessoas que compõe o seu ciclo familiar, isso tanto do ponto de vista da capital como do ponto de vista do interior. Isso era muito interessante, muito desafiador ao mesmo tempo, uma vez que trazer para reflexão e autoafirmação de pertencimento ao cenário indígena é um desafio para muitos.

Figura 13 - Sala do Núcleo de Estudos, Acompanhamento e Pesquisas Indígenas – NEAPI



Foto: o autor.

Figura 14 - Presença do kumu Luciano Barreto no NEAPI



Foto: o autor.

Figura 15 - Acadêmicos do Curso de Pedagogia da FSDB



Foto: Equipe de Comunicação da FSDB

O contato e o retorno ao espaço institucional salesiano a princípio foram por questões profissionais, onde passei a ser prestador de serviços, especificamente na assessoria às atividades do Núcleo de Estudos, Acompanhamentos e Pesquisas Indígena – NEAPI (doravante, NEAPI). Retorno, porque, entre os anos de 2003 a 2008 fiz parte da Congregação Salesiana, isto é, fui salesiano de Dom Bosco, com votos e renovação de votos religiosos (BARRETO, 2012). Por isso mesmo, tinha boa proximidade com os salesianos da Amazônia, especificamente com as pessoas que foram formadores durante o período de formação, é o caso, por exemplo, do Padre Francisco Alves Lima (Padre Chicão).

A ideia também era encontrar uma forma que permitisse ter acesso ao Centro de Documentação Etnográfico Missionário (CEDEM), com sede instalada no âmbito da Casa Inspetorial dos salesianos da Amazônia, situado no Bairro Praça 14, Manaus, uma vez que poderia encontrar materiais etnográficos de grande relevância, porém, esse acesso não teve progressão por dois motivos.

Primeiro, porque, quando falei ao meu orientador tukano, o *kumu* Luciano Barreto, sobre o CEDEM, o mesmo falou que a decisão seria minha, que ele em

nenhum momento iria interferir, mas que achava um “perigo”, porque, ninguém sabe exatamente o que foi transmitido nas gravações organizadas pelo Padre Casimiro Beksta e outros salesianos. No caso, Padre Casimiro Beksta é considerado uma referência indispensável para as questões indígenas para a antropologia no Amazonas, especificamente no cenário do noroeste amazônico brasileiro, onde os salesianos continuam presente hoje em dia, com uma leitura e atenção missionária nova de acordo com a fluxividade dos sinais dos novos tempos, espaços e pessoas na região.

Quando falei para o *kumu* Luciano Barreto, que o Padre Casimiro Beksta era considerado pelos antropólogos como um grande conhecedor das questões indígenas no rio Negro, o mesmo não esboçou surpresa ou outra reação negativa, simplesmente disse que

Isso era bom para ele e para os antropólogos. Já ouvi falar muito do Padre Casimiro, mas particularmente nunca conversei com ele, e quando ele esteve em Parí-Cachoeira acho que eu já estava na Colômbia. Eu conheci outros salesianos, como Padre Leonardo, Padre José Dalla Valle (em tukano chamávamos de *Daraware*), Padre Eziqel (*Siké*). Eu estudei com eles. Mas sobre as gravações do Padre Casimiro eu não saberia dizer o que foi falado para ele, acho que ele deve ter gravado muita coisa sim, mas acho que ele não gravou o que nós tukanos *Yúpuri Búbera Sararó* sabemos, pelo menos com meu pai *kuriano yai* ele não deve ter gravado, eu não sei também. Mas também eu não preciso do material que ele gravou, porque eu tenho isso comigo, eu sou um *kumu*, eu tenho conhecimento dos *bhassessé*, tenho conhecimento de *barsamôri*, tenho conhecimento de nossas histórias, do meu jeito e da forma como meu pai me ensinou. Não só tenho isso gravado em minha memória, como também coloco isso em prática disso quando as pessoas vêm ao meu encontro. Mas esse conhecimento que eu tenho é o que meu pai me ensinou. Aqui é que está o perigo. Para mim que sou um tukano *Yúpuri Sararó Búbera*, quando um pai ensina para o filho ele ensina só coisas boas, porque ele se preocupa em transmitir tudo aquilo que ele aprendeu. Na verdade, cada pai, cada avô ensina o que é bom para seu filho, seu neto. Agora, quando outros ensinam eles não têm essa preocupação, as vezes fingem estar ensinando coisas boas quando na verdade estão ensinando ou transmitindo coisas ruins, coisas que não são boas, coisas que não prestam, coisas que não tem nada a ver com o que você precisa aprender ou pensa que está aprendendo. Então, por isso que meu pai costumava dizer ou orientar para que nós não ficássemos perguntando ou insistindo para que outras pessoas falem sobre *bhassessé*. Outras pessoas são outras pessoas, eles podem enganar você, por exemplo: você pensa que estão falando ou ensinando *bahssessé* quando na verdade estão falando de veneno (*nima*) para você. Veneno é coisa ruim, é coisa perigosa, coisa que mata pessoas, coisa que faz as pessoas sofrerem muito, eu tenho medo disso, as pessoas têm muito medo disso. As pessoas que tem isso, veneno (*nima*), é porque isso já nasceu com eles, pertence a eles. No nosso caso, *bhassessé*, *úküsse*, *bhasamôri*,

yayasse surgiu conosco, nós somos especialistas nisso. Outros também possuem isso, mas também tem muito domínio de veneno. Então, por isso que eu acho isso perigoso, porque eu não sei o que foi gravado pelo Padre Casimiro, não sei o que falaram para ele, até porque até onde conheço ele praticamente não falava nossa língua tukana, acho que algumas coisas ele falava, é que nem eu também, eu falo português, acho que falo bem português, mas certamente as pessoas que são donas dessa língua vão dizer que eu não falo bem. Mas também posso estar enganado. Mas você já está orientado, se quiser ir lá pode ir, só não venha depois falar que eu não te avisei. (*kumu* Luciano Barreto, Manaus, Maio de 2016).

Em prática, o *kumu* Luciano Barreto, utilizando muito bem de suas habilidades dialógicas, estava dizendo no fundo que tudo o que eu estava gravando com ele era o que eu poderia encontrar ou não no CEDEM. Partindo desse ponto de vista, entendi que não precisava ir em busca dos materiais etnográficos do CEDEM, uma vez que criou série de ideias, imaginações e medo a partir da reflexão do *kumu* Luciano Barreto. Não podia também perder naquele momento o foco norteador da metodologia em construção ou melhor a “etnografia em casa” com o *kumu* Luciano Barreto.

No contexto do noroeste amazônico, o “perigo das coisas” envolve muito a questão do veneno (em tukano falam *nima*). É uma linguagem também de caráter específico dos detentores de conhecimentos excepcionais, porém, nesse caso do ponto de vista negativa, pois não é uma coisa falada abertamente, em público, tem seus mistérios, seus segredos, sua potencialidade e tipo de coisa, seus efeitos, consequências. As pessoas sabem quem possui o veneno, o *nima* ou *dohoassé*, mas também as pessoas que possuem isso tem um status de respeito, porém, de forma mais coercitiva, isto é, as pessoas respeitam porque tem medo das pessoas que tem *nima*. Em geral, os *kumua* são detentores de conhecimentos excepcionais. Uns possuem só *bhassessé*, *barsamõri* e *yayasse* e outros possuem tanto *bhassessé*, *barsamõri*, *yayasse* e *nima* e outros ainda que só possuem mesmo o *nima*. Então isso, varia muito de *marsa kurári* pra *marsa kurári* (de etnia para etnia), depende muito de *darséa kurári* pra *darsea kurári* (de sib tukano para sib tukano). Uns tem, outros não, mas é um tema que cria medo, apreensões e precauções.

Mas do ponto de vista antropológico ou especificamente de uma prática etnográfica, Padre Casimiro apresentou ideias relevantes, principalmente no aspecto

de saber a língua indígena e de aprender a ouvir o indígena, dois aspectos metodológicos relevantes para abertura e descoberta contínua de coisas novas:

Acho que a maior qualidade que desenvolvi foi a de tentar ouvir. Tentar ouvir e compreender porque muita gente, quando trata com os indígenas, sempre traz suas convicções e sentimentos para fora, mandando, mandando, mandando e mandando. Mas quando eu estava entre os indígenas, eu estava experimentando e ouvindo (Casimiro Beksta, 2008, pg. 05).

Segundo, porque, a Faculdade Salesiana Dom Bosco não só abriu as portas como também permitiu que fosse compartilhado, parcialmente, o conteúdo da nossa pesquisa em andamento, aliás, nesse sentido, uma parte da escrita foi desenvolvida no âmbito do NEAPI, pois na elaboração do projeto foi incluído a necessidade de instalação de um computador e uma impressora, além de Datashow, lousa branca. De forma que o Projeto NEAPI passou a integrar como espaço de desenvolvimento da pesquisa de campo, já que em muitas ocasiões organizei eventos com a presença do *kumu* Luciano Barreto e seu filho César Barreto para dialogarem com as acadêmicas do Curso de Pedagogia, outras atividades eram realizadas em conjunto com os acadêmicos do Curso de Filosofia.

Nesse sentido, tive espaço aberto para partilha do conteúdo da pesquisa em andamento, especificamente na exposição de algumas ideias centrais como a fórmula de nominação tukana, a concepção cosmológica, assim como a própria estruturação de *darséa kurá*, *darséa kurári* e *nikū pōra*, isto é, a estruturação da etnia tukana, dos sibs tukano e da família nuclear.

O Projeto NEAPI, teve e continua em execução no âmbito da Faculdade Salesiana Dom Bosco, mas com novos objetivos, com ideias mais voltadas para o desenvolvimento da pesquisa fora dos muros da instituição. Para isso, a nova diretoria-executiva passou a dar orientações mais pontuais, isto é, pensar no projeto de pesquisa que envolva tanto docentes como discentes, inclusive com possíveis aquisição de bolsas de pesquisa, mas esse processo todo está em andamento e em acompanhamento, mas também é uma proposta que, como em qualquer instituição, requer investimento e dedicação.

Nesse caso, é preciso sempre estar com a reinvenção de ideias, isto é, que as questões indígenas para quem não tem conhecimento parecem ser muito

repetitivas, como por exemplo o toque das flautas de *karíçu*, com a mesma melodia, com os mesmos passos, com o mesmo ritmo, com os mesmos círculos, com a mesma velocidade no momento da execução. Em muitas ocasiões alguns acadêmicos chegaram a trazer ou fazer questionamentos sobre isso.

Nesses termos, era preciso contextualizar bem, explicar da melhor forma possível para os acadêmicos, porque a ideia de ter um projeto como NEAPI na FSDB não era para fazer com que todos fossem obrigados a crer naquilo que o projeto estava apresentando, pois isso exige um processo de compreensão, mas que tinha como meta fazer diferença a partir da apresentação das diferentes formas de vida e pensamentos indígenas no cenário amazônico.

Figura 16 - Visita dos Bispos da Regional Norte ao NEAPI - FSDB



Foto: Equipe de Comunicação da FSDB

Desta forma, o que vou apresentar daqui para frente foram coletadas nos modelos de espaços acima citados, mas vale ressaltar que o conteúdo em

apresentação no presente trabalho segue o critério de orientação do *kumu* Luciano Barreto, onde tem como uma das recomendações a não revelação de tudo o que foi transmitido, mas sim utilizar esse mecanismo de acordo com a necessidade para o desenvolvimento da pesquisa.

Creio que o desafio do exercício antropológico está se lançando também com o presente trabalho, uma vez que trata-se de uma pesquisa indígena antropológica, não mais uma pesquisa antropológica indígena. A seguir passarei a apresentar sobre a construção do método e objeto de pesquisa estabelecida a partir de uma etnografia em casa, isto é, nova forma de fazer etnografia dos acadêmicos indígenas estudantes de antropologia, especificamente aqueles que ainda tem pais vivos e que tem conhecimentos excepcionais tukano, por exemplo. Além disso, o que apresento aqui é o que consegui desenvolver, é o resutado daquilo que consegui captar e fazer apresentação nesse modelo e dentro de minha competência, limitite e capacidade; bem como estudando o máximo que foi possível textos antropológicos e textos de produção indígena, mas o foco maior realmente foi para a dimensionalidade da pesquisa em que estava envolvido.

1.2 CONSTRUINDO O MÉTODO E OBJETO DE PESQUISA E A ETNOGRAFIA “EM CASA”

[...]método singular: trata-se de aprender a ver o que é nosso como se fôssemos estrangeiros, e como se fosse nosso o que é estrangeiro. E não podemos sequer fiar-nos em nossa visão de despatriados: a própria vontade de partir tem motivos pessoais, podendo alterar o testemunho [...] (MERLEAU-PONTY, 1989, pp. 146-148 *apud* ROCHA, 2009, pp. 53-54).

O ingresso na universidade para cursar antropologia, seja em nível de mestrado na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), como em nível de doutorado pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), fez com que tivesse como certa a ideia de fazer pesquisa acerca dos tukano, portanto, sobre os *Yúpurí Búbera Sararó Põra*, da qual faço parte. Por outro lado, inicialmente, a partir do momento em que passei a pertencer ao quadro de discentes, especificamente em nível de mestrado, fui tomado pelo orgulho no meu inconsciente, na medida em que

pensava em me posicionar sobre os resultados das pesquisas antropológicas referente aos povos indígenas do noroeste amazônico de forma revoltada e crítica.

Isso fez com que passasse a criar várias ideias no meu inconsciente que me impulsionavam a querer ser crítico ferrenho sobre as pesquisas antropológicas e sobre os antropólogos em questão que me levaram a ter a seguinte ideia: “sempre os antropólogos falaram sobre os indígenas, agora vou ter oportunidade de criticar as pesquisas antropológicas e também os antropólogos”. Mas o caminho não era esse, pelo contrário, primeiro foi preciso estudar a antropologia para poder entender de que se tratava, como funcionava, como era feito, de que forma contribuía com as pesquisas, enfim, compreender as linhas de pesquisa estabelecidas pela antropologia. Desta forma, o reflexo do encontro com a antropologia passou a dar novos ares, como também houve mudança na visão sobre a antropologia, e assim quanto mais passei a estudar antropologia mais me senti desafiado a entender melhor sobre minha própria *nissétisse* (cultura).

A princípio, pelo fato de ser um *darsey* (tukano) e dominar a Língua Tukana e ter certo conhecimento prévio a respeito de *darsea nissétisse* (cultura tukana) entendia que era suficiente para ter sucesso no desenvolvimento da pesquisa fazendo pesquisa acerca de um *darsea kurá* (sib tukano) a qual pertença e faço parte. Mas, para minha surpresa tudo isso não era suficiente e não havia um caminho pré-estabelecido para isso a não ser encontrar um caminho que pudesse conduzir para o universo de conhecimento, de ideias, conceitos, linguagens e teoria tukano. Isso levou-me a ter uma compreensão prévia de que não bastava dizer que eu era tukano para auto afirmar-me como detentor de conhecimentos tukano, assim não é pelo fato de uma pessoa ser tukano que essa pessoa seja detentora de conhecimentos tukano, na medida em que os próprios tukanos em certo momento são cegos de seus conhecimentos, de suas teorias, de seus conceitos, de suas linguagens, de sua tukanalidade.

Essa obscuridade é que fez com que, inicialmente, passasse a fazer experiência acadêmica via “método singular” (MERLEAU-PONTY, 1989, pp. 146-148, *apud* ROCHA, 2009, pp. 53-54), isto é, “aprender a ver o que é nosso como se fôssemos estrangeiros, e como se fosse nosso o que é estrangeiro”. É um exercício

que exige da pessoa um deslocamento diante daquilo que estava sendo proposta para pesquisar, no caso aquilo que meus ancestrais falaram, ensinaram, pensaram, ordenaram, vivenciaram, praticaram. Se a vida na aldeia flui no seu dia a dia dentro de sua dinâmica geralmente não se tem a preocupação de pensar sobre o que se está vivendo, simplesmente o que interessa é viver bem, estar bem, lidar bem, trabalhar bem, pescar bem, fazer boa colheta, organizar bem as festividades, ter uma territorialidade bem protegida e preenchida com roças, caminhos de caças, armadilhas de peixes. Por isso, tradicionalmente, não havia preocupação e obrigação para pensar sobre isso teoricamente influenciado pela escrita com o passar do tempo.

Nesses termos, “aprender a ver o que é nosso como se fôssemos estrangeiros, e como se fosse nosso o que é estrangeiro” (Idem) parece ser o primeiro passo para uma boa “etnografia em casa”, especificamente para nós indígenas em formação acadêmica na antropologia. Isso, porque, muitos de nós indígenas ingressamos nas universidades com propostas de pesquisas a serem desenvolvidas em conjunto com os nossos pais, nossos avôs, com nossos *arkawerera* (“parentes”)¹¹, em nossos contextos, comunidades, aldeias. Ver o que é nosso envolve costumes, linguagens, conhecimentos, pensamentos, teorias, conceitos, aspectos que se manifestam diferentemente de acordo com sua dinamicidade e dimensionalidade, mas embora que sejamos donos desses conhecimentos não somos detentores desses conhecimentos, isto é, estamos envolvidos, porém, sem domínio. Nesse sentido, “o que é nosso” é também estranho na medida em que não conhecemos “o que é nosso”, de modo que é preciso aprender a ver, aprender a entender, aprender a praticar. É preciso olhar para o “que é nosso” com olhar de pesquisa, com olhar de análise, com olhar de teorização.

Mas, para isso, tinha que haver uma escolha, uma atitude necessária, na medida em que no contexto tukano escolher algo é ao mesmo tempo não poder ser escolhido por algo. Assim, para que não houvesse uma menção de frustração por

¹¹ Nem todos os indígenas são “parentes”, por exemplo, os tukano não são parentes dos tuyucas e vice-versa, assim tukano é parente do tukano, tuyuca é parente do tuyuca, mas geralmente os indígenas adotam esse termo para se referirem ou considerarem o seu semelhante, independentemente da etnia que este ou aquele indígena pertencer.

parte do *kumu* Luciano Borges Barreto passei a pensar melhor na estratégia metodológica, pois achei necessário encontrar uma metodologia específica que não fosse apenas o singular (MERLEAU-PONTY, 1989), e passei a entender que a arte do diálogo tukano não era apenas um objeto de pesquisa, mas também um método de pesquisa. Isso por duas razões. Primeiro, porque, para o *kumu* Luciano Barreto, o fato de estar interessado em ouvir o que ele tem a me dizer sobre o conhecimento tukano era um motivo de alegria, pois não só me via como um filho interessado na sua sabedoria, mas também porque, estava em jogo a questão de substituição e transição de conhecimento tukano. Segundo, porque, eu não era apenas um jovem tukano em formação, mas também um jovem tukano em formação antropológica e em exercício de uma “etnografia em casa” e em estudo ao “que é nosso”, isto é, ao que meus ancestrais falaram, ensinaram, vivenciaram. Foi então a partir do exercício de uma “etnografia em casa” que passei a entender então que a arte do diálogo tukano era ao mesmo tempo um objeto de pesquisa e um método de pesquisa em virtude de estarmos envolvidos com a pesquisa acerca do “que é nosso”.

De fato, o “que é nosso” envolve um mundo complexo, é um universo de ideias aparentemente idênticos, porém, interdependentes e com uma relação contínua e em constante formação e transformação. O “que é nosso” também exige certas condições, na medida em que não basta ter boa vontade, mas um preparo, uma dedicação, um desempenho persistente, uma renúncia, um objetivo. Pelo contrário, “somos “cegos” se não “míopes” quando se trata de olharmos para a nossa própria realidade social e/ou cultural” (ROCHA, 2009, p. 56).

Mas pensar acerca do “que é nosso” requer atenção, na medida em que é também estranho, possui distanciamento pontual, isto é, entre aprender a construir um banco e aprender a ser *kumu*, entre aprender a pescar e aprender a ser *yai*, entre aprender a fazer remo e aprender a ser *baya* tem uma proximidade e um distanciamento. Em outras palavras, aprender a fazer banco, aprender a pescar, aprender a fazer remo é uma possibilidade que praticamente está ao alcance de todos, desde que tenha afinidade, mas aprender a ser *kumu*, aprender a ser *yai*, aprender a ser *baya* é um distanciamento para muitos e muito próximo para outros, onde muitos almejam alcançar esse nível, porém poucos conseguem alcançar essa

meta. Por outro lado, mesmo que exista essa distinção, entre aqueles que podem e aqueles que não podem ter acesso a certos níveis de conhecimentos excepcionais (BARTH, 2000) todos participam, aliás, todos estão envolvidos. A respeito disso, sendo ao mesmo tempo especialista no assunto, o *kumu* Luciano Barreto diz que por esse motivo é que é preciso entender que “não é a pessoa que escolhe o *bhassessé*, mas é o *bhassessé* que escolhe a pessoa”. (Manaus, 10 de abril de 2017).

Esse ponto de partida foi de suma importância porque inicialmente encontrar uma metodologia, uma orientação teórica que apresente um processo de pesquisa de caráter técnico e científico passou a ser um dos primeiros desafios, bem como a dúvida de seguir um determinado método de pesquisa etnográfica e a arte do diálogo tukano como sendo ele próprio um método e um objeto de pesquisa. Vale ressaltar que, em certo momento, eu tive o entendimento de que, *úkũsse* era uma arte do diálogo (BARRETO, 2012), e de fato é, mas no decorrer da reflexão passei a entender que *úkũsse*, a matriz da arte do diálogo tukano, é uma teoria, um método e objeto de pesquisa na medida em que sua dimensionalidade etnográfica é realizada “em casa”, onde o pesquisador, um filho, que está na universidade, passa a fazer pesquisa com o próprio pai, avô, tio ou outro parente próximo. Desse ponto de vista, *úkũsse*, a arte do diálogo tukano, não é uma teoria científica acadêmica ainda porque precisa de um reconhecimento universal da antropologia, mas é uma teoria tukana para os tukano porque conduz para acesso ao tipo de conhecimento específico, ao modelo de produção de saber diferenciado, ao tipo de linguagem acessível para fins específicos, é uma teoria que interpreta a *nissétisse* (cultura) tukano, onde o fato de uma pessoa ser filho de um *kumu* não é uma condição garantida para uma possível substituição ou continuidade.

Todavia, do meu ponto de vista, creio que todo o preparo, todo o encaminhamento inicial não aconteceu exatamente com o meu pai, aqui sendo como protagonista de pesquisa, mas com a minha mãe, a tuyuca Maria Clélia Rezende (*Sanõ*). Isso, porque, independente da pessoa ou de quem estiver envolvido numa pesquisa como essa, percebe-se que a experiência da etnografia em casa acontece desde os momentos iniciais da vida indígena. Por este motivo, é

importante fazer essa ressalva especificamente no que marca a presença da mulher na vida tukana, na vida indígena em geral na região do noroeste amazônico brasileiro. Assim, a seguir farei uma apresentação acerca dessa experiência inicial vivenciado junto à minha mãe, antes mesmo de buscar a aproximação intelectual junto ao meu pai, o *kumu* Luciano Barreto.

1.3 MEMÓRIAS DA ARTE DO DIÁLOGO NA ALDEIA: APRENDENDO COM A MÃE TUYUCA

1.3.1. As técnicas de caça em ação

Se a arte do diálogo tukano é de cunho patrilinear não se pode esquecer da presença feminina na vida dos Tukano onde a base do domínio dessa arte começa a se estabelecer; na orientação prévia das mães para os filhos tukano, por exemplo.

Pelo menos, até então, na aldeia São Domingos Sávio a presença da mulher não tinha muito destaque, não havia tanta preocupação em ver a mulher como responsável pela existência da diferença, a mulher era muito neutralizada, muito submissa à vontade do marido. Além disso, a mulher era muito observada pelos moradores da aldeia em geral, especialmente a mulher recém-casada, para saber como era a pessoa dela, se era alegre, se era animada, se sabia compartilhar as coisas, a comida, o beijú, a farinha, o peixe; se sabia lidar com o nível hierárquico do marido, uma vez que o casamento também acontecia conforme os níveis hierárquicos de cada um, seja por parte do homem como por parte da mulher. Conforme os dados da pesquisa de Cristiane Lasmar (2005, pg. 63),

No plano formal da estrutura de aliança, as relações entre grupos exógamos caracterizam-se pela rigorosa simetria e autonomia dos parceiros... Porém, a regra virilocal e a ênfase valorativa no grupo agnático produz uma espécie de efeito colateral, introduzindo nesse sistema um ingrediente de assimetria: a posição das mulheres. Enquanto vive com seus parentes, a situação da mulher nunca deixa de estar marcada pelo fato de que um dia vai deixá-los para unir-se a um grupo estranho. Ela deverá ceder parte de suas qualidades e capacidades ao grupo do marido, ao qual pertencerão seus filhos, e isso a coloca em posição ambígua desde sempre. Uma vez casada, ela é uma estranha entre os afins, e a suspeição, então, se inverte: introduzida nos liames do grupo de irmãos, representa uma ameaça à solidariedade entre eles.

Não foi por acaso que resolvi trazer essa questão, a presença da mulher na vida e formação tukana, pois a ideia é mostrar a potencialidade da mulher na formação da *nissétisse* (cultura) tukana. Essa referência não poderia ser outra pessoa a não ser minha própria mãe, Maria Clélia Rezende (tuyuca), na medida em que boa parte de minha formação inicial foi acompanhada por ela, seja isso na aldeia São Domingos, seja na aldeia São Pedro, onde residia meus avôs maternos, por onde circulava em momentos necessários. A circulação na aldeia tuyuca não era constante, mas era ao mesmo tempo uma obrigação para minha mãe e meu pai fazerem visitas de tempo em tempo.

Entre os tukano, a orientação é clara e rigorosa quando a formalização de casamento entre tukanos é inviável. O entendimento de que não pode haver casamento entre os tukano a princípio já se desenvolve no inconsciente tukano desde a infância, principalmente a partir do conhecimento e princípios específicos. Em outras palavras, é com o pai e com a mãe que se aprende quem são nossos *arkawerera* (parentes, primos paralelos), quem são nossos *mamisūmūa* (grupos de irmãos maiores), que são nossos *arkabhira* (grupos de irmãos menores), quem são nossos *barsūkara* (primos cruzados), quem são ou foram nossos *utamōri marsa* (grupos afins), quem são ou foram nossos *penhara* (cunhados), quem são nossos *arkasuara* (nossos conhecidos), quem são nossos *nherkūsūmūa* (nossos avôs), quem são ou foram nossos *warpara* (inimigos). Tudo isso, o pai, a mãe, o avô, a avô, enfim, todos da aldeia tem a responsabilidade de cuidar disso.

É por isso que, o termo “parente” adotado pelos indígenas para levar em consideração a outro semelhante não contempla a totalidade, porque quando um tukano afirma que certa pessoa é seu *arkawerei* está dizendo que ele também é tukano, por isso mesmo nem todos os indígenas são *arkawerera*. Os tukano, por exemplo, não são *arkawerera* dos desana e vice-versa, pois existem diferenças e estratégias estabelecidas, como é o caso do termo *arkawerera* (parente). Para os tukano, o termo *arkawerera* estabelece a existência de outro semelhante à sua *marsa kurá* (à sua etnia), ao mesmo tempo estabelece a fronteira com *arpé marsa* (etnias estranhas, desconhecidas). Nesse sentido, o termo *arkawerera*, entre os

tukano por exemplo, se refere apenas à dinâmica organizacional interna dos *darséa kurári* (sibs tukano) que integram o conjunto do *Darséa kurá* (etnia tukana), assim acontece também com outras *marsa kurári* (outras etnias). Enfim, a partir da orientação e estratégia estabelecida pelo termo *arkawerera* é que vão se identificando outros termos como *barsūkara* (primos cruzados), *utamōri marsa* (grupos de trocas matrimoniais), *penhara* (cunhados), *arkasuara* (conhecidos), *warpara* (inimigos). Vale ressaltar também que, existe diferença entre os termos *arpé marsa* (etnias estranhas, desconhecidas), *utamōri marsa* (grupos de trocas matrimoniais), e *arkasuara* (cohecidos). No caso, *arpé marsa* integram etnias estranhas, desconhecidas, grupos com quem ainda não há ou que não acontece ou não aconteceram as trocas matrimônias. A partir do momento em que as trocas matrimoniais começam a se estabelecer os grupos estranhos, desconhecidos passam a ser tratados como *utamōri marsa*. Enquanto que *arkasuara* são grupos de contato sem compromisso direto com as trocas matrimoniais, isso por motivos de convivência e proximidades, mas que envolve um contato fora dos padrões e fronteiras estabelecidas pelo termo *arkawerera*. Tudo isso, o pai, a mãe, o avô, a avô, enfim, todos da aldeia tem a responsabilidade de cuidar disso.

Isso do ponto de vista teórico e antropológico foi descrito como sistema de casamento com base na exogamia linguística¹², isso não só do ponto de vista dos tukano, enquanto membros falantes de uma língua, mas também do ponto de vista da Família Linguística Tukana¹³. Para Cabalzar e Ricardo (1998, pg. 7 *Apud* LASMAR, 2005, pgs. 26-27) a família linguística tukano oriental é composto por seguintes grupos étnicos: “Tukano, Desana, Kubeo, Wanana, Tuyuka, Pira-Tapuia,

¹² Segundo Philippe Laburthe-Tolra (2008, pg. 82), em nível universal, “as regras que controlam as alianças matrimoniais (do latim *matrimonium*: casamento) são, conseqüentemente, ditadas por imperativos familiares. Uma delas proíbe o *incesto* ou união sexual entre dois parentes próximos. Ela é geralmente completada por outras, tal como uma *regra de exogamia*, que prescreve a procura de um cônjuge fora de seu próprio grupo (sendo estes limites definidos de maneira variável de um grupo a outro); e uma *regra de endogamia*, que prescreve ou permite contrair aliça no interior de um certo perímetro social de casta, de classe, de pertencimento nacional ou regional, de religião, etc.”

¹³ Conforme Cristiane Lasmar (2005, pg. 26) “é necessária uma distinção terminológica entre a *família linguística* tukano (oriental) e a *língua tukano* propriamente dita, falada pelo grupo exógamo patrilinear de mesma designação” (nota de rodapé).

Miriti-tapuia, Arapaso, Karapanã, Bará, Siriano, Makuna, Tatuyo, Yuruti, Barasana, Taiwano”.

Essas orientações, vale ressaltar, foram sendo implementadas na minha consciência inicialmente pela minha mãe, Maria Clélia Rezende (Etnia Tuyuca), que começou a estabelecer com isso o acesso ao caminho tukano que estabelece a formação e conhecimento diferenciado, inicialmente na própria vivência do dia a dia na aldeia. Sendo ela uma excelente caçadora com seus dois cachorros, passou a me conduzir para o conhecimento das técnicas de caça que são realizados tanto no mato, como no rio onde estabelecem o exercício de qualificação da performance, comunicação e percepção indígena em relação ao conhecimento da floresta e seu respectivo funcionamento. Assim, não iniciei entendendo a arte do diálogo tukano ouvindo o que meu pai tinha a me dizer, mas ouvindo o que minha mãe tinha a me dizer acerca do modo de ser tukano, o modo de existir e viver na aldeia tukano, o modo de me relacionar entre meus irmãos, meus primos, meus tios, minhas tias, meus avôs.

Essa extensão inicial da arte do diálogo não tinha espaço específico, pois dependia do espaço em que minha mãe estivesse atuando, especificamente através do sistema de caça onde ocorria o efetivo e desempenho perceptivo e comunicativo na relação entre a dona do cachorro, o cachorro caçador e a caça. Maria Clélia Rezende¹⁴ (*in memoriam*), indígena da Etnia Tuyuka, passou a residir na aldeia tukana São Domingos Sávio, alto Rio Tiquié, Município de São Gabriel da Cachoeira/AM (noroeste amazônico) a partir do momento em que se casou com o meu pai, o tukano Luciano Barreto. Isso levando-se em consideração a relação das mulheres indígenas em diferentes contextos culturais fora de suas bases aldeãs onde passam a fazer parte da aldeia do marido, assim como passam a defender interesses formativos do marido na medida em que a formulação educacional vai se constituindo entre os filhos. É nesse sentido que o sistema de caça no mato vai ser descrito a seguir.

¹⁴ Tive uma convivência e proximidade muito intensa com minha mãe, Maria Clélia Rezende, que faleceu em 1991, na Ilha de Cajú, baixo Rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, Brasil. Ela *Arkô Khapéa Põra kurá*.

Em geral, o sistema de caça no mato em um contexto tukano exige um conhecimento adequado sobre o espaço e o tempo, isto é, que a mata virgem é onde há mais caça, enquanto que na mata de capoeira não há ocorrência de caça. Além disso, esses dois pontos de conhecimento são fundamentais na medida em que proporcionam para o (a) caçador (a) espaços de trânsito nos limites territoriais de cada aldeia tukana que em prática corresponde a um *darséa kurá* (BARRETO, 2012). Lembro ainda que na infância cresci em um ambiente familiar bastante humilde em termos de infra-estrutura e materialidades industrializadas como sal, fósforos, panelas, talheres, roupas entre outros objetos, mas com um pouco que tínhamos se vivia da melhor forma possível em dinâmica familiar e coletiva.

Nesses termos, o primeiro passo, entre outras técnicas existentes, é tornar o cachorro caçador. Em casa, tínhamos dois cachorros que minha mãe criava. O primeiro, de porte físico menor, se chamava *Yanero*¹⁵; o segundo, porte físico maior, era conhecido como *Piróca*. Os dois eram ferozes, uma vez ou outra era um risco para os visitantes da própria aldeia e sempre era preciso minha mãe intervir para que não houvesse ataques. Outras famílias também tinham cachorros e muitas vezes eram um risco. Inclusive, em certo momento, o meu irmão caçula, Luis Ademar, foi mordido por um cachorro (que de caçador não tinha nada) da minha tia Alda Rezende (tuyuca).

Em São Domingos Sávio, aldeia de referência dos *Darséa Yúpuri Búbera Sararó Põra* que passaram a ser conhecidos também como *Búbera Põra* ou Família Barreto, criar um cachorro tinha como principal objetivo tornar o cachorro caçador, mas nem sempre esse objetivo era alcançado, na medida em que nem todo cachorro se tornava caçador. A questão é que o cuidado de muitas famílias em relação aos cachorros não era bem planejado, assim, sobreviviam como podiam e em estado crítico por desnutrição e outras consequências. Claro, não podemos generalizar isso, pois, outras famílias cuidavam da melhor forma possível, como era o caso da minha mãe. Assim, não era suficiente o desejo de ter um cachorro caçador, pois, era necessário estabelecer estratégias além da própria vontade, isto

¹⁵Nome referente a quem vive no Yano colombiano.

é, que todo cuidado e acompanhamento são necessários na medida em que o cachorro vai crescendo e desenvolvendo sua capacidade de ordenamento instintivo.

O tratamento dado ao cachorro se refere desde a alimentação às conduções iniciais ao caminho da roça, além do próprio banho matinal. E, esse processo de cuidado não é a única alternativa uma vez que o maior investimento resulta das ervas medicinais, seja este envolvendo plantas ou tubérculos. As plantas e tubérculos geralmente são de conhecimentos de especialistas, e são membros de algumas etnias que detém esse conhecimento; significa então que as ervas medicinais que tornam o cachorro caçador são de alcance dos especialistas. São plantas que aos olhos de muitos nada representam, mas para olhos de especialistas são plantas medicinais (*bará*¹⁶ em tukano). Assim, em muitas situações são produtos de trocas interétnicas, com alto valor em termos condicionais da *dádiva*, como canoa, bancos, *bhassessé*. Mas, geralmente, quem conhece esse tipo de planta medicinal usufrui bem pelo seu direito de ser o detentor do produto, raramente acontece a troca.

Em prática, as plantas medicinais que preparam um cachorro caçador são restritas aos donos de um certo cachorro, pois não há uma abertura para partilha dessa medicina em coletivo. Mas, não é só a erva medicinal que garante a formação total de um cachorro caçador, pois, ao mesmo tempo em que as plantas medicinais são investidas na alimentação é necessário um acompanhamento integral, com banho matinal diário, mantendo-se à distância do fogo, e de acordo com a concepção tukana do contexto em que cresci, um cachorro que constantemente vive muito próximo ao calor do fogo se torna cada vez mais indisposto, preguiçoso.

Geralmente, os donos de um certo cachorro, aos poucos começam a identificar os comportamentos posicionais de um cachorro, por exemplo, quando está deitado entendem que toma a posição de uma paca. Assim, começam a entender que aquele cachorro vai ser caçador de paca, um cachorro especialista em caçar paca. Isso não significa que vai ser caçador apenas de paca, pois, um bom

¹⁶ Na região do Rio Negro, em geral, do Noroeste Amazônico, é conhecido também como *Pussanga*, e que tem variações nominais, bem como as variações qualitativas, isto é, que tem *bará* para caça, pesca, assim como para questões afrodisíacas envolvendo conquista de mulheres e homens.

caçador age na íntegra, mas tem preferência pela sua especialidade, a ponto de, em certo momento, por exemplo, quando encontra uma cotia ou acotiwaia, dispensar em busca de sua especialidade. Mas também, quando não encontra paca vale tudo, o importante é o cachorro efetuar seu espírito de caçador.

É por esse sistema de cuidado e investimentos de ervas medicinais que os cachorros criados pela minha mãe se tornaram bons caçadores, a ponto de terem referência na aldeia pela sua habilidade de caçadores. Em São Domingos Sávio, uma das fontes de sustentabilidade era o peixe, e que no caso só os homens é que conhecem as técnicas de pesca. Meu pai, por exemplo, só pescava a noite; era especialista nas técnicas de pesca da noite. Mas nem sempre os homens permaneciam nas aldeias, uma vez ou outra precisavam se deslocar para outros lugares, a fim de conseguir fontes e recursos para aquisição de produtos industrializados como sal, sabão, fósforo, roupas.

Essas saídas até então tinham como destino o Garimpo Tukano, Serra Traíra, Rio Castanho. Outras vezes seguiam para a Cidade de São Gabriel da Cachoeira (sede do município). Era um processo de subsistência tukana sendo estabelecida. No caso do meu pai, sempre seguia em direção ao Garimpo Tukano, onde passava dois a três meses longe de casa e da família.

A princípio, era única alternativa para aquisição de mero recurso para compras de produtos industrializados citados acima, pelo contrário, corria-se risco de ficar sem nada. Praticamente caçar com cachorro era uma prática quase que diária ou quando necessário. Assim, não havia uma exploração em atividade de caça com os cachorros. Ter cachorro caçador era uma questão de honra, aliás, toda aldeia participava na partilha coletiva de caça quando em número maior, e especificamente em dias de atividades coletivas.

A ausência de um pai na aldeia, pelo menos para mim, era sofrível, era uma questão que colocava em prova a subsistência diária. Nessas ocasiões, minha mãe era quem assumia a responsabilidade toda na casa, especificamente na aquisição de alimentos para a família. Aqui é que entravam em ação os dois cachorros caçadores que minha mãe criava, *Piroca* e *Yanero*. Minha mãe era especialista em caçada com cachorros, a ponto de estabelecer as técnicas específicas. Parece que

só ela conhecia os métodos que condicionavam para o sucesso de uma caçada. Isso envolvendo as percepções, audições, tempo, espaço, substância. É o que passarei a descrever a seguir.

1.3.2 caçando no mato

Todas as vezes que se dirigia às suas roças, minha mãe levava seus cachorros. No caso, tínhamos uma roça nas proximidades da aldeia, portanto, bastava adentrar na floresta até chegar à roça. Mas não era só no caminho da roça que os cachorros caçavam, pois, se caçava em lugares diferentes e em atividades diferentes. Assim, quando não se dirigia à roça, minha mãe costumava ir atrás de frutas silvestres como bacaba, patawá, ukukí, tucumã, frutas de sorva, burití entre outras. Da roça, além do tubérculo da mandioca, se obtinha folhas de caruru e cogumelos.

Os cachorros caçadores (doravante *Piroca* e *Yanero*) da minha mãe caçavam de tudo um pouco, não faziam muita escolha, caçavam o que encontravam pela frente. Em São Domingos, o que mais tinha para caçar era cotia e acotiwaya, assim não se caçava paca, caititu, veado, tatu. Uma vez ou outra conseguiam caçar paca ou tatu, no caso os dois são de difícil acesso na medida em que o primeiro, a paca, toda vez que é caçado vai em direção ao rio, enquanto que o tatu costuma se adentrar no buraco. Nesse caso, são necessárias técnicas específicas para captura e muita paciência também. Aliás, minha mãe muitas vezes desistia do tatu, porque, dava muito trabalho para cavar e levava muito tempo, só os *Hupda* é que conheciam as melhores técnicas para captura de tatu no buraco, além disso eles também apreciam muito a carne de tatu. No caso da paca, que sempre cai no rio, não se tinha sucesso, pois, sumia em meio a águas negras do rio Tiquié, portanto, sempre conseguia escapar.

É no percurso da floresta que *Piroca* e *Yanero* caçavam cotia ou acotiwaya. A ação era um espetáculo. Tinha início, meio e fim, além da especialidade da visão, audição e técnica de captura. *Piroca* e *Yanero* quando seguiam pelo caminho

atentavam através dos seus cinco sentidos, especificamente com olfato e audição. A princípio, é o olfato que entra em ação, pois, é através do cheiro que constata a presença da caça. *Piroca* e *Yanero*, assim que constata uma caça imediatamente entravam na mata quando iniciavam a caçada. Por sua vez, minha mãe logo voltava atenção para esse evento, pois, era necessário acompanhar do início, meio e fim da caçada.

Piroca e *Yanero* entravam na mata seguindo o percurso da cotia que geralmente era mais veloz, a ponto de usar seus métodos para confundir os cachorros, ou seja, a cotia não corre desesperadamente em velocidade contínua como se imagina, pelo contrário, usa a estratégia para fazer o cachorro se cansar. Assim, sua velocidade se constitui pelos saltos, a ponto de esta fazer a diferença de tempo entre seu espaço e espaço do cachorro. Praticamente, a cotia está entre 100 a 200 metros à frente dos cachorros, no caso, *Piroca* e *Yanero* sempre caçavam juntos.

Pela distância que a cotia estabelece em relação aos cachorros inicialmente tem folga, pois, corre, corre, corre e faz uma pausa para comer alguma fruta que encontra no seu caminho, e quando percebe que os cachorros se aproximam, a ponto de quase ser capturada, retoma a velocidade com a mesma estratégia. Toda vez que acontece isso, os cachorros entravam em desespero, mas sem perder o fôlego, bem como esperançosos para sucesso na caçada. Nesse caso, é importante a habilidade do cachorro caçador e também a estratégia da dona dos cachorros, no caso a minha mãe.

Uma caçada com cachorros chega a durar entre duas a três horas, a ponto de sumirem por um tempo no meio da floresta. Assim, aos poucos, quanto mais se distanciam, não se houve mais as “vozes caninas” em contínua ação, pois, por um momento tudo silencia na floresta. Aos poucos se começava a ouvir novamente os cachorros em ação se aproximando, a ponto de vermos em certo momento a cotia, assim como a distância entre a caça e os cachorros.

O acompanhamento é muito importante, no caso minha mãe estabelecia métodos de sua especialidade, coisas simples, mas que para ela eram meios simbólicos que condicionavam para o sucesso de uma caçada. Esses meios

simbólicos que refiro se trata de linguagem entre a dona e os cachorros. Assim, ao passo que acompanhava a ação dos cachorros a longa distância minha mãe acompanhava com a seguinte linguagem em tukano (ela sendo tuyuka): *He co, he co, he co, turti pū!* Era como se estivesse dizendo: sigam em frente, não desistam, tenham fôlego, e acuem para dentro de pau oco caído. Ela repetia durante todo o tempo em que *Piroca* e *Yanero* estavam em ação. Como eu era criança não tinha muita preocupação, pois, estava sentado sob a ordem de minha mãe que estava em atenção total. Assim, ela sabia em que momento estavam distantes, e em que momento começavam a se aproximar. Sabia se estavam ainda caçando, bem como sabia em que momento estavam acuando a caça no pau oco caído.

Outro método que estabelecia e que pedia para que nós também participássemos era quando pegava uma folha grande que quando enrolado garantia um suporte (geralmente se faz isso para tomar água e chibé na floresta), uma espécie de vasilha de folha. Dentro dessa vasilha depositava certo volume de cuspe, e segurando a vasilha de folha com cuspe dentro com a mão esquerda e com outra folha que tinha na mão direita começava a movimentar em direção a vasilha de folha. De forma que a folha batia no vento em direção à vasilha de folha. Esse método que ela utilizava era para acelerar o acuação da caça; inclusive eu fazia isso, mas sem ter noção do que se tratava naquele momento, simplesmente tinha a ideia de ajudar minha mãe de alguma forma.

Uma caçada tem início, meio e fim. Como minha mãe tinha muita prática e técnica para caçar com seus cachorros logo sabia muito bem o que deveria fazer, essa responsabilidade ela sempre assumiu, inclusive estando junto ao meu pai, aliás, ela ficava muito nervosa às vezes com meu pai, porque, ele não tinha muita habilidade. Assim, ela sabia fazer a distinção do momento em que os cachorros ainda estavam em ação atrás da caça, bem como do momento do acuação. No caso, há duas formas de entender essa distinção, isto é, enquanto os cachorros estão correndo atrás da caça seu latido é contínuo (no caso o latido (som grave e forte) contínuo de *Piroca* era *Haô, hao, hao, hao, hao, hao...*, enquanto que o latido (som grave e fina) de *Yanero* era *Hãi, hãi, hãi, hãi, hã, hãi...*). *Piroca* era mais maluco e abusado, porque, pelo porte físico, uma vez ou outra costumava

ultrapassar a caça e acabava se atrapalhando até se recompor no caminho a partir da ação de *Yanero*.

A partir do momento em que os cachorros acuavam uma cotia, por exemplo, minha mãe já sabia. E essa distinção se baseava no latido mais compassado: *hão... hão...hão...* isso depois de duas a três horas praticamente. A partir do momento em que a caça é acuado no pau caído, especificamente a cotia, os cachorros precisavam vasculhar ao redor daquele pau caído onde a caça entrou. Isso para garantir que a caça estava dentro, pois, muitas vezes a cotia consegue entrar e sair por outro lado, e quando acontece isso os cachorros retomam a caçada. Por isso, é que os cachorros, bons caçadores, realizam a operação pente fina, praticamente vasculhando todo o espaço próximo ao pau caído em que a cotia adentrou, só depois disso é que balançando o rabo os cachorros dão sinal de acuamento com seus latidos compassados. É o momento em que se inicia o final da caçada e praticamente não saem daquele lugar até que a dona chegue.

Sabendo que a caça estava acuada minha logo se dirigia em direção ao ponto em que os cachorros latiam, ela própria se comunicando com suas linguagens, muitas vezes com longos gritos, ou repetindo as linguagens que apresentei anteriormente. Quando chegávamos ao local muitas vezes encontrávamos os cães bem distribuídos em cada função. No caso, *Piroca* era o que latia sentado, enquanto que *Yanero* roia a todo custo no pau caído em que estava a cotia. Assim que chegava, minha mãe logo agradecia aos seus cachorros, aproveitava o momento para acariciar cada um deles que também retribuía com carinho saltando para cima dela, como se estivessem entregando a caça ou resultado de sua caçada. Minha mãe era muita extrovertida, não tinha momento ruim para ela até então. Fazia as coisas com vontade e sem reclamação, pois, ela assumia a responsabilidade.

O passo seguinte era a captura da caça. Primeiramente minha mãe observava o buraco da entrada principal para fechar imediatamente, depois, vasculhava todo o pau caído para ver se não tinha outros buracos, e se tinha fechava com lascas de pau que evitariam uma possível fuga da cotia. Feito isso, cortava uma vara comprida e amarrava na ponta um volume de folhas. Em seguida enfiava essa vara no pau oco para calcular a distância ou precisamente para saber

em que parte do pau se encontrava a cotia. Assim, a partir do momento em que a vara estancava marcava o lugar certo que deveria ser cortado com machado para chegar até a cotia, antes procurava saber se era realmente a cotia procurando ver os pequenos pelos que vinham no momento que puxava a vara com folhas.

Finalmente, começava a abrir o pau com machado e com todo o cuidado para chegar ao ponto certo. Em poucos minutos alcançava o mini espaço em que a cotia estava e acabava o serviço matando com o cabo de machado, são momentos de cenas muito forte, entre as duas necessidades de continuar vivendo e da necessidade de se alimentar. Feito isso, pegava a cotia para mostrar para os cachorros, evitando também para que não a mordessem, o importante era eles terem conhecimento do resultado de sua caçada. Geralmente os cachorros cheiravam a caça, e isso era suficiente e motivador para eles. Assim, finalmente, retornávamos para a aldeia, nossos cachorros mereciam todo respeito e atenção. Estando exaustos, mereciam o descanso, aliás, minha mãe sempre tratou os seus cachorros muito bem, assim como preparava uma parte da cotia para sua alimentação.

1.3.3 Caçando no rio

Essa técnica é mais suave, demora um pouco, mas não exige tanto esforço, desde que a caça venha em direção ao rio, aliás, uma caçada na mata também pode terminar no rio quando a cotia vai nessa direção, o rio. Mas no caso, a caçada no rio que minha mãe realizava ocorria quando ela seguia de canoa rio abaixo até chegar ao porto da roça. Em prática, sempre acontecia quando retornávamos da roça para a aldeia, subindo o rio. Muitas vezes, minha mãe deixava que os cachorros viessem abeirando o rio, justamente pensando na caça. Outras vezes, os cachorros vinham junto na canoa.

Como eram bons caçadores, *Piroca* e *Yanero* vinham atentos na proa da canoa, mas muito atentos em direção à floresta, assim estavam em busca da caça através do seu olfato, a ponto de buscarem o cheiro da caça desesperadamente,

isso era mais com *Yanero*, pois, *Piroca* muitas vezes vinha deitado tranquilamente na canoa, só depois do sinal de *Yanero* é que entrava em ação.

A partir do momento em que constatavam a presença da cotia imediatamente saltavam da canoa, seguiam nadando pela água em direção ao mato e iniciavam a longa caçada. Praticamente, minha mãe acompanhava da canoa com altos gritos em direção ao mato. A diferença nesse caso, quase sempre, é que a caça cai no rio e, portanto, precisa de técnicas para aquela situação. Outras vezes também a caça era acuada em algum pau oco caído nas proximidades da beira do rio.

Todo o procedimento da caçada sempre leva muito tempo, por isso mesmo exige paciência, compreensão do tempo e do espaço, silêncio e comunicação com os cachorros em ação, tudo isso executado em momento específico. Nesse sentido, minha mãe usava suas estratégias e metodologias linguísticas que condicionavam para “comunicação” entre ela e os cachorros, aliás, ela nunca desistia, a caçada só terminava quando a caça estivesse abatida. Embora isso, nem sempre a caçada acontecia com sucesso, pois tinha dia em que a caça conseguia escapar dos cachorros e também da minha mãe, porém isso não deixava minha mãe desanimada, não ficava reclamando dos cachorros, simplesmente dizia que naquele dia a sorte não estava do seu lado. E, em se tratando da técnica de caça, ao mesmo tempo em que gritava em direção ao mato, costumava pegar seu remo girando em sentido esquerda para a direita, era a expressão simbólica que para suas concepções proporcionavam o resultado positivo, aliás, era um sinal para fazer com que a caça, geralmente cotia, viesse em direção ao rio.

Passados algumas horas, finalmente começava-se a ouvir cachorros descendo em direção ao rio, mas já se sabia também que a cotia estava muito próxima do rio, pois, sua velocidade em relação ao tempo de velocidade dos cachorros é sempre de grande vantagem. Por esse motivo, era preciso atenção total, especificamente no cálculo entre o tempo de velocidade da caça e o tempo de velocidade dos cachorros. Isso exigia que minha mãe no início da caçada investisse mais na comunicação com seus cachorros, porém aos poucos ela dedicava mais o tempo para acompanhar o latido dos cachorros atrás da caça, uma vez ou outra

fazia comunicação em direção da mata tendo como ideia alcançar a sonoridade de seu grito junto ao tempo de velocidade, ação e objetivo dos seus cachorros atrás da caça. Em outras palavras, a comunicação entre minha mãe e seus cachorros caçadores acontecia de acordo com o tempo, a velocidade e o distanciamento, quando iniciavam a caçada ela intensificava sua comunicação com os cachorros, conforme o distanciamento também reduzia a comunicação verbal, e ficava acompanhando em silêncio, mas com atenção total para os cachorros e também para o espaço onde provavelmente a caça poderia descer a qualquer momento. Isso permitia que ela tivesse mecanismos suficiente para iniciar os preparativos para surpreender a cotia enquanto nadava no meio do rio. Para isso, todo cuidado era pouco, mas como ela conhecia bem as estratégias para surpreender a caça sempre tinha total confiança no seu trabalho, assim, ao ouvir os cachorros descendo já sabia que a cotia desceria primeiro no rio, com base a isso fazia os cálculos para se posicionar com a canoa. Praticamente tínhamos que nos esconder bem com a nossa canoa, encostados na beira do rio e entre alguns galhos que cobriam parcialmente a canoa, uma estratégia necessária para essa situação e finalidade.

A estratégia que minha mãe estabelecia sempre era positiva, ao mesmo tempo era um momento tenso e dramático, porque, ela exigia inicialmente total silêncio na canoa, portanto, era dramático na medida em que havia possibilidade de não termos sucesso na caçada. Minha mãe criava esse momento dramático haja vista que isso era necessário naquele momento, costumava dizer, por exemplo, que se perdêssemos aquela caça não haveria o que comer em casa, além disso, chamava atenção de todos na sua língua, *tuyuca*, e como ela já era bem enérgica dava medo, até meu pai entrava nesse meio, uma vez que era ela quem estava à frente da missão. Motivados pela energia positiva de minha mãe nós, seus filhos, também não queríamos decepcioná-la, portanto, seguíamos a todo rigor sua orientação. Muitas vezes, meu pai e outros meus irmãos não estavam presente, mas eu sempre fui companheiro fiel da minha mãe, ajudava conforme as condições e capacidades que a idade permitia, ela também entendia muito bem sobre isso, ou seja, pela minha idade única coisa que ela exigia de mim era o silêncio, que não reclamasse do tempo de permanência na caçada, que ficasse atento para o rio, que

eu não ficasse com medo ou assustado, especificamente na hora que ela fosse abater a caça.

A questão é que, quando a cotia caía na água se esperava que distanciasse mais para o meio do rio, entre 20 a 30 metros da beira do rio, isso para evitar o retorno à beira do rio, uma vez que na água também a cotia tem uma velocidade boa. Certo do tempo e espaço necessário para captura se iniciava as remadas com a canoa em direção à cotia, enquanto está também acelerava a velocidade do seu nado. Muitas vezes se conseguia capturar já próximo a outro lado do rio, enquanto que os cachorros desciam à beira do rio entre 10 a 15 minutos depois, e caíam na água seguindo o mesmo percurso da cotia. Os cachorros nadavam até o meio do rio e muitas vezes era necessário embarcá-los no meio do rio. E era um risco também, pois, era necessário um equilíbrio na canoa, para não correr o risco de alagamento, evitando qualquer tipo de acidente ou fatalidade.

Eram essas duas técnicas de caçada que minha mãe realizava com seus cachorros *Piroca* e *Yanero*. Praticamente, os dois cachorros eram fonte de nossa subsistência. Aliás, enquanto tínhamos esses dois cachorros não faltava alimento em casa. Claro, sempre era exercido sobre controle, sem exploração com os cachorros. Inclusive, minha mãe quando retornava da roça com a nossa canoa amarrava os cachorros para que não caçassem mesmo estes querendo, e quando não amarrávamos pedia para que segurássemos na canoa. Assim, era uma atividade de subsistência a partir da caçada com os cachorros. Foi um período de grande aprendizado e visão de objetivos diante de uma questão que passei a ter com minha mãe, isto, desistir, nunca. Minha mãe, em vida, entre outras tantas mulheres da região, foi uma híper mulher indígena.

Para além disso, havia, por parte de minha mãe, uma compreensão muita clara sobre a vida que leva, era uma mulher que não esperava pelo meu pai, tinha seus objetivos de vida na família bem esclarecidos. Sendo ela uma excelente caçadora trazia consigo histórias envolvendo as caças, assim como conhecia a relação da caça com o caçador na medida em que contava história da cotia. Conforme a orientação de minha mãe, a cotia quando avança ou ataca na roça dos humanos está também buscando sua mandioca para fazer beijú, farinha, goma.

Porém, toda vez que começava a contar uma história da cotia sempre se limitava, uma vez que costumava dizer: “chegando em casa vou pedir para o seu pai contar melhor sobre essa história”. Nesse sentido, ela sendo uma mulher tuyuca, tinha toda preocupação com a minha formação tukana. Além disso, ela exigia que meu pai tivesse atenção na formação de seus filhos, que contasse *khetí*, *bhassessé*, *barsamõri*.

Geralmente, as histórias parciais que a minha mãe contava eram complementadas pelo meu pai durante a noite. Muitas vezes cheguei a ouvir minha mãe dizendo para o meu pai que ela tinha me contado parcialmente sobre a história da cotia, ao mesmo tempo em que exigia que ele fizesse reforço na informação daquela história. A partir disso, entrava em cena o meu pai, não só para mim, mas também para meus irmãos. Sobre isso, aos poucos passei a entender o porquê disso, na verdade o que ela queria mesmo era que seus filhos pudessem aproveitar aquelas histórias em conjunto, não só uma pessoa, todos tinham que ouvir com as mesmas oportunidades.

Quando meu pai começava a contar sobre a história da cotia minha mãe, muito atentamente, acompanhava a história, assim como fazia ajustes necessários da história. Sobre a cotia, a história é essa¹⁷:

Em certo tempo, assim como outras pessoas daquela região como de costume, havia uma família que tinha suas roças a certa distância de sua aldeia. O casal tinha seus filhos e uma jovem que cuidava do filho mais novo, ainda bebê. Como de costume, seguiam em direção à roça para fazer trabalhos necessários, especificamente para cuidar da roça, capinar, plantar, arrancar mandioca. Mas houve um tempo em que a roça começou a ser atacada pela cotia e toda vez que a mulher se deparava com aquilo esbravejava contra a cotia. Fato é que muitas mandiocas começaram a ser atacadas, começaram a apresentar sinais de ataques da cotia que cavava e destruía a mandioca em pedaços, isso deixa a mulher que era a dona da roça furiosa. Um dia, a jovem que cuidava do filho mais novo, foi para roça, tendo como única responsabilidade o cuidado e atenção com a criança. Enquanto estavam trabalhando na roça, a jovem então resolveu se afastar para procurar um lugar que tivesse sombra na beira da roça, uma vez que estava muito quente e a criança estava bastante inquieta devido o calor. Enquanto cuidava da criança debaixo da árvore que dava sombra

¹⁷ Lembrando que essa história foi contada pelo *kumu* Luciano Barreto ainda no meu tempo de criança na aldeia São Domingos Sávio, precisamente nos anos de 1985 por aí. Depois que escrevi essa história pedi para que o próprio *kumu* Luciano conferisse se estava de acordo, o mesmo garantiu que sim, que a história era essa mesmo. Isso já no ano de 2017, em Novo Airão/AM.

apareceram um grupo de pessoas e levaram a jovem e a criança junto. Eram pessoas, homens e mulheres. Disseram para a jovem que ela fosse com eles conhecer um lugar, que em breve trariam ela de volta. Na visão dela pareciam ser pessoas confiáveis, pessoas boas. Ela achando que daria tempo de retornar a tempo de voltar para casa aceitou a proposta, ao mesmo tempo a jovem pensou em aproveitar o tempo para passear com a criança a tempo de permitir que a mãe pudesse trabalhar com tranquilidade. Acontece que esse passeio acabou se estendendo para outra situação e realidade, pois aquelas pessoas não eram pessoas que ela imaginava que fossem, eram cotias, aquelas mesmas que costumavam atacar as mandiocas da mãe do filho que ela cuidava. Finalmente, depois de terem andando muito chegaram à uma maloca de grande porte, e como ela já tinha conhecimento de que não estava entre pessoas que ela imaginava que fossem procurou ter todo o cuidado para não os magoar, uma vez que sua vida e a vida da criança dependia do seu comportamento, da sua atenção. No fundo ela estava muito triste, muito preocupada, não sabia o que fazer para escapar daquele lugar. Chegada a noite, a criança sentiu fome, por isso começou a chorar, e ela não encontrava comida para aquele momento, e também aquelas pessoas não sabiam o que dar para aquela criança, já que possuíam tipos de comidas diferente a dos humanos da qual fazia parte. Em certo momento, a jovem encontrou uma panela cheia de camarões cozidos, muito apressiado pelos humanos, mas que para as cotias aquilo era pimenta. Por esse motivo, ao verem a criança comerem os camarões com gosto ficaram surpresos e diziam: “puxa, como essa criança aguenta comer tanta pimenta”. As cotias logo dormiram, mas a jovem não conseguia dormir, na medida em que a criança estava inquieta, além disso, a certa hora da noite a criança começou a sentir frio. Por isso, a jovem queria encontrar fogo para que a criança fosse aquecida, mas não havia o tipo de fogo que ela queria. A casa era grande e muito escura, e as cotias dormiam em suas redes armadas nas laterais da casa. Em certo momento, ela percebeu que haviam vários sinais de brasa de fogo. Então ela conseguiu um talo seco de turí para buscar o fogo, mas quando ela encostou o talo de turí para aquilo que ela achava que seria uma brasa percebeu que era o ânus das cotias que brilhava como se fosse uma brasa. Assim, toda vez que ela encostava seu turí as cotias se assustavam e diziam que a jovem tinha cutucado o turí no bumbum, e ela fez isso várias vezes, a ponto de quebrar o silêncio da casa. No outro dia, as cotias disseram que estavam saindo para a roça, pediram para que a jovem permanecesse na casa com tranquilidade, e que retornariam na parte da tarde. A jovem, inicialmente, imaginava que as cotias tivessem suas roças próprias, acontece que a roça que as cotias diziam ser deles era na verdade a roça da mãe da criança que a jovem cuidava. No final da tarde, todas as cotias retornaram e trouxeram aturás cheias de mandioca. Como de costume também fizeram a raspagem da mandioca, depois lavaram e começaram a ralar. Praticamente, a jovem passou entre 2 a 3 dias com as cotias, mas para a realidade de onde ela vinha, isto é, onde ela morava e onde também moravam os pais da criança que ela cuidava, já tinham passado muitos dias e ninguém sabia o que tinha acontecido. A mãe, o pai e os irmãos da criança estavam desesperados, e não podia ser diferente. Certo dia então, as cotias disseram que a jovem podia acompanhá-los até a roça. Saindo da casa das cotias seguiram pelo caminho. As cotias aconselharam para alguns detalhes, para que tivesse cuidado em algumas passagens, especificamente onde tivesse paus caídas, ou seja, que nessas situações ela precisaria passar por cima, portanto, não poderia seguir no mesmo caminho, e assim foram seguindo o percurso. Quando a jovem imaginava que estaria chegando à roça das cotias na verdade descobriu

que estava mesmo era na roça da mãe do filho da criança que ela cuidava, lugar em que ela tinha sido raptada pelas cotias. As cotias falaram que ali também era a roça deles, logo começaram a arrancar as mandiocas, isso aos olhos dela. Além disso, eles tinham conseguido chegar na roça bem cedo, muito antes da dona da roça. Enquanto as cotias arrancavam as mandiocas, a jovem continuou sentada cuidando da criança logo na saída da roça. Assim que terminaram de arrancar as mandiocas que precisavam as cotias se reuniram na beira da roça para os preparativos de retorno para a casa deles. Nesse ínterim, chegou a dona da roça e ao se deparar com o estrago feito pelas cotias com suas mandiocas começou a xingar contra as cotias, isso na compreensão da jovem mulher, porém para as cotias a dona da roça estava na verdade convidando para que tivessem a liberdade de ir vir para arrancar suas mandiocas. Como já tinham arrancado as mandiocas, as cotias logo cuidaram de se despedir da jovem mulher. Todas as cotias carregavam aturás cheias de mandiocas nas costas, mas antes se despediram da jovem mulher, inclusive com um pedido específico: que não contasse para ninguém o que tinha acontecido com ele, muito menos falar onde esteve, caso contrário, ela iria de vez com eles. A dona da roça começou a verificar os pontos onde as cotias tinham atacado as mandiocas e lamentava muito por isso, dizia que além de ela estar triste pelo sumiço de seu filho as cotias ainda aprontavam com ela destruindo sua roça. Enquanto seguia andando percebeu que havia algumas pegadas de gente, inclusive de crianças. Então a mãe começou a especular que havia passado gente naquele lugar antes dela, logo começou a imaginar se não seria a jovem e seu filho, e andando um pouco para frente de fato encontrou os dois sentados, bastante debilitados na sua visão. Claro, a reação não podia ser outra, ela como mãe chorou muito porque estava com a vida praticamente destruída pelo sumiço do filho. Então naquele dia a mãe não trabalhou na roça, logo que encontrou os dois retornou para a casa. As cotias já tinham falado para que a jovem não contasse o segredo. Por um bom tempo as pessoas perguntaram o que realmente tinha acontecido com ela, por onde tinha andado. A princípio, ela sempre conseguia omitir, mas como havia muita insistência e pressão acabou contando tudo o que tinha acontecido. Essa jovem, como tinha quebrado o acordo feito com as cotias, em pouco tempo morreu, e conforme a promessa feita pelas cotias, pelo fato de ter quebrado o acordo, foi embora para morar com eles. (*kumu* Luciano Barreto).

Essa história da cotia que meus pais contavam começava a criar em minha mente ideias sobre as coisas e a vida dos animais. Isso em nenhum momento fazia com que houvesse a sensação de estarmos comendo carne de cotia camuflada em carne de gente, mesmo que meu pai descrevesse para nós a seguinte ideia: “*na nissétisse pūma marsa nissama*”, isto é, na realidade deles eles são pessoas. Enquanto que minha mãe lidava com a prática de caça com seus dois cachorros tendo em mente que não se tratava de algo tão simples assim. Isso porque ela entendia que a vida dos animais e dos próprios cachorros dela tinham alma, tinham pensamento, tinham linguagem.

Numa pesquisa realizada entre os Runa no Equador, que usam a prática de caça com seus cachorros, Eduardo Kohn, por exemplo, fala que

Os Runa enxergam a subjetividade sendo constituída através do contato com outros seres sencientes. A alma, eles asseguram, é o que faz tal intersubjetividade transespécie possível. Animais são “conscientes” de outros tipos de seres e, por conseguinte, são considerados como possuidores de almas. Por exemplo, tanto a cutia como o cão possuem almas por causa de suas habilidades de “tornaram-se conscientes de” seres com os quais estão em relação, como presa ou predadores. A cotia é capaz de detectar a presença de seu predador canino e, portanto, possui uma alma. Essa capacidade possui uma localização física no corpo. O canal biliar e o esterno funcionam como órgãos de consciência da cutia – isto é, região material da alma. Através deles, a cutia detecta a presença de predadores. A consciência das pessoas sobre outros seres também é somaticamente localizada. (KOHN, 2016, pg. 2016).

A questão é que numa caçada com os cachorros, a comunicação é de grande importância. Entre minha mãe e seus cachorros havia uma comunicação, e, entre os cachorros e a caça havia também outra comunicação. Nesse sentido, a comunicação de minha mãe também se estendia para a compreensão da área geográfica. Para ela a questão não era apenas ter sucesso na caçada, mas também na compreensão do momento certo que deveria ser realizada uma caçada. Em outras palavras, precisava conhecer o espaço geográfico em que a ocorrência de cotias era maior, conhecer se aquela área era de terra firme, se a área era de capoeiras. Além disso, o cálculo também se baseava no tempo da ocorrência das frutas silvestres como bacaba, patawá, burití, ukukí, fruta de sorva e outras. Isto, porque, de acordo com a concepção de minha mãe, todo lugar de frutas em que a cotia vai é como se fosse uma roça dela.

Mas, essa prática de caça estabelecida pela minha mãe não era a única forma de caça na aldeia, e embora que os tukano apreciem mais o peixe são também bons caçadores e exímios armadores de armadilhas na floresta. Nesse sentido, uma vez que tanto minha mãe como outros caçadores, tinham conhecimento sobre as técnicas de caças, logo estabeleciam suas técnicas específicas. No passado, ao ter conhecimento de um lugar em que há ocorrência de uma árvore frutífera os caçadores tukano costumavam construir a certa altura de uma árvore, próximo à uma árvore frutífera, um pequeno espaço com pedaços de paus onde o caçador com seu *burpuwū* (*zarabatana*) sentava-se para caçar a noite.

No caso, durante a noite aparecem muitas caças, não só a cotia, como paca, anta, tatu entre outras, nesse caso o caçador tem maior sucesso, uma vez que consegue muitas caças. Porém, hoje em dia os tukano, entre outros, trocaram o *burpuwū* por espingarda, muitas vezes o grande barulho gerado pelo tiro de espingarda acaba espantando outras caças. Esse tipo de caça, é específico dos homens, no caso minha mãe nunca fez isso, assim como nunca pescou no rio, são práticas muito específicos dos homens. Também entra em questão a honra da mulher, uma vez que se minha mãe caçasse a noite ou pescasse durante o dia no rio seria uma questão a ser questionada pelos demais ao meu pai, uma vez que o homem tem que estar à frente dessas responsabilidades.

Praticamente, toda vez que minha mãe conseguia uma caça ela costumava dividir a carne, assim como gostava de apresentar o resultado do seu trabalho nas refeições coletivas na aldeia. Homens, mulheres, jovens, crianças comiam a carne de caça conseguida pela minha mãe. Havia também elogios, respeito e grande consideração por parte dos meus primos, tios, tias com a minha mãe, isto é, havia a extensão de uma relação estabelecida, entre as atividades de caça e outros processos de vida (GARCIA, 2010). Nesse sentido, a vida estabelecida pela minha mãe tinha como reflexo a sua atitude, a sua responsabilidade, a sua personalidade, a sua referência, o seu cuidado, sua atenção. Contudo, a senhora Maria Clélia Rezende, tuyuca, foi uma uma híper mulher tuyuca no contexto da *nissetissé* (cultura) tukano.

1.3.4 Híper mulher indígena

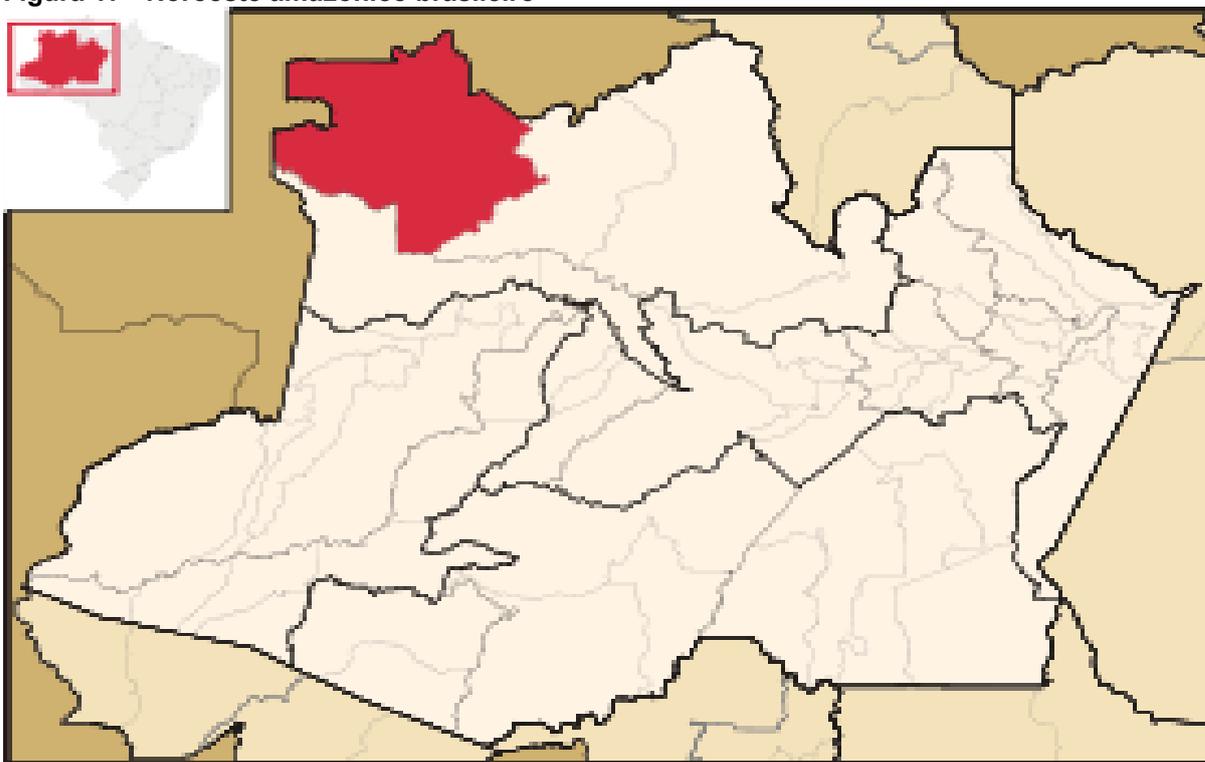
Nos dias de hoje, no Município de São Gabriel da Cachoeira, na região do noroeste amazônico brasileiro, a mulher indígena passou a fazer parte do protagonismo do movimento indígena, especificamente com a fundação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN)¹⁸. A partir disso, as

¹⁸ A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN, foi “fundada em 30 de abril de 1987”. Fonte: www.foirn.org.br (acessado em 10 de março de 2019).

mulheres passaram a ter maiores participações em discussões com base a políticas indígenas, de modo que a presença e participação das mulheres na vida dos tukanos passou da fase oculta para a fase aberta.

É um ponto muito positivo nesse sentido. Além disso, essa nova postura assumida pelas mulheres no âmbito das políticas indígenas não altera o sentido primordial da tradição tukana, entre outras etnias, que continuam se organizando pelo sistema patrilinear e normas matrimoniais estabelecidas pela exogamia linguística, isso no caso dos tukano. Inclusive, hoje as mulheres presidem associações como foco de atenção para mulheres e ganham cada vez mais espaço tanto no âmbito interno da aldeia como no âmbito externo.

Figura 17 - Noroeste amazônico brasileiro



Fonte: www.google.com.br (acessado em 10 de março de 2019)

Mas no tempo em que minha mãe fazia sua história na aldeia tukana a realidade era outra. As discussões sobre o andamento das coisas na aldeia, por exemplo, estavam sob a responsabilidade direta dos homens, mesmo que houvesse a participação e presença das mulheres nesses encontros. Nesse caso, a pessoa responsável pela aldeia naquele momento não dava abertura para que as mulheres

presentes naquela reunião tivessem um momento para opinar. Quando participavam ou opinavam era porque elas também não esperavam a boa vontade dos homens, uma delas era minha mãe que não tinha medo, por isso mesmo costumava dar sua opinião. Por outro lado, pela forma como minha mãe se expressava em público, sem medo e com voz enérgica, deixava meu pai muitas vezes preocupado.

A preocupação no caso era muito voltada para a pessoa da minha mãe, ele tinha medo que alguém a ofendessem ou atingissem com alguma maldade, tipo quererem envenená-la, além disso ele pensava no bom andamento da aldeia, por isso, havia momentos em que meu pai pedia para que minha mãe tivesse atenção. Ao mesmo tempo, meu pai também se sentia mais seguro com minha mãe, pois muitas vezes ela tomava posições públicas que meu pai, sendo de hierarquia maior no grupo, deveria tomar. Assim como todas as mulheres presentes na aldeia São Domingos Sávio, minha mãe tinha referência boa, tinha sua representação de grande valor para o meu pai, para o meu avô, enfim, para todos nós.

Na região do noroeste amazônico brasileiro, pessoas com idoneidade de minha mãe, especificamente em se tratando de sua habilidade de caçadora, ainda não foi feita pesquisa, isso porque essa arte sempre foi atribuída ao homem. Mas estudos desenvolvidos pela Cristiane Lasmar (1997, 1999, 2005) trazem leitura para uma antropologia do gênero, a partir disso é pensado a questão da representação das mulheres.

No caso, o trabalho de Lasmar traz uma discussão antropológica sobre o gênero do ponto de vista histórico nas décadas de 70 e 80, isso faz com que sua pesquisa seja ampla na medida em que passa a conectar à vida das mulheres indígenas em suas aldeias e suas representações, assim como a vida no contexto urbano quando estas migram, por exemplo, para o cenário citadino de São Gabriel da Cachoeira. Isso envolve todo o processo de uma transformação, entre mulheres indígenas e seus familiares, e a nova rede de relações matrimoniais que passam a estabelecer a partir do momento em que se envolvem com homens que não são indígenas, como militares, comerciantes.

Esse é novo fenômeno de transformação das mulheres na região do noroeste amazônico brasileiro, com novo cenário de protagonismo na região, onde o homem

indígena passou a ouvir mais a mulher indígena. Dito de outra forma, a mulher indígena saiu mais da neutralidade de sua imagem e personalidade. Hoje as mulheres indígenas presidem, por exemplo, renomadas associações de mulheres, como é o caso da Associação das Mulheres do Rio Negro (AMARN), com sede na Cidade de Manaus/AM, onde todo o trâmite de seu funcionamento é coordenado pelas mulheres¹⁹, os homens participam como coadjuvante. Sobre a fundação da AMARN, há divergências na data. Conforme Janete Chernela, antropóloga norte-americana, que acompanhou o processo de criação da referida associação,

O processo ocorreu ao longo do tempo, várias datas foram dadas para o início da AMARN. Eu prefiro 1982, o ano em que a organização recebeu reconhecimento (pessoa jurídica). No entanto, teve o seu início informal em 1980 e 1981. Pelo que sei, é a organização indígena das mulheres mais antiga do Brasil, e continua sendo a pé. A nova geração de líderes inclui as filhas das fundadoras. Essa data, 1984, é a data que muitos dão para o início da AMARN. No entanto, o registro da Associação antecedeu o estabelecimento da Casa por cerca de dois anos antes. (Janete Chernela, 15 de março de 2019²⁰).

É uma nova fase de vida, conquista e protagonismo das mulheres indígenas diante dos sinais dos novos tempos, assim como continuam existindo, é claro, inúmeros desafios. No tempo de minha mãe, os desafios eram diferentes, porque era tempo e realidade diferente, mas ela criou seu modelo específico de protagonismo na aldeia tukana São Domingos Sávio, onde construía sua história, mesmo que isoladamente e sem reconhecimento.

Histórias de vida como a de minha mãe poucos foram escritas, embora que as pesquisas antropológicas tivessem assolado em grande número na região do noroeste amazônico brasileiro com temáticas variadas, aliás, é uma região bastante conhecida pelas pesquisas antropológicas, assim como é uma região onde as

¹⁹ Tendo como uma das idealizadoras a antropóloga Janet Chernela, AMARN foi fundada oficial em 1987. Fonte: www.artesol.org.br (acessado em 12 de Março de 2019)

²⁰ Em julho de 2018, estive na Cidade de Florianópolis/SC, para participar do 18th IUAES World Congress, held between, onde apresentei um trabalho que apresentei com legendas em inglês (Tragedies of oakhe: symbolism, language and translation in tukana cultural formation). Nessa ocasião, estava também no evento a antropóloga Janete Chernela, a partir daí costumamos algumas ideias. E no mês de março de 2019, escrevi um e-mail para ela especificamente para saber, tendo conhecimento de sua participação na criação da AMARN, como foi que aconteceu todo o processo de fundação desta associação das mulheres indígenas do rio negro.

peças conhecem e participam, direta e indiretamente, nas pesquisas antropológicas.

Figura 18 - Com a Janete Chernela, durante o evento da 18th IUAES, em Florianópolis/SC



Foto: Jozileia Daniza Kaingang.

As pesquisas antropológicas desenvolvidas na região do noroeste amazônico brasileiro são tantas que, em certo momento, parecem ter esgotado a temática da questão indígena. De forma que, essa levada antropológica, deixou-me inseguro porque são pesquisas com questões de grande interesse tanto para os pesquisadores não indígenas quanto para os próprios indígenas, incluindo indígenas pesquisadores. Mas, por outro lado, corre-se o risco de quisermos desenvolver pesquisas por esta influência somente a temáticas que apresentem critérios de interesse momentâneo. Isso fez com que me sentisse inseguro, até ao ponto de querer desistir com a parte da temática da pesquisa aqui em desenvolvimento, mas

o fato de envolver minha mãe achei bom continuar produzindo o texto como forma também de homenageá-la *in memoriam*. Ainda mais que se trata de uma experiência de vida de uma mulher tuyuca dentro da aldeia tukana, e com isso começam a surgir novas metas de reflexões, como, por exemplo, a referência que estou trazendo acerca da mulher tuyuca no contexto aldeão tukano.

Geralmente, a mulher no contexto tukano até então nunca teve tanta referência a não ser pela geração de filhos, assim como há poucas citações sobre o seu legado na constituição da tradição tukana. E quando surgem citações com passagens históricas das mulheres muitas vezes é bastante restrito, assim como traz uma visão muito negativa quando citada. Isso não é de agora, sempre se trouxe essa percepção, simplesmente as mulheres eram como se fossem “objetos” que eram utilizadas como efetivo do sistema de casamento, aliás, até hoje isso continua, assim como a mulher é considerada muito perigosa, em tudo. Assim, foi se constituindo a ideia, por exemplo, de que na medida em que a mulher sai de sua realidade, sua aldeia, isto é, quando se casa, sendo esta uma mulher tukana passa a pertencer à aldeia de seu marido, enquanto que para estes no contexto aldeão do marido ela é “estrangeira”.

Mas, pensando bem o legado das mulheres indígenas é muito maior, no caso em se tratando das mulheres dos tukanos são “hiper mulheres”, pois sem elas a aldeia não funciona em sua totalidade. Nesses termos é que considero minha mãe uma “hiper mulher” a partir de suas responsabilidades, suas iniciativas, habilidades e vida em doação na aldeia tukana. Para além disso, vale ressaltar que o funcionamento da aldeia tukana está ligada também à pessoa da mulher, seja esta tukana ou tuyuca. No caso de São Domingos maioria são mulheres tuyuca.

De outra forma, são essas “hiper mulheres” que conduzem o andamento da aldeia em paralelo aos homens, através das relações coletivas que se dão nos trabalhos, encontros, partilha, solidariedade, orientações para os maridos. Dão a própria vida pelas aldeias dos maridos, que também são suas próprias aldeias. Minha mãe, por exemplo, assumia todas as responsabilidades da casa e respondia pelo meu pai na sua ausência, a ponto de as pessoas da aldeia respeitarem o posicionamento dela, assim como com os posicionamentos das outras mulheres na

aldeia, que eram minhas tias. Ao mesmo tempo, a necessidade de subsistência de uma “hiper mulher” dos tukano era a responsabilidade de toda aldeia, assim, quando um pescador retornava tinha por responsabilidade enviar alguns peixes, e mesmo que fosse um único peixe já era suficiente e satisfatório. Em prática, um indivíduo na aldeia é responsável pelo coletivo, assim como o coletivo é responsável pelo indivíduo, mesmo que não funcione integralmente.

Embora que a ideia não seja aqui uma tentativa de mudança da tradição tukana e seus respectivos leis e diretrizes linguísticos vale muito buscar um mergulho sobre a função da mulher no contexto tukano e, ou indígena. Em prática, todo legado da formação do homem tukano deve também à presença e atenção da mulher, seja esta tukana ou tuyuca, entre outras. Isso desde o preparo do mingau, farinha de tapioca, escolha de tipos de comida, o cuidado com a qualidade dos alimentos, enfim, da qualidade formação de um homem tukano dentro de seus termos específicos depende muito também - além da transmissão, ensinamento, orientação, acompanhamento dos homens – da qualidade de atuação e responsabilidade da mulher, isto é, a atenção da vida desenvolvida por uma mulher, no caso tuyuca, numa aldeia tukana é vista da qualidade de vida e da pessoa tukana que seu marido e seus filhos precisam ter continuamente.

A partir dessa referência inicial, posso então partir ou melhor continuar buscando a compreensão acerca da extensividade da arte do diálogo tukano, mas agora no âmbito de um exercício ascendente, uma vez que a arte do diálogo que vamos passar a tratar praticamente está em nível da inteligibilidade, isto é, está acima da visão sensível, é um outro universo de conhecimento.

1.3.5. O desafio da tradução e a preferência pela arte do diálogo

Do ponto de vista do contexto do noroeste amazônico brasileiro, um dos melhores mecanismos, até o momento, para a tradução é o domínio da língua tukana, por exemplo. Mas esse domínio não está no âmbito da fala tukana, isto é,

não basta a pessoa saber falar a língua tukana para se garantir na tradução, porque, uma tradução desse ponto de vista necessita de uma compreensão mais extensiva.

A tradução que foi feita no presente trabalho está mais no âmbito de uma compreensão extensiva, porque, envolve não apenas a tradução da fala tukano no dia a dia, mas das ideias provenientes da racionalidade tukana no âmbito da arte do diálogo, de *úkũsse*. Sendo assim, é bastante desafiador, porque algumas palavras, alguns objetos, algumas coisas são difíceis de serem traduzidas também para a fala tukano do dia a dia, bem como são difíceis de serem traduzidas de português para o tukano. Tanto de tukano para o português, como de português para o tukano tem seus desafios e limites na tradução.

No processo de tradução do português para o tukano, o desafio está exatamente na definição clara de um enunciado, de uma frase, de uma palavra, de um texto, porque, eu, por exemplo, não tenho bom domínio da língua portuguesa. Algumas palavras simples são possíveis de serem traduzidos com mais precisão, como por exemplo, alegria: *ekatísse*; bombom: *mumi*; casa: *wii*. Já palavras compostas ou derivantes já são mais difíceis, como por exemplo: sensacionalismo, divergência. Nesse caso, ainda do português para o tukano, o exercício da tradução é mais para uma tradução aproximada. Quando a palavra ou a frase é complexa esse exercício se estende um pouco mais, ou seja, como não é possível traduzir com breves palavras se amplia com explicações que norteiem um sentido contextualizado para aquela palavra ou frase. Por outro lado, a tradução do tukano para o português tem sua vantagem desde que a pessoa domine bem a língua tukana também, como afirmei anteriormente, não basta a pessoa saber falar a língua tukana para se garantir bem na tradução, é preciso um conhecimento mais extensivo, dependendo do tipo de tradução em questão.

Se a pessoa fala bem a língua tukana e fala bem a língua portuguesa tem certa vantagem na tradução, porque exige uma compreensão e elaboração das ideias em ambas as partes. De forma que, do tukano para o português ou do português para o tukano, simples palavras exigem simples traduções, palavras ou frases difíceis ou complexas tornam também a tradução mais complexa. Porém, do ponto de vista tukano, essa complexidade não é o limite, não é o fim, não é uma

impossibilidade, pelo contrário é o reflexo da dimensionalidade de cada questão, é o reflexo de uma nova possibilidade de interpretação. A complexidade da tradução, do ponto de vista tukano, é uma condição para o sentido da transformação das histórias, dos fatos, dos acontecimentos em diferentes tempos, espaços, paisagens, linguagens, isto, porque, toda vez que o *kumu* Luciano Barreto, por exemplo, apresentava suas narrativas traduzia o sentido daquilo que estava ensinando, refletindo, desenvolvendo.

O sociólogo francês Edgar Morin (2000), por exemplo, fala dos fundamentos da teoria da complexidade que proporciona a união entre a unidade e a multiplicidade. De outro modo, Morin (2005, pg. 13) concebe a complexidade como “tecido de acontecimentos, ações e interações, retroações, determinações que constituem nosso mundo fenomênico”. Porém, também para Morin (2007), o pensamento simplificador é incapaz de conceber o conjunto do uno e do múltiplo. No caso do exercício da tradução tukana corre-se muito esse risco de simplificação do pensamento em descrição na medida em que se deixa de compreender os fatos, os personagens, o tempo, o espaço, a linguagem. De forma que, a tradução nesse sentido não é simplesmente dizer o que é, mas o que significa, o que tudo isso envolve, o que está em questão do debate, o que está em questão do diálogo, por isso mesmo a tradução é um processo de recepção, compreensão e transmissão. É isso que procurei fazer no presente trabalho, isso nos capítulos seguintes. Em outras palavras, houve um processo de recepção na medida em que fui ouvindo os ensinamentos do *kumu* tukano Luciano Barreto através de gravações, isso levou um bom tempo, aliás, cada fase desse processo leva um bom tempo. No caso, cada gravação feita com o *kumu* Luciano Barreto levava no mínimo de 10 minutos e no máximo de uma hora e trinta minutos (1h30), e o tempo de gravação depende de acordo com o tipo de questão em desenvolvimento. A fase mais importante, em se tratando da tradução tukana, não é que outras fases sejam menos importantes, é a fase da compreensão do conteúdo, porque é aí que é preciso ter uma concentração maior. Se conseguimos fazer uma tradução em forma de diálogo com o *kumu* Luciano Barreto nos capítulos seguintes foi graças a esse exercício, porque exigiu tempo, concentração, paciência e dominação de conteúdo em questão de estudo.

O exercício de compreensão do conteúdo em estudo e em pesquisa, no caso a vantagem também está no domínio da língua tukana, não se consolidou apenas com meu exercício individual, uma vez que passei por prova diante do *kumu* Luciano Barreto, em muitas ocasiões este exigiu que eu falasse para ele o que tinha aprendido. Era a fase mais difícil, porque o *kumu* Luciano Barreto não queria saber se a gravação tinha saído bem, se o áudio da gravação estava em boas condições, se o tempo de gravação foi suficiente para tratar do assunto em questão, para ele o que interessava era o que eu tinha aprendido, o que minha memória tinha gravado sobre o que ele tinha falado, ensinado, descrito; não o que a memória do gravador tinha gravado. No caso, o *kumu* Luciano Barreto dizia que o que foi gravado com o gravador pode servir para outros momentos, inclusive, quando ele já não estiver mais vivo: *yū werika beropū tūo arpó weya tema, ūrsa parkū atiro werewi bá nirassa mūrša maha* (depois de minha morte poderão ouvir novamente essas gravações, aí vocês vão dizer: “nosso pai ensinou para nós dessa forma”). Não tinha outra saída, não tinha outra alternativa, tinha que falar o que tinha aprendido, não tinha como enrolar ou tentar se safar com algum comentário breve ou comentário geral, o *kumu* Luciano Barreto queria que fosse apresentando da forma como ele ensinou, da forma como ele desenvolveu, da forma como ele falou. Mas também ele deixou claro a orientação, isto é, que o importante era, mesmo que não se sentisse em condições de atender aquele método de avaliação, tentar apresentar o que tinha aprendido, arriscar mesmo, apresentar sem medo, sem medo de errar, porque é a partir do resultado desse teste é que o *kumu* Luciano Barreto passava a dar novas orientações para que melhorasse em pontos específicos. Não importava o tempo de apresentação, o importante era começar a ter domínio e compreensão do conteúdo, e sobre isso o *kumu* Luciano Barreto dizia: “se você tiver condições de aprender sobre isso mesmo que você ainda não tenha aprendido bem você vai arriscar, você vai tentar, isso é um bom sinal, é um bom motivo para você e para mim também”.

Essa metodologia de avaliação e exigência do *kumu* Luciano Barreto fez com que me esforçasse o máximo possível para dominar os assuntos e conteúdos gravados, com isso passei então a ter uma autonomia acerca do que estava pesquisando, mas era essa a ideia também do *kumu* Luciano Barreto, ele queria

mesmo que houvesse essa autonomia, não que eu chegasse ao nível dele, porque, para isso precisa de tempo, conhecimento teórico e conhecimento prático. Nesses termos, o processo de tradução tukano passa por várias fases, entre aquilo ou sobre aquilo que se fala, entre aquele que está falando, entre aquele que está ouvindo, entre aquilo que passa a ser escrito. No processo de tradução tukano é preciso aprender a ouvir, aprender a compreender o que ouviu, e escrever o que aprendeu a ouvir e aprendeu a compreender. Isso proporciona abertura maior para o assunto em diálogo, a pessoa fica mais à vontade para escrever, transcrever, traduzir. Para o *kumu* Luciano Barreto, o processo de tradução integra a pessoa, onde o conteúdo em tradução revela o sentido da pessoa, isto é, cada um tem a forma de traduzir. E, digo que há um processo de tradução entre os Tukano na medida em que a linguagem da musicalidade entoada pelo *baya*, por exemplo, não é a mesma linguagem falada no dia a dia pelos tukano, falantes da língua tukana. Trata-se de uma linguagem da musicalidade excepcional. Em outras palavras, o que um *baya* (mestre de música) canta, com exceção dele e outras pessoas como ele, maioria não vão entender a linguagem musical em utilização. Exemplo disso é a parte da versão musical cantada pelos *Diróa* (dedicamos um capítulo sobre isso):

Kapya, kapya, kapya, kapya
Kapy pany, dewa yuku wairé yū
Rya wa yū, wa yū, ya kapya, kapya
Kapy, pany, dewa yuku waire yū, ya, wapira, yuku
Yawi, noma, yawi, noma
Wariku ya wapira yuku.

(letra transcrita da versão cantada pelo *kumu*
 Luciano Barreto)

É uma letra musical de domínio do *baya* tukano, na verdade é a forma como o *kumu* Luciano Barreto sabe cantar, porém, eu sendo falante da língua tukana não entendi nada, praticamente nada, então perguntei o que aquela letra dizia, quem tinha cantado aquela música pela primeira vez. Ao ouvir esses questionamentos, o *kumu* Luciano Barreto começou a fazer tradução, começou a fazer explicação, começou a fazer contextualização. Essa música foi cantada pela primeira vez pelos irmãos *Diróa*, estes estavam em momento de conflitos com as gentes-onças, inclusive a avó deles era uma gente-onça, mas que tinha se casado com o avô dos

meninos que não era um gente-onça. Os *Diroá* estavam prester a exterminar com a gente-onça, seus inimigos históricos, mas eles queriam salvar sua avó, e através da música, através do canto estavam dizendo: “agora chegou a hora, nós vamos acabar com todas as onças, a senhora fique atenta, procure fugir imediatamente saindo por algum buraco que tiver na parede de casa”. Acontece que a avó também tinha consumido muita bebida fermentada, por isso mesmo não prestou atenção. Fato é que os *Diróá* fazem um ataque fulminante contra as gente-onça com raios e trovões, nem mesmo a avó deles conseguiu escapar. Enfim, vamos nos dedicar com mais tempos à essa questão nos próximos capítulos. O que eu queria então mostrar é que nesse processo de tradução tukano o critério estabelecido passou por essas questões aqui apresentadas.

Mas os Tukano não vivem só de tradução, estão muito mais preocupados na transmissão dos seus conceitos teóricos, é muito mais para relação entre a teoria e prática, mas para nós (antropólogos) a apresentação do resultado da pesquisa envolve o exercício da tradução, transmissão o que ouvimos, observamos, coletamos. Escrevemos sobre o que pesquisamos, bem como elaboramos textos científicos e textos que procuram apresentar elementos explicativos da diversidade humana, com isso entender que cada ser humano vê o mundo sob a perspectiva da cultura em que se cresceu (BOAS, 2009). Embora haja prestígio pela escrita técnica, científica, linguística, antropológica, uma vez que o que está escrito já está escrito e foi feito da melhor forma possível e de acordo com o que foi visto e experienciado naquele momento em que o pesquisador estava envolvido, em certo momento surgem muito mais desafios no exercício da tradução, é o caso por exemplo do trabalho de Henri Ramirez (1997) que, tecnicamente no âmbito da linguística, é visto como um dos melhores trabalhos já desenvolvido sobre a fala tukano, mas isso é bom para quem não fala tukano, aliás, essa obra foi feita mais para pesquisadores que não falam a língua tukana, para que estes tenham acesso técnico e linguístico no campo de pesquisa se estiverem pesquisando sobre os tukano. No caso, o desafio está na compreensão das palavras entre aquilo que Henri Ramirez escreve e aquilo que nós Tukano falamos, no caso do primeiro sua escrita divide ou diferencia-se muito com aquilo que é falado. Quando mostrei o livro de Henri Ramirez para o

kumu Luciano Barreto, depois de algum tempo ele me devolveu o livro, com a afirmação de que ele preferia continuar falando o tukano do seu jeito do que utilizar o tukano escrito por Ramires. No caso, percebi que para o *kumu* Luciano Barreto o que é falado deve ser escrito da forma como é falado. Em outras palavras, o que é falado pelos tukano, a pronúncia, é bem diferente do que foi escrito por Ramirez, exemplo: entre *apo* (escrito por Ramirez) e *arpó* (falado pelos Tukano) existe diferença, bem como muda o sentido da palavra, ambas palavras se referem a concerto, concertar algo. Mas esse ponto de vista não está desmerecendo o renomado trabalho de Ramirez, trata-se apenas de uma contextualização, porque, é um trabalho que imortaliza a língua tukana.

Essa questão ou o desafio da tradução não acontece apenas com o trabalho de Ramires, mas com os próprios indígenas, isto é, o que muitos indígenas escrevem o que falam, no caso tukano, dificulta muito na leitura, porque, diferencia muito do que falam com o que escrevem. Além disso, no contexto do noroeste amazônico integrantes de diferentes *marsa kurári* (etnias indígenas), devido ao longo processo histórico de contato, perderam de certo modo a língua materna falada e passaram a adotar a língua tukana, nesse caso há muitas variações, por exemplo, entre o que um tukano pertencente a *darséa kurá* (etnia tukana) fala e o tukano que um tariana ou wanana passou a adotar para se comunicar, mas esse desafio hoje está em novo processo de contextualização, pois, praticamente todos os *marsa kurári* (etnias) do noroeste amazônico estão preocupados com a sua língua materna, portanto, nesse contexto é preciso ver que todas as línguas são importantes, não só a língua tukana. Dito de outra forma, para quem estiver envolvido na pesquisa de campo nesse contexto é preciso ter essa atenção na medida em que o processo de tradução também perpassa por esse processo, isto é, entre o que é traduzido por um Tukano pertencente à *darséa kurá* tem suas diferenças em relação ao que é traduzido ou falado por uma pessoa que pertence a outra *marsa kurá* (etnia), exemplo: *arū* e *anū*, ambas se referem a cana de açúcar, mas a primeira palavra é falada pelos que pertencem a *darséa kurá* (etnia tukana), enquanto que a segunda é falada pelos que pertencem a outras *marsa kurári* (etnias) que passaram a adotar a língua tukana.

Outra questão é sobre o termo arte do diálogo, o porquê ter escolhido esse título com base ao termo *úkÿsse*. No caso, surgiram muitas dúvidas em relação a essa decisão. Uma das ideias era que a arte do diálogo se referia muito mais para um conceito ocidental e colonizador, porém, quando trouxe essa ideia, eu não estava no mundo do ocidente, Europa, pelo contrário, trouxe essa ideia relacionando *úkÿsse* como arte do diálogo enquanto estava em campo de pesquisa na aldeia São Domingos Sávio ainda no período de mestrado em antropologia pela Universidade Federal do Amazonas (PPGAS-UFAM), isso precisamente no ano de 2010, mas que o resultado desse trabalho foi apresentado no início de 2012 (BARRETO, 2012). Por esse motivo, não vejo como um grande obstáculo ter traduzido *úkÿsse* para arte do diálogo, mas aqui trata-se da arte do diálogo *kumuânica*, portanto se refere ao modo de comunicação estabelecida por um *kumu* tukano, envolve a construção de redes de pensamento, redes de diálogo, redes de linguagem, redes de formação tukana, redes de compreensão do homem tukano e da mulher tukana, redes de formulações de ideias de acordo com o nível de formação de um *kumu* tukano, por esse motivo se trata, portanto, *úkÿsse* como arte do diálogo *kumuânica*, e a partir disso somar a compreensão da formação de uma antropologia tukana, uma vez que essa arte do diálogo *kumuânica*, ao mesmo tempo que traga um grande emaranhado de redes está falando do próprio homem tukano, da própria mulher tukana, da própria realidade do homem tukano, da própria realidade da mulher tukana, do próprio contexto do homem tukano, do próprio contexto da mulher tukana, da própria constituição e formação da vida do homem tukano, da própria constituição e formação da vida da mulher tukana. Desta forma, especificar *úkÿsse* como arte do diálogo *kumuânica* foi a melhor forma de especificação, assim o foco está plenamente referenciado ao conteúdo pesquisado, coletado junto ao *kumu* Luciano Barreto ou melhor à forma de conhecimento tukano apresentado pela arte do diálogo *kumuânica*. E, sem dúvida, a própria escrita aqui representa a melhor forma de tradução do conteúdo acerca da forma de conhecimento tukano. No caso, é relevante a análise de James Clifford (2002, pg. 24) para quem

Deve-se ter em mente o fato de que a etnografia está, do começo ao fim, imersa na escrita. Esta escrita inclui, no mínimo, uma tradução da

experiência para a forma textual. O processo é complicado pela ação de múltiplas subjetividades e constrangimentos políticos que estão acima do controle do escritor. Em resposta a estas forças, a escrita etnográfica encena uma estratégia específica de autoridade.

A escrita é um dos melhores vieses para o exercício de uma tradução dos conceitos, ideias tukano para o contexto e âmbito acadêmico, no caso é preciso escrever, porque a escrita tukana representa também forma de descolonização de ideias e pensamentos colonizadores. Isso não significa que esteja sendo estabelecido um modo de isolamento, pois a meu ver diálogo construtivo deve se estender continuamente com e em qualquer área da ciência e academia, inclusive entre nós indígenas. Aliás, nesse sentido, para Lino Rampazzo (2014, pg. 09) “diálogo, interdisciplinaridade, integração, nos dias de hoje são usados com muita frequência para indicar o método com o qual se quer caracterizar a abordagem do saber”. No caso, *úkÿsse*, como arte do diálogo *kumuãnica* é “um meio, e não um fim em si” (SCHLESINGER, 2018, pg. 11). Além disso, no cenário de sinais de novos tempos no contexto do noroeste amazônico brasileiro um dos maiores desafios está justamente no domínio de *úkÿsse* como arte do diálogo *kumuãnica*. Em paralelo a essa ideia, aqui em diálogo praticamente, Schlesinger (2018, pg. 12) diz que

Dialogar significa ir ao encontro do outro, que é diferente de mim. Dialogar presume o reconhecimento e, principalmente, a valorização da diferença. Por outro lado, dialogar também exige o encontro consigo próprio. Ao encontrarmos o diferente, temos os nossos próprios conceitos abalados. Aquilo que acreditávamos como verdadeiro pode estar em perigo, pois entramos em contato com nossa própria rigidez, medos, angústias e inseguranças. Dialogando, descobrimos quem somos e também aquilo que nunca seremos. O diálogo nos retira de nossa zona de conforto e nos arremessa no confronto de ideias e valores. Acredito que existem pré-requisitos para o diálogo. O primeiro deles é alguma segurança em si próprio. Somente possui coragem de encontrar a alteridade aquele que tem certa tranquilidade em torno de suas próprias convicções. Apenas quando estamos seguros daquilo que somos, conseguimos confrontar o outro sem que nossos mundos sejam totalmente desconstruídos. O segundo pré-requisito é a assunção de que a vida admite infinitas interpretações. Uma importante dose de pluralismo é condição para o exercício do encontro de ideias. Se cremos haver apenas uma verdade, não admitimos o confronto com aquilo que será, de antemão, ao ser diferente, uma “mentira”. No entanto, ao pressupor que o mundo é composto de nuances e tonalidades, estamos equipados com a faculdade de escutar aquilo que destoa um pouco ou radicalmente daquilo que cremos.

Dúvidas, inseguranças, incertezas pairaram e ainda pairam quando se pensa na pesquisa acerca das formas de conhecimento indígena, e até aqui entendo que *úkũsse* como arte do diálogo *kumuãnica* possibilita ir, a princípio, ao encontro da forma de conhecimento da singularidade tukano, isto é, o conhecimento do particular para o coletivo, para o diferente, para o reconhecimento e valorização do que é diferente, de quem é diferente. Nesse sentido, ao contrário do que nós (antropólogos) fazemos nas pesquisas quando temos a ideia de entender a coletividade, para os tukano primeiramente o que interessa é a questão consigo mesmo. Em outras palavras, a base da compreensão do “consigo mesmo” cria mecanismos para a compreensão do que é diferente, do outro que é diferente. Isso vamos observar muito nos próximos capítulos quando apresentamos o texto em diálogo com o *kumu* Luciano Barreto.

Ao contrário da arte do diálogo de Schlesinger (2018), a arte do diálogo *kumuãnica* defendida pelo *kumu* Luciano Barreto mostra diferença na medida em que no encontro com o diferente os conceitos próprios não são abalados, mas para isso é que “você tem que aprender o que é seu, aprender o que seu pai tem a te ensinar, o que seus avôs falaram, o que seus ancestrais falaram, ensinaram e viveram”. Pelo contrário, segundo o *kumu* Luciano Barreto a pessoa realmente não vai ter segurança com as ideias que diz serem formas de conhecimento tukano. No caso, a invés de ficar abalado, no contato com o outro que pensa diferente, a pessoa passa a entender que “o que eu falo é o que aprendi com meu pai, e o que outra pessoa fala é o que ele aprendeu com seu pai, seu avô, seus ancestrais”. Por outro lado, essa diferença possibilita o diálogo sim, com descobertas do que cada um é ou não é, com confronto de ideias e valores.

E, a partir do Capítulo II, passarei a apresentar então esse desenvolvimento de *úkũsse* como arte do diálogo *kumuãnica* e forma de conhecimento tukano.

Casimiro Béksta (1984, 1988), Alcionílio Büzzi Alves da Silva (1994), Jefferson Jurema (2001), Aloisio Cabalzar (2005). Esses são alguns dos autores que realizaram pesquisas com os tukano ou sobre os tukano, além disso, são autores e pesquisadores que fizeram a antropologia com os tukano.

Os resultados das pesquisas antropológicas na região do noroeste amazônico brasileiro, em geral, são de grande relevância especificamente para a própria antropologia, ou seja, que a antropologia conseguiu se identificar bem na região, e essa identificação fez com que houvessem bons resultados, porém, esses resultados se resumem de acordo com a experiência de cada pesquisador antropólogo. Por este motivo, não temos que ter uma visão crítica e desconstrutiva, ou seja, cada antropólogo escreveu o que observou, o que viu, o que conseguiu coletar, o que foi possível fazer na pesquisa de campo. E como forma de fazer o diálogo com essas pesquisas antropológicas é que é preciso fazer uma antropologia dos tukano, por exemplo. Em outras palavras, se o antropólogo com os tukano falou sobre como vivem os tukano, com a antropologia dos tukano temos a possibilidade de falar como pensam, como se organizam a partir dos caminhos que estabelecem a formação tukana. Uma coisa é a antropologia com os tukano falar como esses tukano se casam, como os tukano costumam se alimentar, onde os tukanos vivem, o que diferenciam entre os tukano e os demais *marsa kurári* (etnias) na região do noroeste amazônico, outra coisa é entender como tudo isso funciona a partir do pensamento tukano, a partir do que nós próprios tukanos temos as possibilidades de falar sobre isso, do nosso jeito e acordo com o nosso entendimento. Para isso, precisamos escrever, precisamos fazer antropologia dos tukano, precisamos sermos antropólogos tukano para entender a antropologia tukana.

Nesses termos é que a amplitude de *úkÿsse* ou a arte do diálogo remete à totalidade e fundamentação teórica acerca da formação tukana, da antropologia tukana, “enquanto homem total” (MAUSS, 2003), e por isso não tem foco único ou única tradução, aliás, corre-se o risco de diminuí-la quando tenta-se fazer uma tradução única. De modo que, o melhor exercício acerca disso é um exercício antropológico, um exercício etnográfico, um exercício etnológico e um exercício tradutório em sua multidimensionalidade. Em outras palavras, é preciso seguir uma

metodologia de pesquisa de cunho etnográfico para que a compreensão acerca de seus princípios seja ampla e aberto.

Para nós tukano, especificamente conforme a compreensão e especialidade do *kumu* Luciano Barreto, *úkūsse* ou a arte do diálogo se revela em três dimensões: *kumuásse*, *yayásse* e *bayásse*. São três dimensões que se orientam de *úkūsse* se pensado cruamente, onde a vida da pessoa tukana está envolvida com isso, de onde se ramificam a arte, a linguagem, a filosofia, a história, a educação, enfim, *bhasessé*, *yayásse* e *bayásse*. No caso, irei concentrar aqui a descrição acerca de *khetí úkūsse*. Essa é finalidade do presente capítulo, onde irei apresentar a dimensionalidade de *khetí úkūsse* e seu arcabou-se.

Quando vem em questão a dimensionalidade de *khetí úkūsse* o *kumu* Luciano Barreto, por exemplo, logo entende que se trata de uma dimensão em que o acontecimento está no passado, que existe como uma referência a fatos vivenciados por uma classe de humanidade divina, de forma que sua existência e ações resultaram ou formularam-se em histórias. Essas histórias são fundamentais para o conhecimento ou entendimento acerca do funcionamento da vida humana, da vida tukana. Ao mesmo tempo, remetem à compreensão de diferentes tempos, diferentes espaços, diferentes paisagens, remetendo à ideia e concepção estratigráfica do homem, modelo de investigação de Clifford Geertz (1989). De acordo com a concepção estratigráfica,

O homem é um composto de “níveis”, cada um deles superposto aos inferiores e reforçando os que estão acima dele. À medida que se analisa o homem, retira-se camada após camada, sendo cada uma dessas camadas completa e irreduzível em si mesma e revelando uma outra espécie de camada muito diferente embaixo dela. Retiram-se as variegadas formas de cultura e se encontram as regularidades estruturais e funcionais da organização social. Descascam-se essas, por sua vez, e se encontram debaixo os fatores psicológicos – “as necessidades básicas” ou que o-que-tem-você – que as suportam e as tornam possíveis. Retiram-se os fatores psicológicos e surgem então os fundamentos biológicos – anatômicos, fisiológicos, neurológicos – de todo o edifício da vida humana. (GEERTZ, 1989, p. 49 *Apud* ROCHA, 2009, p. 25).

Desse ponto de vista, *khetí úkūsse*, em sua arte e linguagem dialógica, apresenta a estratigrafia do sujeito e objeto, isto é, sobre noção de pessoa, sobre noção de objetos, sobre noção de coisas, sobre noção da linguagem, sobre noção

ética, sobre noção moral, sobre noção filosófica, sobre noção antropológica e educacional. Em outras palavras, toda arte da linguagem dialógica de *khetí úkūsse* relaciona a vida do sujeito de um determinado contexto e tempo presente para um determinado contexto do passado. Assim, existe uma simbiose muito forte entre a vida tukana e *khetí úkūsse*.

Para o *kumu* Luciano Barreto é importante saber respeitar a diversidade das versões apresentadas pelos próprios tukano sobre *khetí úkūsse*, aliás, nesse sentido ele muito cauteloso, muito zeloso, pois toda vez que se prontificava para tratar de certo assunto fazia ou iniciava com a seguinte justificativa:

Niwū niropéa, até ukūsse, ūhpūti na bŭhkŭrapŭa na ukūsse wáro nŭkaro niwū. Até ukūsse níkaro niro, nŭkŭ werohôta, ūhsa dahsea kurári níkara nira, nŭkŭ werohota ukŭ weyá marikaro niwū, matápŭta.

Na mahsa mami sŭmŭa kura kera taha, meheka nimira, tootá ukŭmira, meheka ukŭ, arpé kurá na dahséa nimira taha, meheka taha nakera ukŭ, arpéra, arpé kurá meheka ukŭ waakaro niwū. Até toho weerô, úkūsse, níkarohô diakhŭ phessá bŭrŭa wetissa. Maatá, dŭhporo pŭta toho nimŭhŭatipa weropea.

Toho wero até úkūsse níkaro niro nimiwū. Dŭhporpŭ'ma améri na anhŭro heopo na ukŭke waarota niwŭnto ni ukúwa, ni úkuwŭ yŭ pahkŭ marŭka. Yŭ kera até úkŭssere, yŭ nherkŭsŭmŭa pŭta ni mŭhŭati thapa mahkŭ, yŭ pŭra, ni ukuwŭ yŭ pahkŭ mihi. Ukŭ wemiita niwŭ: "dŭhporopŭ petia thawŭ mahkŭ, yŭ pŭra, yŭ paramera ni ukŭwi mari nherkŭ 'ispeturo', niwŭ".

Dŭhporó pŭma, meheka wióri bahsá, wiséri darera, úkusse daréra, até úkŭse'tira, até mahsa kurúri're bhessé morôra, até ūmŭkhô kŭ Yepa Oakhé niakhŭ, até ūmŭkhô tatipa daré mŭhŭatigŭ, atiro opŭ kŭ, na ni ukŭke petiá wawŭ, níkarore maha níkadiahŭta úkŭro nika maha, ará payá marŭre ehtá weé dhoreka marŭre toho waa ni ukŭwi yŭ pahkŭ, até úkŭssere.

Toho wegŭ, kŭ ūhsáya túri niro, ūhsa Búbera ya túri niro, ūhsa dŭpoka kŭhŭ, ūhsa dŭhpoá, ūhsa "segundo" kura khara ūhsa nissa, anhuro ukuhama. Té, kŭ hera taha, na mahsa mami sŭmŭa bero taha, dehko khara, arpé túri khara mahsa mami sŭmŭa niporo mari ni úkuwa.

Toho wera ūhsa kera taha ūhsa yarore úkŭssa taha. ūhsa dŭsari mahsa hera taha na yaró úkura wemá, naama tohota úkŭpa, nha muinha marŭ. Né tŭomuירו hera mari. Toho níkaŭ wemi, toho nimakŭn wemi kŭa niro kera marŭkuwŭ dŭhporo pŭre niwŭ, yŭ pahkŭ mihi, kuriano yai mihi.

Té wisery tira, té bahsá wissery darera, té mŭropaŭ bahssera, ohpé bahssera, té bahssamŭri úkūsse tira, anhuro wiophessasse mera, até khapŭ watero, até sirŭssé watero na ukŭ duhike niwŭ mahkŭ niwŭ.

Níkarohapŭma maha buhikásse, meheo améri tŭomuísse, no wimaraka, no mahsŭtiraka mahsiraka diakhŭ nŭsirira na weera meheŭ níssé, ahpessé weroho weessé weemá niwŭ. Toho wero maha, niwŭ niwŭ, ūhsa'ya túri ūhsa ni ukŭ mahssŭssa. Atoré mŭre, yŭ tŭokarore wereity.

Existe sim é claro, essa arte do diálogo, muito praticado pelos nossos ancestrais no passado. Mas a existência dessa arte do diálogo, sua versão nunca foi homogênia, entre nós tukano, e em nenhum momento apresentamos a mesma versão, isso desde antigamente.

Os tukano, irmãos maiores de outros sibs, embora que dialoguem diferente ao mesmo que estejam falando de uma mesma versão, diferenciam na elaboração e desenvolvimento do conteúdo, eles sendo tukano de outro sib eles também falam de sua versão, outros ou outros sib também seguem essa orientação. Então por isso, a arte do diálogo, não se formula ou existe de uma única versão. Mas isso vem sendo observado desde antigamente.

Então por isso, existiu essa arte do diálogo sim. Costumam dizer que antigamente, era muito bem utilizado e vivenciado em prol do respeito que se tinha entre as pessoas, é assim que meu pai costumava falar. Meu pai costumava dizer também para seus filhos que nossos ancestrais já vinham falando disso. Ao mesmo tempo costumava também dizer para nós, para seus netos, que isso já tinha se acabado há muito tempo, como lhe falara já o seu tio avô “inspeturo”²¹.

Meu pai costumava dizer que antigamente, as danças eram bem diferente, quando se realizava nas malocas, quando formulavam a arte do diálogo em sua prática, quando tratavam das classificações dos grupos étnicos, sobre a cosmologia e cosmogonia relacionado à ação do que passou a ser conhecido como deus *Yepa*, quando falavam dos seus feitos e sobre a formulação e divisão cosmológica, mas que essas fórmulas da arte do diálogo passou a se limitar, e hoje em dia há ideias ou menções para que todos falem de uma mesma forma, sem diferença, pois com a chegadas dos padres isso passou a ter essa influência.

Diante disso, meu pai geralmente, falando da nossa versão, versão essa dos *Búbera*, versão defendida desde os nossos ancestrais, e que na classificação geral tukano estamos em segundo patamar hierárquico, isso se a classificação for bem organiza da. No caso, nosso ancestral, após os grupos de irmãos maiores que compõem o primeiro patamar, compôs o grupo que vem em sequência e que compõem o segundo patamar, com sequência e devido ordenamento hierárquico. É assim que costumam falar.

Por esse motivo é que nós também costumamos falar da nossa versão na arte do diálogo. Nossos irmãos menores, que vem depois de nós, também falam de suas versões, isso porque para eles deve ser assim e é assim que devem ter aprendido, por isso não se pode desacreditar das versões deles ou desconfiar do que eles falam ou achar que estão mentindo, inventando. Inclusive, meu pai *Kuriano yai* costumava dizer que antigamente isso não existia.

Geralmente, quando se organizavam em suas malocas, com inaugurações, quando fortaleciam as forças grupais através dos benzimentos, quando benziam breus para defumação, quando colocavam em prática as formulas cerimoniais, e que isso demonstrava o respeito que tinham pelas suas sabedorias, em meio a bebidas de *khapi*, em meio a bebidas fermentadas como caxirí, é em meio a tudo isso envolvido é que era praticado e vivenciado os rituais e as cerimônias da arte do diálogo.

Mas hoje em dia, parece que estão querendo desvalorizar isso cada vez mais, inclusive uns duvidando ou desconfiando do outro, até aqueles que nunca ouviram falar disso querem ser como detentores disso, se mostram como detentores disso, mas isso muitas vezes mais atrapalha do que ajuda, pois, essas pessoas tratam disso como se fosse brincadeira, isso também porque querem apresentar aquilo que não sabem, se uma pessoa não sabe na teoria vai ter dificuldade na prática. Mas, por isso, não nego que isso existe, mas aqui é nossa versão, e eu só tenho melhor domínio

²¹ Nome dele era Francisco Mandu (Manoel). Os tukano costuma alterar o nome na pronúncia, assim a palavra, inspetor, por exemplo, passa a ser pronunciado como inspeturo.

sobre a nossa versão. É isso que vou falar para você, vou falar para você aquilo que aprendi.

Geralmente, todo o diálogo com o *kumu* Luciano Barreto era precedido por esse tipo de introdução que ao mesmo tempo apresentava uma justificativa. Além disso, trazia em memória as versões descritas por seu pai sobre o andamento de *úküsse*, como por exemplo a compreensão de que há muito tempo já havia acontecido a redução da prática dos conhecimentos tukano, como já tinha falado o próprio Inspetor Antônio. Sobre isso vale ressaltar que Theodor Koch-Grünberg (2005, pg. 296) fez um breve relato da viagem no rio Tiquié, e o contato que teve na aldeia (hoje São Domingos Sávio) com o Inspetor Antônio Tukano.

Nos trechos calmos viajávamos muito bem dispostos. De vez em quando, um dos meus jovens remadores pegava a sua flauta de pã e tocava uma melodia. Ou eles colhiam frutos de uma árvore de yapurá na margem, chamada “diaba-ti” em Tukano. São caroços brancos, como nozes numa casca vermelha-verde, com muitas fendas. Os caroços estão condicionados numa substância marrom, amarga como bÍlis. Quando por meio de lavagem estes caroços ficam limpos desta substância amarga, eles têm o paladar gostoso, doce como as nozes de avelã. Quando amadurecem os frutos, os indígenas colhem cestas cheias deles, descascam-nos limpamente e cozinham, reduzindo-os a uma massa cinzenta como queijo, que é comido com beijú.

À tarde visitamos uma maloca na margem esquerda, onde estava a residência do “Inpetor Antônio”, um tukano idoso, com bigode fraco e com barba (figura 158). Ele falava português sofrivelmente, mas não parecia ser um luminar espiritual.

Logo dobramos para o Cabarý- Igarapé que no mesmo lado despeja suas águas pretas no Tiquié. Sua boca estava fechada como uma cerca de pescaria. Na sua margem direita, perto da foz estava uma maloca limpa, espaçosa, dos Tukano, a casa paterna do meu Mandú, onde fomos recebidos cordialmente para ficarmos por uns dias seguintes. A saudação entre Mandú e seus parentes era muito breve e aparentemente indiferente.

Ainda sobre o Inspetor Antônio, houve um erro nominal apresentado por Theodor Koch-Grünberg, pois não se trata de Antônio, mas sim de Inspetor Francisco, *Arküto*, e que passou a ser conhecido como *inspeturo* (doravante, Inspeturo), numa aduzão da língua porguesa para língua tukana. Francisco *Arküto*, recebeu o título de Inspetor dado por algum setor governamental da época, uma vez que fazia intermediações internas e externas, não no sentido de intrometimento, era uma figura de grande representação na região, seria o que hoje representam as lideranças indígenas na região, como é o caso, por exemplo, dos presidentes das

associações sediadas hoje em várias comunidades da região do noroeste amazônico brasileiro. Além disso, *Inspeturo* fez muitas viagens para lugares como Manaus e Rio de Janeiro, inclusive isso fez com que o mesmo ficasse por muito tempo longe de sua aldeia, hoje São Domingos Sávio. Infelizmente, ele não deixou descendentes de sua linhagem, mas segundo as informações do próprio *kumu* Luciano Barreto pelo fato de ter ficado muito tempo no Rio de Janeiro, havia informações vindas do próprio *Inspeturo* de que tenha deixado filhas de um relacionamento que teve com uma mulher no Rio de Janeiro.

Meu pai *kuriano yai*, dizia para nós que conheceu *Inspeturo* quando este já tinha idade bastante avançada, ele morreu de velhice. *Inspeturo*, por muito tempo andou viajando para lugares como Manaus e Rio de Janeiro. Inclusive, meu pai costumava dizer que, por um período, chegaram a pensar que ele tinha sumido, porque ele passou muito tempo sem fazer visita a seus pais na aldeia dele. Anos depois, ele voltou novamente a São Domingos Sávio, como é conhecido hoje a nossa aldeia. De fato, ele voltou sozinho. Uma vez ou outra, meu pai *kuriano* dizia também que chegavam cartas para *Inspeturo*, eram cartas escritas pelas filhas que ele tinha no Rio de Janeiro. Naquele tempo, *Inspeturo* era um dos poucos que sabiam ler, não era muita coisa também, mas que ele sabia ler sim. Perguntado o que estava escrito na carta, *Inspeturo* costumava responder que eram cartas enviadas pelas suas filhas que tinham ficado no Rio de Janeiro. Ao saberem disso, os tios, os parentes do *Inspeturo* pediram para que fosse buscar suas filhas, mas ele costumava responder que não, porque, havia desafios da distância para chegar até lá, mas também costumava dizer que todas eram mulheres, e que pela regra local elas não teriam muito espaço, mas no fundo tanto ele como todos os demais da aldeia queriam que as filhas de *Inspeturo* viessem até eles. Só que eram outros tempos. *Inspeturo* foi um grande *kumu*, além de ser respeitado por ser *Inspeturo* ele era respeitado também porque era um grande *kumu*. (*kumu* Luciano Barreto, Manaus, Janeiro de 2019).

No caso, a visão dos *Yúpurí Búbera Sararó Põra*, seus parentes, sobre *Inspeturo* é o inverso do que foi observado por Theodor Koch-Grünberg (2009, pg. 296), quando disse que “não parecia ser um luminar espiritual”, pelo contrário, *Inspeturo* era um grande *kumu* do seu tempo. Inclusive, conforme o *kumu* Luciano Barreto, até hoje sua força espiritual, assim como de outros ancestrais tukano dos *Yúpurí Sararó Búbera Põra*, continuam se manifestando na força espiritual de seus descendentes, inclusive, sua presença é marcada nos rituais e cerimônias de *mirsipé* (*khapí*, ayahuasca).

O Inspetor Francisco, o *Inspeturo*, era do grupo dos *Yúpurí Sararó Búbera Põra*, hoje, Família Barreto (BARRETO, 2012). Sua história de vida está envolvida com a vida na sua aldeia e outra parte com o envolvimento de viagens com os brancos em contextos com a cidades de Manaus e Rio de Janeiro. Claro, para os *Yúpurí Sararó Búbera Põra*, ele teve grande representatividade nominal, uma vez que foi um grande *kumu*, um grande *úkuri marsū* (detentor da arte do diálogo). Era uma das pessoas que detinha em grande estilo a arte do diálogo. Uma vez ou outra, no decorrer da realização da nossa pesquisa, sempre o *kumu* Luciano Barreto recorria ao nome de seu ancestral *Inspeturo*, para se referir a algum fato ocorrido na sua aldeia. Mas também, *Inspeturo* era um dos membros do *Yúpurí Sararó Búbera Põra kurá* (sib) que migraram para o rio Tiquié, vindo do contexto do Rio Papaurí. Então, atendendo a orientação do *kumu* Luciano Barreto, fizemos ajuste do nome do *Inspeturo*, isto é, que não se trata de Inspetor Antônio, como foi apresentado no livro de Theodor Koch-Grünberg (2005, pg. 296), mas sim de Inspetor Francisco *Arkūto*, ou simplesmente *Inspeturo*.

Figura 20 - Inspetor Francisco Arkūto

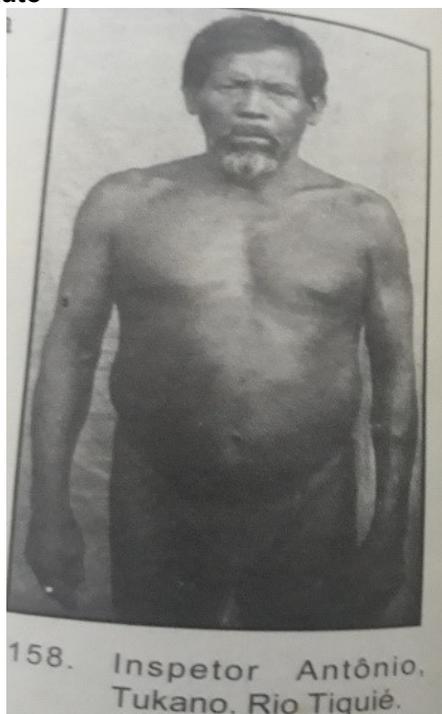


Imagem retirada do Livro de Theodor Koch-Grünberg (2005, pg. 296)

Quando mostrei a imagem de um de seus ancestrais, o *Inspeturo*, para o *kumu* Luciano Barreto, foi um momento de encontro espiritual muito forte, uma vez que ele só tinha ouvido falar de *Inspeturo*, especificamente pelo seu pai *Kuriano Yai*, que tinha o conhecido quando este já tinha idade bastante avançada. Mesmo tendo uma idade avançada, conforme a descrição do *kumu* Luciano Barreto, *Inspeturo* continuava tendo grande influência na aldeia, inclusive dando orientações para os mais jovens, como o Mandu Kuriano (mais tarde *kuriano yai*), realizarem os rituais e as cerimônias no seu *barsari wi* (maloca).

Ver a emoção do encontro, mesmo que seja com uma imagem, entre o *kumu* Luciano Barreto e um de seus ancestrais, o *Inspeturo*, fez me entender que eu estava no caminho certo, que a forma como escolhi fazer antropologia tukana através da antropologia era o melhor caminho que eu poderia construir estando nesse novo cenário como tukano e como antropólogo. Em outras palavras, está em jogo não só o ensinamento do meu mestre *kumu* Luciano Barreto²², mas um conhecimento tukano construído historicamente que, de certo modo, está querendo se dissolver no cenário do mundo globalizado. Além disso, assim como escolhi a antropologia entendo que a antropologia também me escolheu, e tudo isso me permite dizer que me formo em antropologia pensando minha própria *nissétisse* (cultura). Por outro lado, passei a entender também o porquê de tanta cautela estabelecida pelo meu mestre, o *kumu* Luciano Barreto, antes da fala de qualquer coisa, é porque é assim que o critério de ensino se fundamenta para caminhos intelectuais que estabelecem a formação tukana. É nesses termos que o *kumu* Luciano Barreto, era bastante cauteloso, pois ao mesmo tempo em que defendesse a sua versão defendia também o valor e o princípio de conhecimento que outras versões apresentam, mesmo que este não tenha lido outras produções como *Narradores Indígenas do Rio Negro* produzido pelo Instituto Socioambiental (ISA) em sua maioria em parceria com os narradores indígenas, as comunidades indígenas e a Federação das Organizações Indígena do Rio Negro (FOIRN).

²² Prefiro o termo mestre do que “informante” ou algo do tipo. Em tukano se usa o termo *tūonhagū*, termo que pode ser traduzido por mestre.

Essa extensão de ideia do *kumu* Luciano Barreto acerca da arte do diálogo mostra a dinâmica de sua variação de um ponto de vista para o outro, do ponto de vista de um *kumu* para outro *kumu* em conexão com a matriz do conhecimento tukano que cria um panorama de conhecimento. E esse conhecimento não passa simplesmente pelo domínio de um certo conteúdo, mas também no reconhecimento e na existência, valores, princípios de outras versões de conhecimentos tukano. O *kumu* Luciano Barreto quando defende sua versão é enfático, quando diz que é “isso que meu pai me ensinou, outros devem saber o que seus pais lhes ensinaram”.

No primeiro momento, isso parece ser muito fechado, neutro, mas no decorrer do tempo percebe-se que entre os tukano o fechamento e o fortalecimento de uma ideia ou de uma versão é que faz com que haja coesão de ideias, ou seja, que não existe versão única ou a melhor versão de conhecimento tukano. Para além disso, essas particularidades é que encaminham para o conhecimento e entendimento da organização sistemática patrilinear tukano, mas também onde é estabelecido a dialética tukana, com síntese, antítese e tese de fluxividade de ideia, pensamento, teoria e prática. Em outras palavras, no universo intelectual dos *kumua* tukano exige um controle rígido sobre si mesmo, sobre a potencialidade do seu conhecimento em relação às forças paralelas em manifestação, é um universo em que as forças da linguagem estabelecem as fronteiras intelectuais. Bem como as pessoas, os espaços, os lugares, as casas precisam ser apresentadas dentro dos padrões de sua dinamicidade, critérios de orientações e fundamentos teóricos tradicionais em processo de análise, contextualizações e reflexões.

Em se tratando de contextualizações e reflexões, o que se percebe é que tudo o que o *kumu* Luciano sabe e aprendeu com seu pai, assim como outros protagonistas que antecederam sua geração, são detentores e guardiões da arte do diálogo tukano, ao mesmo tempo em que a arte do diálogo, especificamente suas formulações, existem independentemente da pessoa do *kumu* Luciano Barreto. Isso porque, sendo *úkũsse* a matriz da arte do diálogo tukano se fundamenta teoricamente via discurso oral. Além disso, percebe-se também que toda ação e vivência da pessoa tukana, seja homem ou mulher, se vincula a um fator, universo,

espaço, simbologia existente na memória tradicional. É dentro desses termos é que *khetí úkūsse* passa a se associar.

Essa associação à vida do dia a dia dos tukano com algum fato ocorrido em certo momento no passado leva a entender o porquê da importância de *khetí úkūsse*. Em prática, *khetí úkūsse*, se destaca principalmente com a apresentação de diversas histórias vivenciadas por diversos e diferentes sujeitos de caráter divino, e que, ao mesmo tempo revela a existência de tempos, espaços e paisagens substancialmente regrados, ocupados e construídos a partir da causa, efeito e concretização existencial do que chamamos de natureza, seja esta do ponto de vista da natureza física (paisagens, pedras, rios, cachoeiras) seja do ponto de vista da natureza humana (homem, mulher) na realização social e/ou educacional.

Mas voltando para o que diz o *kumu* Luciano Barreto, ao nosso entendimento, toda justificativa antes de um certo diálogo parece deixá-lo mais à vontade, mais livre, mais autêntico, mais dinâmico. Vale ressaltar também que toda a convivência com o *kumu* Luciano Barreto trouxe muito ensinamento não só do ponto de vista pautada para questões de empenho acadêmicos, mas especificamente do ponto de vista de entendimento da formação tukana em jogo a partir da descrição de *úkūsse*.

Desta forma, tendo em mente a ideia de não trabalhar tanto com a narratividade das histórias tukana quanto com uma duma reflexividade antropológica acerca disso, passo a procurar um percurso a ser desenvolvido, um meio de tratar as histórias apresentadas pelo *kumu* Luciano Barreto. Aliás, nesse sentido muitas histórias que compõem na brilhante memória do *kumu* Luciano Barreto podem ser encontrados também no conteúdo apresentado pelos Narradores Indígenas, a diferença é que o *kumu* Luciano não apresenta suas versões apenas na sua narratividade, isto é, além de sua narração procura apresentar a partir das distinções de tempo, personalidades e figuras simbólicas. De forma que o que passarei a apresentar daqui para frente sempre surgiu a partir do fato de vida tukana, isto é, toda a explicação que o *kumu* Luciano Barreto fazia acionava ao contexto ou fatos do âmbito teórico de *khetí úkūsse*.

Um certo dia, estávamos próximo ao *kumu* Luciano Barreto, a conversa fluía espontaneamente, quase que sem direção no assunto, entre risos e partilha de informações de alguns fatos engraçados vivenciados tanto por ele como por mim. Uma vez ou outra ele lembrava do seu tempo de seringueiro na Colômbia, bem como eu lembrava do tempo de seminarista com os salesianos. Mas em certo momento, comecei a perguntar de uma história que ele mesmo, o *kumu* Luciano Barreto, tinha contado quando ainda éramos crianças na aldeia São Domingos Sávio, isso geralmente acontecia a noite, enquanto estávamos deitados em nossas redes nos preparando para dormir. A orientação inicial era uma explicação sobre o casamento, o encontro entre o homem e mulher de onde se formula o casamento.

O *kumu* Luciano, então, começou a trazer essas informações, especificamente trazendo em detalhe o relato sobre a figura de *Oakhẽ*, demiurgo herói da criação, pois segundo ele “*Oakhẽ pehe khetí wekū niwi*”, isto é, *Oakhẽ* fez muitas histórias, e que tenha vivido em outros tempos, de paisagens e espaços específicos. Para o *kumu* Luciano, aqui é importante deixar bem esclarecido, na medida em que é preciso apresentar as histórias pensando em seu tempo devido, assim as informações passam a ser mais contínuo, sem limites, sem restrições. Esse critério também serve quando se pensa em demiurgos criadores, como é o caso de *Oakhẽ*, no caso para o *kumu* Luciano Barreto esse *Oakhẽ* não é o mesmo que *Yepa Oakhẽ*, o herói demiurgo da criação muito descrito pelos povos indígenas do noroeste amazônico. O primeiro, cujo nome se centraliza apenas em *Oakhẽ*, tinha existido em tempos anteriores aos tempos vivenciados pelo *Yepa Oakhẽ*, este último considerado como herói demiurgo da criação dos seres humanos que fizeram a clássica viagem com *Pamūri Yurkūsū* (BARRETO, 2012.), até alcançarem, por exemplo, a Cachoeira de Ipanoré, Rio Waupés, Brasil, onde surgiram ou emergiram da referida canoa os primeiros ancestrais tukano, bem como a Cachoeira de Juruparí, Waupés, Colômbia, onde surgiram ou emergiram os quais os ancestrais tuyuca, entre outros.

É sobre o primeiro demiurgo, *Oakhẽ* que o *kumu* Luciano passou a descrever a partir de vários fatos vivenciados ou realizados por ele, e percebe-se nesse caso um ordenamento cíclico de pensamento, entre o que o *kumu* Luciano

fala e entre o que foi realizado pelo *Oakhě* em seu devido tempo, espaço e paisagem. Lembrando que a parte envolvendo o protagonismo de *Yepa Oakhě* será apresentado em outro capítulo exclusivo. A questão é que quando o *kumu* Luciano Barreto começou a falar dessa distinção dos tempos, dos demiurgos, começou a questionar sobre o modo como o trabalho dos Narradores Indígenas foi feito. Para ele, embora que o trabalho tenha tido bom investimento, há pequenos detalhes que seriam necessários reajustar, principalmente no que se refere à classificação dos tempos e dos demiúrgos.

Yū tūonha'kama suriakukara niwa. Anhuro bhessé moro tikara niwa. Meheo morekakara niwa. Nayaró ukura wekara niwa nirapea, meheo anhukurero wero ūamikaro niwū meheo. Bhassiotíro waka wekara niwa ná. Atóreta anhuro tūonha arpo, anhuro tūonha nūko, atiro wapa to, atírope niwū to, atopé keoró nitūssawū nirope nitassūwū yū tūonhakama. Na mahssissira yūka toho waa. Yū ma, ari *Oakhě* yū heogū pea, ari *Yepa Oakhě* niakhū dūrporopū nikū niwi. Toho wero ati páti niathe ni mūhūati thakaro niwū nintey yū. Mū kera tūonharey, ari kū *Yepa Oakhě* atí mūkho saha wamūtikare arpeye noho, arpé mahsa nithakara nimiwaba na, kū dūhporore. Atóreta anhuro tūonha arpôro ūatūssawū. Kū *Yepa Oakhě* beró ukura hopū. Atoma hopū, ari *Oakhě* diakūre ukunira hopū.

No meu modo de entender o conteúdo é um pouco atrapalhado. Não souberam trabalhar bem na classificação. Misturaram muito as informações. Na verdade, cada um apresentou sua versão, mas deveriam ter feito melhor. Eles fizeram com que muitas informações ficassem complicadas. Aqui é preciso raciocinar melhor, refletir bem, para dizer como é, como foi, como deve ser, para buscar o entendimento aproximado e ideal, penso que o caminho é por aí. Para dizer que era assim e desta forma, creio que é por aí. Isso acontece porque as pessoas querem saber muita coisa. Para mim, o que estou chamando aqui de *Oakhě* existiu muito antes do que *Yepa Oakhě*. É por isso que as coisas deste mundo já existiam antes mesmo das ações de *Yepa Oakhě*. Você pensando bem vai perceber isso, que quando *Yepa Oakhě* faz o percurso da viagem neste mundo já existiam as coisas, as pessoas, antes mesmo de *Yepa Oakhě*. Aqui também é preciso refletir bem. Mas aqui vamos falar depois sobre *Yepa Oakhě*. Agora preciso falar de *Oakhě*, sobre ele é que precisamos falar. (Luciano Barreto, Manaus, agosto de 2017).

Essa descrição começou a ser apresentada pelo *kumu* Luciano Barreto a partir do momento em que passou a falar do sistema de casamento estabelecido historicamente pelo *Oakhě*, este sendo um demiúrgo herói da criação das coisas da natureza, enquanto que *Yepa Oakhě*, para o *kumu* Luciano Barreto, vem a ser um demiurgo herói da criação da natureza e da natureza humana. Em outras palavras, de acordo com a concepção *kumuânica* de Luciano Barreto, *Oakhě* é um demiúrgo

herói criador das coisas a seu modo, assim como *Yepa Oakhẽ* é um demiurgo herói criador das coisas da natureza e da natureza humana a seu modo. Ambos existiram em tempos diferentes, mas suas ações foram de grande relevância para a compreensão histórica das coisas e dos seres humanos do ponto de vista tukano, indígena. Além disso, o *kumu* Luciano Barreto entende que esses dois demiúrgos, *Oakhẽ* e *Yepa Oakhẽ* existiram em tempos diferentes, onde no tempo em que *Oakhẽ* viveu tudo que conhecemos de animais hoje eram gente, viviam em sua companhia, eram seus subordinados, consideravam-no como seu representante maior, assim figuras como nambú, tucano, periquito, arara, papagaio, garça, socó entre outros eram pessoas que conviviam com *Oakhẽ*, formavam o conjunto de pessoas que estabeleceram o legado de suas histórias, de conflitos, de vitórias. Sobre isso o *kumu* Luciano Barreto diz que *Oakhẽ*, *kū nikū pōra mera nigū wepi: Oakhẽ*, estava vivendo junto com seus familiares, mas também havia parte inimiga. Enquanto que no tempo de *Yepa Oakhẽ* o acontecimento histórico também está ligado à criação das coisas da natureza, mas principalmente na criação da humanidade, dos seres humanos, como veremos em outro capítulo.

Sobre a distinção dos tempos existidos ou vivenciados por *Oakhẽ* e *Yepa Oakhẽ*, na concepção tukana do *kumu* Luciano Barreto, temos então a seguinte orientação de tempo, espaço e paisagem de caráter interseccional, isso incluindo a tempos atuais: tempos de outros *Oamahra* :1.0.01: Tempo de *Burtuyari Oakhẽ*; 02: Tempo dos *Diróa*; 03: Tempo de *Oakhẽ*; 04: Tempo de *Yepa Oakhẽ*; Tempo da Humanidade.

Figura 21 - Linha do tempo, espaço e paisagem tukana do kumu Luciano Barreto



Sempre muito cauteloso, embora que defenda suas ideias, as ideias de seu pai, as ideias de seus avôs, as ideias de seus ancestrais o princípio básico de *kumu* Luciano Barreto, ao mesmo tempo em que tenha algumas discordâncias com outros autores indígenas, tem seus limites e suas fronteiras, na medida em que o mesmo tem consciência de que sua versão, o seu modo de produção de conhecimento tukano tem seus fundamentos, mas que é aberto para as críticas e diálogos com outras versões.

Contudo, a partir do momento em que o *kumu* Luciano Barreto começou a trazer explicações sobre o sistema de casamento a partir do ponto de vista histórico passou então a traçar esse cenário acima ilustrado, isso porque para ele esse detalhamento é de suma importância na medida em que isso ilustra o mecanismo de compreensão que *khetí úkūsse* proporciona. Com isso, passei então a pensar na continuidade do trabalho pensando a partir desse cenário, desse trajeto, e busco ao longo da tese apresentar o conceito de tempo, paisagem e espaço.

Quando apresentei para ele essa leitura o *kumu* Luciano Barreto ficou muito contente. Para ele, era muito importante o conhecimento que ele tem de ser ilustrado dessa forma, ser apresentado dessa forma. Em certo momento, fez a seguinte afirmação: *atôkatero pūma wahassemera wekama meheka nii maha, tūhtuara bhoká nowū dūhporopūma, tūopurigū*: hoje em dia com a escrita passou a ser diferente, antigamente costumava-se aprender com muita insistência, sempre insistindo para ouvir e aprender.

Para o *kumu* Luciano Barreto, a matriz de *khetí úkūsse*, a princípio, se constitui nesses 5 tempos acima apresentados, mas sempre lembra que esse é o modelo pelo qual se fundamenta seu conhecimento, sua especialidade enquanto *kumu*. E só a partir desse cenário é que o *kumu* Luciano Barreto passou então a fazer várias associações acerca da temática em pesquisa.

Primeiramente, pediu que fosse bem destacado a conexão dos cenários de *khetí úkūsse*. Segundo, que a compreensão desse cenário é indispensável para o domínio de *khetí úkūsse*. Terceiro, que eu fizesse ajustes necessários do material conforme a necessidade no decorrer do desenvolvimento e produção do trabalho, isso na medida em que passou a me dar a seguinte orientação: *mū ūaró tūo ahpó*,

atírota níssa ni, ahpó mūhūanha mūkera: você mesmo procure entender bem, para pensar como é, depois fazer ajustes necessários que achar.

Essa abertura foi muito importante, pois em certo momento estávamos ainda entre o que devemos e não devemos apresentar, assim como se o *kumu* Luciano Barreto concordaria posteriormente como o que foi produzido. Enfim, isso é o que passarei então a apresentar na sequência.

2.2 CENÁRIO DOS ESPECIALISTAS TUKANO E O PROCESSO DE ACESSO A ÚKÛSSE

Não é a pessoa que escolhe o *bhassessé*, é o *bhassessé* que escolhe a pessoa.

Luciano Barreto (*kumu* tukano, 2018)

A matriz e o cenário de *úkÛsse* é muito complexo na medida em que exige uma leitura acerca de uma percepção tukana ou especificamente de um *kumu*, uma vez que, na concepção do *kumu* Luciano Barreto um *kumu* é quem detém o maior domínio de *úkÛsse*. Outros, isto é, o *yai* e o *baya* também detém seus conhecimentos, mas que se limitam à sua especialidade, enquanto que *kumu* pode responder as três dimensões ao mesmo tempo.

Aĩ kumu pé ūhpūti tuhtuawi. Kūnta kumu ni, kūnta baya ni, kūnta yai ni wei noho ni wewi, aĩ kumua. Toho wegū kū yai, kū kumure, uí niwi. Nikapé wehawī kūre kumu, yai're. Atōre anhuro merinha, ahpĩ yai nissé diakū nissami, bhassessé kūoūta nissami weypea, arkō sihitá, nhá wessami. Ahpĩ baya nissé diakū nissami, bhassamōrire kūossami kūa, bhassassere merissami kū, bhassegū noho bhassessami kūkera. Toho wetira na yaiwa nisse diakū ni, baya nissé diakū ni wessama. Yū phakū mihiã, kuriano yai, kumu, yai, baya nikuwi. Yū mami mihi péa, José Barreto, baya nisse diakū nikuwi kūa, bhassessema mokowi kūa, né karõ. Ahpérare watiwū te noho kera. Yū pahkū ūhpūti bhassessé kū werekūta nimiwi kū yū mami José Barreto marika, né watíkarō niwū kūre. Ahpérare wa te noho kera. Yū péa, kumu nissére ni. (*kumu* Luciano Barreto, Novo Airão, 18 de Maio de 2017).

o *kumu* é quem detém mais poderes. Ele pode ser ao mesmo tempo *kumu*, ao mesmo tempo *yai*, ao mesmo tempo *baya*, ele é capaz de ser tudo isso, o *kumu*. Por esse motivo é que o *yai*, tem medo do *kumu*. O *kumu* sempre sobressai, sempre ganha do *yai*. Aqui é preciso saber bem, algumas pessoas são somente *yai*, embora que entendam um pouco de *bhassessé*, joga água, tem visão sobre outro mundo. Outro só tem domínio sobre as músicas, ele tem mais domínio sobre as musicalidades, ele é bom nas cerimônias, rituais e danças, mas também é possível que ele entenda um pouco de *bhassessé*.

Caso não sejam isso, geralmente alguns são só *yai*, outros são só *baya*. Meu pai (finado), conhecido como *kuriano yai*, era *kumu*, *yai* e *baya* ao mesmo tempo. Meu irmão mais velho, José Barreto (finado), tinha domínio só nas questões de *baya*, ele não sabia nada sobre *bhassessé*, praticamente nada mesmo. Isso porque nem todos têm dom para isso. Inclusive, meu pai falou muito sobre *bhassessé* para meu irmão José Barreto, contou muito para ele sobre isso, mas para ele não foi mesmo. Isso é só para algumas pessoas. Eu, no caso, sou um *kumu*. (*kumu* Luciano Barreto, Novo Airão, 18 de Maio de 2017).

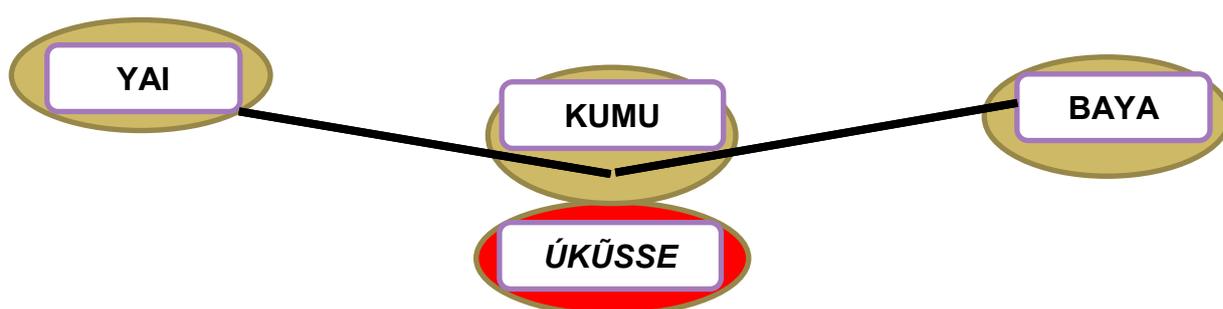
Geralmente, essa distinção e princípio estabelecido pela formação tukana para entender ou conhecer quem é quem, é um grande desafio na medida em que remete a seus critérios formativos específicos. De outra forma, o que os tukano utilizaram, sempre, os termos *yai*, *kumu* e *baya* para fazerem a distinção aos detentores de conhecimentos excepcionais, com o tempo passou-se a adotar a palavra “pajé” para se referir a uma pessoa que tenha certos conhecimentos indígenas. Além disso, os próprios indígenas têm se manifestado ou vem se manifestando com essa denominação para estabelecerem certos status, especificamente no contexto fora da aldeia. De modo que, na região do noroeste amazônico brasileiro, a palavra “pajé” acabou sobressaindo em relação aos termos *yai*, *kumu* e *baya*. Além disso, a palavra “pajé” diminui internamente o significado dos termos *kumu*, *yai* e *baya*, na medida em que passa a se destacar mais fora do contexto tukano. Na cidade de Manaus, por exemplo, não é difícil alguns indígenas se manifestarem ou se identificarem como “pajé” e as pessoas, claro, prestigiam isso com todo respeito, muitas vezes não pela pessoa que se manifesta como pajé, mas pelo simbolismo da religiosidade tukana que se manifesta dessa arte do diálogo. Mas, fazendo uma leitura antropológica sobre a classificação de religiões, Mércio Pereira Gomes (2013, pgs. 139-140) diz que,

Há religiões em que mediação entre os espíritos e as pessoas é realizada por especialistas, que têm conhecimento desses espíritos, sabem se comunicar e controla-los. Esses “sacerdotes”, num sentido amplo, passaram a ser conhecidos como *xamãs*, uma palavra vinda de línguas da Sibéria, onde tais religiões assim se caracterizavam. No Brasil, entre os índios Tupinambá e Guaraní, a palavra *pajé* se consolidou como o equivalente a *xamã*, e o termo *pajelança* passou a ser usado para representar todo o complexo ritualístico que envolve o pajé: danças, chamamento e possessão de espíritos, o uso do tabaco para se inebriar e entrar em transe, assim como o uso de massagens, sopros e sucções para realizar a cura dos doentes.

Tanto *kumu*, como *yai* e *baya*, no contexto tukano, são intermediadores sim, cada um a seu modo, finalidade e especialidade. Em certo momento, por exemplo, quando algum indígena saía nas reportagens dos jornais se identificando como pajé, perguntava ao *kumu* Luciano Barreto a respeito, o mesmo criava suas dúvidas, mas sempre sugeria que fosse mantido respeito, mesmo sabendo que aquela pessoa, de acordo com seus conhecimentos, especificamente em se tratando de indígenas vindos da região do alto rio Negro, não tinha aquele status. Embora isso, tinha também suas preocupações na medida em que *úkÿsse*, a arte do diálogo tukano, vivia seus momentos críticos contínuos na medida em que não havia interesse também por parte dos jovens da nova geração, uma vez que isso exige muito esforço, sacrifício e renúncia para seu aprendizado.

Nesse cenário, para o *kumu* Luciano Barreto, há grande distinções entre as três dimensões que intermediam à matriz da arte do diálogo, *úkÿsse*. No caso, o *yai*, tradicionalmente traduzido pela ciência como pajé, sai do cenário central e passa a coadjuvar a arte do diálogo em paralelo com o *kumu* e *baya*. Mas, por outro lado, há centralidade maior acerca do *kumu*, na medida em que um tukano que se identifica ou é reconhecido como *kumu*. A seguir o cenário inicial dos especialistas tukano e a formulação de *úkÿsse*.

Figura 22 - Cenário dos especialistas tukano e a formulação de *úkÿsse*



Quando pensava que o *kumu* Luciano Barreto fosse começar a contar as histórias de *Oakhë*, passei a ter grande surpresa, especificamente na sua forma de entendimento sobre o arcabouço envolvendo as personalidades e o próprio cenário da arte do diálogo tukano, *úkÿsse*. Por outro lado, percebeu-se que essa era na verdade a expectativa acerca do tema em questão, isto é, o propósito de não

apresentar apenas uma narração como já foi muito bem feito pelos Narradores Indígenas organizado uma parte pelo Instituto Socioambiental (ISA) em parceria com a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN).

Precisamente, esse ajuste passou a se estabelecer a partir da linha do tempo, espaço e paisagem apresentada anteriormente e que para o *kumu* Luciano Barreto era necessário apresentar bem tudo isso na medida em que é preciso conhecer bem, para saber bem, para ensinar bem a respeito da dinâmica da arte do diálogo, do seu funcionamento, da sua linguagem. Então, o *kumu* Luciano Barreto passou a apresentar o conteúdo de forma muito diferente; começou a mostrar o percurso que leva o acesso à arte do diálogo tukano, além de mostrar como essa arte do diálogo, *úkūsse* está organizado, estruturado. O que apresentei anteriormente acerca das personalidades e do cenário de *úkūsse* é o que o *kumu* Luciano Barreto passou a descrever, é o que está no domínio da sua oralidade.

Ao mesmo tempo em que preze por tudo isso, o *kumu* Luciano Barreto também apresentou vários obstáculos vivenciado durante o processo de acesso à arte do diálogo, entre as quais a própria desconfiança do pai, *kuriano yai*, que preferia que seu filho mais velho, José Barreto, fosse seu substituto em quesito domínio de *úkūsse*, de forma que isso gerou intenso conflito entre o filho mais velho, José Barreto e seu irmão Luciano Barreto. Desse ponto de vista, para o *kumu* Luciano Barreto foi muito difícil, o mesmo afirma que em certo momento se sentiu muito só, abandonado, desprezado pelo próprio pai que não queria que seu filho o substituísse, na medida em que sua preferência maior em repassar seus conhecimentos estava mais aberta para o filho mais velho.

Yüre, parkū mihi né weresiriti kuwi, mūpū mū mamisūmūare yūrū nūkari nikuwi. Anhúrosa nikakuwū yū kera. Tho nimi tūo dutikakuwū yū péa taha. Kū yū mami José Barreto mihi, kū ūrsa mami Antônio Barreto mihi nikuwa kū ūrputi werekukara. Kū toho wemika né watíkaro niwū nare. Yū péa taha, barsségū, hugū wawū taha. “Wereya mūsiru yū markūre” nikuwo yū parkō meheo. Yū nūmo meheo nikuwo: “mū kū markūta nimiti kū tokoro hō mūre tutíka” nikuwo. Kū yū mami mihia, José Barreto, toho né barssessé mogūta werikuwi. Ná yū mami sūmūa na werikaberopū maha yüre yū parkū werekuwi sátiro maha. “mūre toho nikati yū markū” nikuwi maha. Meheo karo bapakeoka kuwi meheo. Anhuro werepeo timita weria wawī maha. Meheo, yūpe, colombia pū sihagū ūrpūtu way karpī sirikuwū taha. Ará Sararóa, ūrsa mami sūmūa mera yoaka nikuwū taha. Na yüre buekuwa taha.

Toho wegū yū, pehe tūonha ma, sátiro. (Luciano Barreto, Manaus, 15 de março de 2017)

para mim, meu finado pai não queria ensinar nada, costumava dizer que eu não poderia ser melhor do que meus irmãos velhos. Eu dizia: “tudo bem”. Mesmo assim costumava ouvi-lo escondido, disfarçadamente. O meu irmão mais velho, José Barreto e o nosso primo Antônio Barreto era os que ele ensinava mais. Embora que ele tenha feito tudo isso com eles nenhum deles teve sucesso. Enquanto isso eu passei a ser *barsségu*, capaz de fazer sucção. Minha finada mãe costumava cobrar muito meu pai, pedia que ele me ensinasse também. Minha finada esposa costumava dizer: “será que você é realmente filho dele pra ele ter tanto ódio de você?”. Inclusive, o meu irmão José Barreto faleceu sem ter nenhum *barssessé* ou sem nunca ter realizado um tipo de *barssessé*. Foi só depois do falecimento do meu irmão e do meu primo que meu pai veio a se interessar em me ensinar um pouco. E costumava dizer que estava arrependido do que tinha feito comigo. A questão é que ele deu apenas orientações gerais, sem muito aprofundar. Ele nem mesmo teve tempo mais para me ensinar melhor, e veio a falecer. Por outro lado, enquanto estive morando na Colômbia eu andei participando de muitas cerimônias de *karpí*. Isso porque morei durante muito tempo com os tukano *Sararóa* que são do grupo de nossos irmãos maiores. Eles me ensinaram muita coisa também. É por isso que eu sei de alguma coisa, sim (Luciano Barreto, Manaus, 15 de março de 2017).

Quando perguntado para saber qual era o nível de conhecimento que possuía, o *kumu* Luciano Barreto se limitou a dizer que era “apenas um *kumu*”, com base de comunicação de conhecimento pautado pela arte do diálogo, *úkūsse*. No caso, o que o Luciano queria mostrar ou precisamente mostra isso, é que os termos *yai*, *kumu* e *baya* são titulações tukano que condicionam e estabelecem um status diferenciado na medida em que todos os detentores dessas denominações passaram por observações rígidas de regras tradicionais de conduta tukana. Assim, a capacidade de lidar ou de dominar a arte do diálogo tukano, *úkūsse*, está pautada também pela titularidade tukana, isto é, a de ser um *yai*, um *kumu*, um *baya*.

Esses níveis de titularidade tukana levam a outra concepção, para a compreensibilidade da institucionalidade tukana, isto é, que o *yai*, o *kumu*, o *baya* pertencem cada um a uma determinada instituição, ou seja, que *yayásse*, *kumuásse*, e *bayásse* são instituições de formação da arte do diálogo tukano. De forma que o conhecimento de *úkūsse* como arte do diálogo possibilita a compreensão “acerca” (JUREMA, 2001) da formação tukana, para além da própria educação tukana, uma vez que “manifesta-se na forma integral do Homem, na sua conduta e comportamento exterior e na sua atitude interior” (JAEGER, 2001:24).

Para o *kumu* Luciano Barreto, não basta a pessoa querer ser um *kumu*, um *yai*, um *baya* pela simples vontade de querer ser, é preciso sim um esforço particular - além de outros auxílios, sejam estes paternos ou outras fontes paralelas, isto é, o que as outras pessoas podem ensinar parcialmente -, mas que isso não é o bastante, na medida em que a escolha não parte do indivíduo, mas sim da instituição tukana de formação.

Lembro quando em São Domingos Sávio meu pai *Kuriano Yai*, auxiliado pelo seu primo Ponciano *Yai*, dirigiu um grupo de tukanos e alguns tuyuca na sua formação. Eu lembro bem disso, todos participaram segundo a orientação de meu pai. Além disso, todos conseguiram cumprir o tempo de formação estabelecido. Porém, nem todos conseguiram se tornar sábios tukano. Assim, não basta dizer que participou desse ou aquele ritual de passagem e de formação, se a pessoa saiu dessa formação sem nenhuma formação. Isso é muito perigoso também, porque, tem vida, tem pensamento. (*kumu* Luciano Barreto, Manaus, 15 de maio de 2017).

Ao perceber que ele sempre insistia com essa orientação perguntei-o se isso não era exagero, e o *kumu* Luciano Barreto, com seu simples sorriso respondeu que aquela era sua visão, sua percepção, sua compreensão. Ele é um grande defensor dessa ideia, além de ser um grande conhecedor da questão. Eu estava preocupado com tanta insistência do mesmo, mas ele era convicto naquilo que entendia, naquilo que aprendera, naquilo que dominava. Além disso, praticamente apresentava um pensamento em modelo independente, e isso era perceptível na velocidade do seu discurso.

Percebendo que eu tinha feito uma pergunta quase que desafiadora o *kumu* Luciano Barreto quis continuar mostrando o seu perfil de conhecedor, o seu perfil de formação, o seu perfil tukano. Em outras palavras, ele também me fez pergunta: “bom, é o que consegui aprender com meu pai, mas você saberia me dizer quantos tipos de nomes dos *yaiwa* existem? ” Ao que respondi que não sabia. Então ele começou a elencar os seguintes nomes de *yaiwa*. E disse: “isso aqui você não vai encontrar em livro nenhum”. A seguir, as dez (10) denominações de *yaiwa*, conforme o *kumu* Luciano Barreto, especificamente em se tratando dos tipos de *yaiwa* com suas respectivas áreas de especialidades, no caso não há um ordenamento hierárquico, uma vez que cada um tem a ver com seu domínio, habilidade e linha de formação. Embora que o *kumu* Luciano Barreto tenha dito que não havia uma ordem

hierárquica, apresento aqui em sequência enumerada por questões de ordens e distinção:

- 01 *Ūronhá Werta Hiõ Yaiwa*
- 02 *Karséro Wertá Hiõ Yai*
- 03 *Būrpô Wertá Hiõ Yai*
- 04 *Ruake Hiõ Yai*
- 05 *Ūmūkhô Hiõ Yai*
- 06 *Yaiwa Hiõ Yai*
- 07 *Wirtô Hiõ Yai*
- 08 *Warti Bíro Hiõ Yai*
- 09 *Muhipu Núri Hiõ Yai*
- 10 *Curuza Hiõ Yai*

Conforme o *kumu* Luciano Barreto, não existe único tipo de *yai*, isso é bastante variante e de acordo com a linha de formação de cada um em detalhe, bem como a de que todos os *yaiwa* são especialistas em três linhas específicas, a de serem especialistas em *arkô sirtassé*, *Hussé* e *Keenssé*. Nesse caso, é com base a essa especialidade que os *yaiwa* estabelecem os seus critérios de cura a determinadas causas de enfermidade tukana. Perguntado sobre o que era *arkô sirtassé*, *Huussé* e *Keenssé* o *kumu* Luciano Barreto foi bastante enfático:

Para mim é fácil dizer o que é, pode ser que pra você não seja, mas vou tentar dizer pra você o que é e como funciona, mesmo que eu não seja um *yai* como já te falei, posso dizer como é e como funciona porque vi meu pai ou outros *yaiwa* fazendo isso. *arkô sirtassé* é prática estabelecida por um *yai* quando solicitado por algum doente ou familiares deste, é mais para descoberta do tipo de doença, pra ver o que aconteceu, onde, como. Um bom *yai* consegue ver tudo isso, mas também tem outros que não conseguem. Antes de fazer *arkô sirtassé*, o *yai* manda colocar água numa bacia, depois então ele prepara essa água através de sua especialidade, inclusive coloca algumas folhas que o mesmo escolhe. A partir disso, aquela água já não é mais água normal, já passa a ter forças para capturar a doença do corpo do doente. No momento certo, o *yai* então, através de sua sabedoria, joga a água no corpo do doente sempre seguindo uma orientação de cima para baixo, acompanhado da pequena porção de água que coloca na boca. Por isso que é conhecido como *arkô sirtassé*. (*kumu* Luciano Barreto, Manaus, 20 de Maio de 2017).

A questão é que, toda vez que fazia pergunta, o meu mestre sentia-se honrado, ao mesmo tempo desafiado por mim através da pergunta formulada, então para ele não estava em questão a resposta que precisa vadar, mas mostrar como essa resposta se formula. Assim, fiz pergunta para saber se ele poderia fazer *arkô sirtassé*, o ritual de cura dos *yaiwa*. Ao que *kumu* Luciano Barreto respondeu que

não, uma vez que não era de sua especialidade, um pouco que sabia e conhecia era com base dos critérios de conhecimento *kumuânico*. Mas, em certo momento disse que fez uma representação dessa cerimonia de cura, o mesmo garantiu que foi só uma representação que precisou fazer junto com seus parentes em um determinado evento que teve no Distrito de Parí-Cachoeira, na década dos anos 90 do Século XX.

Um dia, na nossa aldeia, vieram meus parentes com informação de que cada comunidade ou parte desta deveriam fazer uma apresentação em Parí-Cachoeira. Antes disso, ouvimos dizer que outros indígenas, nossos parentes, estavam fazendo grandes ensaios. Nossa aldeia recebeu convite também, mas não sabíamos o que iríamos apresentar, se não me engano era uma festa organizada pelos padres e irmãs salesianas, ao mesmo tempo disseram que viriam outros brancos participar do evento, para ver a dança e as apresentações dos indígenas. Faltando dois dias para apresentação, nos reunimos na aldeia para vermos o que nós iríamos apresentar. Meus parentes disseram que poderíamos apresentar a dança do *capiwayá*, mas depois achamos que maioria dos indígenas iriam apresentar isso. Então veio a ideia de fazermos apresentação e demonstração do ritual de *arkô sirtassé*. Fizemos só um ensaio para acertarmos o que iríamos apresentar. Como a nossa aldeia é perto de Parí-Cachoeira (sede) partimos na véspera. No dia seguinte fizeram um grande evento, as apresentações começaram logo cedo, praticamente os tipos de apresentações se repetiam, e os brancos que vieram assistir essas apresentações pareciam já estar cansados de assistirem quase tudo a mesma coisa. Finalmente, anunciaram o nosso grupo. Eu fiz o papel de *yai*, e meu sobrinho Isaac Barreto fez o papel de enfermo. Meu primo Tarcísio Barreto era o que estava animando com algumas explicações. Minha cunhada Alda Rezende fez o papel da mãe que foi em busca do *yai* para fazer o ritual de *arkô sirtassé*. Nós éramos um pequeno grupo, mas para nossa surpresa aquela pequena apresentação e representação que fizemos chamou mais atenção do que mesmo as inúmeras apresentações que já haviam sido feitas. Muitas pessoas ficaram admiradas pela forma como nós conduzimos nossa apresentação. Fiz todo o processo de desenvolvimento do ritual *arkô sirtassé*, mas só que era apenas uma representação, isso fez com que jogasse água no corpo do meu sobrinho Isaac Barreto, só ele é quem ficou bastante molhado. Acabou que nós ficamos em primeiro lugar. (*kumu* Luciano Barreto, 15 de Fevereiro de 2017).

Sobre a segunda área de especialidade dos *yaiwa*, que tem a ver com *Hussé*, garantiu que essa especialidade não é só dos *yaiwa*, mas também ou especificamente dos *kumua*. Essa técnica, conforme o mesmo, não exige muita coisa, basta ter um cigarro e efetivar a fórmula de *Hussé* (sucção), que na prática é também uma fórmula de captura e revelação dos tipos de doenças presente no

corpo de uma pessoa. Nesses termos, o corpo humano é entendido ou tratado como um mundo, o mundo é também o corpo humano.

Isso eu faço também, só faz isso quem tem preparo, porque, na hora que você faz *hussé* a doença cai numa espécie de bolsa que existe em nossa garganta, e essa bolsa é misteriosa porque ela foi se constituindo conforme o nosso processo de formação, na verdade ela não aparece, ela simplesmente existe como parte da nossa formação. Praticamente, nessa técnica o que a gente faz é ver ou tratar o corpo da pessoa como se fosse um mundo, na verdade o corpo do homem é um mundo. (*kumu* Luciano Barreto, Manaus, 15 de Fevereiro de 2017).

Conforme a descrição acima, a noção tukana de corpo é atribuído à ideia de um mundo, o corpo humano é um mundo, ao mesmo tempo é uma metáfora atribuída pelos detentores de conhecimentos excepcionais (BARTH, 2000) tukano para lidar com os problemas envolvendo a saúde humana. No caso, *Hussé*, conforme a linha de descrição do *kumu* Luciano Barreto, faz parte da técnica não só dos *yaiwa*, mas também dos *kumua*, menos do *baya* que tem domínio de outra especialidade também. Eu mesmo, vi muitas vezes a prática desse ritual de sucção, seja na aldeia, seja na cidade, seja com os indígenas, seja com os filhos, seja com outras pessoas. Mas na lógica do *kumu* Luciano Barreto quem deve procurar o *kumu* ou *barssessé* é o paciente, não o inverso. Em outras palavras, há uma existência de conexão entre uma *doatísse* (doença), o *kumu*, e *hússe*, *arkô sirtassé* e *bahssessé*.

Sobre a terceira especialidade dos *yaiwa*, isto é, sobre o *keenssé*, sonhos, o *kumu* Luciano Barreto considera que essa técnica pertence tradicionalmente à experiência da classe dos *yaiwa*, isto porque cada um é preparado para isso. No caso, *keenssé* é um produto da classe dos *yaiwa*, onde cada um tem sua experiência, seu controle, habilidade, forma de descrição, ação, transformação. É um viés para acesso ao mundo dos *way mahsa*, os encantos de peixes, ao mundo dos *waykūra mahsa*, os encanto dos animais, ao mundo dos *ūrūri mahsa*, encanto das montanhas, ao mundo dos *dita mahsa*, encantos da terra, ao mundo dos *wiro mahsa*, encanto dos ventos, ao mundo dos *arkô mahsa*, encanto das águas, ao mundo dos *ūrta mahsa*, encanto das pedras, ao mundo dos *yūrku mahsa*, encanto das árvores, enfim, a diferentes e diversos espaços habitados por diferentes sujeitos

que do ponto de vista do entendimento humano são descritos como animais, como peixes, como caças.

Estando em diálogo a respeito dessa questão perguntei ao *kumu* Luciano Barreto para saber como isso acontece, como isso é possível, ao que me respondeu que essa experiência é tipicamente pertencente à classe dos *yaiwa*, e que esse acesso a esses espaços acontece especificamente através dos sonhos, até onde ele conhece essa experiência entre os tukano nunca tenha acontecido fisicamente onde um certo *yai* pessoalmente conversar com os animais na casa deles e retornar para sua casa. Pelo contrário, o *kumu* Luciano Barreto é bastante enfático ao afirmar que *keenssé* para os *yaiwa* uma via canalizador para acesso ao mundo diferente ou ao mundo que antecedeu a existência deste espaço e natureza que se manifesta aos olhos humanos.

Na keenssé'pū nhassama, arpémūkhô'pū sihiassama, way mahsa wisery'pū, waykūra wisery'pū, ūrūri wisery'pū, dita mahsa wisery'pū, wiro mahsa wisery'pū, arkô mahsa wisery'pū, ūrta mahsa wisery'pū, yŭrkū mahsa wisery'pū. Teé wisery' pū sihiassama. Teé wisery pūta amery biadūrpo'pessama. Nô merii noho wihiassami, meritii nohoa topūta bhutihassami. Wiosse nii atéa. Toho wera taha, na keenssé pūta arpeye noho nhassama taha, atonoho khasse doatissere too nohopū nha borkassama taha.

eles veem através dos sonhos deles, andam no outro mundo, nas casas dos encantos de peixes, nas casas dos encantos das caças, nas casas dos encantos das montanhas, nas casas dos encantos da terra, nas casas dos encantos do vento, na casa dos encantos das águas, nas casas dos encantos das pedras, nas casas dos encantos das árvores. É nessas casas que eles devem andar. É também nessas casas que eles também costumam prender e enclausurar os adversários. Só consegue sair e escapar disso quem realmente for bom, quem não for bom pode sumir por lá mesmo. Isso é muito perigoso. Além disso, é através dos sonhos que eles conseguem ver muitas coisas, como as explicações sobre os tipos de doenças. (*kumu* Luciano Barreto, Florianópolis, 20 de Maio de 2015).

Para o *kumu* Luciano Barreto, o acesso a outro mundo dos *yaiwa* acontece especificamente através dos seus sonhos, mas é uma experiência contínua, não é como um sonho espontâneo. Mas também essa experiência pode acontecer durante o dia quando um *yai* passa por *wametisse* (lugares sagrados, doravante *wametisse*), onde aos olhos normais é simplesmente um lugar podendo ser uma cachoeira, um poço, uma curva de rio, uma ponta, uma pedra, uma serra, um morro, mas que para os olhos dos *yaiwa* são *wametisse* onde podem ver as pessoas que habitam aqueles

espaços, porém sempre com restrições na medida em que um olhar aprofundado desses lugares pode custar consequências para os membros da família.

Por esse motivo, é que o modo de olhar não pode ser direto, frontal, mas ao contrário, indireto, lateral. “Meu pai, *kuriano yai*, costumava dizer que não podemos olhar demorado nesses lugares, deve-se olhar brevemente, porque é muito perigoso, a ponto dessas pessoas desses lugares quererem levar com eles algum membro da família de um *yai*”. (*kumu* Luciano Barreto, Florianópolis, 20 de Maio de 2015).

Tendo feito o desenvolvimento acerca das três funções, as três especialidades, das três áreas de formação tipicamente pertencente aos *yaiwa* passei a buscar entendimento acerca dos procedimentos envolvendo essa formação, dos mecanismos, da maneira como são estabelecidas as condutas para essa formação. Para o *kumu* Luciano Barreto um dos grandes mecanismos para a formação dos *yaiwa* se chama *Hiõ*, por esse motivo é que cada *yai* leva o nome conforme o tipo de *Hiõ* utilizado na sua iniciação.

No caso, *Hiõ* trata-se de um produto substancial formulado através de diferentes matérias-primas, bem como é oriunda de contextos diferentes em que a experiência dos *yaiwa* acontece. É um produto substancial com poder de iniciação específica que pode ser produzido pelas mãos humanas fisicamente, mas também pode ser trazido de outro mundo, do mundo em que um *yai* anda através de *keenssé*. “Meu pai, *kuriano yai*, dizia que tirava um tipo de *Hiõ* no seu sonho, e no dia seguinte já vi ele revelar esse produto na pequena cuia que ficava bem cheia, mas ele sempre dizia que isso exigia cuidado, mas ele era muito bom também”. (*kumu* Luciano Barreto, Florianópolis, 20 de Maio de 2015).

Se a existência de *yai* tem como fundamento a sua base de formação, sua formulação nominal depende do tipo de *Hiõ* que este utilizou ou foi imposto na sua iniciação. Desta forma, entre os tukano existem os seguintes tipos de *yaiwa*:

1. *Ūronhá Werta Hiõ Yaiwa*: classe dos *yaiwa* formados com *Hiõ* oriundo do Pó de Carajuru.
2. *Karséro Wertá Hiõ Yai*: classe dos *yaiwa* formados com *Hiõ* oriundo do pó da casca da árvore que, inclusive, é conhecido por esse nome (*Karséro Hiõ*).
3. *Būrpô Wertá Hiõ Yai*: classe dos *yaiwa* formados com *Hiõ* oriundo do pó da força do trovão.

4. *Ruake Hiõ Yai*: classe dos *yaiwa* formados com *Hiõ* oriundo do pó da força da malária.
5. *Umúkhô Hiõ Yai*: classe dos *yaiwa* formados com *Hiõ* oriundo do pó da força do dia.
6. *Yaiwa Hiõ Yai*: classe dos *yaiwa* formados com *Hiõ* oriundo do pó da força dos *yaiwa*.
7. *Wirtõ Hiõ Yai*: classe dos *yaiwa* formados com *Hiõ* oriundo do pó da força da penugem.
8. *Warti Biro Hiõ Yai*: classe dos *yaiwa* formados com *Hiõ* oriundo do pó da força da curupirinha.
9. *Muhipu Núri Hiõ Yai*: classe dos *yaiwa* formados com *Hiõ* oriundo do pó da força do pênis da lua.
10. *Curuza Hiõ Yai*: classe dos *yaiwa* formados com *Hiõ* oriundo do pó da força da cruz.

Essa é a orientação institucional da classe dos *yaiwa*, cada um com sua especialidade, cada um com sua formação, cada um com sua habilidade, cada um com seu domínio, cada um com seus limites, enfim cada um com sua orientação. Nesses termos, é viável dizer que são caminhos que estabelecem a formação tukana. São figuras de grande referência nessa arte do diálogo, mas que para o *kumu* Luciano Barreto são bastante delicados, isso se houver concentração de especialidade apenas na área dos *yaiwa*, principalmente diante de um renomado *kumu*. Quando o *kumu* Luciano Barreto fala que os *yaiwa* são bastante delicados não é um simples discurso, é muito mais prático do que mesmo um viés teórico: “*turtuatiwa meheo, kumu're ú niwa, nikape koahawi nare kumu* (mas eles são muito fracos, eles têm muito medo de um *kumu*, e o *kumu* sempre vence eles) ”.

Em certo momento o tempo de formação dos *yaiwa* durava até um (01) ano, hoje em dia, em lugares em que ainda praticam esse método de iniciação dos *yaiwa* dura 04 meses. Enquanto que o *kumu* e o *baya*, em tempos idos, tinham como uma das modalidades de iniciação através de *Amoyesse*, um rito de passagem para iniciação e formação tukana continuada.

Nesse caso, foi importante passar a entender esse viés que dá acesso permanente à arte do diálogo, *úküsse*, especificamente da sua formação. Um dos critérios aqui utilizado foi apresentar as personalidades centrais que tem acesso e controle maior, no caso o *yai*, *kumu* e *baya*. Isso seguindo também o fio condutor da apresentação do *kumu* Luciano Barreto, porque, na medida em que fui direcionando o diálogo sobre a temática ele também, espontaneamente, passou a fazer esse

exercício de reflexão a seu modo, e que isso para nós passou a dar uma orientação de leitura mais aproximado.

2.3 O CENÁRIO DERIVANTE DE *ÚKÛSSE* E DIFERENTES PERSONALIDADES EM AÇÃO

Anteriormente, afirmei categoricamente que a formulação de *úkÛsse*, a arte do diálogo tukano, é um protótipo da classe dos *yaiwa*, da classe dos *kumua*, e da classe dos *baya*, no caso desses dois últimos farei a abordagem maior em outros capítulos. Desse modo, a arte do diálogo, *úkÛsse*, não é de propriedade de homem comum (JAEGER, 2001), pertence especificamente a detentores de conhecimentos excepcionais (BARTH, 2000), a especialistas mediadores entre os espíritos e as pessoas (GOMES, 2013).

Isso é preciso estar claro para todos, antropólogos, indígenas na medida em que muitas coisas são distorcidas em certo momento, inclusive pelos próprios indígenas em diálogo com os pesquisadores. Em outras palavras, é necessário ter atenção maior para o funcionamento interno do campo da pesquisa, para não cairmos nas informações distorcidas, ou seja, é muito fácil quereremos falar ou chamar qualquer um dos indígenas como pajé, quando este na verdade não corresponde ou não detém essa especialidade.

No caso, percebi essa preocupação constante por parte do *kumu* tukano Luciano Barreto, ele por ser um detentor de conhecimento tukano tem todo direito de apresentar uma visão crítica, inclusive em certo momento parece ser uma visão geral no âmbito tukano, isto é, que é preciso ter essa observação, essa compreensão. O próprio *kumu* Luciano Barreto sentia incomodado quando via pela TV ou outro meio de comunicação em que havia manifestações de representantes indígenas, de lideranças indígenas. Chegou em certo momento a dizer que aquelas pessoas, indígenas, estavam mais por interesses particulares do que mesmo para interesses coletivos.

Dizia também que o que eles fazem na cidade, como por exemplo, pinturas corporais para usarem nas manifestações em frente a algum órgão público, não

costumam fazer nas suas comunidades, assim como entendia que essas mesmas pessoas são as que se sentem envergonhados na prática e vivência dos costumes tradicionais com as danças, cerimônias e rituais quando é o momento para utilizarem pinturas corporais.

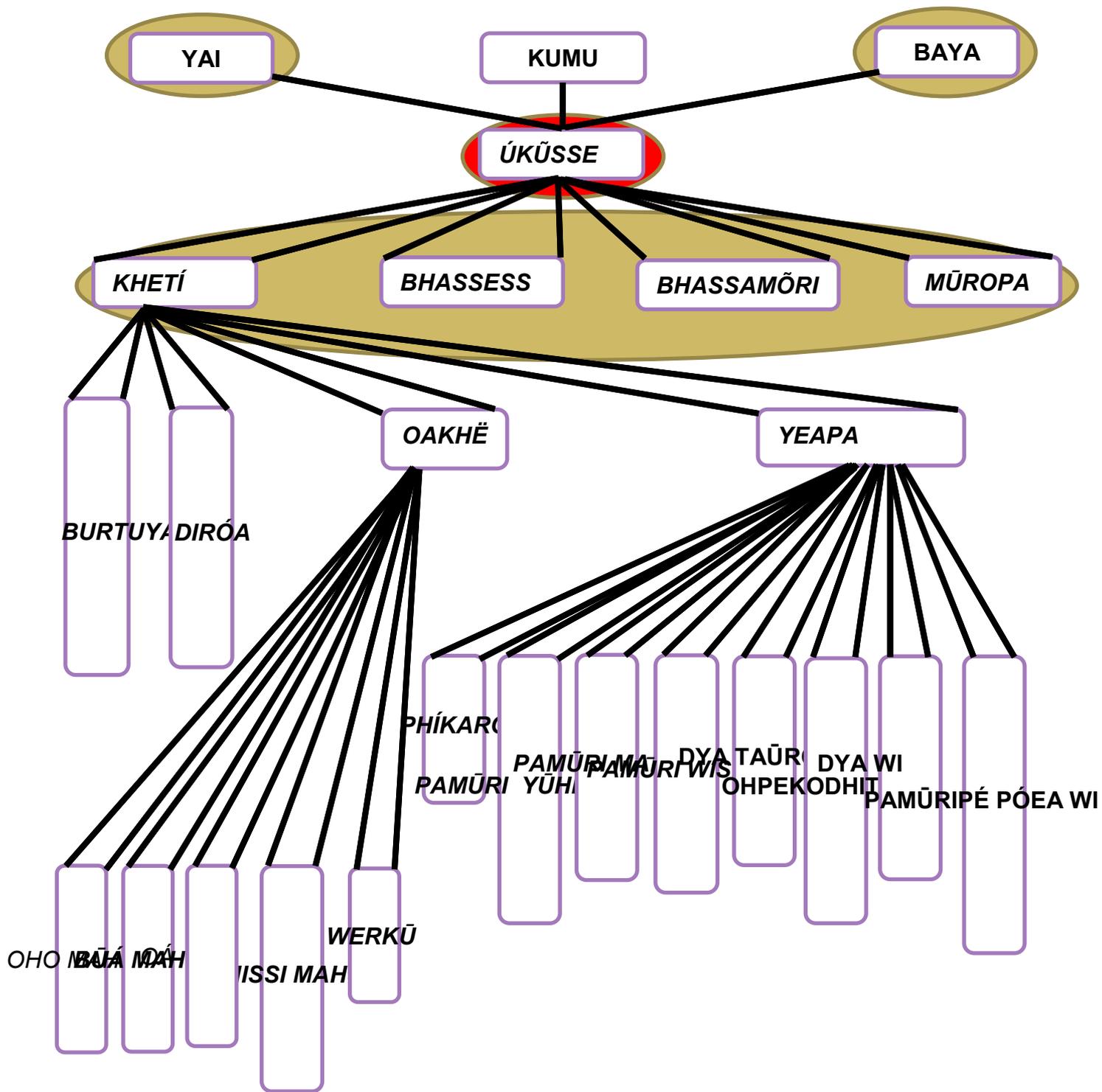
Ao que respondi para ele que aquelas manifestações eram importantes, mesmo que estivessem presente em um pequeno grupo, pois pelo menos estavam chamando atenção dos poderes públicos para questões indígenas, uma vez que isso se trata de reivindicações de políticas indígenas ou especificamente do movimento indígena, não só em Manaus, mas em todo o Brasil.

Além disso, falava para ele que quando as pessoas saem de suas bases, suas comunidades, suas aldeias e passam a morar na cidade as coisas mudam, as pessoas mudam, passam a viver dentro de outros costumes, por isso mesmo quando retornam para suas bases sempre tem um choque entre seus costumes tradicionais e novos costumes adotados.

Após essa reflexão inicial, o *kumu* Luciano Barreto passou a apresentar de forma pontual o cenário derivante de *úkÿsse*, bem como envolvendo as diferentes personalidades. Embora tenha começado com essa ideia, ele pediu então que eu apresentasse o cenário desse arcabouço, uma vez que o mesmo quis conferir como a sua fala, a sua apresentação, o seu conhecimento, a sua especialidade, a sua linha de conhecimento baseado ao aspecto *kumuânico* tinha se formulado.

No caso, para o *kumu* Luciano Barreto é claro o que ele próprio entende sobre *úkÿsse*, uma vez que não só sabe o conteúdo como também sabe colocar em prática aquilo que conhece teoricamente, nesse caso para os tukanos saber teoricamente sobre as questões é uma coisa, agora saber colocar o sabe teoricamente em prática é que faz muita diferença, e isso faz com que o reconhecimento venha no âmbito da coletividade, não simplesmente porque a pessoa diz saber das coisas, mas porque essa pessoa sabe sobre as coisas e coloca em prática o que sabe.

Figura 23 - Cenário de úkússe e diferentes personalidades em ação



Personalidades e cenário de *úkússe* de acordo com concepção do *kumu* Luciano

Essa conferência ou especificamente a observação que o *kumu* Luciano Barreto quis fazer sobre o andamento do trabalho foi crucial no diálogo, não só com isso, mas com áudio e vídeo gravado, porque toda vez, no final, ele queria ouvir sua própria voz, queria ver sua própria imagem. Dependendo do tempo de gravação ele queria conferir ou ouvir o tempo de gravação completa. Isso fazia com que o mesmo ficasse satisfeito com o que foi dialogado, com o que foi apresentado, assim como para ajustes de algumas informações que o mesmo reconhecia que precisava melhorar.

Muitas vezes, o *kumu* Luciano Barreto afirmava que a falta de exercício constante da arte do diálogo fazia com que muitas coisas que ele sabia fossem esquecidas. Assim, para ele era muito importante estar apresentando as versões de seu conhecimento, o conteúdo de sua especialidade como *kumu* tukano. De forma que para ele, quanto mais exercício houver sobre a arte do diálogo, mais coisas têm a melhorar no seu exercício e compreensão, uma vez que tudo o que ele sabe, por exemplo, tradicionalmente não era guardado apenas na memória, assim, quanto mais prática melhor ainda para sustentação e domínio da arte do diálogo em prática.

A partir disso, então passamos a ter o seguinte entendimento, isto é, que *yai*, *kumu* e *baya* são os responsáveis direto pelo domínio e prática de *úkũsse*, a arte do diálogo tukano. Esse domínio, faz com que os mesmos sejam, portanto, detentores de conhecimentos excepcionais (BARTH, 2000), na medida em que se destacam por esse status e classe. De modo que, é do exercício intelectual dos *yaiwa*, dos *kumua*, dos *bayaroa* é que se formula a arte do diálogo, *úkũsse*. Essa formulação passa a se fundamentar então para diferentes viés, ou seja, que *úkũsse* se formula de quatro conceitos chaves: *khetí*, *bhassessé*, *bhassamori*, *mũropaũ*.

No caso, o primeiro termo em questão é *khetí* que se refere em prática a ideias fundamentais de onde se formulam as histórias diversas e diferentes, protagonizadas especificamente por personagens divinos. Suas ações, suas ideias, seus pensamentos é que repercutem nas histórias preservadas pelos detentores da arte do diálogo, *úkũsse*. Vale ressaltar que, uma parte tem como base os fundamentos de *úkũsse*, outra parte se constitui da própria ação e existência

humana nos dias de hoje, como é o caso de *mūropaū úkūsse*, quando a arte do diálogo lida com as questões e sistema hierárquico tukano.

No segundo termo, os *bhassessé* se formulam em prática tendo como base fundamental as orientações de *khetí*, por isso mesmo que sua concepção é de grande relevância, na medida em que ter um bom domínio de *khetí* é uma possibilidade grande para ter um bom domínio de *bhassessé*. Por outro lado, temos a terceira e quarta orientação tukanológica, isto é, *bhassamori* e *mūropaū*.

A terceira, no caso, se refere à orientação tukanológica de musicalidade, uma musicalidade com linguagem tipicamente concernente a diversos contextos descritos por *khetí*, uma vez que sua linguagem não é uma linguagem utilizada para meio de comunicação no dia a dia na aldeia, pelo contrário, é uma linguagem que descreve tempos diferentes em que as pessoas desse tempo falavam de forma diferente, com uma linguagem diferenciada. Bem como usaram dessa linguagem musical para descreverem um fato, com uma linguagem harmônica, com uma linguagem melódica, com uma linguagem musical conflituosa entre as diferentes partes em questão, assim como com uma linguagem musical de conquista.

A quarta orientação tukanológica diz respeito a *mūropaū úkūsse*, que tem a função de envolver a arte do diálogo na compreensão das coisas nos dias de hoje, especificamente é o que lida com as questões e sistema hierárquico tukano, mas que só se manifesta dentro de uma ritualidade, com regras de orientações específicas. Tanto *bhassessé* como *barsamōri*, assim como *mūropaū* serão apresentados de forma específica a partir dos próximos capítulos.

Ainda seguindo a orientação do cenário de *úkūsse* e a protagonização de diferentes personalidades tem-se então a parte envolvendo *khetí*, que se constitui e dá o fundamento básico à seguintes personalidades-demiúrgos: *burtuyari Oakhë*, *Diroa Oamahara*, *Oakhë* e *Yepa Oakhë*. Na medida em que se tem a ideia de fazer uma apresentação mais específicas a respeito de cada personalidade em seu devido cenário procuro aqui fazer uma breve ilustração estruturalmente. Assim, por exemplo, na parte envolvendo o cenário de *Oakhë* temos a seguinte orientação: *Oakhë* e a origem da mulher bananeira; *Oakhë* e o encontro da mulher dos peixes piranhas; *Oakhë* e a origem da mulher vinda do cipó; bem como o conflito que

envolveu entre *Oakhë* e *Werkū*, a anta onde a disputa envolveu o encontro de uma fruta muito apreciada na região do Noroeste amazônico brasileiro: marí.

Isso em se tratando de suas ações que envolvem o encontro de mulheres que passaram a ser suas esposas, porém, conseqüentemente sofre derrotas na medida em que suas esposas são raptadas, assassinadas ou retomadas. Esse ponto no caso, a meu ver, desconstrói também, de certo modo, a ideia focada muito para a figura do homem, isto é, que as mulheres que *Oakhë* foi encontrando praticamente trazem em questão sobre a presença e história da figura feminina na formulação e forma de conhecimento tukano com base a *úkÿsse*. Em outras palavras, as mulheres ou a figura feminina, do ponto de vista apresentado pelo *kumu* Luciano Barreto, não é uma incógnita, pelo contrário, faz parte da história humana, de modo que essa visão permite que assuntos sobre a figura da mulher seja tão amplo quando a figura masculina, e depende muito, portanto, de quem estiver falando sobre isso.

Figura 24 - Após gravações com o kumu Luciano Barreto com a presença de seu filho César Barreto (neo-kumu tukano) em Manaus/AM



Foto: Jussara Garcez Barreto

Outra orientação de *úkūsse* é o cenário histórico protagonizado por *Yepa Oakhë* que será apresentado aqui em oito tópicos centrais que canalizam para diferentes patamares de transformações. Nesse cenário, passa-se a ter então os seguintes tópicos: a fórmula *phíkaro*, as noções de *pamūri yurkūsū* e *pamūri mahsa*, as noções de *Dya Taūro* e *Orpeko Dhitara*, bem como as orientações que se canalizam de *Dya Wi* e especificamente, no caso tukano, onde se fundamenta toda orientação do sistema hierárquico tukano. Vale lembrar que aqui a ideia é tanto fazer uma narração quanto apresentar o arcabouço do sistema de organização de ideias que se associam, que se estendem, que se dependem, que se conectam, que se formam ou se transformam em ideias ou especificamente em *bhassessé*, *yayásse*, *bayasse*, enfim, na arte do diálogo, em *úkūsse*. É o que passarei a descrever nos capítulos seguintes.

CAPÍTULO 3. A DIMENSÃO CONSTITUTIVA DO EXERCÍCIO DA ARTE DO DIÁLOGO

3.1 A ARTE DO DIÁLOGO ACERCA DE *KHETI ÚKÛSSE* E SUA INFLUÊNCIA NA FORMAÇÃO TUKANA

Figura 25 - O kumu Luciano Barreto e seu filho neo-kumu César Barreto em Manaus/AM



Foto: o autor.

A partir deste capítulo, passararei a fazer apresentação de forma diferenciada, pois diante de tudo envolvendo minha pesquisa, em muitos momentos não sabia por onde iniciar a escrita, assim como ficava confuso sem muito saber em como proceder com tanto de material gravado com meu mestre. Isso, porque, tudo o que meu mestre ensinou vai proporcionar a ter um status tanto do ponto de vista acadêmico como do ponto de vista tukano, uma vez que, eu, sou um tukano em formação com a antropologia fazendo a antropologia dos tukano. Nesses termos é que, visando aproveitar o máximo possível do que o *kumu* Luciano Barreto tinha

para ensinar e orientar sobre a arte do diálogo tukano, *úkũsse*, passo a fazer a descrição do trabalho a partir do diálogo adotado o mestre.

Creio que essa foi a melhor medida tomada, porque, permitiu que fosse desconstruído praticamente a relação entre pesquisador e pesquisado. Em prática, significa que tanto eu, como pesquisador, quanto o *kumu* Luciano Barreto como meu mestre, passamos a se sentir mais à vontade, livres de apegos teóricos, por exemplo. Para mim o importante era ouvi-lo e processar mentalmente aquilo que ouvia, enquanto que para o *kumu* Luciano Barreto o importante era a transmissão de seu conhecimento, sua prática de *úkũsse*, uma vez que seu conhecimento já estava processado, mas que constantemente era repressado, reafirmado.

Rivelino. Desde o momento em que comecei a acompanhar a descrição de seus conhecimentos, venho notando coisas importantes, coisas que para o senhor parecem ser muito fáceis de serem descritas. Quando o senhor fala de *kheti úkũsse*, por exemplo, parece que está lendo um livro, parece que o senhor está olhando para aquilo que está falando, de maneira que consegue criar um novo momento para cada *kheti úkũsse* que o senhor apresenta. Como o senhor aprendeu tudo isso, e o que é *kheti úkũsse* para o senhor.

Luciano Barreto. Bom, existe sim, tudo isso. Isso que você está falando existe sim. Você percebe que quando falo sobre uma questão não fico travando (*dorketúwe*), isso depende do domínio que se tem sobre uma questão, se eu não tivesse domínio certamente teria dificuldades. Mas também vem de muito tempo de experiência, antes tinha mais prática, mas agora que passei a viver em diferentes lugares perdi um pouco essa prática. Inclusive, algumas coisas acabam se comprometendo porque se esquece um pouco (*arkobhoa wano*).

É isso que faz com que eu tenha um pouco dessa facilidade, na verdade para mim, depois de muitos anos, se torna fácil, e não há uma invenção, porque se mantem a informação que foi sendo repassado pelos meus ancestrais, até porque estamos falando de um tempo diferente, de histórias diferentes, de pessoas que certamente tenham tido aparências diferenciadas (*arpéra marsa'pū níkupa*).

Por isso (*tohowero*), essas histórias (*até kheti úkũsse*) são antigas, elas existem porque alguém existiu para fazer isso, e que para nós se tornaram histórias.

Mas essas pessoas, como já lhe falei, não eram como nós, eram diferentes, ninguém sabe também que tipo de línguas eles falavam, aqui no caso falamos deles com nossas línguas atuais; eu por exemplo, falo dessas histórias como tukano, outros falam com suas línguas também (*mari yarore úkuno*).

Mas não é por acaso que isso tudo aconteceu (*meheo toho wera meheta wepã*), eles eram *oamahara* (demiúrgos), por isso mesmo tudo que eles faziam era pensado na origem das coisas, assim é que eles faziam experimentos, bem como pensaram também na solução dos problemas e das coisas (*wenha, wenha, wenha wepã*). Então por isso que *kheti úküsse* não é coisa simples, não é apenas histórias, faz parte da nossa sabedoria.

Rivelino. Quando passei a estudar primeiramente a filosofia, depois a antropologia sempre ouvi dizer em mitologia indígena, falavam muito de mito indígena. Depois, quando falavam de mito grego, por exemplo, entendia-se como coisa ou algo que não era verdade, como coisa que um dia fora verdade, mas que agora não existe mais essa crença.

Outra coisa é que quando falam de mito indígena muita gente, especificamente os brancos, ainda pensam dessa forma. Dessa forma, embora que tenham sido feitas muitas pesquisas parece que ao termino de cada pesquisa para eles tudo finaliza por aí. Mas, e para o senhor, como é essa questão, o que o senhor tem a dizer sobre isso.

Luciano Barreto. Eu nunca estudei tão bem como você, um pouco que eu sei de estudo é o que aprendi com os salesianos em 1950 por aí, inclusive cheguei a me formar no 5º ano primário, naquele tempo era muita coisa isso.

Mas para mim um pouco que sei de estudo entendo que é boa formação, pois sei escrever, sei ler, sei falar a Língua Portuguesa, falo bem castelhano, quer dizer, no meu entender falo bem, não sei como os outros veem; além da Língua tukana, falo diversas línguas também, como: *tuyuca, desana, bará, makuna, karapana, pirata-puia, cubeo, siriano, hupda, waguenhara, yuruti-tapuia*.

Essas línguas fui aprendendo conforme a convivência em diferentes lugares, especificamente na Colômbia, no tempo de seringueiro. Mas sobre o que você falou não saberia te responder bem, até porque não sei o que é filosofia, não sei o que é

antropologia. Aliás, sobre os antropólogos já ouvi falar, isso há muito tempo. Inclusive, enquanto estava na Colômbia diziam que tinha um antropólogo junto com os barasana, diziam que ele tinha interesse sobre os conhecimentos deles, e dava muito apoio para eles.

Depois de muito tempo, já no ano de 2012²³, me encontrei com ele em Manaus, ele veio conversar comigo, e em certo momento começamos a falar com ele em língua barasana, ele fala muito bem essa língua, ele aprendeu mesmo com eles.

Eu acabei falando de outra coisa, mas creio que para os brancos deve ser assim mesmo, eles são diferentes, eles não pensam como nós, eles não têm a mesma espiritualidade como a nossa (*mari weronoho heripora titima ná*), seus entendimentos não se identificam conosco.

Nós acreditamos em nossas histórias, *kheti úkũsse*, do nosso jeito, eu não estou interessado em saber se os brancos vão acreditar em nossas histórias, isso interessa a nós, nós é que acreditamos nisso, isso faz parte da nossa vida, do nosso modo de entender.

Para nós as histórias, *kheti úkũsse*, são verdadeiras, nós acreditamos que isso tenha acontecido realmente. E, essa explicação nós podemos encontrar nas coisas que vemos hoje, bem como a maneira como pensamos, agimos e nos organizamos como homens tukano e mulheres tukana.

²³ Trata-se de Stephen Hugh-Jones, na ocasião ele esteve de passagem na Cidade de Manaus no ano de 2012 quando defendi a dissertação de mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (PPGAS-UFAM), inclusive fez parte da banca avaliadora.

Figura 26 - kumu Luciano Barreto assinando termo de compromisso para recebimento de recurso no Simpósio dos Kumua em São Gabriel da Cachoeira/AM



Foto: o autor.

Rivelino. Hoje sabemos que muitos pesquisadores, antropólogos continuam interessados com as questões indígenas. Assim como antigamente temos pesquisadores que passam um tempo morando junto aos indígenas. Cada um faz sua pesquisa, cada um deles procura entender uma coisa. Muitos deles acabam gostando ou se acostumando com a vida dos indígenas. No ano de 2006, eu estava morando na Cidade de Recife, Estado de Pernambuco, e naquela ocasião estive conosco o Padre Justino Sarmiento Rezende, e ele conhecia um antropólogo que morava lá, e que tinha feito pesquisa com os *hupda*, assim fomos conhecer a casa desse antropólogo, Renato Athias (2006), que estudava e conhecia muitos *hupdas* do Tiquié. Quando chegamos lá fomos muito bem recebidos, e eu esperava que ele fosse oferecer comida dos brancos para nós, mas não, ele tinha preparado uma mujeca de peixe, inclusive os filhos dele também comeram junto conosco, além de mim estavam presente outros colegas também da região norte. Aquilo me chamou

atenção, pois percebi que ele tinha adotado os costumes dos indígenas do alto rio negro. E ele fez pesquisa com os *hupda*, parece que aprendeu a falar língua deles também, uma vez que produziu escrita sobre a língua deles.

Luciano Barreto. Pessoalmente não conheço ele, ele deve ter feito isso mesmo. Aliás, eu também nunca participei de nenhuma pesquisa, nunca participei de pesquisa com nenhum antropólogo. Eu sempre me mantive quieto, sempre fiquei na minha, nunca quis até então participar de atividades com as pesquisas dos antropólogos. Primeiro porque me sentia bem assim, sem ter que estar me comprometendo com isso, depois porque esse é o meu jeito mesmo, a simplicidade. Embora que eu mesmo nunca tenha participado de atividades de pesquisa com antropólogos ouvi falar muito deles, uma vez ou outra parece que chegaram muitos antropólogos em nossa aldeia.

Uma vez chegou em nossa aldeia uma senhora chamada Dorotheia. Assim que ela chegou na aldeia nos reunimos com ela na casa do meu primo Ovídio Barreto, que era capitão da aldeia, e ela começou a perguntar pelo Francisco (mais conhecido como Francisco Inspeturo), um dos nossos ancestrais de grande renome, ele já tinha falecido há muito tempo, e por acaso estava também na nossa aldeia o meu tio Francisco Barreto (*pacicoaro*), ao saber que a Dorotheia estava procurando e que queria falar com Francisco uma de nossas sobrinhas, Maria José Rezende Barreto, foi correndo atrás do avô dela, e o meu tio ainda ficou resistente dizendo que só iria se ela realmente estivesse chamando. Depois ela explicou que na verdade ela estava procurando mesmo era pelo Francisco Inspeturo, que tinha sido muito popular na nossa aldeia, ele passou um tempo viajando com os brancos em muitos lugares, dizem que esteve em Manaus, Belém, até Rio de Janeiro. Parece que aprendeu a falar um pouco de português também.

Você falou que o antropólogo Renato Athias fala língua *Hupda*, mas são poucos que fazem isso, outros não fazem isso, só vem mesmo pesquisar, depois vão embora, somem. Mas eu também falo a língua dos *hupda*, aprendi a língua deles convivendo com eles, isso em São Domingos mesmo, por isso é que me comunico naturalmente com eles. Isso é importante, principalmente em ocasiões que estivermos em diferentes lugares. Como eu falo várias línguas, como disse

anteriormente, isso é muito importante, porque, as pessoas gostam que você se comunique com eles na língua deles. Eu sempre fiz, faço e vou fazer isso, desde antigamente faço isso. Quando estou entre os bará me comunico com a língua deles, quando estou entre os tuyuca me comunico com a língua deles, quando estou entre os pirata-puia me comunico com a língua deles, praticamente faço isso com as 12 línguas que eu falo, incluindo castelhano e português.

As pessoas gostam muito que você se comunique na língua deles, eles percebem que você gosta deles e passam a ter confiança. Quando estive com os makuna, na Cachoeira Machado (Rio Traíra) só me comunicava na língua deles, mas também eles me conheciam bem. Uma vez eu estava na Comunidade de Tapuruquara-Mirim, onde minha filha Neuza Barreto morava com sua família, e por acaso fiquei sabendo que tinham chegado na comunidade uma família de *hupda* (*peorã*). Eles estavam estranhando bastante, o lugar era diferente para eles. Um dia quando fui tomar banho no rio vinha uma senhora *hupda* saindo do porto, carregava uma panela de água e vinha falando que naquele dia não tinha comida em casa, ela estava falando na língua dela, na verdade ela estava preocupada querendo saber o que iriam comer naquele dia. Daí eu falei assim: *Pam, pam?* E ela respondeu: *paniché, paniché!* Eu estava perguntando para ela cadê a comida, vai ter comida hoje? E ela respondeu que não tinha nada de comida, nada mesmo.

Depois disso, toda vez que ela me via nos comunicávamos na língua dela, ela e outros parentes tinham vindo junto com uma família tuyuca que migrou para aquela comunidade, eles também costumavam falar para mim que sentiam saudades de sua terra, no Rio Tiquié, parece que depois eles conseguiram retornar para o lugar deles. Assim como nós, tukano, os *hupda* também tem suas histórias, são muito sábios, muitos deles são *kumu*, *yai* e *baya* também. Eles são muito simples, nunca tive algum *hupda* trabalhando para mim na minha aldeia, meus ancestrais tiveram, mas bem pouco, inclusive os filhos dos *hupda* do Rio Mari²⁴ que trabalharam por um tempo com meu pai, meus avôs até hoje mantem vínculo conosco. Mas é sobre eles que agora quero começar a falar para você, não

²⁴ Afluente do Rio Tiquié, fica próximo a comunidade São Pedro, propriedade dos índios tuyuca.

especificamente de sua história, mas daquele que é conhecido como ancestral dos *hupda*, isso segundo a versão de meu pai, *Mandu Kuriano yai*.

Rivelino. Aqui o senhor vai começar então a apresentar partes da história que antecedem as ações de *Yepa Oakhë* e *Yepa Būrkūo*. Essa forma de classificação em diferentes tempos, com a presença de personalidades específicas desses tempos é muito interessante, porque o senhor não envolve a história dessas personalidades como se eles tivessem existidos também no tempo de *Yepa Oakhë* e *Yepa Būrkūo*. Além disso, o senhor também costuma dizer que é necessário fazer essa distinção justamente para o entendimento das coisas em seu devido lugar, tempo e história. Ao nosso ver, esse ancestral dos *hupda* também criou suas histórias para os tukano, mesmo que este não seja visto como ancestral dos tukanos, pelo contrário, representa a ancestralidade da história tukana. Essa estratégia para lidar melhor com a arte do diálogo proferida pelo *kumu* Luciano Barreto passou a dar outros passos na pesquisa, a princípio começou a surgir essa percepção quase que espontaneamente, quando percebi que estávamos construindo esse diálogo. O *kumu* Luciano Barreto tinha suas exigências acerca de seu conhecimento, ele não pensava em recompensa monetária, não esperava que houvesse alguma recompensa depois de cada diálogo. O que se percebeu é que toda vez que iniciava para proferir uma arte do diálogo parecia estar revivendo tudo, era como se ele tivesse sido protagonista daquelas histórias, já que o fio condutor de seu raciocínio apresentava uma velocidade invejável. Outra questão era que o *kumu* Luciano Barreto tinha um ritmo de empolgação, ou seja, falava de uma arte do diálogo totalmente empolgado, assim toda vez que falava de uma arte do diálogo acontecia a renovação das mesmas ideias, dos mesmos valores, dos mesmos princípios, dos mesmos fatos. Em outras palavras, a arte do diálogo de *khetí ukūsse* se renova toda vez que o mesmo volta a falar dessas histórias, sempre reconstituindo, sempre se renovando, sempre se contextualizando, sempre sendo contado, reinterpretado, recontextualizado. Entre nós tukanos, por exemplo, há uma ligação muito forte entre o fato, a pessoa e a realidade, entre os deuses, suas histórias e a pessoa em sua realidade.

A partir do momento em que passamos a fazer vários questionamentos sobre o conteúdo dos volumes dos Narradores Indígenas o *kumu* Luciano Barreto quis ter conhecimento dessas produções, como não havíamos conseguido todos os volumes passamos a dispor para sua leitura alguns volumes que adquirimos. De fato, ele passou a fazer algumas leituras, e vinha dialogar comigo o que ele tinha lido, o desafio era que em sua maior parte dizia que havia muita coisa para estudar, mas também críticas indiretas que em sua maioria tem a ver com o nível de formação que o mesmo possui. Tendo feito essa apresentação de uma nova estratégia de pesquisa passarei então a tratar em definitivo acerca de *khetí ukÿsse*, isto é, a arte do diálogo presente na dimensão das histórias.

3.2 A ARTE DO DIÁLOGO SOB A INFLUÊNCIA DE *BURTUYARI OAKHË* E A FORMAÇÃO TUKANA

Figura 27 - Em diálogo com o *kumu* Luciano Barreto, Pântano do Sul, Florianópolis/SC, 2015.



Da esquerda para a direita: Ruan Diego *Buú* (carrinho de bebê), *kumu* Luciano Barreto e Rivelino.
Foto: Jussara Garcez Barreto.

Ao acompanhar o método descritivo do *kumu* Luciano Barreto passei a notar que é preciso conhecer o *ukūsse*, a arte do diálogo, para dizer o que ele é; não pensar que conhece o *ukūsse*, a arte do diálogo, para dizer o que ele é, é muito importante para nós tukano falar do que conhecemos, é preciso saber o que está falando, do que está tratando.

O que percebemos também é que existe a matriz da arte do diálogo, a matriz de *ukūsse*, mas essa matriz não possui uma linguagem estática na medida em que está sempre em dinâmica, aliás, a descrição de uma arte do diálogo é a própria causa dessa dinamicidade, está sempre em movimento, é estático, mas sempre em fluxividade de ideias. Mas voltemos ao diálogo com o *kumu* Luciano Barreto.

Rivelino. Agora vamos partir para outra experiência, a experiência de estarmos conhecendo sobre a figura divina de *Burtuyari Oakhë*. O que o senhor tem a dizer sobre ele, qual é a contribuição de sua existência para a existência do pensamento tukano ou precisamente do *nisétise* tukano (cultura tukano)? Como podemos conhecer sobre essa história, sobre esse *ukūsse ukūsse*?

Luciano Barreto. Essa história é bem interessante, sobre *Burtuyari Oakhë*. Sobre ele, meu pai *kuriano yai*, dizia que era o que veio a ser o ancestral dos *hupda* (*peorã dūpoka khū nipū niwi phakū mihi marika*). Ele era muito azarento, tudo o que ele fez aconteceram dos fatos errados em que o mesmo se envolveu, mas tudo que acontecia erroneamente passou a ser importante para sua história (*wié yūrakūpū*). Meu pai dizia que seu avô se chamava *Yetoaū*²⁵, e sua avó se chamava *Yaipiriokhō*²⁶, porém não sabemos quem tenham sido os pais dele, só se sabe que ele era neto de *Yetoaū* e *Yaipiriokhō*.

Rivelino. Eles nesse tempo eram pessoas? O senhor faz descrição dessas pessoas com muita propriedade, é como se o senhor estive junto deles toda vez que fala deles, assim como eles também vivem ou passam a existir continuamente na medida em que o senhor fala com tanta propriedade sobre eles, isso acaba

²⁵ Vespa

²⁶ Da classe das onças.

envolvendo quem ouve o senhor, porque o senhor também nos conduz para essa história, faz com que nosso pensamento viaje junto deles.

Luciano Barreto. O que se entende é que nesse tempo os próprios animais que conhecemos hoje eram pessoas sim, e todos tinham seu espaço, todos fizeram a história que contamos hoje acontecer. Eles criaram todas as coisas que existem hoje e que conhecemos com nossos olhos, inclusive fizeram com que se formassem os modelos de pensamento das pessoas (*mahsa tūonhathe*). Já falei para você que você tem que conhecer bem a história que estou contando para você, para mim é muito importante, porque, é partir disso que costumo organizar um pouco das coisas que eu sei, pode ser que para os outros não tenha tanta importância, ou até mesmo para você pode ser que não venha servir pra nada.

Rivelino. Por que é que esse homem se chamou *Burtuyari Oakhë*? Como podemos entender essa história toda que ele vivenciou ou criou a partir de sua existência?

Luciano Barreto. Dizem que ele era muito preguiçoso, acho que ele um pouco como eu, meio preguiçoso, além de ser azarento como já falei para você. Ele era único neto do *Yetoaū*, e *yaipiriokhō*. Certamente tinha outras pessoas que moravam junto deles, até porque o avô dele, *Yetoaū*, era uma referência naquele lugar em que moravam. Um dia, como sempre costumava fazer, foi passear em direção ao caminho da roça quando a certa distância ouviu barulho vindo da copa da árvore de sorva (*ūtanhimi*) de onde o *Wirsōa* (Irara) apanhava e derrubava as deliciosas frutas para suas filhas sentadas próximo ao tronco daquela árvore. Ao se aproximar de *ūtanhimi* viu que as filhas estavam sentadas, mas também colhiam as frutas com seus cestos que já estavam abarrotadas (*naye pisere mumuokapara*).

Ao perceber que as duas filhas estavam sós, imaginando que o pai *Wrsōa* não estivesse notando nada, o *Burtuyari Oakhë* teve relações sexuais com elas (*na numiare nhapuriro wweka waawapū*) e em seguida arquitetou um plano para tentar disfarçar se distanciando até certa parte do caminho que seguia até sua casa, de onde veio tocando sua flauta de veado (*kū ya nhama oãre purtí wakatipū*), isso era só para disfarçar, para dizer que ele estava chegando naquele momento. Porém, o velho *Wirsōa* já tinha sentido o cheiro vindo da relação sexual de *Burtuyari Oakhë*

com suas filhas (*moastíro tūonha thapū kūpea*), e lamentou profundamente no seu pensamento: “esse cara está me desrespeitando muito com essa atitude” (*werkoassami kūsiro yūre nipū kū*). O velho *Wirsõa* ficou decepcionado com aquela atitude.

Como falei para você, depois de ter se distanciado *Burtuyari Oakhë* veio novamente naquela mesma direção, agora ele vinha tocando a flauta de veado (*nhama oã purti'akatípū*), e como não tivesse estado junto das filhas do velho *Wirsõa*, ao se aproximar deles fez a demonstração de cumprimentos como se estivesse vendo-as pela primeira vez ou como se estivesse deparando com elas naquele momento e disse assim: “oh minhas primas, vocês estão aqui (*né yū barsūkara numia, mūr̄sa atō duhiti nipū*)? Elas responderam: “sim, estamos aqui”. Só que elas estavam tristes com a presença dele, enquanto que *Burtuyari Oakhë* estava se achando, andava para lá e para cá, como se nada tivesse acontecido anteriormente.

Ao ver que o velho *Wirsõa* estava na copa da árvore de *ūtanhimi* logo procurou saudá-lo: “oh meu tio, o senhor está aí em cima” (*né merkū nipū*)? O velho *Wirsõa* respondeu que sim, mas sua resposta não era mais animadora, ele estava decepcionado ao mesmo tempo em que planejava uma vingança contra o *Burtuyari Oakhë*²⁷.

Rivelino. Nessa fala o senhor está mencionando algumas situações, uma delas é que na sua fala o que se percebe é que há uma relação voltada para a forma de cumprimentos de um para o outro, no caso quando *Burtuyari Oakhë* chega junto às filhas do velho *Wirsõa* chama-as de primas, enquanto que para o velho *Wirsõa* ele trata-o como seu tio. No segundo momento, o senhor também descreve sobre a funcionalidade do pensamento do velho *Wirsõa*, já que isso possibilita que o mesmo sinta o que não vê com os seus olhos, porém com seu pensamento, com seu sentimento. Outra coisa que se percebe é que há presença e ausência de certas personalidades, por exemplo, não há presença dos pais de *Burtuyari Oakhë*, apenas que ele era neto de *Yetoaū*, e *aipiriokhō*, assim como não há presença da mãe das

²⁷ O deus da ociosidade.

filhas do velho *Wirsõa*. Aqui também é possível notar que o senhor transforma em pessoas figuras vistas hoje como animais, exemplo disso é o próprio *Yetoaū*, conhecido hoje em dia como uma vespa que, e *Yaipiriokhô*, a mulher que pertencia a classe das onças.

Luciano Barreto. O que eu sei é isso, é bom que fique, tudo o que eles estavam fazendo era em vista da formação das coisas que nós temos hoje, das coisas que entendemos hoje, de muitas coisas que vemos com nossos olhos, tocamos com nossas mãos. Por isso que as formas de tratamento e de considerações e modos de tratamento que temos se iniciaram em diferentes tempos e foram criadas por diferentes personalidades. E, uma dessas personalidades é então o *Burtuyari Oakhë*.

Ele era muito teimoso, muito danado, muito azarento, mas suas ações se tornaram importantes para nosso entendimento e formação, pois tudo o que ele errava se tornava em pensamento, se tornavam em ideias, se tornavam em alguma orientação no modo de ser tukano, no modo de ser indígena (*mari nissetiassere wemūhūatira wepã*), tudo o que ele fez, certo ou errado, se tornou história.

Houveram também muitos conflitos, muitas lutas, muitas disputas, principalmente de poderes. Inclusive entre o velho *Wirsõa* e *Burtuyari Oakhë* teve briga, principalmente por parte do velho *Wirsõa* que passou a pensar em como iria aplicar pena a *Burtuyari Oakhë* já que este tinha desrespeitado – ao manter relação sexuais com suas filhas e ao mesmo tempo estar se fingindo como se nada tivesse acontecido. No fundo o velho *Wirsõa* começou a pensar em vingança, mesmo que estivesse em diálogo com *Burtuyari Oakhë*. Nesse caso, a briga aconteceu através de seu *Uró*.

Rivelino. *Úró* é uma palavra que o senhor sempre cita, aliás, está sempre presente nas histórias tukana. Quando comecei a ouvir falar de *Uró* no primeiro momento cheguei a pensar que se trataria de uma expressão, de um canto, mas pelo contrário, com o passar do tempo entendo que se trata do poder que se manifesta da razão de uma pessoa detentora de conhecimentos excepcionais (Barth, 2000) e que tem a capacidade de controlar ou manipular a razão e o

pensamento de outra pessoa. É, portanto, a força da linguagem do pensamento de *kumu* e *yai*.

O senhor falou, por exemplo, em certo momento, que o velho *Wirsõa* começou a manipular o pensamento de *Burtuyari Oakhë* através do *Uró*, sem saber que estava sendo manipulado *Burtuyari Oakhë*, por sua vez, começa a cair nas orientações que chegavam à sua consciência que em prática eram o reflexo da manipulação do velho *Wirsõa* que queria que o *Burtuyari Oakhë* pagasse caro pelo erro cometido contra a sua dignidade como pessoa, como *Wirsõa*.

Nesse tempo, isto é, no tempo do velho *Wirsõa* e *Burtuyari Oakhë* praticamente todos tinham seu *Uró*, porque, eles eram de outros tempos, viviam cercados de forças ou que eles mesmos eram a força daquilo que os brancos chamam de natureza. Eles sim tinham um grande controle da natureza, das árvores, das águas, do tempo, das chuvas, das trovoadas, aliás, por exemplo, as forças de suas ações eram tão poderosas que praticamente controlavam o funcionamento das coisas, assim como as forças de suas ações conflituosas produziam grandes trovoadas, chuvas, tempestades. Isso mostra então que eram diferentes tipos de pessoas em diferentes tipos de tempos e espaços. Todos eles possuíam forças divinas, como é o caso de *Uró*, uma propriedade tipicamente das forças divinas, mas que nos dias de hoje passou a ser uma propriedade dos detentores de conhecimentos excepcionais. Por que é que estou dizendo isso? Por exemplo, entre eu e o senhor quem é detentor ou quem tem a propriedade de *Uró* é o senhor que passou por diversos e diferentes fases e formas de formação.

Luciano Barreto. Isso é verdade, no tempo deles era diferente e eles eram diferentes, hoje somos dos tempos diferentes e somos diferentes também porque somos pessoas (*arpéra noho marsa nira wekara niwa napūa*). Por isso que sempre estou te dizendo, tudo o que eles faziam ou fizeram tornou-se coisas que possibilitou o homem a pensar. No caso de *Burtuyari Oakhë* a história continua informando que ele, depois de ter solicitado para que o velho *Wirsõa* derrubasse algumas frutas de *ūtanhimi* (fruta de sorva) começou a ser tentado pelo desejo de comer mais *ūtanhimi dūrka* (fruta de sorva). Na verdade, ele estava caindo na manipulação do velho *Wirsõa* através do seu *Uró*. Assim (*toho wé maha*), enquanto o velho *Wirsõa* ainda

se encontrava na copa de *ūtanhimi* o *Burtuyari Oakhë* começou a perguntar se tinha muita *ūtanhimi dūrka*, ao que o velho *Wirsōa* respondeu que sim. Como falei para você o velho *Wirsōa* estava querendo se vingar de *Burtuyari Oakhë*. Desta forma, no uso da linguagem de seu *Uró* o velho *Wirsōa* continuou manipulando o pensamento de *Burtuyari Oakhë*, por isso mesmo que *Burtuyari Oakhë* continuou obedecendo a manipulação que nascia no pensamento do velho *Wirsōa* e acabava fazendo o efeito da manipulação no pensamento de *Burtuyari Oakhë* (*kū topū tūonhakheoka kū burtuyari oakhë tūonharopū dorkesaha mahaporo*).

Sendo dominado pelo forte desejo de comer *ūtanhimi dūrka* o próprio *Burtuyari Oakhë* perguntou se tinha muita *ūtanhimi dūrka*, e o velho *Wirsōa* disse que sim, que lá em cima tinha muito. Estando como receio de continuar pedindo toda hora, *Burtuyari Oakhë* pediu para o velho *Wirsōa* viesse buscá-lo, pois o próprio *Burtuyari Oakhë* queria subir para poder ter maior acesso a *ūtanhimi dūrka*. O velho *Wirsōa* não demorou, desceu até o chão e carregou o *Burtuyari Oakhë* nas suas costas até a copa da árvore. Aqui já dá para ter ideia que a árvore não era pequena. Conta a história que o velho *Wirsōa* só conseguiu alcançar a copa da árvore através de estratégia bem simples, isto é, fez com que surgisse um açazeiro próximo àquela árvore e com um forte gancho alcançou o galho mais próximo, com isso fez com que o açazeiro se aproximasse de *ūtanhimi*, ficou ainda mais seguro porque ele amarrou bem o gancho na parte que dava acesso ao açazeiro, enquanto a ponta do gancho estava bem apoiada no *ūtanhimi*.

Assim que o velho *Wirsōa* chegou na copa da árvore de *ūtanhimi* deixou o *Burtuyari Oakhë* em segurança e disse: “meu sobrinho, pode ficar à vontade aí, depois que terminar você desce e volta para casa”. Dito isto saltou para o galho do açazeiro e em questão de segundo desamarrou o gancho que dava acesso, desceu foi embora para sua casa junto com suas filhas, enquanto que *Burtuyari Oakhë* ficou preso lá em cima, pois não tinha como ele descer, se ele tentasse descer não tinha escapatória, e aquela pequena árvore transformou em uma grande árvore de *ūtanhimi*, tão alta que não tinha como descer e nem como subir, assim *Burtuyari Oakhë* ficou preso lá em cima. Enquanto tinha *ūtanhimi dūrka* ele foi se alimentando,

até que terminou e ele começou a sugar o leite da árvore, praticamente estava esquecido, abandonado, sozinho, estava preso.

Rivelino. Sempre houve rivalidade entre um e outro, como forma de medir as forças, como forma de medir o nível de conhecimento de um para outro, assim como o nome nesse tempo era sinônimo de força, status, hierarquia. Outra coisa que o senhor está falando é sobre a transformação, uma palavra muito presente entre os indígenas, especificamente no noroeste amazônico. No caso, o senhor usa o termo transformação para falar de *ūtanhimi*, a árvore de sorva, que de uma pequena árvore transformou-se em uma árvore imponente, sua grandeza fez com que não houvesse nenhuma saída para *Burtuyari Oakhë*, ele no caso ficou entre escolha de vida ou morte. Dito de outra forma, o sentido da ideia de uma transformação depende da força de transformação de uma história de um conhecimento, e que todo conhecimento indígena é uma transformação de conhecimento.

Luciano Barreto. Os brancos é que falam de transformação, mas meu pai dizia que se trata de *nhakarsa nūkonse* ou *nhabhurese*. Eu não sei te explicar isso em português, depois você veja como vai explicar isso. Como já falei em outro momento, você veja a forma como vai melhorar essas histórias que estou te contando (*tūo arpó, tohopeta nisa ni veyá mūkerā*). Mas como estava lhe dizendo, *Burtuyari Oakhë* ficou preso, preso mesmo, não tinha como escapar daquela árvore. Se ele tentasse descer nunca iria conseguir porque a árvore era muito grande, não tinha como ele se apoiar. O tempo passava, assim como foi diminuindo o volume das frutas de *ūtanhimi*. Enquanto tinha ele se alimentou ainda, depois que foi acabando começou a sugar leite da árvore, inclusive abrindo a casca da árvore com os dentes (*tigū ūtanhimi karsérire kuri pãre té díre sisipū*).

O tempo foi passando (*yawaporo maha*), enquanto ele se perguntava como iria sair daquele lugar e daquela situação começaram a pousar na copa daquela árvore diversos tipos de pássaros em viagem à casa da *Amó* (*Amó kho tíropū warawepara*). Vieram os primeiros pássaros... e pousaram na árvore, eram muitos. Sempre chegavam no final da tarde e tinha como lugar de repouso a árvore de sorva. Ao pousarem na árvore logo procuravam organizar o espaço estendendo suas telas de proteção, só depois é que todos repousavam, se organizavam, assim

como terminavam o dia se reunindo em pequenos grupos. Foi quando se depararam com *Burtuyari Oakhë*. Perguntaram a ele o que estava fazendo ali, se era ele quem tinha aprontado com o velho *Wirsõa* e que este o tinha castigado, uma vez que havia circulação de informações sobre aquele acontecimento.

Diante disso, *Burtuyari Oakhë* respondeu que sim, era ele. Quando os pássaros começaram a passar naquela árvore finalmente *Burtuyari Oakhë* voltou a se alimentar, mas depois que seguiam a viagem acabava ficando só novamente, muitas vezes um pouco de comida que eles deixavam para ele não durava muitos dias, assim ele ficava sem comida novamente. Logo ao se deparar com os primeiros pássaros *Burtuyari Oakhë* perguntou se eles poderiam leva-lo com eles, ao que responderam que não, uma vez que não tinham condições, mas que viria outro grupo de pássaros com número maior, e que estes sim poderiam levá-lo. E assim foram passando todos os grupos de pássaros, e todos repetiam quase a mesma coisa, isto é, ao chegar na árvore o primeiro passo era ajeitar o espaço com suas telas de proteção e sob essas telas é que todos repousavam (*imisari mera tusté péo, té imisa karseri bui heapea mahapara*). Aqueles pássaros eram pessoas, inclusive os mais velhos se reuniam em grupos para consumirem seu epadú, fumarem seu cigarro e ficavam dialogando até altas horas da noite (*patu ba, mūro hu, uku nayon wemaha para na*). Assim foram passando os diversos tipos de pássaros, chegavam de acordo com o tempo de passagem de sua espécie (*na waritéro wara wépara*).

Praticamente todos os grupos de pássaros que passaram naquela árvore fizeram *barssessé*²⁸ para o *Burtuyari Oakhë*. Esses *barssessé* era para que o corpo de *Burtuyari Oakhë* se tornasse leve, e ele precisa ter um corpo leve para que pudesse ter condições de voar quando viesse o grupo maior de pássaros (*ūrpū karasasere kūre barssepara*). Como falei para você, toda vez que chegavam o grupo de pássaros diziam que não tinham condições de levar o *Burtuyari Oakhë*, e que ele deveria esperar por um grupo maior de pássaros que ainda viria. Na verdade, todo grupo que passava dizia que o próximo grupo seria o maior, assim a esperança sempre se adiava, uma vez que *Burtuyari Oakhë* teria que esperar o próximo grupo.

²⁸ Tradicionalmente traduzido como benzimentos.

Rivelino. Nesse contexto, conforme a sua descrição, o que se percebe é que *barssessé* já era praticado por essas pessoas. Além disso, havia uma distinção entre noção de pessoa e noção de animais, isto é, que *Burtuyari Oakhë*, por exemplo, existe como pessoa em contato com os animais, assim foi com o velho *Wirsõa* e agora com os grupos de pássaros. Essa distinção entre pessoas e animais é notório a partir desse contexto, mas a proximidade entre ambos é que mostra sua diferença. Sendo *Burtuyari Oakhë* uma pessoa, não tinha condições de voar, enquanto que os pássaros que se comunicaram com ele tinham essa condição. De modo que para os indígenas a realização de uma ação exige uma condição.

Tradicionalmente, os povos indígenas possuem grandes técnicas de proteção, principalmente no que envolve *bhassessé*. Isso tanto do ponto de vista de uma localidade base, a aldeia, assim como em localidades em transição, uma estadia em viagem para um lugar conhecido ou desconhecido. Começam também a existir alguns objetos muito tradicionais para os povos indígenas, entre os quais Epadú e cigarro, além da própria arte do diálogo vivenciado pelos velhos pássaros. Consumir epadú, fumar um cigarro, dividir epadú e cigarro tem a ver com essa prática tradicional que foi se constituindo desde os tempos remotos.

Geralmente, na aldeia, quando há uma presença de número maior de pessoas, essa prática de partilha coletiva de epadú e cigarro é muito tradicional, onde os mais velhos carregando sua lata de epadú, com seu cigarro, seu banco se dirigem à casa de uma determinada pessoa onde costumam se reunir no final da tarde até as 20h da noite, mais ou menos, quando se dispersam sempre precedido por um boa noite coletiva, onde todos se cumprimentam, como todos se despendem coletivamente. Nesse caso, todo anfitrião de uma casa é quem dirige essa partilha.

Se há um modelo para pensar sobre o modelo de organização social tukano, indígena, é a própria arte do diálogo com base ao fenômeno histórico de *khetí úkÿsse*. Em outras palavras, o que os indígenas tukano pensam, vivem, praticam hoje foi em tempos remotos uma prática de vida estabelecida pelas diferentes personalidades, diferentes tipos de pessoas, diferentes tipos de figuras, diferentes tipos de simbolismo, diferentes tipos de linguagem, e que através de cada língua a

história é trazido para cada povo onde a diferença está na forma de contar uma história e na forma de interpretação.

Luciano Barreto. Não sabemos exatamente que tipo de língua eles tenham falado, mas que se costuma dizer que é assim que eles fizeram, onde cada pessoa que tem conhecimento sobre essas histórias conta do seu jeito, da forma como foi lhe ensinado, da forma como foi lhe passado. Às vezes fico perguntando se isso realmente tinha existido ou se isso é verdade. Fico com essas dúvidas, porque hoje em dia já não se valoriza muito sobre isso, já não se pratica como deveria, já é diferente como no tempo passado. Não é mais a mesma coisa falar disso hoje como se falava no passado (*dūrporopū weroho niwé maha*). As vezes também se esquece um pouco dessas histórias, aí tem que fazer um esforço para lembrar novamente, isso depende muito também da prática. Mas queria continuar falando mais sobre *Burtuyari Oakhë*.

Dizia que todos os tipos de pássaros passaram pela árvore em que *Burtuyari Oakhë* estava preso, e todos os que passaram primeiro disseram que eles não tinham condições de leva-lo com eles, mas que viria um grupo maior, os *Eōroa*. Assim, foram passando os pássaros como garça, andorinha, entre outros, todos em grande número. O tempo foi passando até que chegaram os pássaros em grande número e em grande tamanho, os *Eōroa* que eram maiores entre os pássaros. Tanto é que quando pousaram na árvore quase não havia espaço para todos. Eles também seguiram o mesmo ritual dos pássaros que os antecederam, porém eles tinham a missão de levar *Burtuyari Oakhë* com eles. Por esse motivo, tiveram que permanecer por mais uns dias, até que *Burtuyari Oakhë* estivesse pronto para voar com eles.

Os *Eōroa* utilizaram seus *barssessé* para tornar o corpo de *Burtuyari Oakhë* cada vez mais leve, além disso, começaram a transformá-lo em um deles, com aparências físicas que descaracterizaram a pessoa de *Burtuyari Oakhë* naquele momento (*na werenoho buhu wepara kūre*). As penas, cada um foi tirando um pouco de si para que o corpo de *Burtuyari Oakhë* pudesse ser coberto. Eles também utilizaram as flautas de pã (*weō paū*) para formar suas asas, além disso precisaram de breu para emendar as asas. Feito isto, praticamente *Burtuyari Oakhë* estava

pronto para voar, porém antes pediram para que ele fizesse um teste para ver se tudo estava seguro. Na primeira tentativa, as penas e as asas montadas no corpo de *Burtuyari Oakhë* caíram, estavam inseguras. Eles precisaram retomar todo o trabalho novamente, até que tudo ficou seguro, inclusive quando *Burtuyari Oakhë* fez o teste não se desfez mais. Vendo que tudo estava seguro, pediram para que *Burtuyari Oakhë* fizesse o teste de voo ainda que fosse acima da árvore, próximo deles e conforme a orientação dos mesmos.

Nesses termos, *Burtuyari Oakhë* precisou se adaptar ao voo, inicialmente o seu corpo estava pesado, mas como os trabalhos dos pássaros já tinha sido bem investido aos poucos começou a ganhar segurança para finalmente voar com os *Eõroa*. Após os testes finais, o grupo de pássaros *Eõroa* retomaram a viagem para finalmente chegarem à casa da velha *Amô*. Uma coisa que os *Eõroa* pediram ao *Burtuyari Oakhë* que ele não voasse à mesma altura deles, mas um pouco acima do grupo. Além disso, assim que se aproximavam da casa da velha *Amô* os *Eõroa* deram algumas orientações básicas e de grande importância que o próprio *Burtuyari Oakhë* precisaria ter atenção. Estando *Burtuyari Oakhë* com a mesma aparência dos *Eõroa*, portanto, um pássaro, isso não lhe dava condição total de ser um pássaro como eles, ele não era como eles, apenas fizeram esse favor para ele. Por isso, os *Eõroa* alertaram *Burtuyari Oakhë* para que na hora das refeições que ele só comesse o que eles dessem para ele, e que em nenhum momento tomasse a iniciativa de tirar ele próprio a comida, assim como o beijú. Além disso, pediram também para que *Burtuyari Oakhë* não participasse da construção e cobertura da casa da velha *Amô*, uma vez que a casa toda estaria sendo coberta com as penas de pássaros.

Rivelino. Aqui o senhor já passa a apresentar outra fase da história. O senhor já começa a trazer outra figura, a velha *Amô* (*Amô kho*). Onde afinal fica essa localidade em que isso aconteceu?

Luciano Barreto. Antes a casa da velha *Amô* ficava nas proximidades da cidade de Mira-Flores, hoje Departamento de Guaviare (antes pertencia ao Departamento do Waupés, cuja capital é a Cidade de Mitú), Colômbia. Mas, depois que houve invasão de moradores naquela localidade, dizem que também mataram o

marido dela que era um grande jacaré, ela foi para a cabeceira do Rio Calamar, também na Colômbia. Na minha juventude, no tempo de seringueiro, cheguei a conhecer esse lugar também, na verdade era um grande poço, muito perigoso, é lá que ela passou a morar. Mas era ela quem passou a fazer parte da história. Eu também ou ninguém a conheceu como pessoa, é através da história que costumamos falar que ela era uma pessoa.

Mas foi na casa desta que *Burtuyari Oakhë* conseguiu chegar levado pelos pássaros *Eõroa*. Ele chegou lá como sendo um deles, aparentemente não tinha diferença. Todos os pássaros que tinham passado por ele na árvore estavam concentrados lá, muitos já tinham deixado o lugar para retornarem aos seus lares. Assim que chegaram, a velha *Amõ*, que considerava todos os presentes de seus netos, ofereceu um muçum cozido e um beijú inteiro e convidou para que os mesmos fizessem a refeição. Para eles, toda vez que tiravam um pedaço de muçum a parte arrancada se recompunha imediatamente, mesma coisa aconteceu com o beijú, e assim nunca terminava aquela comida. No primeiro momento, *Burtuyari Oakhë* ficou aguardando que os seus companheiros lhe repassassem, mas insatisfeito pelo tamanho da comida que lhe repassavam quis ele próprio se aproximar da comida, assim quando arrancou um pedaço de muçum não recompôs mais, mesmo coisa aconteceu com o beijú. Imediatamente, todos se afastaram em clima de desconfiança.

Ao ver que algo diferente tinha acontecido, a velha *Amõ* se aproximou da panela de comida e do cesto de beijú e disse que havia algo errado, que nem todos tinham a mesma personalidade, além disso, falou para seus netos que eles estavam misturados, que alguém entre eles era uma pessoa estranha, que isso nunca tinha acontecido na casa dela. Assim, recolhei a comida para seus aposentos (*té basére mi nūhū nūrokapo*).

O clima não era mais de alegria, todos estavam desconfiados com aquela situação. Quando os trabalhos começaram na cobertura da casa os próprios pássaros que o levaram disseram para ele participar, mas que em nenhum momento tivesse iniciativa de repetir o que eles faziam, isto é, que eles estavam fazendo o trabalho da cobertura da casa com suas próprias penas, assim toda vez que uma

pena era arrancada do seu corpo imediatamente se recompunha outra pena no lugar (*napema, na duakata arpeye durkayo maha mahaporo*).

Como falei desde o início, *Burtuyari Oakhë* era muito teimoso (*ye burtiakū niwii kūpekera*), mas na verdade ele estava fazendo acontecer uma história, certamente se ele não tivesse feito isso não estaríamos falando dele hoje. Foi então que ele quis também participar dos trabalhos, e começou a tirar penas de seu próprio corpo para cobertura da casa e das paredes, porém as penas não se recompunham mais, e ele foi ficando sem pena na medida em que foi tirando-as do seu corpo. Outros pássaros disseram para ele que não foi por falta de aviso, e sim pela teimosia dele mesmo (*wereapū ūrsa mūre nipara kūre*).

Aconteceu aquelas pessoas que estavam lá começaram a se dispersar, o retorno desses pássaros para seus lares não foi mais precedido de despedidas abertas. Alguns, desciam ao porto para tomar banho, outros iam em direção a mata, outros iam pescar, outros iam caçar, seja em dupla, em grupo e não retornavam mais. Assim, todos foram embora, deixando a enorme casa da velha *Amô* vazia. Só *Burtuyari Oakhë* é que permaneceu na casa, em um determinado canto da casa armou sua pequena rede e estava deitado.

A certa hora do dia, a velha *Amô* começou a fazer limpeza na casa, iniciando no fundo da casa (*wii duakaropū oawihiatipo maha*). Era uma mulher de grande tamanho, alta, mas estava completamente nu. Ao se aproximar de *Burtuyari Oakhë* a velha *Amô* cumprimentou-o como um velho *hupda* (*atô khīti mūho peogūho nipo kūre*). Depois disso, pediu que ficasse tranquilo na sua rede. A intenção dela não era das boas, pois ela queria mesmo era acabar com ele. Assim, tendo amontoado o lixo no centro da casa trouxe depois muitas pimentas para começar a queimar (*wii derkō oanékū, bia popeo hūāpo maha*). A fumaça então começou a espalhar pela casa, como havia pimenta no meio ficou insuportável, não tinha como escapar com vida daquilo. Além disso, a velha *Amô* reforçava no volume de pimenta, assim cada vez mais contaminava o ar de pimenta (*bía kauró yūróhaporo*). Enquanto isso, *Burtuyari Oakhë* continuava deitado na sua pequena rede.

Como falei, a intensão da velha *Amô* era manda-lo embora, ela estava expulsando-o de sua casa, mas ele também, embora suas falhas contínuas, era um

divino (*oakhë nikū nimiwiba kūkera!*), por isso utilizou de sua força para se proteger daquela ação, quando puxou seu *mirīa pōra wai oã*, mais conhecido como *yagū* (bastão sagrado), perfurou as portas do universo e canalizou as vias narinas, por onde continuou respirando (*té surpéripū sīkapukhewiro herimi nikapū*). Como não conseguiu expulsá-lo, a velha *Amô* desistiu da ação.

Rivelino. A partir do momento em que a convivência de ambos passa a se equilibrar vem em questão a própria superação das diferenças, uma vez que tanto a velha *Amô* como *Burtuyari Oakhë* eram diferentes, mas que dão ideia de tipos de pessoas. Por sua vez, *Burtuyari Oakhë* estava como pessoa humana que entrou em contato com diversos pássaros, enquanto que a velha *Amô* era também uma figura de pessoa, mas com meios de vitalidade que diferenciavam de *Burtuyari Oakhë*. Além disso, o espaço em que esta habitava não era o mesmo espaço em que *Burtuyari Oakhë* habitava, uma vez que o próprio percurso da viagem que ele fez com os pássaros *Eōroa* fez com que *Burtuyari Oakhë* passasse a transitar em outro espaço, em outra realidade, em outro contexto. Por isso mesmo, cada vez mais se tornava difícil seu retorno para o seu habitat familiar, onde ainda residiam seus avôs *yetoaū* e *yaipiriokho*.

Luciano Barreto. Eu queria que você prestasse mais atenção, porque toda vez que você toma a palavra acaba cortando meu raciocínio (*tūoninha hopū yū wereká, ukū masotikanha*). Para nós quando uma pessoa está falando é importante ouvir e ser ouvido. Não é bom ser interrompido, é a nossa regra. Meu pai não gostava disso, ele não gostava de ser interrompido. Quando um de nós, seus filhos, interrompíamos ele ficava costumava ficar muito bravo, chamava atenção de nós sobre isso. Além disso, quando você me interrompe acaba fica mais difícil terminar de contar uma história, eu sei que são longas, por isso mesmo não é bom perder o fio condutor do nosso pensamento (*anhúro tūonūrū wakarope ūawū meheo*). Mesmo que eu esteja falando isso, é bom que você está acompanhando bem, isso para mim é muito bom, é sinal de que você está entendendo alguma coisa. Isso porque você falou de coisas importantes ao seu modo, é isso mesmo. Quando alguém tem jeito para isso não importa o modo como vai falar sobre o que uma pessoa falou, no início é assim mesmo, a pessoa não consegue falar exatamente como foi falado, mas que

consegue fazer apresentação, do seu modo, cabe então a quem está ensinado fazer ajustes, para dizer onde deve melhorar. Pelo contrário, para quem não leva jeito para isso não adianta, a pessoa pode falar quantas vezes for necessário que essa pessoa não vai aprender nada, é o que aconteceu com meu irmão José Barreto (já falecido), como já vimos anteriormente, ele era um excelente *bayá*, mas não tinha domínio nenhum sobre os *barssessé*. Acho que assim que eu terminar de contar essas histórias que você está interessado em ouvir pode ficar à vontade para fazer seu trabalho, vai ser importante você fazer reajustes conforme o que você está compreendendo (*tūo arpô, atíropeta nissa ni, arpô mūhūanha mūkerā*).

Rivelino. Tudo bem, vou prestar mais atenção daqui em diante, é que na medida que o senhor vai falando sinto que devo participar do diálogo, isso é o que aprendemos na universidade, mas com o senhor aqui é diferente, então vou me preservar mais enquanto estiver falando, eu sei que o senhor sempre deu abertura desde que seja em momento específico.

Luciano Barreto. Mas dizia que *Burtuyari Oakhë* conseguiu escapar da morte, porque a velha *Amô*, não só queria que ele saísse da casa, mas que a intenção era matá-lo mesmo, mas como disse para você ele era um divino também, por isso mesmo que conseguiu escapar dessa situação. Na verdade, ela continuava querendo se livrar dele, por isso mesmo fez com ele passasse por várias situações difíceis.

Uma vez, a certa hora da noite, uma rã (*momoaū*) cantava à beira do caminho que seguia ao porto, praticamente já nas proximidades do porto. Esse é comestível, inclusive na aldeia São Domingos uma vez ou outra nos costumávamos pegar essa rã para servir de alimento. Por esse motivo, então é que a velha *Amô* pediu para que *Burtuyari Oakhë* fosse capturar aquele *momoaū*, na verdade ela mesma estava armando isso contra ele, ela própria estando junto dele, isto é, ao mesmo tempo em que estava junto de *Burtuyari Oakhë* estava também em formato de *momoaū* a certa distância (*kôta, kūtiro nimiota, toho weduhiapo*).

Atendendo o pedido, *Burtuyari Oakhë* foi em direção ao lugar em que o *momoaū* cantava fervorosamente (*kū momoaū uduhiropū*). Confiante de que tudo daria certo, se aproximou *momoaū* e quis captura-lo com suas mãos, na verdade foi

o *momoaū* quem capturou o *Burtuyari Oakhë* e jogou nas suas costas para dar um salto até uma pedra enorme que ficava no meio do rio, feito isto, o *momoaū* saltou de volta para o porto e continuou cantando até o dia amanhecer. Enquanto isso, *Burtuyari Oakhë* passou a noite toda preso, passando frio. Logo ao amanhecer veio em sua direção, subindo pela pedra, do fundo do rio, uma enorme tocadeira, com sua alta sonoridade (*nhi, nhi, nhi we mūhūatipū, pertahô taha*). Ao se aproximar de *Burtuyari Oakhë* a grande tocadeira saudou *Burtuyari Oakhë*, o considerando como seu neto (*né yū parami, atô niti mū nipū*). A grande tocadeira perguntou se *Burtuyari Oakhë* queria sair daquele lugar, ao que *Burtuyari Oakhë* respondeu que sim. Então a grande tocadeira disse que a velha *Amô* tinha costume de fazer isso com as pessoas, quando na verdade era ela própria, agora em formato de tocadeira (*kôta nimio toho būsūhapo taha*).

Então, a tocadeira colocou o *Burtuyari Oakhë* em suas costas em começou a descer a pedra em direção ao fundo do rio. Para *Burtuyari Oakhë* a ideia era chegar ao porto através daquele percurso com a tocadeira, porém, a intensão da tocadeira era outra, uma vez que era a pessoa da velha *Amô* é quem estava presente, por isso mesmo, a intensão era matar o *Burtuyari Oakhë*. Assim, em certo momento do percurso a grande tocadeira começou a arrotar (*aipū maha*), o cheiro era nada agradável, e perguntou ao *Burtuyari Oakhë* se aquele arrote estava cheiroso, ao que *Burtuyari Oakhë* respondeu que sim, que estava muito cheiroso. A tocadeira continuou com seus arrotos, e toda vez que fazia isso perguntava ao que *Burtuyari Oakhë* se estava cheiroso, ao que *Burtuyari Oakhë* respondia que sim, que estava muito cheiroso. Em certo momento, sabendo que aquilo se tratava de uma armadilha *Burtuyari Oakhë* quis se safar, então pediu para que a tocadeira solta-se um pouco seus braços já que estava com dores e precisava se reposicionar. Então pegou seu *miriã pōra way oã* (*yagū*-bastão sagrado) e através de seu *uró* estendeu a ponta para apoiar na beira do porto. Feito isto, pediu então para que repetisse o arrote, ao que imediatamente a tocadeira atendeu o pedido e perguntou novamente se estava cheiroso, ao que *Burtuyari Oakhë* respondeu que não, que aquele cheiro era muito ruim, ao mesmo tempo em que, se apoiando do corpo da tocadeira, conseguiu saltar e alcançar o porto da velha *Amô*. Enquanto isso, a tocadeira se

jogou no precipício prometendo se vingar de *Burtuyari Oakhë*. Caso ele tivesse respondido que o arrote da tocadeira era ruim, teria sido morto imediatamente. O *Burtuyari Oakhë* precisou ser esperto diante desses desafios.

Muito furioso por ter passado por aquelas situações *Burtuyari Oakhë* quis se vingar. Assim que chegou à casa da velha *Amô* se dirigiu a seus aposentos para deitar e dormir com ela, e os dois acabaram se enamorando, ele foi para cima dela e os dois mantiveram então relações sexuais (*numio nitio meheta toho wemo kósiro yūre ni kó tiro saha kore uakhi nipū taha*). Assim, *Burtuyari Oakhë* passou a tratar a velha *Amô* como sua mulher. Até aí tudo bem. Porém, veio outro problema a partir do relacionamento sexual que o mesmo passou a ter com a velha *Amô*, uma vez que aos pouco seu escroto começou a inchar em grande volume, a ponto de chegar a ser necessário produzir um cesto de palha para poder encaixar e poder ter suporte na sua cintura, pelo contrário poderia arrebentar (*bá suá yó sihiakumpū*).

Rivelino. Havia então algum problema no corpo da velha *Amô* que não combinava com o corpo de *Burtuyari Oakhë*, aquilo fazia com que ela não fosse normal para ele, existia perigo entre ele e ela, a pessoa da velha *Amô* era um perigo para a pessoa de *Burtuyari Oakhë*. Por que isso aconteceu com ele?

Luciano Barreto. Na visão dele era mulher, porém ela era uma mulher diferente, uma mulher que tinha seus segredos, ela possuía um corpo perigoso (*kūpema numio nipo, meheo arpeonoho niko nimiwoba kō, purigō nihapo niitaey yū*). Isso aconteceu porque o ato sexual foi consumado entre *Burtuyari Oakhë* e a velha *Amô* (*kokhore ametara wethi toho nhapuriro yūruhapū*). O problema estava no organismo sexual da velha *Amô*, onde havia vários bichos peçonhentos como a lacraia, tocadeira, aranha, vespa, formigas e diversos bichos com ferrões (*kō nhéripūre toará deró nira nipāra, kurtípa, pertá, būrpūa, urtía, nurkuma, pahara toará nira wepara*), eles é que ferraram no escroto dele, no pênis dele. Como falei anteriormente, *Burtuyari Oakhë* estava no outro mundo, não estava no seu mundo. Ele, só percebeu quando o inchaço começou a avolumar-se. Era muito incomodo isso para ele, mas não tinha jeito, ele não sabia o que fazer, como resolver. Enquanto isso, a velha *Amô* continuava com ele, a ponto de começar a gostar dele e

quere-lo em definitivo como seu marido (*meheo kũre wãhá dohoawasiripo kokhopea maha*).

Todos os dias *Burtuyari Oakhë* saia para algum lugar, ele próprio não sabia em que lugar se encontrava, não tinha rumo nenhum, não sabia o que iria acontecer com ele. Costumava sair para caçar pequenos pássaros na mata, outras vezes embarcava na canoa para pescar rio acima ou rio abaixo. Um pouco de peixe e pequenos pássaros que conseguia entregava para a velha *Amô* que preparava o alimento e servia *Burtuyari Oakhë*. Ele estava muito triste e preocupado com situação volumosa de seu escroto e pênis. Andava pensando sobre isso, tentando entender como iria sair daquela situação (*deró waūsariba yũ nipũ kũ*).

Um dia, saiu bem cedo para pescar. Na verdade, ele ficava mais tempo fora da casa da velha *Amô*, andava por aí, seja no rio, seja na mata, costumava sair logo ao amanhecer e só retornava a tardinha, quando a noite já vinha escurecendo. Todo dia era assim. Mas ele estava buscando uma possível saída, uma possível resposta que poderia vir a qualquer momento. Foi assim que, em certo dia, *Burtuyari Oakhë* saiu para pescar e conseguiu alcançar a entrada de um lago onde *Aã* (nome de um pássaro) tinha cercado com suas telas de parí, como de costume aquela era característica de sua pesca. O velho *Aã* fez um trabalho tão bem elaborado no cercado que não havia como os peixes saírem daquele lago ou entrarem do rio para aquele lago. Os peixes estavam presos, e era uma questão de tempo a chegada do velho *Aã* que certamente deveria começar a matar os peixes.

Ao se aproximar daquele cercado, *Burtuyari Oakhë* encostou sua canoa e saiu em terra para conferir se havia peixe se agrupando na tentativa de buscarem uma saída, assim poderia aproveitar para pescar alguns peixinhos. Ao ver que havia peixes agrupados *Burtuyari Oakhë* aproveitou para pegar seu caniço e jogou sua linha de pesca em direção aos peixes, estes por sua vez toda vez que *Burtuyari Oakhë* jogava a isca na direção deles se distanciavam imediatamente afirmando que ao comer aquela isca poderia se engasgar (*ayu, ayu, ayu, ayu akãri, akãri nimaka mahapara*). Depois de várias tentativas, e sempre com a mesma reação dos peixinhos que fugiam da sua isca, *Burtuyari Oakhë* começou a se enfurecer a ponto de começar a gritar sozinho, xingando os peixinhos. Eram os pequenos peixes

acará. Ele disse para eles, xingando, por que é que eles tinham aquele comportamento com ele, enquanto ele andava em situação difícil, em situação crítica, em situação desesperadora (*deroweratira tohoniti mūrsásiro, yū anhuro heriporatiha meheta toho niti mūrsasiro ni nare karikutuipū*).

Ao perceberem que *Burtuyari Oakhë* tinha reagido verbalmente de forma violenta, os peixinhos acará se aproximaram rapidamente em grupo e se dispersaram. Depois de alguns minutos vieram pelo caminho em direção a *Burtuyari Oakhë* dois rapazes de uma estatura média, ambos com rostos pintados, com seus pequenos cocares pousados na cabeça. Ao se aproximarem de *Burtuyari Oakhë* os dois rapazes perguntaram o porquê daquela atitude furiosa contra eles, e o que ele estava fazendo aí, ao que *Burtuyari Oakhë* respondeu que estava perdido, em situação difícil, sofrível e mostrou a situação em que se encontrava com seu organismo sexual. Aqueles dois rapazes eram os peixes acará, apenas dois foram ao seu encontro. Na verdade, eles estavam querendo sair do lago para seguir em direção a outra localidade onde participariam de uma festividade, mas o cercado do velho *Aã* impedia de toda forma, então houve um encontro em que tanto eles como *Burtuyari Oakhë* iriam se auxiliar em algum benefício. Isso, porque, na visão deles aquelas telas de parí do velho *Aã* apresentava um cercado de grande altitude, bem como de grande profundidade.

Então, os rapazes acará perguntaram o que tinha acontecido com seu escroto, perguntaram se aquela situação não seria resultado de seu envolvimento com a famosa velha *Amõ* (*wametioreta wetihita toho wapaba mūa nipara kūre*). Diante desse questionamento, *Burtuyari Oakhë* não tinha como negar, não tinha como desviar do assunto, assim confirmou que sim, que ele tinha se envolvido com a velha *Amõ*. Então os acarás disseram que esperasse naquele lugar mesmo, enquanto retornaram em direção a mata. Passados alguns minutos, eles retornaram cada um com um com um pequeno embrulho de folha que continha produto medicinal em liquido. Assim que se aproximaram pediram para que *Burtuyari Oakhë* segurasse o seu organismo sexual pensando no tamanho ideal que gostaria de ter a partir daquele momento. Foi então que *Burtuyari Oakhë* se posicionou em pé segurando seu organismo sexual, ao mesmo tempo em que fazia medida no

tamanho ideal que passaria então a ter. Os rapazes acará se aproximaram um de cada lado e simultaneamente espirraram o líquido medicinal em cima do organismo sexual de *Burtuyari Oakhë*, imediatamente iniciou o efeito como se estivesse derretendo de forma veloz, só parando ao ponto em que *Burtuyari Oakhë* segurava com suas mãos. Feito isto, os rapazes acará pediram a *Burtuyari Oakhë* que fizesse uma abertura naquele cercado do velho *Aã*, pois eles precisavam de uma passagem, uma vez que estavam seguindo para outro lugar onde participariam de uma festa.

Foram eles, os peixes acará, quem deram fórmulas para se livrar dos bichos peçonhentos do organismo sexual da velha *Amô*, apresentaram a ele diversos tipos de pente oriundo de diversas matérias primas, vindo e formado principalmente das telas de de patawá, bacaba, najá entre outras. Além disso, falaram para ele que só após a limpeza geral do organismo sexual da velha *Amô* é que não haveria mais perigo ou que poderia se relacionar com ela sem preocupação. Tanto *Burtuyari Oakhë* como os rapazes acará se agradeceram e se despediram e se dispersaram também.

Rivelino. Aqui começa a aparecer outras personalidades, como é o caso do velho *Aã*, hoje conhecido como um pássaro, além dos dois acarás que, naquele tempo, também já tinham forma de peixe, mas com capacidade de se transformarem em pessoas, se comunicarem como pessoas, com a pessoa de *Burtuyari Oakhë*. Então no caso, *Burtuyari Oakhë* estava prestes a sair daquele lugar dominado em sua maior parte pela velha *Amô*?

Luciano Barreto. Sim (*aã*). Mas, assim que retornou à casa da velha *Amô* ele logo cuidou de atender a orientação dos peixes acará, e levou-a até o porto para começar a fazer limpeza (*kokhore wehehua wūhūakoe pū maha*) com os pentes entregue pelos peixes acará, onde na medida que fazia limpeza saiam dos pelos pubianos da velha *Amô* diversos bichos peçonhentos, como é o caso dos escorpiões, tocandeiras, aranhas, formigas e muito mais. Isso tem a ver com a pessoa de uma mulher viúva ou de um homem viúvo, pois se tornam perigosos, quem se desposar destes precisa primeiro fazer *bhassessé* para poder se relacionar com eles. Esses bichos peçonhentos foram saindo e caindo na água, e foram

descendo o rio. Depois dessa limpeza então não teve mais problema com seu organismo sexual, assim continuou vivendo com ela, com a velha *Amô*. Como falei anteriormente, ele passou a ser marido dela, mas ele não queria continuar lá, pois ele continuava buscando uma saída para sair daquele lugar.

Todos os dias costumava sair seja para pescaria, seja para caçar pequenos pássaros com sua zarabatana. Em certo momento, no final de uma tarde, *Burtuyari Oakhë* estava caçando pequenos pássaros com sua zarabatana, e os alvos da vez eram os pequenos *neputia* (da família dos periquitos). Toda vez que apontava sua zarabatana na direção dos alvos estes se retiravam constantemente, a ponto de deixar o *Burtuyari Oakhë* furioso novamente, sem saber o que fazer começou a esbravejar-se, xingando aqueles pequenos pássaros. Aos poucos, aqueles pequenos pássaros se reuniram e fizeram breve circulação de voo em cima e pousando perto de *Burtuyari Oakhë* se transformaram em dois rapazes também de estatura média. Ao se aproximarem de *Burtuyari Oakhë* esses dois rapazes perguntaram o que ele estava fazendo aí, gritando com as pessoas daquele jeito, ao que *Burtuyari Oakhë* respondeu que na verdade ele estava perdido, que não sabia onde estava.

Aproveitando aquela presença, *Burtuyari Oakhë* quis saber de onde eles estavam vindo, ao que *neputia* responderam que vinham de *Durkuwi*²⁹. Quando falaram desse lugar, *Burtuyari Oakhë* ficou pensativo e falou para eles que aquele lugar tinha o mesmo nome do lugar de onde ele viera. Os *neputia* responderam que sim, que aquele lugar de onde estavam vindo era o lugar onde ficava sua casa, inclusive ficou sabendo que maioria de seus parentes já tinham morrido, tinham sido devorados pelos gente-onças, e que só estavam vivos seus avôs *yetoaū* e *yapiriokhō*. Então *Burtuyari Oakhë* pediu que eles o levasse com eles, ao que responderam que naquele momento não podiam, mas que comparecesse no dia seguinte logo pela manhã. Contente pelo fato, *Burtuyari Oakhë* retornou à casa da velha *Amô* bem mais alegre, afinal ele finalmente iria retornar à sua casa. Inclusive,

²⁹ Hoje, segundo o *kumu* Luciano Barreto, este lugar é conhecido como Cachoeira de Jatuarana, rio Castanho, a jusante do rio Traíra, inclusive além da cachoeira, tem uma serra de grande proporção.

aproveitou bem a noite com ela, como forma de despedida (*kokhore uakhitūo wepū kū*).

No dia seguinte, saiu bem cedo, sem mesmo falar para onde estava indo, e chegou ao lugar em que se encontrara com os *neputia* antes mesmo da hora marcada. Ele estava muito feliz. Conforme a hora marcada os *neputia* se aproximaram do lugar e fizeram breve circulação de voo até descerem e se transformarem em pessoas novamente (*wūsūrtūa, wūsūrtūa, wūsūrtūa buro heanūkapara*). Perguntaram se estava pronto, se estava preparado para ir com eles, ao que *Burtuyari Oakhë* respondeu que sim. Então os dois se aproximaram dele, cada um de um lado, pegando pequenos embrulho de folhas, onde continha líquido medicinal, aplicaram em sequência e começaram a pedir que ele mantivesse fechado seus olhos por um tempo determinado por eles. Assim que ele fechou os olhos cada vez mais pediram que mantivesse fechado com mais força, e assim que pediram para abrir seus olhos falaram para ele então ver onde estava e imediatamente se retiram do lugar, foram embora voando.

Rivelino. Aqui no caso ele, *Burtuyari Oakhë*, consegue retornar, sair do mundo da velha *Amô*, através da força dos *neputia*, eles é que o transportaram do universo da velha *Amô* para seu universo.

Luciano Barreto. É isso mesmo. Como estava falando, os *neputia* largaram ele em lugar onde parecia ser sua roça, agora formada pela capoeira. Aos poucos ele foi reconhecendo aquele lugar, que se tratava do lugar onde ficava sua roça. Com isso começou a procurar o caminho que levasse à sua casa, enquanto seguia pelo caminho de volta veio ao seu encontro seu antigo bicho de estimação, mutum (*warõpi*) e reconhecendo-o começou a rodeá-lo, começou a se encostar nos pés de *Burtuyari Oakhë*. Este, mesmo que tenha repreendido o seu bicho de estimação, o mutum, pediu para que o levasse até a casa, já que teve aquele comportamento receptivo, então poderia saber ou conhecer o caminho de casa. Foi atendido pelo mutum que foi a frente pelo caminho até chegar à sua casa.

Quando chegou em casa, *Burtuyari Oakhë* foi recebido pelos seus avôs, *yetoaū* e *yaipiriokhô*. Estes receberam-no com alegria, ao mesmo tempo queriam saber por onde ele tinha andado, o que ele tinha feito por aí para estar tanto tempo

fora. Além disso, teve a informação de que maioria de seus parentes já tinha falecido, e que agora só estavam vivendo eles naquele lugar, onde antes havia muitas pessoas que eram consideradas parentes de *Burtuyari Oakhë*. Mas também foi informado de que os gente-onça, parentes de sua avó *yaipiriokhô* estavam todos vivendo no outro lugar, a certa distância daquele lugar em que viviam. Aqueles, os gente-onça, eram parentes de sua avó, *yaipiriokhô*, mas fora isso eram inimigos históricos de *Burtuyari Oakhë* e seus familiares, inclusive, eles é que tinham devorado seus parentes, quando estes estavam na pescaria, na roça, no caminho da roça atacavam-no e devoravam, assim foram matando todos os parentes de *Burtuyari Oakhë*.

Rivelino. Então, havia inimizade história entre os parentes de *Burtuyari Oakhë* e os gente-onça (*yaipiriakhara*), isso fez com que ele se preservasse deles para não ser devorado também com outros seus parentes?

Luciano Barreto. Na verdade, aqui a história dele vai chegando ao fim, e ele sempre continuou sendo azarento. Desde que retornou de sua grande aventura, *Burtuyari Oakhë* continuou vivendo bem com seus avôs, voltou a ter a vida no seu dia a dia no seu lugar, agora na sua casa. Até que chegou o tempo de voadas das tanajuras (*biapora wasé nūmūri heaporo taha*). As tanajuras e outros costumam voar dentro do período que antecede um tempo de inverno, é mais no tempo de inverno, quando os dias ficam mais chuvosos, é nesse período que eles costumam voar. No caso dos *biapora* (tanajura) eles costumam voar mais nas proximidades de uma aldeia, eles gostam muito, outros voam em outros lugares também.

Um dia, *Burtuyari Oakhë* resolveu ir visitar os *yaipiriakhara* (gente-onça) que, afinal, embora houvesse conflitos históricos entre eles, eram parentes de sua avó, *yaipiriokhô*. Porém, antes mesmo de chagar à casa de *yaipiriakhara*, precisamente nas proximidades da aldeia, *Burtuyari Oakhë* se deparou com um grupo de jovens mulheres que estavam recolhendo *biapora* (tanajura) em seus cestos preparados especificamente para isso. Ao invés de seguir em frente até chegar ao lugar de destino, *Burtuyari Oakhë* parou para conversar com as jovens ao mesmo tempo em que começou a molestá-las, isso constantemente. Cansadas de serem molestadas, as jovens *yaipiriakhara* se vestiram de umas roupagens que as fez se transformarem

em *báro*, assim subiram para cima e continuaram coletando os *biapora* no espaço, já que podiam voar uma vez que estavam transformadas em *báro* (espécie de gavião-tesoura). Ao passo que *Burtuyari Oakhë* também vestiu nova roupagem e se transformou num pequeno gavião e também começou a voar junto delas, com isso continuou molestando-as. Por várias vezes, as jovens *yaipiriakhara* tentaram escapar dele, e toda vez que subiam ou desciam *Burtuyari Oakhë* também as seguia, e isso foi deixando-as cansadas, principalmente por estarem sendo molestadas a todo instante por *Burtuyari Oakhë* que constantemente tocava ou nas partes íntimas delas ou na parte das nádegas. Muito cansadas, as jovens *yaipiriakhara* resolveram dar um basta nisso. Assim enquanto este estava em formato de um pequeno gavião (*wersé A*) algumas jovens foram encarregadas para cercarem as passagens das portas do universo que na minha concepção as principais são seis, uma porta fica no sentido universo inferior, outra porta fica no sentido universo superior, outra porta fica no sentido universo leste, outra porta fica no sentido universo norte, outra porta fica no sentido universo leste e outra porta fica no sentido universo oeste. Então elas fecharam essas portas e o cercaram, não tinha como ele escapar, uma delas então acertou-o na cabeça do pequeno gavião, que na verdade era *Burtuyari Oakhë*, com um pedaço de pau que fez com que morresse imediatamente, e não vou mais a se transformar em *Burtuyari Oakhë*, uma vez que morreu transformado em pequeno gavião, e elas pegaram-no e levaram para casa.

Os pais das jovens *yaipiriokahara*, quando viram que elas tinham trazido aquele gavião trataram-no como um alimento a ser consumido por todos, e logo pediram para que fosse preparada uma comida onde todos pudessem participar. Mas também eles sabiam que a partir daquele momento as coisas começariam a mudar na vida deles, isto é, que o conflito iria continuar com mais gravidade. Assim que foi preparado, a carne foi pilada inteiramente, ficando difícil de ser encontrado qualquer tipo de osso do corpo do gavião. Quando *Burtuyari Oakhë* foi morto, seus avós *yetoaū* e *yaipiriokhō* escutaram um estrondo de trovão, e logo a avó imaginou que seu neto tinha sido morto, lamentou muito por isso, assim como chorou pelo seu neto. Após isso, *yaipiriokho*, a avó de *Burtuyari Oakhë* pediu para que seu velho

marido, *yetoaū* fosse verificar o que tinha acontecido na casa de seus parentes, *yaipiriakhara*. Assim, o velho *yetoaū* (vespa) seguiu até a aldeia de seus cunhados. Quando este chegou, seus cunhados, *yapiriakhara* tinham acabado de pillar a carne e estavam começa a fazer refeição coletiva, é por isso que esse *yetoaū* geralmente costuma chegar no momento das refeições, ele não falha não.

Ao chegar, *yetoaū* entrou cumprimentado todos os seus cunhados, os parentes de sua velha esposa *yaipiriokhō*, ao que todos recepcionaram-no com cumprimentos verbais coletivas, e logo foi convidado para fazer refeição junto com eles. O velho *yetoaū* sabia que aquela carne seria de seu neto *Burtuyari Oakhë*, e dava por certo que este já tinha sido morto. Praticamente, *yetoaū*, enquanto fingia estar comendo, procurava encontrar algum tipo de osso de *Burtuyari Oakhë*, qualquer osso, mas estava difícil encontrar porque *yaipiriakhara*, prevendo que *yetoaū* viria em busca de seu neto *Burtuyari Oakhë* pilaram com tanta intensidade que parecia não haver nenhum osso. Enquanto comia, enquanto colocava sua mão na comida, o velho *yetoaū* pedia para que todos tivessem cuidado, porque, a qualquer momento todos poderiam cair na enfermidade, mas estava preocupado mesmo era com algum osso de *Burtuyari Oakhë* que poderia encontrar. Finalmente, depois de tanto insistir conseguiu tocar num pequeno pedaço do dedo mínimo, incompleto, mas suficiente para seu objetivo. Assim que encontrou esse pedacinho de osso, fingindo estar batendo suas costas para espantar algum mosquito, o velho *yetoaū* jogou aquele pedacinho de osso em direção ao porto de sua casa, em poucos minutos, quando o pedacinho de osso caiu no rio acima de seu porto, fez barulho de trovão, ao que *yetoaū* falou que infelizmente a situação estava bom para todos, que todos iriam se acometer à enfermidade (*durtí borkawassa maria nipū*).

Foi assim que a história de *Burtuyari Oakhë* teve fim, ele também foi morto pelos *yaipiriakhara* (gente-onça), deixando em vida agora só seus avós *yetoaū* e *yaipiriokhō*. Eles já eram bem velhinhos, mas eram fortes, até porque eles eram outros tipos de pessoas, não eram como nós hoje, eles viviam muito mais tempo do que nós humanos hoje. A questão é que a história vai continuar, mas com outras figuras históricas, os *Diroá*, que dá forma como conheço eles vão surgir dos ossos

de *Burtuyari Oakhë*, praticamente do pequeno osso do dedo mínimo jogado pelo velho *yetoaū*.

Rivelino. Essa história envolvendo as aventuras de *Burtuyari Oakhë*, foi apresentado de forma independente, em nenhum momento vi o senhor procurar outros autores indígenas, em nenhum momento vi o senhor se atrapalhando com a sua versão, em nenhum momento vi o senhor inseguro. Seu modo de domínio de uma determinada história, isto é, de um *kertí úkūsse*, é incrível. A parte esse diálogo de *khetí úkūsse*, tentou-se integrar no primeiro momento com participação ativa junto ao *kumu* Luciano Barreto, mas entendeu-se, conforme a orientação do próprio Luciano Barreto, que é preciso conhecer a arte do diálogo para falar da arte do diálogo, nesse caso a arte do diálogo é muito mais originário da individualidade para coletividade. A força de sua linguagem está na individualidade do conhecimento de uma pessoa, porém o conhecimento de uma pessoa não é a única, muito menos a melhor, e sim diferente. E é exatamente, essa diferente forma de fazer a arte o diálogo, em geral *úkūsse*, é que faz com que as histórias da pessoa indígena sejam sempre precedidas e sucedidas pelo constante processo de transformação. Em outras palavras, fazer a arte do diálogo de *khetí úkūsse* é transformar fatos em histórias e histórias em realidade da vida da pessoa indígena ou que toda história da arte do diálogo indígena é uma forma de transformação de ideias.

3.3 A ARTE DO DIÁLOGO SOB A INFLUÊNCIA DOS *DIRÓA* E A FORMAÇÃO TUKANA

Tendo finalizado a parte histórica que mostrou as grandes aventuras de *Burtuyari Oakhë*, passei então a concentrar na sequência da fórmula de elaboração de *khetí úkūsse*, agora partindo de outras personalidades, os *DIRÓA*, também conhecidos como demiúrgos, como histórico de heroísmo na criação das coisas, eles não criaram seres humanos, criaram as coisas, uma vez que o responsável pela criação dos seres humano vai ser *Yepa Oakhë*.

Quando perguntado se eu poderia participar com breves comentários ou dúvidas o *kumu* Luciano Barreto permitiu que fizesse isso, desde que dessem um

sinal de alerta para que o mesmo pudesse se articular mentalmente para saber onde parou, para saber onde deve retomar. Isso para nós foi uma honra novamente, na medida em que dessa forma, o conteúdo do texto vai criando um exercício de reflexividade muito mais próximo com o *kumu* Luciano Barreto.

Rivelino. Agora vamos passar a conhecer outro modelo de formulação de *khetí úkũsse*, onde virão outras personagens, com outras ações de caráter criativa, com característica de personalidades extrovertidas, sanguinárias e inúmeras ações que deram origem das coisas e ordenamento do pensamento indígena. Ao mesmo tempo figuram como duas pessoas de estatura baixa, mas com sabedoria inata desde o início. Sua existência e simbolismo remete à várias ideias e fundamentos da *nissétisse tukano* (cultura tukana), ao mesmo tempo representam um sinônimo de existência da noção de infância, da adolescência e da vida adulta em jogo de formação indígena; eram deuses em seu tempo. Quem são os *Diróá*?

Luciano Barreto. Sobre a história deles não é só eu que conheço, outras pessoas também conhecem suas histórias, eu conheço da forma como aprendi com meu pai *kuriano yai*. Eles é que fizeram muitas histórias, são muitas histórias sobre eles, eles eram muito danados, muito espertos, mas também eram muito sábios, porque eram deuses (*oamahara nikara niwa*). A sabedoria deles já nasceu com eles, outras coisas foram aprendendo com seus avôs, *yetoaū* e *yaipiriokhō*.

Como falei para você da última vez a história dos *Diroá* começa com a morte de *Burtuyari Oakhë*, eles surgiram do osso dele. Lembra quando falei que *Burtuyari Oakhë* foi morto pelas jovens *yaipiriakhara*? Nesse caso, é preciso dar continuidade a partir dessa história. Para mim, a história deles é uma continuidade da história de *Burtuyari Oakhë*, eles eram o espírito deles (*Burtuyari Oakhë heripõra nipara*). O que os *yaipiriakhara* queriam mesmo era que *Burtuyari Oakhë* sumisse de vez, que ninguém mais de sua geração existisse mais, mas aconteceu o contrário, pois surgiram dele os *Diroá*.

Rivelino. No caso, *Diroá*, trata-se de dois irmãos surgidos do osso de *Burtuyari Oakhë*, e que passaram a ser netos de *yetoaū* e *yaipiriokho*, antes avós de *yetoaū* e *yaipiriokho*.

Luciano Barreto. Isso mesmo. Quando o velho *yetoaū* conseguiu encontrar um pedacinho de osso do dedo mínimo de *yetoaū* e *yaipiriokho* que morreu transformado em pequeno gavião (*wersé A*), conseguiu se disfarçar, os *yaipiriakhara* pensavam que ele estivesse batendo para espantar algum mosquito nas suas costas, para jogar em direção ao porto de sua casa. Como falei para você em outro momento, assim que caiu fez um grande estrondo de trovão. Depois disso, ele se despediu dos *yaipiriakhara*, que eram parentes de sua esposa, *yaipiriokhō*, portanto, seus cunhados, e retornou para sua casa. Sua esposa, *yaipiriokhō*, ainda tinha esperança de ver seu neto *Burtuyari Oakhë* vivo, ao que ficou sabendo a partir do retorno de *yetoaū* que seu neto já tinha sido morto, não restou outra coisa a não ser chorar pelo seu neto, lamentou muito por aquela situação.

Rivelino. Tanto *yetoaū* como *yaipiriokhō*, tinham alguma esperança de que *Burtuyari Oakhë* não poderia sumir daquele jeito, que algo poderia passar a existir e fazer diferença. Então, foi por isso que *yaipiriokhō* insistiu tanto para que seu esposo *yetoaū* fosse ver o que tinha acontecido com seu neto *Burtuyari Oakhë*?

Luciano Barreto. Sim (*a, ã*), certamente para ele tinha algo (*nisapato kopūma*). Então por isso que ela fez questão que *yetoaū* fosse ver os *yaipiriakhara*. Eu vou contando a história com mais detalhes agora, você vai acompanhando, vai ver que é um pouco longo. Lembre-se também que o que vou contar para você não está completo, mas é a forma como eu conheço sobre essa história.

Assim que retornou à sua casa, depois que sua esposa *yaipiriokhō* se acalmou mais, *yetoaū* falou que tinha jogado um pequeno pedaço de osso que restara de *Burtuyari Oakhë* em direção ao porto, disse também que foi o que deu para conseguir, uma vez que tudo tinha sido pilado muito bem, e pediu-a que fosse conferir (*nháõ waare nipū*). Então, *yaipiriokhō*, pegou seus cestos e se dirigiu ao porto e começou a verificar se havia algo diferente. Em certo momento, numa parte veloz da corrente de água percebeu que duas espécies de peixes flutuavam naquela água sem mesmo saírem do lugar, isto é, não seguiam nem sentido rio acima, nem sentido rio abaixo, mas que continuavam cortando aquela água.

Inicialmente, *yaipirokhō* ficou em dúvida sem saber o que fazer para capturar aqueles dois peixinhos, até porque os cestos que carregava consigo eram bastante

espaçosos. Assim, não teve sucesso nas primeiras tentativas, uma vez que toda vez que lançava seus cestos os dois peixes conseguiam sempre escapar, e ela tentou de várias formas e com diferentes tipos de cestos, assim como algumas redes de *puçá*. Então ela precisou criar uma estratégia que pudesse incorporar várias camadas de malhas para formar única rede de *puçá*, isso tudo através de seu *uró*. Aparentemente, só tinha uma rede, mas sua formação pelo efeito e força de *uró* passou a ter sete camadas, assim não teve como os dois peixinhos escaparem dos lances da velha *yaipiriokhô*.

Tendo capturado os dois peixinhos, *yaipiriokhô* retornou à sua casa e guardou aqueles dois peixinhos em cesto cilindro onde costumava guardar sua pimenta torrada, esse cesto cilindro ficava acima do fogo da casa. Logo na primeira a noite começaram os primeiros sinais, aqueles dois peixinhos se transformaram em *mursirõa* (espécie de grilo) e começaram a triturar as pimentas torradas, isso a noite inteira. Em outra noite, os mesmos se transformaram em ratos e durante a noite toda começaram a circular pela casa através dos travessões, dos esteiros da casa e faziam xixi nas pessoas que dormiam na casa, inclusive o xixi era recheado de pimenta (*umuripu peamaka oressa mahapara*).

Rivelino. O senhor falou que os parentes de *Burtuyari Oakhê* todos tinham sido devorados pelos *yaipiriakhara*, então o que o senhor quis dizer é que foram a de sua linhagem que foram devorados, uma vez que com os *Diroá* o senhor cita a presença de outras pessoas além de *yetoaū* e *yaipiriokhô*.

Luciano Barreto. Creio que sim, uma vez que no momento em que *Diroá* começam a fazer xixi contendo líquido ardente de pimenta as pessoas reclamaram, então havia sim outras pessoas vivendo junto de *yetoaū* e *yaipiriokhô*.

Um dia, *yaipiriokhô*, como de costume, foi a roça, enquanto que *yetoaū*, como de costume também, tinha saído de casa, certamente tinha saído para pescar, caçar ou andar no mato em busca de caniço, palha para reparo da cobertura da casa ou atrás de cipó. Dada a hora, *yaipiriokhô* retornou da roça para sua casa. Logo que entrou na sua casa, ao redor do fogo, estavam sentados dois meninos, *Diróa*, muito calmos a princípio. Ao ver *yaipiriokhô* chegando na casa imediatamente a

cumprimentaram, chamaram-na de avó: “a senhora está chegando vovó?” (*heatī makho nīpara*). Ela respondeu: “sim, meus netos, estou chegando da roça”.

Rivelino. Eles eram dois meninos muito bons e ao mesmo tempo muito danados, eram meninos que começaram a fazer parte na vida de *yetoaū* e *yaipiriokhō* que passaram a ser seus avós. Tanto *yetoaū* como *yaipiriokhō* tinham conhecimento de disso ou melhor estavam conscientes de que aquilo que estava acontecendo era normal para eles, era algo que eles esperavam que acontecesse. Assim, percebe-se que não houve susto por isso, não houve surpresa, mas uma aceitação normal, uma continuidade da história em transformação. Além disso, *yetoaū* e *yaipiriokhō*, são figuras de grande relevância que serviram de ponte de uma fase histórica para outra. Ao mesmo tempo, mostram o sentido da existência fundamental de pessoas idosas na vida indígena, isto é, segurança, apoio, intermediação e acúmulo de conhecimento sobre as coisas da vida, sobre as coisas do conhecimento, sobre o conhecimento do conhecimento. Mostram a experiência da experiência. Como eles, *Diroá*, passaram a viver com seus avós *yetoaū* e *yaipiriokhō*?

Luciano Barreto. Como falei para você, eles surgiram dos ossos de *Burtuyari Oakhë*, era a própria alma dele (*kū heripora nikara wepara*). Só que agora eles passaram a ser diferente, não mais azarentos como fora *Burtuyari Oakhë*, eles passaram a ser mais fortes. Eles eram muito espertos, muito hábeis. Repetindo para você também que cada um tem o seu modo de contar essa história, o que vou contar aqui é do jeito que conheço e sei contar, assim a sequência que vou apresentar vai ter um ordenamento específico. Mas, como estava falando, os dois meninos passaram a preencher a vida dos seus avós *yetoaū* e *yaipiriokhō*.

Um dia, seu avô *yetoaū*, já de muita idade, tendo chegado da roça com sua esposa *yaipiriokhō* começou a preparar seu Epadú (*paatu*), já na parte da tarde. Ele tinha recolhido as folhas secas de embaúba, tinha torrado as folhas de Epadú (*paatu pūri ūrtētha nūko*). Depois, queimou as folhas de embaúba para recolher a cinza que serviria para misturar no Epadú. Enquanto isso, seus netos, *Diroá*, mesmo sentados a uma distância dele onde brincavam e se danavam estavam se transformavam em ratos e entravam no seu pilador de Epadú, inclusive defecavam dentro. Ele fez de

conta que não estava observando. Os dois, *Diroá*, transformados em ratos entravam e saíam constantemente no seu pilador de Epadú (*bii súti saha kū paatu paphūpū omasaha mahapara*).

Isso foi deixando o velho *yetoaū* irritado, de alguma forma ele queria castigar aqueles dois meninos, queria encontrar um momento exato para fazer isso e começou a se preparar mesmo que disfarçadamente também. Enquanto o velho *yetoaū* continuava tentando finalizar os trabalhos, pela idade também já não tinha tanta agilidade, os dois *Diroá* entraram novamente no seu pilador de Epadú, ele então aproveitou o momento para fechar a entrada com pedaços de pau, com pedaços de cipó grande que tinha a ponto de deixar sem saída para os *Diroá*, depois carregou seu pilador e Epadú até o porto e jogou na água, aos poucos o pilador de Epadú foi descendo pelo rio. Na verdade, o velho *yetoaū* estava querendo se livrar deles, porque eram demais, eram muito danados (*né potara meheta nipara*).

Passada algumas horas, no sentido rio abaixo, vieram subindo pelo rio, ao mesmo tempo em que brincavam vinham nadando pelo rio, vinham assobiando, vinham produzindo sons com suas mãos unidas com a boca (*yoakabero siropé wamūtiapara taha, bapé mūtiapara taha, arpé mūtiapara taha, poré poré nimūtiapara taha*). Ao ouvir o barulho, o velho *yetoaū*, que estava consumido tranquilamente seu Epadú, disse: “esses danados”. Assim que chegaram no porto, o mais novo na frente e o mais velho atrás subiram o caminho carregando o pilador para entregaram ao seu avô, *yetoaū*, e disseram para ele: “vovô, olha aqui seu pilador de Epadú, parece que o senhor jogou no rio”. Fingindo não ter conhecimento, o velho *yetoaū* disse: “tudo bem, podem deixar aí”.

Rivelino. Os *Diroá* passam a trazer diferentes fases de representações. Eles representam a fase da infância, a fase da criança, a fase da adolescência, a fase da juventude, a fase adulta e a fase idosa na medida em que suas ações repercutiram, com veremos, nesses termos. Inicialmente, surgem e vivem a fase da infância, isto é, no momento em que os dois brincam seja nas proximidades de *yetoaū* ou nas proximidades de *yaipiriokhō* expressam a espiritualidade infantil, expressam a pessoa da criança que brinca, que apronta, que cria impaciência, que cria amor e vínculo forte entre avôs e netos. Mas, *Diroá*, ao mesmo tempo que estivessem em

lugar tinham capacidade de estarem em outro lugar, em lugares diferentes, além de terem a capacidade e o poder de transformação, seja em ratos, pássaros, bem como à luz do raio. Eram muito espertos, muito inteligentes, eram invencíveis, imortais. Por que os *Diroá* eram assim?

Luciano Barreto. Eles eram bem diferente mesmo de *Burtuyari Oakhë*, mas eram muito danados também, era o jeito deles. Eles é que fizeram muitas coisas acontecerem, muitas coisas foram criadas por eles, fizeram mais coisas do que mesmo o próprio *Yepa Oakhë* que só teve a responsabilidade de criar os seres humanos, e também criou uma parte das coisas, é claro.

Um dia, a avó deles, *yaipiriokhō*, colocou seu aturá nas costas e foi para rocinha dela. Os *Diroá* quiseram saber se ela estava indo para roça (*makhō nioara, mūkhō wersé waoweti nipara*), ela disse que sim, mas que ela preferia que eles ficassem em casa (*watihanha mūrsasiro nipo*). Enquanto ela seguia pelo caminho da roça os *Diróá* se transformaram em *weheri tēroa* e voaram até a roça de sua avó e ficaram brincando na roça antes dela chegar. Quando ela chegou na roça ficou surpresa, no fundo ficou furiosa porque eles eram muito danados. Então, a velha *yaipiriokhō* perguntou: “você já estão aqui? ”, ao que seus netos *Diroá* responderam: “sim vovó, nós viemos logo porque a senhora é muito lenta”. No fundo ela estava furiosa com eles.

Enquanto ela, *yaipiriokhō*, fazia seus trabalhos na roça, isto é, capinava, arrancava mandioca os dois, *Diroá*, brincavam na roça, ficavam flechando pequenos calangos, enfim, ficavam em companhia da avó deles. Ela, *yaipiriokhō*, já tinha idade, então já não tinha tanta agilidade no trabalho. Em certo momento, começou a procurar *arkara* para comer, até porque ela já estava com fome, e estava difícil encontrar esses pequenos bichos comestíveis que vivem dentro do pau podre na roça, eles são comestíveis. Então, *Diroá* perguntaram para sua avó: “vovó, a senhora está comendo *arkara*? ”. Ela respondeu que sim, quando na verdade eram eles que deveriam estar procurando *arkara*³⁰ para ela, já que não estava encontrando e já não enxergava bem. Então eles, utilizando-se de sua habilidade,

³⁰ Bicho do pau podre que geralmente existe nas roças, e é só dessa ocorrência, isto é, da roça, é que os indígenas costumam comer.

força, sabedoria e dom divino rapidamente procuraram um pau caído para encontrar os muitos *arkara* e entregaram para a avó deles.

Eles se chamaram *Diroá Oamahara*. Eles é que transcenderam ao universo superior. Para nós, isto é, conforme o que meu pai me ensinou, eles não deixaram nenhum descendente. Aqueles que dizem que são descendentes de *Diroá* tem que ver o porquê disso, porque para nós, como disse para você, eles não deixaram descendentes. Além disso, meu pai, *kuriano yai*, costumava dizer que são eles que fazem hoje estrondos de trovão.

Rivelino. Eles eram deuses, eram heróis, eram sábios, eram hábeis, tinham poderes sobre as coisas, eram invencíveis, mas eram pessoas em seu tempo, eram crianças, eram jovens, eram adultos. Eles tinham a capacidade de manusearem suas forças espirituais, suas forças intelectuais, eles dominavam a força do seu tempo, a força do espaço, a força da paisagem. Para eles, em seu tempo, não existia distância, eram capazes de estarem num lugar e estarem em diferentes lugares ao mesmo tempo. Eram conduzidos pelas forças de suas mentalidades de um lugar para o outro, eram capazes de tornar o muito em pouca coisa. Mas também possuíam um espírito eterno de serem crianças, com pouca estatura, eram dois irmãos inseparáveis, criados como netos pelos seus avôs *yetoaū* e *yaipiriokhō*, que brincavam dentro de casa, que brincavam enquanto sentavam próximo ao fogo, que ficavam brincando próximo ao avô *yetoaū*, que tomavam banho no porto, que brincavam de pular na água, que brincavam na roça enquanto a avó trabalhava, que construía seus pequenos arcos e suas pequenas flechas para brincarem de flechar os calangos, que flechavam passarinhos, que flechavam peixinhos. Eram crianças que faziam companhia aos avós idosos, que exigiam atenção dos avós, mas também que davam atenção aos avós na medida em que ajudavam em pequenas e grandes coisas. Embora que fossem muito danados eram muito amados pelos avós.

Luciano Barreto. Como falei para você, realmente eles fizeram muitas histórias, muitas coisas, eu também não conheço tudo sobre eles, o eu conheço é o que meu *kuriano yai* ensinou, mas sempre há associações de muitas coisas e de muitos acontecimentos a *Diroá*. Eles sendo crianças, embora que estivessem

brincando perto de seus avós estavam também em outros lugares (*to arpé duhuimira ta toho weduhikapara*).

Um dia estava novamente na roça, e no fundo reclamava porque não estava encontrando mandioca, isso fez com que ficasse insatisfeita. Então seus netos *Diroá* disseram que avó poderia deixar que eles poderiam resolver isso. O que fizeram é que reduziram a força do universo para ajuntar as mandiocas em grande número para a avó. Assim, em pouco tempo reuniram muitas mandiocas. Veio o trabalho para raspar, e a avó deles, como já não tinha tanta agilidade, não estava dando conta: “eu disse que não tinha mandioca, mas não era para tanta mandioca”. Eles responderam: “mas não é a senhora quem estava reclamando que tinha mandioca?”. Então eles assumiram a responsabilidade para raspar toda aquela mandioca, como sempre em pouco tempo concluíram o trabalho.

Então ficou um grande monte de mandioca raspada. A avó ficou preocupada porque tinha muita mandioca raspada, não sabia como iria carregar toda aquela mandioca no seu aturá para sua casa. Ela disse para seus netos que eles deveriam carregar aquelas mandiocas toda, ao que responderam que não haveria problema, porque eles iriam carregar sim, que ela podia deixar isso com eles. Assim, eles ajuntaram toda mandioca que tinham conseguido em apenas dois aturás, suficiente para que conseguissem carregar tudo para casa. Logo que saíram da roça disseram para a avó que eles iriam na frente, além de dizer aproveitariam para comer algum *wihi* que encontrarem pelo caminho, ao que a avó disse que não haveria problema, desde que eles fossem logo na frente e direto para casa, e que chegando em casa fossem pescar piabas para que tivessem o que jantar.

Eles eram deuses, tanto é que, assim que entraram de volta pelo caminho da roça já chegaram em casa, muito antes da avó deles, tomaram banho e aproveitaram para pegar inúmeros tipos de piabas. Depois do banho no porto, subiram para casa e entregaram a princípio um pequeno volume de peixe embrulhados em pequenas folhas. A avó reclamou que aqueles peixinhos eram muito pouco, ao que *Diroá* responderam que a avó não se preocupasse, que ao invés disso trouxesse outros cestos para colocarem peixes. A avó não estava convencida, mas atendeu o pedido de seus netos, trouxe o primeiro cesto e abriu o

pequeno pacote de embrulho de peixe, começou a sair muitos peixinhos a ponto de precisarem de muitos cestos para dar conta, além disso os peixes ficaram espalhados pela casa já que todos os cestos trazidos pela avó não deram conta. Eles sempre exageravam, nesse caso a avó *yaipiriokhô* disse: “eu pedi sim peixe, mas não pedi para exagerarem com o volume de peixe, vocês sempre estão exagerando”. Eles responderam: “mas a senhora é que fala que gostaria de estar comendo peixe”. Então ela cozinhou os peixinhos, todos se reuniram para comer, terminaram de comer ficaram em casa.

Depois, disso, já na parte da tarde, o avô *yetoaū* disse que estava indo coletar folha de Epadú, e disse para os dois permanecerem em casa. Mas eles foram para roça antes dele, já estavam lá. Quando ele chegou encontrou as folhas de Epadú todas colhidas, ajuntadas, todo pronto em montes, só precisava encher no seu cesto, mas como já não tinha agilidade não estava conseguindo encher as folhas de Epadú no seu cesto. Mesmo que estivesse chateado com seus netos danados aceitou que fizessem aquele trabalho para ele. Os *Diroá*, rapidamente usaram de suas forças para reunir em pouco volume, assim encheram todo aquele volume de folha de Epadú para encher no cesto do avô, coube tudo para eles.

Tendo concluído a coleta de folha de Epadú na roça, o avô *yetoaū* pediu para que seus netos fossem na sua frente para casa, eles disseram que sim, que iriam na frente dele, já que ele era muito lento na caminhada. Como de sempre, em pouco tempo eles já estavam em casa, deixaram as coisas tudo encaminhado para o avô, assim como recolheram lenhas para que o avô pudesse torrar as folhas de Epadú. Só depois é que o avô chegou da roça, e disse para os netos: “meus netos, vocês já estão em casa?” Ao que seus netos *Diroá* responderam: “sim vovô, já chegamos faz tempo, já que o senhor é muito lento para andar no caminho”. Ele então pediu que os netos fossem recolher lenhas para assim podere torrar as folhas de Epadú, mas seus netos *Diroá* só fizeram mostrar o local em que estava a lenha recolhida por eles, tudo organizado para o avô.

Então o avô, *yetoaū*, começou a torrar as folhas de Epadú no seu forno, de longe dava para escutar o barulho que fazia enquanto mexia as folhas de Epadú no forno. Os *Diroá*, que brincavam tranquilamente a certa distância, começaram a

apronta com o avô, quando puxaram seus *miria porá way oã* que tinha um pequeno gancho, e estenderam até alcançarem os braços do avô e puxavam por trás, ao que o avô perdia o equilíbrio dos braços e acabava espalhando as folhas de Epadú para fora do forno. Ele brigava com eles por isso, mas eles diziam que não eram eles que estavam fazendo isso. O avô *yetoaū* estava bastante suado enquanto torrava as folhas de Epadú, enquanto que seus netos continuavam brincando com ele, fazendo com que o velho perdesse o equilíbrio dos braços e as folhas de Epadú caíam fora do forno.

Eram muito danados mesmo os dois *Diroá*. Defecavam na cuia de Epadú do velho avô, ele ficava furioso com eles por causa disso, e acusava seus netos *Diroá*, dizia que eram eles que estavam fazendo isso, mas eles negavam, diziam que não eram eles, já que permaneciam sentados brincando no mesmo lugar, mas o avô *yetoaū* não ficava convencido, pois eram eles sim que estavam armando aquilo. A avó, *yaipiriokhō*, dizia no seu pensamento: “puxa, como vocês são danados heim”.

Certo dia, a avó *yaipiriokhō*, disse que estavam sem bjeijú, os *Diroá* ficaram preocupados e surpresos, por isso a avó disse que estava indo à roça e que aproveitaria para pegar algumas maniuaras (*merká soba wenio wa hopū nipo*). Eles disseram que iriam também, mas a avó disse que não, que eles deveriam ficar em casa, já que eram muito danados. Na verdade, ela estava brigando com eles para não irem com ela, e assim foi embora para a roça. Eles fizeram a mesma coisa, agora se transformaram em *ūmūse wiroa* (andorinha) e voaram até o lugar em que a avó iria coletar as maniuaras, chegaram muito antes da avó deles. Eles eram deuses, como já falei, então fizeram que surgisse uma grande árvore, *bú epésa* naquelas proximidades. Enquanto isso, a avó ficou procurando a maniuara, fez vários perfuros para poder encontrar a via das maniuaras, no que foi possível ficou coletando e comia também, eram muito pouco ou quase não estava encontrando nada.

Seus netos *Diroá*, perguntaram para a avó deles tinha maniuara onde ela estava procurando. Ela disse que não, porque a fibra do arumã que ela tinha conseguido era de péssimas condições, era muito feio. Então eles entraram um pouco na mata e procuraram diversos tipos de arumã e entregaram nas mãos da

avó, a partir daí então quando ela introduzia a fibra de arumã no buraco das maniuaras vinham em fatura, a fibra de arumã vinha bem sortido de maniuaras. Então ela pediu para que não ficassem subindo na árvore grande que eles mesmo tinham criado, *Epesaū*, mas eles danados que eram não atenderam o pedido da avó e subiram na árvore até o topo.

Chegando no topo da árvore, sendo eles deuses a distância não era um problema, conseguiram alcançar sua visão até o lugar onde estavam reunidas as filhas dos *yaipiriarkhara* que trabalhavam incansavelmente na roça, limpavam, faziam fogo, arrancavam mandioca. Então um dos *Diroá* arrancou uma penca (*epesa poro wetekheo*) pendurado no sentido leste para jogar em direção às filhas de *yaipiriarkara*, quando caía perto delas se transformava em cotia e passava correndo entre elas, fazendo com que todas ficassem agitadas. Ao ver aquela reação das filhas de *yaipiriarkara* os irmãos *Diroá* davam altas gargalhadas.

Ouvindo aquelas altas gargalhadas dos netos a avó *yaipiriokhō* quis saber o que estavam aprontando dessa vez, eles responderam que não estavam fazendo nada, que só estavam brincando. A avó *yaipiriokhō* já estava finalizando seu trabalho, portanto falou que já estava se preparando para retornar para casa, já que tinha conseguido coletar bom volume de maniuara, o suficiente para eles se alimentarem em casa naquele dia. Ao mesmo tempo, por várias vezes, pediu que eles descessem imediatamente daquela árvore, sempre com voz enérgica, porque eles eram muito danados. Mas eles não atenderam, muito menos desceram, continuaram lá em cima aprontando com as filhas de *yaipiriarkara*. Vendo que os netos não queriam descer ou faziam de conta que não estavam ouvindo, a avó deu ordem para que descessem imediatamente da árvore, pois caso o contrário corriam risco de serem ferrados pelas tocadeiras. Os irmãos *Diroá* continuaram lá em cima, não deram atenção para a avó.

Ao ver que seus netos precisavam receber uma lição, a avó *yaipiriokhō* tomou uma atitude, já que os meninos continuaram com sua teimosia. Assim, tirou um fio de seus pelos pubiano para criar a tocadeira e soltou-a para subir na árvore, a partir de uma tocadeira criada por ela se multiplicaram várias tocadeiras que subiram em grande número, praticamente ocupando todo o tamanho da árvore.

Enquanto as tocandeiras já estavam na metade da árvore os *Diroá* passaram a se preocupar e tentaram descer, mas já não tinha como escapar, enquanto tentavam descer e tentavam escapar o primeiro pegou a primeira ferroada e caiu desmaiado, o segundo também pegou a ferroada e caiu desmaiado. Vendo os netos caírem no chão desmaiados, a avó *yaipiriokhô* disse para eles que não foi por falta de aviso, mas porque eles eram muito teimosos e não quiseram atender seu pedido, já que não a obedeceram deu nisso.

Sabendo que aquele problema fora criado por ela, a avó *yaipiriokhô* sabia como resolver isso, mas com uma condição também, antes fechou bem o ânus deles, fechou o nariz, os olhos, os ouvidos para poder começar a fazer *barsseessé*, a ideia era para eles não ouvirem ou aprenderem as fórmulas de *barsseessé* dela, mas eles através de seu espírito se aproximaram seus ouvidos bem perto da sua boca e ficaram ouvindo as fórmulas de *barsseessé* da avó. Depois disso os dois irmãos se recuperaram, voltaram a estar consciente. A avó disse para eles que para evitar aquela situação é que ela tinha chamado atenção deles, e que eles por serem muito danados não tinham atendido. Eles disseram para ela que a culpa era deles porque não tinham atendido o seu pedido. Mas também eles estavam se preparando para dar o troco na avó *yaipiriokhô* ainda naquela situação.

Como o dia já estava avançando, a avó estava arrumando as maniuaras nas folhas enroladas, mas não estava conseguindo porque as folhas que ela tinha conseguido não eram boas. Então seus netos *Diroá* disseram para avó que fosse buscar folhas melhores que estavam próximos, na verdade eles que tinham criado essas folhas bonitas. Ela imediatamente disse que sim e foi buscar as folhas, enquanto isso, eles criaram uma aranha, com sua espora e veneno e fizeram com que essa aranha se posicionasse debaixo de uma folha que ela arrancaria. Vendo que aquelas folhas eram bonitas a avó se aproximou para arrancar e pôs a mão exatamente onde a aranha estava posicionada, e foi picada pela aranha, pela dor causada pelo veneno da aranha a avó caiu desmaiada. Então os *Diroá*, vendo que a avó tinha desmaiada começaram a fazer *barsseessé* até ela se recuperar novamente, depois que ela se recuperou retornaram para casa. É por isso que a aranha causa tanta dor nas pessoas, porque foi criada pelos *Diróá*, seu veneno causa muita dor.

Em casa não tinha beiju. A avó *yaipiriokhô* disse para os netos que estavam sem beijú, porque eles não tinham muita roça, e que avô *yetoaû* também já não tinham forças para fazer grandes roças como no passado. Mas ela disse que na casa de seus irmãos *yaipiriarkara* certamente teria. Só que se ela fosse lá com eles só haveria troca de mandioca, beijú e farinha se ela levasse peixe para eles, pelo contrário ela ficaria sem graça ao pedir uma coisa quando eles também querem alguma coisa em troca. Então ela disse para que eles, seus netos *Diroá*, fossem pescar para que ela pudesse ter condições de trocar mandioca por peixes na casa de seus irmãos *yaipiriarkara*. Eles responderam que iriam fazer isso sim, e que iriam pescar no dia seguinte.

Como combinado, no dia seguinte os *Diroá* foram pescar. Mas eles não tinham tanto trabalho para pescar, pois utilizavam sua sabedoria e força espiritual que permitia que eles tivessem capacidade de criar vários tipos de peixe, especificamente os peixes de igarapé. Eles criaram os peixes através de sua sabedoria, por exemplo tiraram das pencas de árvore que se chama *Epesa* e espalharam nos pequenos lagos e cabeceiras de igarapé. Inclusive, isso eles tinham feito no que conhecemos hoje como Santa Luzia. Depois disso, retornaram para casa e entregaram cada um pequeno embrulho de peixe para a avó *yaipiriokhô*. A avó ficou em dúvida se realmente eles tinham encontrado os peixes, eles disseram que sim, mas a avó vendo os pequenos embrulhos de folha onde diziam que tinham peixe continuou duvidando e achando que aquilo era muito pouco. Os netos disseram para ela não duvidar, ao invés disso que trouxesse as cestas para que pudessem colocar os peixes dentro. Quando eles abriram os pequenos embrulhos de peixes aqueles os cestros que tinham alí não foram suficientes, foram preciso mais cestos para que coubessem todos os peixes, e muitos peixes ficaram espalhados pela casa e se batendo. A avó repreendeu-os dizendo que não era para eles terem exagerado. Eles responderam: “mas foi a senhora que pediu para que fossemos pescar já que não quer chegar na casa de seus irmãos de mãos vazias”. Enquanto isso, a avó *yaipiriokho* tentava recolher todos os peixes, mas estava muito lenta. Então eles reuniram todo aquele volume de peixes, através da sabedoria e

força espiritual deles, para ajuntar em pouco espaço. Assim como organizaram em pouco espaço para moquiar o peixe.

Tendo os peixes em grande número, a avó *yaipiriokho* foi visitar seus irmãos *yaipiriarkara*. Enquanto ela entrava na casa seus parentes foram saudando com toda a cortesia. Eles eram os *yaipiriarkara*, gente onça. Assim que entrou ela deixou o cesto no chão e cumprimentou a todos também. Tinham muitas filhas de *yaipiriarkara*, eram muito bonitas, jovens bonitas. A avó não tinha percebido que os *Diroá* tinham se transformado em dois pássaros chamados *Birpia* e estavam sentados na beira do seu aturá. Quando ela largou seu aturá no chão percebeu que tinham dois passarinhos bonitos, e as meninas, suas sobrinhas, perguntaram se aqueles pássaros eram dela e que eram muito bonitos. A avó *yaipiriokhó* disse que sim, mas sabendo que aqueles eram seus neto *Diroá*, no fundo estava com ódio deles, já que iriam aprontar alguma coisa novamente. De fato, quando as meninas tentaram pegar os passarinhos estes foram voando em direção a porta e as meninas seguiram os pássaros tentando capturá-los, até que a certa distância da casa os *Diróa* se transformaram em pessoas novamente e pegaram as meninas e mantiveram relações sexuais. Depois disso, essas meninas voltaram para casa sem graça, fingindo que nada tinha acontecido, mas a avó *yaipiriokhó* sabia que seus netos *Diroá* tinham aprontado com elas. Então a avó *yaipiriokhó*, depois da recepção de todos, pediu que trouxessem seus cestos para que pudessem colocar os peixes. Ela conseguiu abastecer para eles peixe em grande número, e eram diversos tipos de peixes. Após ter ficado um tempo ou uma parte do dia na casa de seus irmãos *yaipiriarkara*, a avó *yaipiriokhó* disse que estava na hora de retornarem para sua casa, na verdade ela estava decepcionada com seus netos que tinham aprontado com as meninas, ela sabia que eles tinham feito aquilo. Enquanto isso, os *yaipiriarkara* estavam de olho nos *Diroá*, eles próprios sabiam que algo ruim estava por acontecer contra eles.

Rivelino. Então, *Diroá* eram inimigos deles, inimigos declarados dos *yaipiriarkara*. Por isso, os *yaipiriarkara* sabiam que eles iriam se vingar deles, pelo fato destes terem sido responsáveis por devorarem os parentes dos *Diroá*, como é o caso do próprio *Burtuyari oakhë*, pai deles na verdade. Então eles estavam

começando a criar inimizade, o clima de conflito começava a se assolar cada vez mais.

Luciano Barreto. Os *yaipiriarka*, a gente onça, na verdade queriam era ter um momento oportuno para devorarem os *Diroá*. Os *yaipiriarkara*, a gente onça, eram diversos e muitos, e antes eles já tinham devorados outras pessoas que moravam na casa do avô dos *Diroá*, o velho *yetoaū*. Inclusive, a gente onça ou *yaipiriarkara*, por diversas vezes tentaram devorar os *Diróa*, estes, porém matavam-nos constantemente, sem darem nenhuma chance. Quando retornaram para casa, os *Diroá* continuaram vivendo a vida. Diariamente costumavam trazer pequenos pássaros e entregavam para seu avô *yetoaū*, faziam isso quase todo o dia. Para isso, utilizavam suas zarabatanas, seus arcos e flechas para capturarem esses pequenos pássaros.

Um dia *yetoaū* disse: “estou cansado desses pequenos pássaros, se quiserem trazer coisas maiores seria melhor, porque esses pequenos pássaros não satisfazem a minha fome, se quiserem tragam coisas maiores, como nambú para que eu possa comer mais a vontade”, e seus netos *Diroá* responderam: “tudo bem vovô”.

Rivelino. No caso, era o plano deles em funcionamento, era isso que eles queriam ouvir do avô, o velho *yetoaū*, queriam apenas encontrar uma desculpa para uma ação maior.

Luciano Barreto. Sim, como estava dizendo para você, estava acontecendo o que eles estavam imaginando que acontecesse, era o que eles queriam ouvir do avô deles. Então, embora que estivessem presente na casa de seu avô *yetoaū*, *Diroá* transcenderam para o universo superior e começaram a verificar o espaço ocupado pelos *Aparkara Yaiwa* (águias), seus arquirrivais também. No tempo certo, eles então seguiram para a casa dos *Aparkara Yaiwa*. Eles tinham estatura de crianças, portanto estatura baixa de crianças entre 3 a 4 anos.

A casa dos *Aparkara Yaiwa* era grande, tanto em extensão como no comprimento. Os irmãos *Diroá* chegaram a casa sem serem notados, inclusive os próprios bichos de estimação dos *Aparkara yaiwa*, como *kayáro*, *piacuru*, *watarapo*, *wayo* não puderam notar nada, uma vez que os *Diróa* foram via universo inferior.

Assim que entraram na casa foram observando tudo o que existia lá dentro. Os *Aparkara Yaiwa* não estavam em casa, e estes tinham conhecimento de que os irmãos *Diroá* viriam atacá-los, portanto, eles também estavam se preparando para possível ataque que poderia acontecer a qualquer momento. Assim, *Aparkara Yaiwa* já tinham conhecimento a respeito.

Quando alcançaram o fundo da casa encontraram a avó dos *Aparkara Yaiwa* que preparava o veneno curare para seus netos utilizarem no confronto com os *Diroá*. Fingindo não saber do que se tratava os irmãos *Diroá* se aproximaram da avó dos *Aparkara Yaiwa* e cumprimentaram-na, inclusive chamando-a de avó também (*né makoho nípara*). A avó dos *Aparkara Yaiwa* no fundo sentia que havia algo errado, mas como eles eram crianças ela passou a entender que não ofereciam risco, uma vez que se tratavam de crianças, não eram uma causa para desconfiança, para ela aquelas crianças eram inocentes, e isso fez com que recepcionasse com toda cordialidade.

Então, os *Diroa* quiseram saber o que ela estava preparando na panela, ao que ela respondeu que não era nada, era apenas um caldo de tucupí que ela estava preparando para ela comer. Eles perguntaram se poderiam experimentar um pouco, ao que ela respondeu que não, que era muito perigoso, que eles poderiam morrer, porque ainda não estava pronto para comer. Os *Diroá* insistiram, queriam experimentar de qualquer jeito, além disso, falaram que aquilo não mataria uma vez que ela também se alimentaria disso. De tanto estarem insistindo acabaram convencendo-a, então cada um deles tirou um pedaço de beijú e colocaram no caldo fervente da panela e comeram, em poucos segundos todos os dois caíram inconscientes, tiveram uma convulsão extrema. A avó dos *Aparkara Yaiwa*, disse para eles: “bem que avisei para vocês”. Então ela fez *barssessé* para que as duas crianças se recuperassem ou se curassem daquele veneno.

Rivelino. O senhor, desde que começamos a ter contato com essas questões, sempre procurar trazer para o centro das histórias a figura da mulher. Esta, a avó dos *Aparkara Yaiwa*, é a terceira mulher que o senhor traz para cenário da história. Esta é a forma de mostrar que a figura da mulher na história indígena é recheada de protagonismo, que a mulher faz parte da história indígena, que a

história indígena faz parte da história da mulher. Além disso, o senhor apresenta a figura da mulher como sempre aquela que intermedeia, aquele que protege, que está no centro da história. A figura da mulher que o senhor entende nesse sentido não é de uma mulher submissa, mas de uma mulher independente. Isso, porque, parece no material dos Narradores Indígena tem pouca referência às mulheres, se tem essa referência é bastante limitado.

Luciano Barreto. Na verdade, a presença das mulheres está em quase todas as histórias, mais na frente vão aparecer também nas histórias, você vai ver. As mulheres para nós sempre foram fundamentais para a constituição familiar e constituição local, sem a sua mulher você não tem lugar, não consegue se organizar, olha eu por exemplo, depois que minha esposa faleceu não consegui mais me organizar na minha aldeia, era isso que estava acontecendo também no tempo em que hoje estou contando como histórias. Mas voltando para o que estava falando.

A avó dos *Aparkara Yaiwa*, quis novamente saber se eles, os meninos, eram *Diroá*, uma vez que havia notícias sendo comentadas por pessoas daquela área de que *Diroá* viriam em breve para atacar seus netos *Aparkara Yaiwa*. Eles disseram que não eram *Diroá*, que eles eram outros, além disso falaram que os *Diroá* viriam em grande número, que os *Diroá* eram muita gente. Disseram também que eles inclusive tinham ouvido falar que realmente os *Diroá* viriam sim, que realmente os *Diroá* estavam como planos para vir atacar os *Aparkara Yaiwa*. Mas, na verdade, eram eles próprios, os *Diroá*, que estavam enganando a avó dos *Aparkara Yaiwa*. E eles conseguiram fazer com que a avó dos *Aparkara Yaiwa* acreditasse neles, com a versão de que realmente os *Diroá* estavam como a previsão de virem atacar os *Aparkara Yaiwa*. Confiante de que aqueles meninos não eram *Diroá*, a avó dos *Aparkara Yaiwa* deixou que eles ficassem à vontade, então depois disso eles ficaram observando internamente a casa inteira, ficaram a vontade na casa.

Vendo que a avó dos *Aparkara Yaiwa* continuava dedicada no seu trabalho se aproximaram dela e sugeriram que colocasse mais um pouco de água nas duas panelas que ferviam, e ela caiu na lábia dos dois, em pouco tempo o produto ficou endurecido, ficou embolado. Feito isto, eles seguiram em direção a parte da entrada da casa, quando encontraram em cada esteio dianteiro, pendurados, duas enormes

flautas, cada um pendurado em cada esteio dianteiro da casa, seguindo a ordem de irmão maior e de irmão menor. Ao vê-los, os meninos, a frente da casa a avó dos *Aparkara Yaiwa* se aproximou dos meninos (*Diroá*). Então eles perguntaram para ela para saber o que era aquilo pendurado nos esteios dianteiros da casa, ela respondeu que eram de seus netos *Aparkara Yaiwa*, que eram flautas com que seus netos produziam seus cantos (*na nihissé pári ni nipo*). Então os meninos (*Diroá*), perguntaram se ela podia fazer uma demonstração. Ela, mesmo que tenha resistido inicialmente, aceitou fazer uma breve demonstração, assim pegou o primeiro par de flautas que pertencia ao irmão mais velho e produziu um belo som: *wiěeee*. Eles pediram que repetisse mais uma vez, porque o som era muito bonito. Ela imediatamente pegou outra flauta que pertencia ao irmão mais novo e produziu o mesmo som: *wiěeee*. Sendo que, após cada sopro, pendurava cada flauta em seu devido lugar. Os meninos (*Diroá*) na verdade estavam estudando tudo isso, estavam observando tudo para ver como iriam agir.

Depois disso, a avó dos *Aparakara Yaiwa* entrou para seu aposento onde cuidava ainda da sua panela. Os dois então começaram a se articular, a se organizar. O mais velho dos *Diróa* se posicionou de um lado do travessão, o segundo irmão *Diroá* se posicionou do outro lado do travessão, sempre seguindo a orientação das portas do universo, especificamente no sentido leste (nascer do sol) e norte (por do sol). Além disso, eles criaram as redes e fizeram simulações para capturarem seus rivais *Aparkara Yaiwa*, o plano era captura-los com as redes. Feito isto chegou a hora da ação. Utilizando-se de seu *uró* os dois se transformaram em raio e se incorporaram nos travessões da casa, começando com o irmão mais velho, seguido do irmão mais novo. Depois disso, na primeira ação, o mais velho em forma visível se aproximou das flautas do irmão mais velho de *Aparkara Yaiwa* para produzir um alto som, feito isto largou as flautas no lugar e voltou a ser invisível no seu lugar estratégico. Na sequencia foi a vez do irmão mais novo dos *Diroá* que em forma visível também pegou as flautas do irmão mais novo dos *Aparkara Yaiwa* e produziu também alto som com as flautas, em seguida largou também no seu devido lugar e voltou a ser invisível no seu devido lugar estratégico. Ambos voltaram a ser invisíveis em forma de raios, estavam totalmente invisíveis, carregavam em mãos as

grandes redes de malhas. Eles se tornaram invisíveis, tudo o que pertencia a eles ou seguravam se tornou invisível.

Ao ouvir aquele som, logo começou a cair a ficha da avó dos *Aparkara Yaiwa*. Veio no seu pensamento que aqueles meninos eram sim os *Diroá*, veio também o arrependimento por os ter atendidos daquela forma. Ela disse: “bem que desconfiei que aqueles meninos seriam *Diroá*”. Enquanto isso, os *Aparkara Yaiwa* estavam a certa distância de sua casa, os dois irmãos na verdade estavam cuidando dos restos mortais dos ossos do Nambu-Rei (*Ahã Marsapou*) que eles tinham devorados. Ao mesmo tempo, estavam em seu espaço de concentração.

Ao ouvirem o som das flautas, que foi efetivada pelos *Diroá*, imediatamente os dois *Aparkara Yaiwa* vieram em direção a sua casa. O mais velho, que veio primeiro, pousou exatamente no travessão onde estavam penduradas suas flautas e onde estava presente e aguardava invisivelmente o mais velho dos irmãos *Diroá* para dar o bote com sua rede. O segundo irmão, *Aparkara Yaiwa*, veio em seguida e também pousou no travessão onde estava pendurada suas flautas e onde também estava presente e aguardava invisivelmente o irmão mais novo dos *Diroá*. Os dois irmãos, *Aparkara Yaiwa*, eram muito grandes, eram muito perigosos, eram temidos e por isso que pousaram em grande estilo, davam medo para qualquer um que os enfrentasse.

Tendo pousado nos referidos travessões, os dois irmãos, *Aparakara Yaiwa*, ficaram observando para ver se havia alguma coisa errada, inicialmente não conseguiram notar nada, parecia estar tudo na sua normalidade, inclusive o espaço estava tomado pelo silêncio. Enquanto isso, os irmãos *Diroá* conseguiam ver tudo, estavam invisíveis, mas seus olhares estavam atentos para os irmãos *Aparkara Yaiwa*.

Rivelino. Há questões fundamentais em todas as fases de história que o senhor apresenta, onde tudo o que o senhor apresenta tem a vida própria, tem um sentido próprio, tem uma linguagem própria. Outra questão, o senhor tem a preocupação de não só descrever uma história, mas também de dar o fundamento básico da existência dessa história, isto é, como aconteceu essa história, o porquê dessa história, e para que essa história foi feita. Essa invisibilidade dos irmãos *Diroá*

diante dos irmãos *Aparkara Yaiwa* mostra que estava em jogo a manifestação da força de seu *uró* que na minha concepção se trata de uma força mental da razão de um *kumu* capaz de controlar a força mental da razão de outra pessoa, mesmo que esta seja um *kumu* também. Nesse caso, se trata de questões onde há existência das fórmulas de poderes de *kumuã*?

Luciano Barreto. Você está entendendo bem sim o que estou te ensinando. Na verdade, estou falando para você como a força e o poder de um *kumu* se fundamenta, como os *kumuã* se enfrentam um com o outro, como os *kumuã* se protegem, como os *kumuã* escapam de seus inimigos. Mas só que não quero que você coloque no seu trabalho essas fórmulas, bem que não falei tudo sobre isso, prefiro repassar para vocês, meus filhos, em outro momento, porque não quero que esses segredos sejam revelados, mas sei que você está entendendo bem. Isso é perigoso, a pessoa tem que saber lidar com isso, tem que saber controlar bem, na verdade isso é um aprendizado, especificamente tem que ser bom na formulação de *wetitise* (proteção corporal e espiritual). Se você não for bom em *wetitise* vai perder sempre, qualquer um que ousar mexer com isso e não souber das fórmulas de *wetitise* não vai durar muito. Mas também já ensinei para vocês as fórmulas de *wetitise*, aquela fórmula é poderosa. Eu quero continuar a história, essas coisas são mais específicas a serem tratadas entre pai e filho, reservadamente, mesmo que esteja permitindo que você escreva as histórias que estou te repassando não quero que seja revelado os segredos, isso não é só eu que digo isso, outras pessoas também pensam assim.

Como falei no início dessa parte os *Aparkara Yaiwa* tinham deixado ao redor da casa, na saída do caminho, nas proximidades da casa, os seguintes animais de estimação que eles tinham e que havendo qualquer movimentação estranha eles poderiam alertá-los, esses são eles: *kayaro*, *arkaū*, *dirtiro*, *piacuro* e *wayo*. Esses pássaros seriam os responsáveis para alertarem os *Aparkara Yaiwa* caso constatassem a presença dos irmãos *Diroá*, aliás, esses pássaros tinham capacidade de dar sinal de alerta a qualquer tipo de movimentação que houvesse em suas proximidades. Mas só que os irmãos *Diroá*, em forma de espírito, vieram

pelo universo inferior, isto é, vieram por baixa da terra. Eles eram deuses. Assim nenhum desses pássaros conseguiu notar e dar alerta para os *Aparkara Yaiwa*.

Então, estando dentro da casa, os *Aparkara Yaiwa* começaram a observar minimamente em cada detalhe da casa, em cada espaço, em cada lugar, em cada canto, verificando se havia alguma coisa errada. Tanto os irmãos *Diroá* como os irmãos *Aparkara Yaiwa* eram deuses, eles eram outro tipo de gente, eram grandes sábios, eram *kumuã, yaiwa, baya* em seu tempo. Quando pensava que tudo estava normal, quando parecia estar tudo em sua normalidade, veio o primeiro sinal, quando o mais velho do dos irmãos *Diróá* mostrou o seu rosto para o irmão mais velho dos *Aparkara Yaiwa* que imediatamente voou em direção do *Diroá* mais velho para atacá-lo com suas garras, mas só que foi laçado pelo *Diroá* com sua rede que sendo complementado com várias redes de malha. Ao mesmo tempo, o irmão mais novo dos *Diroá* também mostrou seu rosto para o irmão mais novo dos *Aparkara Yaiwa*, este também logo partiu para o ataque com suas garras abertas em direção ao irmão mais novo dos *Diroá*, mas também foi laçado e caiu na rede do *Diroá* que acrescentou com mais redes, ficou difícil, os dois irmãos *Aparkara Yaiwa* ficavam batendo as asas, mas não tinha como escapar, não tinha saída para eles. Assim, os irmãos *Diroá* foram levando os *Aparkara Yaiwa* para fora da casa para começarem a leva-los para o universo superior.

Ao ouvir a movimentação toda na entrada da casa logo a avó dos *Aparkara Yaiwa* saiu de seus aposentos carregando sua panela de veneno curare, lamentando também que sabia que aqueles meninos eram sim os *Diroá* que estavam alí, que não estava errada ao desconfiar no fundo do seu coração, ao mesmo tempo ela queria jogar o veneno no corpo dos irmãos *Diroá*, mas não teve sucesso porque estava todo endurecido, já que anteriormente os próprios *Diroá* tinham a convencido a colocar mais água, que fez com que o veneno ficasse duro, grudado. Só depois que os irmãos *Aparkara Yaiwa* tinham sido capturados pelos irmãos *Diroá* é que os animais de estimação dos irmãos *Aparkara Yaiwa* começaram a fazer barulho, mas já era tarde, os *Aparkara Yaiwa* já estavam presos, já estavam rendidos.

Estava acontecendo um grande conflito entre os irmãos *Diroá* e os irmãos *Aparkara Yaiwa*. Os irmãos *Diroá* foram levando os irmãos *Aparkara Yaiwa* para fora da casa e começaram a subir no pé de abiú, mas seus galhos eram muito frágeis. Depois tentaram subir pelo pé de cucura, mas também era muito frágil. Então depois criaram o biribazeiro, que passou a suportar o peso, e conseguiram subir no topo dessa árvore, aos poucos subindo para o universo superior para onde os irmãos *Diroá* estavam levando os irmãos *Aparkara Yaiwa*. Eles já estavam prestes a sumirem com eles. Então, a avó dos *Aparkara Yaiwa* disse: “gostaria que pelo menos soltem uma pequena pena dos meus netos”. Diante disso, o irmão mais novo dos *Diroá* atendeu o pedido e soltou uma pequena pena. Ela imediatamente pegou essa pena e transformou em pitiri warti, este subiu trouxe outra pena que se transformou em Pitiri A, este subiu e trouxe a pena que se transformou em Pitiri. Este subiu trouxe a pena que se transformou em *wersé A* (pequeno gavião), este subiu e trouxe a pena que se transformou em *Wersé Á Waro* (gavião um pouco maior), este subiu e trouxe a pena que se transformou em *Botea Puri A* (Gavião Folha de Embaúba), este subiu e trouxe a pena que se transformou em *Dirké A*, este subiu e trouxe a pena que se transformou em *A Pirkoro Yoa* (gavião de rabo longo), este subiu e trouxe a pena que se transformou em *A parkū sea pirkaraū tatiati*, este subiu e trouxe a pena que se transformou em Águia. Depois disso, ela não conseguiu mais enviar porque os *Diroá* já tinham entrado no universo superior. Os *Aparkara Yaiwa* também não estavam sendo capturados de forma tranquila. Eles também estavam usando suas forças, mas só que suas forças não eram compatíveis com as forças dos irmãos *Diroá*. Isso tudo estava acontecendo em meio a raios, fortes ventanias, fortes trovoadas, fortes chuvas.

Era um dia muito perigoso, muito tenso, era um dia negro. Enquanto isso, o velho *yetoāū*, o avô dos *Diroá*, estava muito arrependido consigo mesmo: “foi por nada que falei isso para eles, não era para eu ter falado isso para eles”. Então os irmãos *Diroá* alcançaram o universo superior em meio a grande conflito com os irmãos *Aparkara Yaiwa*. Os *Aparkara Yaiwa* também eram grandes sábios, por isso mesmo também estavam brigando com os irmãos *Diroá*. A emissão das suas forças, tanto dos irmãos *Diroá* como dos irmãos *Aparkara Yaiwa* geravam grandes

trovoadas, fortes raios, fortes ventanias, eles estavam usavando seus símbolos de guerras, estavam medindo suas forças, para ver quem era mais forte. Mas os irmãos *Aparkara Yaiwa* estavam presos, mesmo assim continuavam lutando, continuavam mostrando sua força, continuavam atacando os irmãos *Diroá*. Só que não podiam vencer os *Diroá*, que eram mais fortes do que eles.

Assim que alcançaram o universo superior então cada um dos irmãos *Diroá* pegou seu cabo de inchó, a começar pelo irmão mais novo dos *Diroá*, para dar o bote final na cabeça dos irmãos *Aparkara Yaiwa*, depois foi a vez do irmão mais velho dos *Diroá*. Os irmãos *Aparkara Yaiwa* estavam semimortos quando os irmãos *Diroá* jogaram em direção a casa deles, quando eles caíram perto da casa deu um grande estrondo de trovão e o silêncio tomou conta a partir daquele momento, pequenos bichos continuavam cantando, fazendo com que houvesse um clima consequente de um grande conflito, inclusive a chuva continuava forte. Depois disso, os irmãos *Diroá* desceram para o universo central onde viviam e retornaram para a casa dos avôs, *yetoaū* e *yaipiriokhō*. Mas antes de entrarem na casa, pegaram os dois irmãos *Aparkara Yaiwa* e penduraram, um de cada lado, na parede externa, sentido frente, da casa.

O velho *yetoaūjá* que era o avô dos irmãos *Diroá* imaginava ou já sabia que aqueles seus netos tinham aprontado com alguma coisa, no fundo estava ciente de que eles tinham feito aquilo contra os *Aparkara Yaiwa*. Então os *Diroá* entraram na casa em meio a chuva e sentaram perto do fogo, os dois meninos pareciam estar com muito frio, já que tinham pegado muita chuva. O a avô deles, *yetoau*, estava muito triste, pois ele sabia que eles tinham feito isso, de cara entendeu que eles tinham aprontado isso, ele estava inquieto, seu coração estava tomado de tristeza. Então seus netos disseram para ele: “vovô, o senhor não disse para nós que queria comer pássaros maiores no seu assado? Tem dois Potoró (espécie de nambu) pendurados aí na frente de casa, agora vai dar para o senhor fazer seu assado mais a vontade”. O velho *yetoaū* ficou sem saber o que responder, simplesmente disse: “sim”. Como estou falando, ele estava muito triste, muito arrependido por ter feito aquela proposta para eles sem querer, sem pensar que eles agiriam daquela forma, muito menos que eles fizessem isso contra os irmãos *Aparkara Yaiwa*.

Enquanto isso, os irmãos *Diroá* ficaram em casa, ficaram comendo sua quinhapira, andavam pela casa tranquilamente, como se nada tivesse acontecido, como se o dia tivesse sido normal, não havia sinais de arrependimento, não havia sinais de medo, angústia, para eles simplesmente foi acontecimento que fazia parte de sua existência, por isso mesmo tudo estava em sua normalidade. O velho *yetoaū* continuava inquieto, continuava muito triste consigo mesmo, meio que disfarçadamente saiu na frente de casa e observou o que tinham colocado pendurado, e se deparou com os dois irmãos *Aparkara Yaiwa*, estes ao ver o velho *yetoaū* começaram a chorar, lágrimas começaram a escorrer no rosto, inclusive se soltava da boca o líquido esverdeado do *Epadú* que eles tinham consumido. Ele ficou com muita pena deles, mas também não podia fazer nada, praticamente já estavam mortos. Então, os irmãos *Diroá*, a verem que o avô *yetoaū* não estava interessado nos pássaros que eles tinham capturado e oferecido para ele, disseram para o avô: “o senhor faz tipos de pedidos que depois não tem coragem de assumir para cumprir o que pediu”, ao que o avô *yetoaū* respondeu: “mas meu pedido não se referia a tudo isso, eu não estava pedindo para que vocês fizessem isso”.

Depois disso, os irmãos *Diroá* saíram para fora da casa em direção onde estavam pendurados os irmãos *Aparkara Yaiwa*, e cada um pegando sua vítima arrancaram suas cabeças e jogaram em direção a leste (*Dya siró khawipū*), em seguida jogaram os corpos também no sentido leste, mas que caíram em *Ara Betô*, esse lugar hoje fica acima de Santa Isabel do Rio Negro, inclusive o que se vê hoje é uma grande pedra no meio do rio, se você para olhar aquela pedra dá medo, aquela pedra enorme tem vida, tem história, só que não tem cabeça, só é o corpo. Inclusive, os corpos dos irmãos *Aparkara Yaiwa* caíram todos no mesmo lugar, por isso, parece a outra pedra que representa o corpo de outro *Aparkara Yaiwa* está sentado também no rio, mas por trás de uma ilha. Foi assim que os irmãos *Diroá* mataram os irmãos *Aparkara Yaiwa*. Então, conforme o que meu pai *kuriano yai* me ensinou, o pequeno *Pitirí* (Bem-te-vi) é o irmão maior dos gaviões, das águias.

Rivelino. Então muitos nomes de lugares que conhecemos hoje tem a ver com a história do passado, tem a ver com o que aconteceu em tempos remotos. Além disso, cada lugar, por exemplo, seja no tempo de *Burtuyari Oakhë*, seja no

tempo dos *Diroá*, tinha sua territorialidade. A casa do velho *yetoaū* e sua esposa *yaipiriokhō* era uma territorialidade, assim como a casa dos seus cunhados *yaipiriarkara*. Inclusive, quando *Butuyari Oakhě* se perde e vai parar na casa da velha *Amô*, a casa dela também possuía sua territorialidade. Assim como a casa dos *Aparkara Yaiwa*. Havia uma delimitação entre essas pessoas, entre esses deuses. Agora fico imaginando que tipo de língua eles utilizavam para se comunicarem, mas se havia diálogo entre eles quer dizer que eram línguas pertencente à mesma família linguística, como acontece hoje na região do noroeste amazônico brasileiro. Inclusive, o senhor é um poliglota em relação às muitas línguas do noroeste amazônico. Percebe-se também que, embora houve uma disputa contínua, havia proximidades também, havia contatos. No caso, o fato de o velho *yetoaū* ter se casado com uma mulher, a velha *yaipiriokhō*, que era membro de seus arquirrivais *yaipiriarkara*, a gente onça, mostra que desde sempre o sistema de casamento sempre se formulou da base de conflitos, mas que ao mesmo tempo conseguiu dar ponderação e equilíbrio na relação e convivência entre as diferenças.

Luciano Barreto. Realmente não sabemos que língua eles falavam no seu tempo, o que acontece é que cada uma pessoa que fala e conhece sobre isso forma e transforma essa história de acordo com sua língua, eu, por exemplo, estou falando dessa história como um tukano, outros fazem a mesma coisa. Mas voltando para a história. Bem que eu falei para você que essa história é longa, nós já estamos há dias falando disso, mas para mim isso é muito bom também porque me faz lembrar de muitas coisas que eu já estava esquecendo, assim como quando tenho dúvida você percebe que eu deixo para trazer essa informação no outro dia ou no outro momento, porque eu preciso relembrar das coisas, preciso ver se é isso mesmo, preciso saber se não cometi erro no que falei. É por isso que isso tem que estar sempre sendo compartilhada, senão a gente vai esquecendo aos poucos. A história dos *Diroá* ainda não terminou. Fique atento novamente, isso é importante, porque se você não ficar atento ou ficar pensando outra coisa na hora que eu estiver falando essa história para você quem vai se atrapalhar sou eu, então é por isso que os mais velhos no meu tempo de jovem costumavam dizer que a pessoa que está ouvindo precisa acompanhar bem quem está falando, porque é a forma de ensinar também.

Depois desse acontecimento, isto é, depois que mataram seus rivais *Aparakara Yaiwa*, os irmãos *Diroá* continuaram vivendo tranquilamente junto aos seus avôs *yetoaū ie yaipiriokhō*, claro, continuava aprontando outras coisas também, além de serem netos muito presentes na vida dos dois avôs, embora que fossem muito danados eram netos deles. Mas chegou o tempo em que começaram a planejar a vingança contra os *yaipiriarkara*, também seus rivais declarados há muito tempo. Isso começou precisamente a partir do momento em que os *yaipiriarkara* começaram a construir suas roças, mas nesse sentido, eles estavam construindo uma roça única e grande para eles. Tendo conhecimento que os *yaipiriarkara* iriam começar a trabalhar na construção da rola, os irmãos *Diroá* quiseram participar dos trabalhos. A avó deles, *yaipiriokho*, disse que não concordava com isso, que não aprovava a ida deles para lá. Mas teimosos como sempre, quiseram ir assim mesmo.

Já na véspera do início dos trabalhos no roçado os irmãos *Diroá* foram dormir na casa dos *Yaipiriarkara*, estes, na véspera, estavam amolando seus terçados para começarem o roçado, todos estavam se preparando de uma forma ou de outra. Ao mesmo tempo, no fundo os *yaipiriarkara* sabiam que algo ruim contra eles estava por acontecer e por isso mesmo desconfiavam que a presença dos irmãos *Diroá* em seu meio não era por acaso, que havia um plano estratégico por trás disso. Mesmo sabendo que haveria ataque e confronto a qualquer momento os *yaipiriarkara* aceitaram a participação dos *Diroá*, mas também viam como oportunidade para acabar com os dois irmãos. Como estava falando, eles sabiam que os irmãos *Diroá* estavam aí para se vingar deles, por estes terem sempre devorados seus ancestrais, seus parentes, especificamente por terem sido autores da morte de *Burtuyari Oakhë*, de onde surgiram, do pequeno osso, os irmãos *Diroá*.

Então, para os *yaipiriarkara* valia toda a estratégia para acabar com os *Diroá*. Por isso mesmo, é que entregaram dois péssimos terçados para eles, que não tinha condições nenhuma para roçar, eram dois terçados desamolados. Enquanto que os terçados dos *yaipiriarkara* estavam muito bem amolados, em condições melhores e perfeitas. Ao receberem os terçados os irmãos *Diroá* se afastaram para fora de casa, e imediatamente seguiram até a casa de *Yepa Būrkūo*, sentido leste (*Dya Siró*

khawipū). Então chegando lá, cumprimentara *yeapadihiokho* como sua avó. Quando chegaram lá ela perguntou o que tinham vindo fazer. Eles responderam que os *yaipiriarkara* tinham dado para eles terçados em péssimas condições, além de serem muito pequenos. Ela respondeu que eles, *yaipiriarkara*, sempre agiram assim contra eles desde muito tempo. Então pediu que entregassem seus terçados a ela e passou a língua em cada terçado dos irmãos *Diroá* que foram muito bem amolados. Depois disso, retornaram à casa dos *yaipiriarkara* e seguiram com eles para o lugar do roçado.

Chegando ao local, os *yaipiriarkara* pediram que eles ficassem na parte lateral, mas eles insistiram que iriam seguir no centro do roçado, que eles não eram coitadinhos que eles estavam pensando que fosse. Os *yaipiriarkara* tinha como plano isolar os *Diroá* no centro do roçado e depois os matarem já que, sendo apenas dois, seriam presas fáceis. Mas os irmãos *Diroá* sabiam que eles, *yaipiriarkara*, estavam planejando isso, sabiam também que a presença deles aí incomodava os *yaipiriarka*, por isso mesmo estavam atentos em tudo, nesse caso, os irmãos *Diroá* foram mais rápidos que os *yaipiriarkara*, pois roçaram até o limite marcado antes mesmo dos *yaipiriarkara*. Depois que terminaram a parte que lhes cabia, os *yaipiriarkara* se reuniram para encerrar os trabalhos e voltaram para casa, eles eram muitos, estavam em grande número. Quando eles chegaram em casa os irmãos *Diroá* já estavam tomando banho no porto. Tinham chegado antes de todos, estavam se divertindo à vontade no porto dos *yaipiriarkara*.

Rivelino. Então aquele gesto dos irmãos *Diroá* era um confronto indireto para os *yaipiriarkara*, porém os irmãos *Diroá* estavam se divertindo como crianças, como meninos que gostam de tomar banho no rio, pular da árvore no rio, nadar de um lado para o outro. Assim como poderiam estar brincando de canoa, remando de canoa, alagando de canoa, coisas como as crianças indígenas de hoje costumam fazer nos dias de hoje.

Luciano Barreto. Creio que sim, como estou falando para você eles eram crianças como qualquer criança, a diferença é que eles eram deuses (*Diroá Oamahara nipara*). Mas, passado algum tempo chegou o tempo da derrubada de roça dos *yaipiriarkara*. A avó dos irmãos *Diroá*, a velha *yaipiriokhô*, mais uma vez foi

contra e disse novamente que não concordava com a ida deles, que eles não deveriam arriscar a vida deles, porque tinha medo que eles morressem amassados pelas grandes árvores que seriam derrubados pelos *yaipiriarkara*, inclusive disse que eles, seus netos *Diroá*, não tinham experiência em derrubar roças como seus irmãos *yaipiriarkara*. Mas eles insistiram que iriam participar novamente, que eles tinham sim condições suficientes para participarem daquele trabalho, assim foram lá novamente. Quando chegaram lá com os *yaipiriarkara*, mais uma vez entregaram para os irmãos *Diroá* dois machados muito desamolados, sem condições nenhuma para derrubar um pau sequer, não tinha condições mesmo. Imediatamente eles foram procurar novamente a avó *yeapo bŭrkŭo*, sentido leste (*Dya siró khawipŭ*). A velha *Yeapo Bŭrkŭo*, que eles consideravam como avó, perguntou do que se tratava desta vez, ao que disseram que iriam participar de derrubada de roça com os *yaipiriarkara*, mas que estes tinham disponibilizado para eles machados de péssimas condições para participarem daquela derrubada. A velha *yeapa burkŭo (ditá bŭrkŭo)* novamente disse para eles que aquela atitude dos *yaipiriarkara* sempre fora assim, inclusive desde o tempo de seus ancestrais, sempre eles tinham agido dessa forma. Dito isto, novamente se responsabilizou para amolar os dois machados com a força de sua língua e mandou que fossem para derrubada de roça com os *yaipiriarkara*, e que não tivessem medo.

Desta vez os *yaipiriarkara* quiseram que os irmãos *Diroás* fossem derrubando pelo centro da roça, os *Diroá* responderam que sim, que não tinha problema, que eles dariam conta daquela responsabilidade. Eles eram pequenos, mas eram insuperáveis (*né potara meheta nipara*). Os *yaipiriarkara* eram muito fortes, muito ágeis na derrubada de roça, de propósito derrubavam grandes árvores em direção aos irmãos *Diroá*, e toda vez que derrubavam essas grandes árvores os *yaipiriarkara* comemoravam ao afirmar que os irmãos *Diroá* finalmente tinham morrido, porém toda vez os *Diroá* surgiam em meio as árvores caídas, ainda comemorando por terem escapado, por serem insuperáveis. Isso deixava os *yaipiriarkara* sem graça, e ainda com mais ódio pelos irmãos *Diroá*. Até que terminaram de derrubar tudo, a ponto de deixarem os irmãos *Diroá* isolados quando derrubaram várias árvores para cima deles, e desta vez estavam certos de que *Diroá* estavam mortos, uma vez que

não deram mais sinais, assim os *yaipiriarkara* voltaram para casa. Para a surpresa dos *yaipiriarkara*, quando chegaram em casa encontraram os irmãos *Diroá* tomando banho no porto tranquilamente, como se nada tivesse acontecido com eles, isso deixou os *yaipiriarkara* mais constrangidos ainda, e cada vez mais pensavam em como iriam conseguir acabar com aqueles dois irmãos. Então, os *yaipiriarkara* perguntaram: “você já retornaram? ”, ao que *Diroá* responderam: “sim, é claro, estamos de volta há muito tempo, muito antes de vocês, como vocês estavam demorando muito resolvemos vir embora antes de vocês, aproveitar o tempo para tomar banho também”.

Depois disso, chegou o tempo previsto para a queimação da roça. Desta vez, os *yaipiriarkara* mandaram convite pessoalmente para que os irmãos *Diroá*, para que fossem ajudar na queimação da roça, uma vez que a roça era muito grande, e, portanto, precisavam de mais pessoas para ajudar na queimação. Como o convite tinha sido feito pelos próprios *yaipiriarka*, os irmãos *Diroá* logo se prontificaram e se programaram para irem participar dessa atividade. Mais uma vez tiveram a resistência por parte da avó *yaipiriokho*, que não queria que seus netos fossem, uma vez que tinha medo que acontecesse algo ruim contra eles, ainda mais que o fogo era um grande risco e eles poderiam se queimar. Isso, porque, a avó *yaipiriakhô*, sabia que seus irmãos, *yaipiriarkara*, estavam querendo encontrar um momento que pudesse com que eles tivessem oportunidade de eliminar os irmãos *Diroá*. Por isso, ela tinha muito receio, tinha muito medo. Mas não adiantava ela insistir com essa resistência, porque os irmãos *Diroá* estavam prontos para irem, inclusive estavam com o pensamento focado para aquele trabalho no qual tinham sido convidados para participarem. Mas a preocupação da avó *yaipiriokho* continuava sendo grande em relação aos seus netos, inclusive ela ficou imaginando que poderia acontecer alguma coisa grave com seus netos, afinal eram seus netos, criados por ela, estavam sob sua responsabilidade enquanto avô dos irmãos *Diroá*. Ela pensou muito pelos seus netos, dizia que estavam aceitando participar daquela atividade como se fossem pessoas grandes, quando na verdade eles eram muito pequenos. No fundo ela chorava muito pelos seus netos, porque para ela eles não iriam mais voltar, porque poderiam morrer no meio do fogo, poderiam se queimar.

Mas os irmãos *Diroá* foram embora assim mesmo, sem medo de enfrentarem aquele trabalho de queimação de roça.

A roça dos *yaipiriarkara* era muito grande, e, portanto, precisava de muita gente para dar conta na hora de queimação, por isso mesmo a presença dos *Diroá* era indispensável e seria de grande contribuição, mas também para os *yaipiriarkara* seria outra oportunidade para acabar com a vida dos irmãos *Diroá*, seus rivais (*ná warpara*). Quando começaram a queimação da roça, os *yaipiriarkara* pediram para que os irmãos *Diroá* fossem no centro da roça novamente, uma vez que a intenção era isolá-los no centro com o fogo e queimá-los, deixando-os sem saída. Os *yaipiriarkara*, eram muito ágeis, muito fortes, por isso mesmo foram tocando fogo em ambas as laterais da roça com toda a velocidade de suas agilidades, a ponto de deixarem todas as partes laterais da roça tocada de fogo em pouco tempo, e os irmãos *Diroá* desta vez ficaram isolados no centro, uma vez que o fogo já estava consumindo em alto volume e com alta temperatura. Os *yaipiriarkara*, tendo finalizado a tocação de fogo na roça, especificamente na parte que lhes cabia, se uniram a certa distância da roça e ficaram observando o que iria acontecer com os irmãos *Diroá*, para saber de que forma eles iriam escapar do fogo que os cercava e cada vez mais se aproximava no centro da roça onde os irmãos *Diroá* estavam isolados, já que pelo jeito não tinha mais como eles escaparem.

De fato, os irmãos *Diroá* estavam no centro da roça, no meio do grande fogo. A pele e o rosto de ambos estavam avermelhados em decorrência do alto calor do fogo. Porém, os *Diroá* estavam articulando para saber como iriam escapar daquele fogo. O irmão mais velho sugeriu que escapassem por debaixo da terra, mas o irmão mais novo não concordou, pois preferia escapar no sentido superior. É por este motivo é que o irmão mais novo ter forças decisivas. Tendo entrado em acordo, os dois então começaram a procurar ou melhor a criar matérias que pudessem condicionar uma solução para eles. Então criaram com seus poderes o pau de embaúba, as flautas de pã, enfim, matéria ultraleve que pudesse espocar ou explodir quando queimasse. Feito isto, então incorporaram seus espíritos, seu corpo no corpo dessa matéria criada por ele. O fogo cada vez estava maior, alcançava alta altura. Então como os dois irmãos já tinham se incorporado no corpo da embaúba e

das flautas de pão, imediatamente o mais velho deu o passo inicial, ao som e velocidade do pau que queimava e explodia ele aproveitou para sair daquele lugar e cair na água no final do estirão do porto dos *yaipiriarkara*. Na sequência foi a vez do irmão mais novo, que também escapou do fogaréu aproveitando o som e a velocidade da queimada de embaúba e flautas de pão para sair em alta velocidade e cair na água próximo ao seu irmão mais velho, ambos escaparam. Mas que para os *yaipiriarkara* aquele som gerado pela embaúba e flautas pão significava o fim dos irmãos *Diroá*.

Quando os *yaipiriarkara* ouviram as duas explosões de grandes proporções, logo imaginaram que os irmãos *Diroá* finalmente tinham morrido, que desta não tinham conseguido escapar. Assim, voltaram para casa, e encontraram a velha *yaipiriokho* em prantos, que chorava muito pelos seus netos. Só que os *yaipiriarkara*, que eram seus parentes, pediram para que não chorasse pelos seus netos, uma vez que o desejo deles era que eles morressem mesmo, porque eles eram muito perigosos. Para a surpresa de todos, enquanto eles faziam refeições, após o banho coletivo depois do trabalho da queimação na roça, ouviram barulhos vindo sentido rio acima (*ti kusa yarpá*) dos irmãos *Diroá* que vinham brincando, nadando, fazendo som com as mãos até chegarem ao porto. Mais uma vez deixaram os *yaipiriarkara* constrangidos (*né utípara ná*), não sabiam o que falar diante disso, já que mais uma vez foram derrotados pelos irmãos *Diroá*.

Quando chegaram a casa dos *yaipiriarkara* os dois meninos estavam com rostos avermelhados. Então os *yaipiriarkara* quiseram saber o que tinha acontecido com eles, perguntaram como eles tinham vindo para casa, se eles já tinham chegado antes deles novamente, ao que responderam que sim, que tinham chegado muito antes deles, e como eles, *yaipiriarkara*, demoraram muito, resolveram tomar banho antes deles. Todos os *yaipiriarkara*, com excessão da avó, ficaram irritados e constrangidos com aquilo, cada vez mais sentiam vontade de acabar com os irmãos *Diroá*. O conflito entre *yaipiriarkara* e *Diroá* já estava em alta, tanto os *yaipiriarkara* quando os irmãos *Diroá* queriam encontrar uma oportunidade.

Um dia, o velho *yetoaū*, começou a se preparar para oferecer aos seus cunhados *yaipiriarkara* algum tipití, alguma peneira, abana, cestos etc. E começou a

buscar arumã para começar a tecer, porém pela idade não conseguia produzir muito, ou quase não conseguia produzir nada. Vendo aquela situação seus netos *Diroá* perguntaram o que o avô estava fazendo, ao que respondeu que estava querendo fazer vários tipitis, várias peneiras, várias abanas, mas que não estava conseguindo fazer quase nada porque já não enxergava direito, e que eles deveriam estar ajudando ele naquele trabalho, ao invés de perguntar o que ele estava fazendo. Os irmãos *Diroá* disseram que iriam ajudá-lo, que o avô ficasse tranquilo que eles iriam assumir junto com ele aquele trabalho. De fato, em pouco tempo conseguiram muitos arumãs e de boa qualidade, deixaram um grande amontoado perto do avô *yetoaū* que ficou surpreso com o grande volume de arumã, além disso, os próprios *Diroá* se responsabilizaram para descascar e tirar medidas certas das fibras de arumã, assim como começaram os trabalhos de tecimento, mas isso foi feito em outro lugar, fora da casa. Conforme o meu pai *kuriano yai*, eles fizeram o tecimento em *thūpa duri*, deve ficar nas proximidades de Ipanoré Cachoeira, eu também não conheço o lugar exato. Para eles não existia distância, tudo que é longe hoje para nós era perto para eles, porque eram deuses (*Diroá Oamahara nikara nimiwa na*).

Então chegou o dia em que o velho *yetoaū* iria viajar para fazer visita aos seus cunhados *yaipiriarkara*, já que todo o material de artesanato estava pronto, de fato conseguiram produzir um bom numero. O velho *yetoaū* queria ir só ele e mais sua esposa *yaipiriokho*, mas seus netos *Diroá* também quiseram ir, insistiram para ir. Com intuito de evitar que eles fossem, o velho *yetoaū* jogou de qualquer jeito na canoa todo o material que tinham produzido afim de dizer que não havia espaço para os dois netos na canoa. De fato, quando eles desceram ao porto, *yetoaū* disse que não havia espaço na canoa para eles, portanto teriam que ficar querendo ou não, tinham que ficar em casa. Mas os irmãos *Diroá* disseram para o avô que ele não tinha arrumado direito, assim utilizando de suas forças espirituais arrumaram todos os materiais artesanais em poucos volumes. O avô *yetoaū*, no fundo ficou furioso, então mais uma vez tentou encontrar uma saída, disse que tinha esquecido sua bolsa em casa. Depois que ele saiu para casa, os *Diroá* usaram suas forças novamente e fizeram com que a canoa, que estava puxada em terra, ficasse presa nas amarras invisíveis. Feito isto também os *Diroá* seguiram o avô até a casa.

Vendo que os *Diroá* tinham o seguido, o velho *yetoaū* se apressou em descer antes deles pensando na possibilidade de embarcar na canoa e viajar sozinho, porém quando tentou puxar a canoa para dentro da água não conseguiu mais, estava preso, ele não via, mas que a canoa estava presa nas amarras invisíveis estabelecidas pelos *Diroá*.

Depois disso, os *Diroá* desceram e viram que o avô estava fazendo todas as tentativas para tentar colocar a canoa na água. Quando chegaram perto dele os *Diorá* perguntaram ao avô *yetoaū* o que tinha acontecido, ao que o avô respondeu que não estava conseguindo colocar a canoa para dentro da água. Então os *Diroá* disseram para o avô deixar com eles, como eram eles que tinham feito isso só fizeram soltar as amarras invisíveis que eles mesmo tinham colocado. Finalmente puderam embarcar, e não tinha outra saída a não ser o velho *yetoaū* levar consigo seus netos *Diroá* com ele.

Os irmãos *Diroá* pediram para que seus avôs, *yetoaū* e *yaipiriokhō* sentassem no banco do meio da canoa, assim como pediram que se posicionassem bem, que segurassem bem na canoa, assim usando suas forças divinas criavam fortes remadas que derrubavam seus avôs para trás, deixando com que os avôs ficassem muito furiosos, e para os *Diroá* era uma diversão, faziam isso de propósito com os avôs, era uma forma de fazer descontração com seus avôs. Então em certo lugar, o avô *yetoaū* pediu que pernoitassem, justamente para procurar alguns peixes que pudessem oferecer para seus cunhados. Assim pernoitaram em um lugar, onde o velho *yetoaū* tentou arrumar pequena barraca, mas seus netos *Diroá* disseram que ele podia deixar com eles, que eles dariam conta disso, e de fato fizeram uma barraca segura e de grande proporção. Depois, foram até *umunhá* (igarapé japú), deve ficar abaixo de *yauareté*, onde mataram a cobra japú (*umu piro*), por isso essa cobra não existe, porque os irmãos *Diroá* mataram essa cobra. Da carne dessa cobra é que os *Diroá* fizeram com que surgissem diversos e variados peixes. Além disso, o velho *yetoaū* arrumou um pequeno girau na tentativa de fazer com que acreditassem que não precisariam de muito peixe, mas os *Diroá* disseram que eles podiam tomar conta disso, assim fizeram a arrumação, inclusive reunindo o grande volume de peixe encontrado apenas em um pequeno girau. Era com esses peixes e

mais os artesanatos produzidos que o velho *yeatoaū* iria oferecer para seus cunhados *yaipirarkara*.

No dia seguinte, eles seguiram para a casa dos *yaipirarkara*. Era dia festivo, era dia em que os *yaipirarkara*, a gente onça, aguardavam a chegada de seu cunhado *yetoaū*, era o dia em que o velho *yetoaū* iria oferecer artesanatos e peixes para seus cunhados. Eram o dia de *poosé*, dia de *dabucurí*, dia de festa de oferecimento. Assim que chegaram, *yetoaū* comandou a cerimonia de entrega na festa de oferecimento, entraram oferecendo os artesanatos e os peixes em grande número. Os *yaipirarkara* eram muitos, mas eles conseguiram fazer com que todos ficassem satisfeitos, fizeram com que todos recebessem sua parte, cada um foi recebendo sua parte, de acordo com o que foi distribuído. Como falei para você, era um dia festivo, dia de grandes ceremonias, dia em que faziam danças, dia em que haveria bebidas fermentadas (*peeru*) e diálogo entre eles. Eram um dia festivo, sim, mas também era um dia perigoso, um dia que marcaria o fim dos *yaipirarkara*. Eles fizeram todos os tipos de ceremonias e rituais, além das danças tradicionais, aquilo que eles conheciam muito bem, e tinham ótimo conhecimento. Assim apresentaram os seguintes rituais: *peero diapôsse*, *herisa dūrpo durtira*, *nainhokura*, *barsamori*, e *mūropaū usetisse*. Só que vou detalhar melhor essas questões mais para frente. Mas é importante saber que isso já existia no tempo dos *Diroá*, no meu caso, como conheço um pouco dessa música, eu não sou o dono dessa música, mas sim aquele que conhece essa música, porque, meu pai me ensinou assim.

Chegada a hora certa, foi a vez dos irmãos *Diroá* começarem a realizar dança através da música chamada *poori barsa*, foram eles que cantaram pela primeira vez, de acordo com o meu conhecimento, essa música. No início eram só os dois irmãos *Diroá*, além de serem pequenos. Mas no decorrer do tempo, a partir do momento em que os dois irmãos saíam e retornavam à casa, geralmente saíam para urinarem no final do terreiro da casa, vinha mais um com eles e com a mesma aparência, assim com o passar do tempo eles estavam em grande número, todos com a mesma aparência. Tendo cantado a música por um tempo, estava chegando hora, o irmão mais velho dos *Diroá* perguntou para o irmão o seu irmão mais novo para saber o que um e o outro seriam. Antes mesmo do irmão mais novo responder, o irmão mais

velho dos *Diroá* falou que ele seria uma espécie de onça que quebra os dentes. Depois, o irmão mais velho dos *Diroá* perguntou ao seu irmão mais novo para saber que tipo de onça ele seria, ao que respondeu que ele seria uma espécie de onça que dá choque eletrizante, e assim sucessivamente outros membros que passaram a existir também com sua aparência idêntica as do *Diroá* passaram a adotar nome de uma onça que tinha consigo uma força específica para enfrentar os seus rivais *yaipiriarkara*.

Assim foram ao encontro dos *yaipiriarkara*, tudo isso ainda dentro de casa. Os *yaipiriarkara*, que em geral, passaram a noite toda ou durante o decorrer da festa toda demonstrando suas forças, seus dentes afiados, suas garras, inclusive simulando ataques contra os irmãos *Diroá*. Quanto mais embriagados mais perigosos os *yaipiriarkara* se tornavam, era muito arriscado, qualquer falha significava fatalidade para os irmãos *Diroá*, porque a qualquer momento poderiam ser devorados pelos *yaipiriarkara*.

Em momento previsto, houve então o encontro entre os *Diroá* e os *yaipiriarkara* para medir suas forças, para saber quem era mais forte, quem poderia morrer daquele encontro. Então o primeiro *yaipiriarkara* perguntou ao irmão mais velho dos *Diroá* para saber que tipo de onça ele era, ao que respondeu que ele era uma onça que quebra os dentes. Quando o *yaipiriarkara* tocou no *Diroá* mais velho tentando matá-lo através de sua força espiritual não conseguiu porque todos os seus dentes caíram e este morreu na hora. O segundo *yaipiriarkara* perguntou para o irmão mais novo dos *Diroá* para saber que tipo de onça era ele, ao que respondeu que ele era um tipo de onça que dava choque eletrizante, quando este tocou no *Diroá* mais novo não conseguiu suportar o choque eletrizante e também morreu instantaneamente, e assim outros seguiram a mesma dinâmica, no caso os *Diroá* saíram vencedores.

Depois desse fato, os *Diroá* voltaram a cantar novamente no centro da casa, e a música que eles cantaram é essa, só vou apresentar uma parte dela, eu sei que você já aprendeu a cantar essa música, essa música se chama *poori barsa*, e foi cantada pelos *Diroá*:

Kaapi ya, kapyá, kaapy ya, kapyá

*Kapy pany, dewaa yuku wayre yaū
 Rya waayū, waa yū ya, kaapya ya, kapy
 Kapy paany, dewaa yuku wayree yū ya
 Wapira yuku, Yawi nomaa, yawi nomaa
 Warikuya, wapira yuku.
 (Dy kaapy ya) – 2x*

Ya, ya... ya, ya... sawū

*Nhapuū weka, yari nomá, dikui maré, pimarê
 Nhapuū weeka, yari nomá, dikui maré, pimarê ya
 Wapira, yuku, yawi nomá, yawi nomá
 Warikū ya wapira yuku (2x)*

Ya, ya... ya, ya... sawū

*Nhakêe weka yari nomá, dikui maré, pimarê
 Nhakêe weka yari nomá, dikui maré, pimarê ya
 Wapira yuku, yawi nomá, yawi nomá
 Warikūya wapira, yuku (2x)*

Ya, ya... ya, ya... sawū

*Naykaū karya, naykaū karya
 Naykaū karya
 Kary, wayá, nomá, yowa rya
 Rya, naykaū, kary, naykaū, kary, nomá, rya.
 Yooo wiró, nayakaū kary, ya
 Yooo wiró, naykaū kary, ya
 Wapira, yuku
 Yawi, nomá, yawi nomá
 Warikū, ya, wapira, yuku*

Ya, ya... ya, ya... sawū

*Puká menary, yawi, kawa, ya
 Puká menary, yawi, kaya, waa
 Kapy, kuwany
 Kuwa, yawi, nhomery
 Kuwa, yawi
 Kuwa, yawi, nhomery, ya
 Kuwa menary, ya, wapira
 Yoo wiro, puka, waa
 Yooo wiro, puka, waa
 Wapira...*

Ya, ya... ya, ya... sawū

*Wery, wery, payakare, wa
 Wery, wery, wery, payaka
 Waya, wery, wery...*

Como estava falando para você, essa música foi cantada pelos irmãos *Diroá*. Ela foi cantada no dia em que os irmãos *Diroá* mataram todos os *yaipiriarkara*. Eles,

certamente tinham cantado a noite toda. Na primeira parte da música, por exemplo, eles estavam chamando atenção da avó deles, a velha *yaipiriokhô*. Estavam dando aviso para ela, pedindo que ela se apressasse e se retirasse imediatamente daquele lugar, que estava chegando a hora, a hora que eles tanto esperaram para se vingarem dos *yaipiriarkara*, estavam dizendo que ela fosse embora daquele lugar, que ela saísse para fora da casa daí mesmo onde estava sentada furando a parede de palha, mas só que ela não estava prestando atenção, não estava atento para isso, uma vez que ela também estava participando ativamente da festa.

Na quarta parte da música, eles estavam dizendo que já estava anoitecendo, que a hora do ataque se aproximava, mais uma vez tentando alertar a avó deles. Já na quinta parte da música eles saíram da casa e começaram a cantar fora da casa, na verdade foi a partir do momento em que começaram os ataques violentos de trovão que foi direcionado para dentro da casa em três momentos consecutivos (*ya pá, ya pá, ya pá anhuro bŭrpô pahapara nare*). Os irmãos *Diroá* fizeram com que houvesse forte batida de trovão para dentro da casa dos *yaipiriarkara*. Praticamente todos, com excessão do avô *yetoaū*, caíram mortos, inclusive a velha *yaipiriokhô*. A casa toda ficou em silêncio, todos estavam caídos mortos, único que conseguiu se segurar e estava consciente era o velho *yetoaū*. Feito isto, os *Diroá* entraram na casa cantando novamente, quando viram que avó deles também estava caída morta junto com os outros. Vendo isso os *Diroá* ficaram com dó da avó, pensaram consigo mesmo: “ela é nossa avó, aquela que nos criou”. Dito isto, saíram novamente para fora de casa e em seguida retornaram para dentro da casa cantando a última parte da música que apresentei aqui. É a parte da música em que eles cantaram para que houvesse a recuperação da vida da avó deles, a velha *yaipiriokhô*. Acontece que quando a avó deles recuperou a vida todos os demais *yaipiriarkara* também voltaram a viver. Vendo isso, os *Diroá* disseram: “que ela seja a vítima tão quanto eles também”. Então mais uma vez saíram para fora de casa e cantaram a quinta parte da música. Desta vez não tiveram piedade, fizeram com que houvesse forte batida de trovão por três vezes em seguida. A batida de trovão foi tão forte que todos os corpos dos *yaipiriarkara* se arrebentaram, e começou a jorrar um canal de sangue de

dentro para fora da casa, segundo o meu pai, foi desse canal de sangue é que surgiu o ancestral dos tariana. Além disso, a casa toda também pegou fogo.

Feito isto, os *Diroá* continuaram cantando na parte externa da casa, e aos poucos eles foram cantando e subindo, cantavam e subiam, cantavam e subiam até alcançaram o universo superior, quando alcançaram o universo superior fez um grande estrondo de trovão (*gūrū saha nūkapara ūmūse wipū*). Eles devem estar no universo superior até hoje. Assim termina a história deles. Outras coisas sobre eles vou completando em outros momentos.

3.4 A ARTE DO DIÁLOGO SOB A INFLUÊNCIA DE OAKHĚ E A FORMAÇÃO TUKANA

3.4.1 *Oakhĕ* e *Hó Mahsō*: encontro, casamento e beleza feminina

Rivelino. Saindo de uma referência de ordenamento na compreensão da pessoa tukana, do indígena, passaremos a ter contato com a história de outro fenômeno que conduz o processo da arte do diálogo através do contato com diferentes personalidades presentes em suas circunstâncias, incluindo nesse as relações matrimônios. No caso, foi escolhido uma das histórias vivenciadas por aquele foi conhecido como *Oakhĕ*. Continuaremos com a mesma estratégia de diálogo que passamos a estabelecer, a abertura para a voz do detentor dos conhecimentos excepcionais tukano, uma vez que a arte do diálogo é o reflexo da linguagem de detentores de conhecimentos excepcionais tukano. Como se constituiu a história de *Oakhĕ* do ponto de vista tukano?

Luciano Barreto. *Oakhĕ*, existiu em certo tempo que antecede o tempo histórico protagonizado por *Yepa Oakhĕ* e *Yepa Būrkuō* que são os responsáveis direto pela criação dos seres humanos na concepção de homem tukano, do homem indígena. Esse tema vai ser apresentado em momento certo justamente para que haja uma distinção clara entre os tempos, paisagens e espaços habitados por diferentes divindades na concepção tukana. Mas *Oakhĕ* marcou

muitas histórias, muitos fatos, muitos acontecimentos, muitas descobertas das coisas, muitas descobertas dos sujeitos, muitas existências das coisas. Porém, não há uma tradução exata de seu nome, assim como não há uma informação exata de que tenha sido este ou aquele *Oakhë*, simplesmente através de *khetí* sabe-se que ele existiu.

Oakhë era uma referência em sua *marká* (aldeia, comunidade), uma pessoa de grande credibilidade, assim como era uma pessoa de bela aparência, com uma estatura alta e poder divino. Mas, mesmo com essa referência toda, era solteiro, não conseguia encontrar uma mulher que pudesse ser sua esposa. Essa situação deixava os demais de sua *marká* preocupados, pois, viam que seu *wiogū* mesmo que estivesse bem aparentemente como solteiro parecia não estar feliz, estava isolado.

Certo dia, como de costume, saiu de sua casa em direção ao caminho que dava acesso a roça, mas a ideia não era ir exatamente à sua roça, pelo contrário, *Oakhë* seguiu o caminho até alcançar um *wiákaro* (capoeira de uma roça) onde foi em busca de *warsoū* (Sorva), uma árvore ocorrente próximo às antigas capoeiras de roça que quando aberta com pequeno corte libera um líquido amarelado e muito utilizado pelos homens para limpeza da pele facial. Fato é que, assim que encontra a referida árvore na beira da antiga capoeira da roça *Oakhë*, que carrega consigo uma pequena bolsa onde levava um pequeno espelho e outros apetrechos, começa a fazer pequena abertura na árvore ao mesmo tempo em que colhe num pequeno pote aproveita em o tempo em seguida para passar no seu rosto o líquido coletado direcionando o seu rosto ao pequeno espelho, enquanto começava limpar seu rosto puxando aos poucos as pequenas ligas que se formaram no seu rosto, na medida em que seu rosto ficava limpíssimo.

Para sua surpresa, toda vez que seu rosto tocava no reflexo do espelho aparecia no fundo do espelho uma bela mulher, assim seu rosto dividia no espelho com a imagem da mulher no fundo. Porém, quando *Oakhë* tirava o rosto do espelho para olhar para atrás para saber quem era não encontrava ninguém, a não ser um arbusto de bananeiras, entre as quais uma bananeira de bela

aparência. *Oakhë* logo ficou intrigado, curioso e ao mesmo tempo confuso, sem saber e entender o que estava acontecendo naquele momento. Esse gesto se repetiu várias vezes, isto é, toda vez que *Oakhë* se olhava no espelho aparecia no fundo uma mulher de bela aparência, sorridente que parecia estar interessada por ele. Aos poucos, *Oakhë* entendeu que aquilo tinha alguma coisa a dizer, significava algo que ele precisava entender. Assim, suspeitou que aquela bela mulher que aparecia no seu espelho seria uma das bananeiras, e partir disso resolveu então se aproximar do arbusto da baneira e escolheu uma bananeira que tinha boa aparência, cortou no tronco medindo a parte superior para corte com sua própria altura. Depois disso, colocou a bananeira escolhido e deixou escorada nas outras bananeiras e seguiu de volta pelo caminho que dava acesso a sua *marká*.

Não demorou muito, enquanto *Oakhë* seguia pelo caminho uma bela mulher veio em seguida pedindo para que a esperasse. Ao se aproximar de *Oakhë* a bela mulher perguntou se aquele gesto, a escolha e o corte da bananeira na medida certa, simbolizava seu interesse por ela, ao que *Oakhë* respondeu que sim. E, muito contente por ter encontrado finalmente uma mulher *Oakhë* seguiu agora com sua esposa para sua *marká*. Quando os dois chegaram em casa todos os moradores daquela *marká* receberam com alegria e os dois foram bastante ovacionados. As pessoas diziam: “finalmente, nosso *wiogū* encontrou uma mulher para ser sua esposa”. A expressão de alegria tomou conta de todas as pessoas, de todos aqueles que pentenciam àquele lugar.

De praxe, *Oakhë* era um homem de grande potencialidade divina e tinha seus subordinados a seu serviço, assim como ele próprio estava à serviço de seus subordinados. Essa responsabilidade fazia com que sempre estivesse atento a tudo que acontecia naquela localidade e com as pessoas. As coisas também começaram a mudar a partir do momento em que *Oakhë* passou a se desposar de uma mulher, isto é, a responsabilidade coletiva por ele passou a centrar-se na sua mulher, pois, antes quando ele era solteiro todas as famílias de sua *marká* de uma forma ou de outra tomavam conta dele. Em outras palavras, sabendo que *Oakhë* era solteiro as famílias quando este e outros solteiros passavam pelas casas

sentiam-se responsáveis por todos, assim eram recepcionados nas casas com comidas e bebidas. Mas a partir do momento em que *Oakhë* desposou-se de uma mulher então todas as famílias estavam cientes de que a partir daquele momento que deveriam tomar conta dele era sua mulher.

Para *Hó Mahsõ* a responsabilidade era grande, não só deveria tomar conta ou estar ao lado de seu esposo, pois a *marká* de seu marido passava a pertencê-la, por isso mesmo ela detinha responsabilidade por aquele lugar e por aquelas pessoas que eram ligados a seu marido. Ela era uma mulher incrível, uma bela mulher, onde aos olhos daquelas pessoas era a mais bela daquela localidade e chamava atenção não só pela sua beleza, mas também pela sua personalidade e articulação em sintonia com o marido.

3.4.2 *Wawá e Hó Mahõ: a raptção de mulher*

Rivelino. Para os tukano, uma parte da relação matrimonial, sua escolha, efetivo e continuidade tem base fundamentada, entre outras fontes, ao modelo sistemático de *Oakhë* e suas respectivas mulheres com que o mesmo se relacionou. Por outro lado, nem sempre o sistema de casamento nesse âmbito histórico se concretizou integralmente, uma vez que haverá ganhos, perdas, conflitos e construção de ideias de pessoas, do homem, da mulher e o ambiente em que estão envolvidos. É o que passa a ser relatado pelo *kumu* Luciano Barreto.

Luciano Barreto. O tempo passava, a vida continuava fluindo dentro de suas normalidades, *Oakhë* e *Hó Mahsõ* viviam muito apaixonados, se amavam como ninguém, ao mesmo tempo em que transmitiam segurança para os demais, pois, o estado emocional e sentimental do *wiogū* era muito importante para os demais que compunham o estado organizacional do *marká*. *Oakhë* e *Hó Mahsõ* sempre estavam juntos em todos os lugares, seja em casa, na roça, na pescaria e principalmente nas atividades do *marká*. Como toda mulher, *Hó Mahsõ* se previnha sobre as questões tradicionais, entre os quais o período de menstruação. Assim,

toda vez que estava no período de menstruação se resguardava em casa conforme a orientação do marido, evitando sair de casa para outros lugares desprotegidos. Com isso sempre prezava cuidado com seu corpo feminino. Certo dia *Hó Mahsõ* acordou indisposta, logo percebeu que estava iniciando o período de menstruação que, geralmente, durava até 4 dias e era um período muito delicado e por isso mesmo exigia atenção e cuidado. Ao saber da situação, *Oakhë* pediu que a esposa permanecesse durante esse período em casa enquanto este diariamente, como de costume, saía em direção a sua roça, assim como em outros lugares como rio para pescar. *Hó Mahsõ*, assim que o marido saía de casa permanecia só, haviam outras pessoas também, mas cada qual na sua casa, alias, por um período do dia a *marká* ficava em silêncio na medida em que seus moradores seguiam diariamente para locais de seu trabalho, uns para pescar, outros para roça e diferentes tipos de atividades. Cansado de ficar dentro da casa, *Hó Mahsõ* pegou as pequenas vasilhas de *wertá póka* (farinha de tapioca) e *merkã* (saúva) resolveu sentar-se à luz do sol a certa distância da entrada de sua casa. Na verdade, aquele gesto ela sempre fez, isto é, no período de menstruação. Por isso, enquanto abucanhava um punhado de farinha de tapioca e saúva costumava jogar resto de comida para os pássaros e algumas abelhas que circulavam em suas proximidades. Os pequenos pássaros, por exemplo, como a rolinha para os olhos de *Hó Mahsõ* eram pássaros, por isso mesmo ficava à vontade para jogar o resto de comida que possuía em mãos. Isso ela repetiu durante o período de duração da menstruação.

Rivelino. Quando vimos as aventuras de *Burtuyuari Okhë*, quando conhecemos as ações dos irmãos *Diroá* ainda não tínhamos constatado a presença da linguagem envolvendo a força da corporalidade feminina. Mas a partir da ação de *Oakhë* já começa a aparecer a linguagem do casamento, a linguagem da menstruação feminina, ao mesmo tempo em que também continua existindo a divisão de espaços, o espaço onde vive *Oakhë*, espaço onde vive o *Wawá*, conhecido também como urubú-rei.

Luciano Barreto. Como estava falando para você, ocorre que as abelhas, as rolinhas e outros pequenos animais voadores toda vez que recebiam, um pouco

de resto de comida, seja um punhado de farinha de tapioca como um punhado de saúva, entre um tempo e outro, imediatamente transcendiam ao universo superior onde habitava o grande *Wawá* (Urubú Rei). Sejam as pequenas abelhas, sejam as pequenas rolinhas, assim como outros pequenos animais voadores, toda vez que retornavam das proximidades de *Hó Mahsõ* chegavam com farturas, para eles um pouco de comida que recebiam da esposa de *Oakhë* era uma fartura, chegavam carregando enormes cestos de farinha de tapioca, assim como enormes cestos de saúva, aliás, tudo que recebiam das mãos de *Hó Mahsõ* era fartura para eles. Assim repassavam informações de que a mulher do *Oakhë* era muito linda, com uma beleza incomparável, que além de ser bonita era muito gentil com as pessoas. Essas informações repentinas foram criando intensões e desejo para o grande *Wawá*, este também estava sem mulher, e portanto, começou a planejar para raptá-la. A questão é que todas as informações repassadas ocorreram praticamente por muito tempo e em diferentes momentos, e foi em um desses períodos que durante os 4 dias, precisamente equivalente ao período de duração da menstruação de *Hó Mahsõ*. Assim, certo dia *Wawá* pediu que um de seus membros, *Yurka Nhim* (Urubu Preto)³¹, viesse conferir para ver se realmente a informação era evidente. Atendendo a ordem de seu *wiogū* (chefe) *Yurka Nhim* deixou o universo em que se encontrava para espionar *Hó Mahsõ*, precisamente para conferir melhor a informação, assim como para observar o lugar em que estava morando *Hó Mahsõ*.

Yurka Nhim foi bastante categórico, sua função principal era a observação, uma responsabilidade que estava à altura de sua especialidade. Por isso, utilizou como estratégia a observação distanciada à certa altura enquanto sobrevoava o lugar em que *Hó Mahsõ* costumava se sentar, assim como tinha a função de conferir se realmente a beleza daquela mulher era verdade. Além disso, fez um sobrevoo suficiente para scanneamento suficiente do lugar, especificamente de *Hó Mahsõ*. Tudo isso aconteceu no terceiro dia de menstruação de *Hó Mahsõ*. Por isso, a estratégia era raptá-la no quarto dia, caso contrário, se fossem tentar a

³¹ Na classificação dos tipos de urubus, conforme o kumu tukano Luciano Barreto, temos: *yurka nhira* (Urubus pretos), *yurka burtirã* (urubus brancos) e *Wawá* (chefe dos urubús).

raptação a partir do quinto dia não teriam sucesso, isso porque na medida em que o período de menstruação encerrasse perderiam toda visibilidade que tinham sobre *Hó Mahsõ*. Em outras palavras, os *yurká mahsã* (gente urubu) só conseguiam contactar a mulher no período de sua menstruação, atraídos pelo cheiro do sangue menstrual, para eles o odor do sangue menstrual da mulher, além de proporcionar uma atração, fazia uma canalização de uma coisa para outra, de um olhar invisível para visível.

Ao retornar ao universo de *wawá*, o *Yurká Nhim*, o espião, repassou todas as informações obtidas para seu *wiogū*. A partir disso, foi então estabelecido uma estratégia para raptação, através de *yuyúri betô*³² e *yuyúrida*³³. Em prática, todos os subordinados do grande *wawá* estavam envolvidos, na medida em que estava em jogo a questão de sua honra, bem como estava iniciando um grande confronto entre *Oakhë* e *Wawá*, ambos detentores de grandes poderes, na verdade pertenciam a uma geração de divindades.

Certo dia, enquanto a *Hó Mahsõ* estava no último dia do período de menstruação, parecia que aquele dia teria a persistência de sua normalidade. Assim, amanheceu o 4º dia do período de menstruação. *Hó Mahsõ* estava contente porque aquele período estava se encerrando, assim como seu esposo, *Oakhë* que durante esse período assumiu todas as responsabilidades da casa, assim como outras atividades externas, a roça, o plantio, a limpeza da roça. Porém, mal sabia ela que aquele dia seria último junto ao seu esposo, seu lar, suas pessoas.

Oakhë, como de costume, logo pela manhã saiu para trabalhos externos, despediu-se da mulher com recomendação de sempre, isto é, que tivesse cuidado e atenção, isso exigia que *Hó Mahsõ* não deixasse a casa, precisamente que não se distanciasse muito da casa. Passado algum tempo desde a saída do marido, a certa hora da manhã, *Hó Mahsõ*, como de costume, pegou suas vasilhas contendo alimentos restritos a ela para aquele período pegou seu assento e saiu para sentar-se nas proximidades da entrada da casa.

³² Conforme as informações do *kumu* tukano Luciano Barreto, trata-se de um chocalho que os homens amarram em uma das pernas no momento das danças e cerimônias rituais.

³³ É a corda em que estava em que foi amarrado *yuyu betô* em circular.

O calor do sol também não era tão castigante, por isso o clima era agardável para passar tempo na frente de casa enquanto comia sua farinha de tapioca, sua saúva, seu beijú. Logo começaram a se aproximar muitos pássaros, as abelhas, vespas. Como de costume começou a distribuir alguns punhados de farinha de tapioca, pedacinhos de beijú e saúva que sobrevam na sua mão. Isso levou um tempo, mas o episódio estava se repetindo, pois, todos aqueles animais naquela circunstância estavam canalizando a informação para o garnde *Wawá*. Passado algum tempo, para sua surpresa começou a descer o *yuyu betô* amarrado no *yuyúda*; e descia fazendo pequeno barulho a cada momento e centrimento que vinha alcançando: *ki, ki, ki, ki, ki, ki, ki*.

Quando o *yuyú betô* pousou em suas proximidades *Hó Mahsô* ficou curioso e quis saber do que se tratava quando pegou um pedacinho de pau e jogou em cima daquele objeto, para sua surpresa imediatamente aquele pequeno objeto agarrou o pequeno pedaço de pau que tinha caído em cima e começou a subir novamente, e foi até sumir de vista. Não demorou muito quando o pedacinho de pau caiu no chão. Isso se repetiu mais uma vez. Na Terceira vez *Hó Mahsô* quis saber do que se tratava, assim logo que pousou no chão se levantou e resolveu tocar no pequeno objeto. E de imediato foi controlada pela força daquele objeto, ela se sentiu como se estivesse paralisada e não conseguia se mover para se livrar de seu controle, enquanto que *yuyú betô* começou a subir em direção ao universo superior, até sumir de vista.

Já no período da tarde, *Oakhë* retornou de suas atividades e não encontrou mais sua esposa em casa. Assim, começou a perguntar das pessoas daquela redondeza. Alguns afirmaram terem a vista ainda na casa, outros disseram terem visto na frente da casa, porém, que não ficaram atentos nos outros momentos, uma vez que estavam atento com as coisas de suas casas, assim não souberam dar maiores informações senão o momento em que ela estava sentada na frente de casa. Muito preocupado, *Oakhë* começou a procurá-la, inclusive, sendo ele um *Oakhë*, reuniu todos os poderes divinos que possuía para procurá-la em toda parte do seu universo, porém, não conseguiu encontrá-la. Tomado pela angústia, tristeza e incertezas *Oakhë* andava sozinho em busca de sua esposa.

Certo dia, no meio da tarde ensolarada *Oakhë* resolveu vagar pelo rio abaixo com sua pequena canoa, quando no sentido rio acima vinham pescando um grupo de meninos-pássaros, *dya sipia* e *dya umuã*, com suas flechas, arcos, caniços e pequenas redes de malhas. Assim, no espírito infantil uma hora pescavam, outra hora simplesmente se divertiam tomando banho, assim como flechavam os peixinhos que encontravam. Na verdade, estavam mais para diversão na beirada do rio através de pescaria. Ao vê-los *Oakhë* perguntou-os o que estavam fazendo, e para sua surpresa nenhum deles quis responder. *Oakhë* repetiu mais duas vezes a mesma pergunta, isto é, para saber o que estavam fazendo alí. Mesmo assim continuaram calados. *Oakhë* se sentiu muito ofendido com aquela atitude e tomando todos os materiais de pesca dos meninos, isto é, caniço, arcos, flechinhas e remo destruiu na frente dos mesmos e jogou no rio.

Ao verem essa atitude violenta do *Oakhë* um deles fez a seguinte afirmação: “*bei! Mū atíro wessetikãta, mū atíro wesse buirita, yurká mahsã mū nūmore yahaka tūonha mūa!*” (Tradução livre, puxa, é por causa desse tipo de atitudes que você está sofrendo porque os gente-urubu raptaram sua mulher”). *Oakhë* ficou por um momento imóvel ao saber da informação, e era isso que de fato estava buscando. Assim, agradeceu pela informação que obtivera através dos meninos-pássaros e imediatamente recolheu todos os materiais de pesca que tinha destruído e reestruturou o formato físico de cada objeto através de seus poderes divinos e entregou-os tudo em mãos. Feliz com a informação retornou para sua casa, já sabendo onde estava sua esposa, agora precisava estabelecer uma estratégia para ir ao encontro dela.

Não bastava *Oakhë* querer buscar sua esposa, pelo contrário, precisava de uma estratégia bem pensada e bem elaborada, com preparação de veneno *kurári*, zarabatanas e pequenos dardos. Além disso, através de seu *bhassessé* fez com que os animais surgissem em grandes números. O primeiro passo, foi reunir seus subordinados e seu primo *Hã Mahsapoū* (Nambu Rei) para efetivação de uma grande caçada, precisamente para abatimento de animais que pudessem proporcionar através do processo de putrefação e decomposição a emissão de odor que alcançasse ao universo do agora inimigo *wawá*. Como *Oakhë* não era

uma simples pessoa e sim uma divindade de seu tempo conseguiu organizar a caçada em grande número em pouco tempo, através de seu *Uró*.

Em pouco tempo, os animais abatidos começaram a entrar no processo de putrefação, decomposição e emissão de fortes odores. Assim, os corpos de animais em decomposição começaram a atrair muitos bichos, entre os quais as abelhas, as vespas que começaram a transportar novamente a transportar algumas partes do corpo dos animais em putrefação. Aos olhos destes, os corpos de animais em decomposição eram inúmeras cachoeiras de peixes, isto é, onde se decompunha o corpo de uma anta abatida para eles era chamado de Cachoeira da Anta. Em outras palavras, todo lugar em que se decompunha um tipo de animal abatido por *Oakhë* era uma cachoeira que levava o nome daquele animal: cachoeira da anta, cachoeira do veado, cachoeira da queixada. Com isso, começaram a levar informações ao grande *Wawá* sobre o que estava acontecendo na terra do *Oakhë* onde estava havendo fartura de todo tipo de peixe, e que *Oakhë* não estava conseguindo dar conta de tudo isso. Toda vez que retornavam entregavam grandes cestas de peixe que carregavam consigo para o *wiogū* deles. Isso aos poucos começou a atrair os sentimentos e desejo de *wawá* vir pessoalmente desfrutar dos peixes na terra de *Oakhë*.

Rivelino. Entre os *Darseá* (tukano), entre outros *marsa kurári* (outras etnias) do noroeste amazônico, o sistema de raptção (BARRETO, 2012) era o que estabelecia inicialmente as trocas matrimoniais, sua intensidade, prática e orientação tem fundamento a várias histórias. Por outro lado, envolve muito a postura social do homem, a postura social da mulher. Envolve a postura ética e postura moral do homem e da mulher indígena. Mas a mulher, está no cenário de disputa, assim como em muitas circunstâncias é a causa de conflitos quando pensado no cenário histórico vivenciado pelos demiúrgos, como é o caso, por exemplo, do conflito ocorrido entre *Oakhë* e *Wawá*.

3.4.3 *Oakhë* e *Wawá*: conflitos divinos e a medida de poder

Rivelino. Como foi que aconteceu o conflito entre *Oakhë* e *Wawá*, por que, como e para que eles criaram esse conflito?

Luciano Barreto. São histórias que eles estavam fazendo (*kheti wera wekara niwa*), eles também estavam construindo ideias (*tūonhasse waathe wera wekara niwa*). No caso, atraído pelas informações dadas pelos seus subordinados, *Wawá* começou a planejar junto com os seus para no momento certo vir passar um tempo em busca de peixes em maior número que fosse possível. Enquanto isso, *Oakhë*, através de seus poderes divinos, transcendeu para o universo de *Wawá*.

A transcendência de *Oakhë* não ocorreu de modo extraordinário, ou seja, em nenhum momento ele foi se elevando ao universo superior, pelo contrário, esse processo de transição ocorreu de forma natural. Em outras palavras, *Oakhë* seguiu por um caminho até alcançar a territorialidade do *Wawá*, e esse processo é que correspondeu a transição de um espaço para o outro, de um patamar para outro. Para ele, portanto, o processo de transição para a territorialidade do *Wawá* foi seguir por um caminho.

Ao chegar na área territorial do *Wawá* era preciso ser criterioso para não gerar desconfiança já nos primeiros momentos, por esse motivo é que *Oakhë*, utilizando-se de seus poderes divinos, camuflou o seu corpo físico com imagem corporal de um velho *maku* (*porsū sutiro pasã'pū*) e começou a cortar numa determinada árvore às marges do *marká* do *wawá*. Ao ouvirem o corte de terçado naquelas proximidades os subordinados do *wawá* foram conferir de que se tratava quando encontraram então o velho *makú* com seus vestimentos típicos: tanga, um pequeno fio amarrado na cintura onde também se apoiava um pequeno embrulho de *epadú*, assim como carregava sua pequena e sofrida rede nas costas e o pequeno cigarro pendurado na parte superior de uma de suas orelhas. De fato, não havia como desconfiar que seria *Oakhë* disfarçado de *makú*, e muito empolgados pela chegada do velho *makú* os subordinados do *wawá* levaram-no ao seu *wiogū*.

Ao se aproximar da casa em que estava o *wawá* o agora *Oakhë* disfarçado de um velho *makú* percebeu que sua esposa, *Hó Mahsõ*, estava lá e parecia não

estar mais preocupada ou praticamente que não teve outra alternativa a não ser permanecer naquele lugar e aceitar aquela situação e realidade. *Hó Mahsõ* agora era esposa do *wawá*, e ambos receberam o velho *makú* com grande prestígio já com o propósito de contar com seu serviço para cortar e carregar lenha, por exemplo. Ao mesmo tempo, a gente do *wawá* estavam se preparando para vir ao universo do *Oakhë* para uma temporada de pesca, uma vez que aos seus olhos todo o processo de putrefação ou decomposição e a respectiva emissão de odor tratava-se de um período farto de peixes. Em outras palavras, enquanto que para *Oakhë* e seus subordinados, em consequência da grande caçada promivida, aos olhos dos subordinados do *wawá* estava havendo o período de fartura de peixe, todo tipo de peixe. Assim, *Oakhë*, ainda disfarçado de um velho *makú*, chegou nos dias em que estes estavam em preparação para ir à temporada de pesca. E, praticamente, todos estavam em momentos preparativos para partida ao período de pesca.

Ao acolher o velho *makú* na sua casa *wawá* pediu que armasse sua pequena rede no canto de sua casa, enquanto que *Hó Mahsõ* estava toda ocupada com os trabalhos preparativos envolvendo a produção de farinha, beijú, tapioca, enfim todo material alimentar necessário para os dias de pesca. Não só ela, mas também outras mulheres estavam em preparativos. *Oakhë*, finalmente, tinha encontrado sua esposa, porém, ela não sabia que aquele velho *makú* seria seu esposo, *Oakhë*. Assim, sempre que precisava pediu para o velho *makú* fosse carregar lenha para alimentar a brasa do fogo em chama no forno, isso se repetiu por várias vezes durante o período de produção de farinha. Por outro lado, outras mulheres terminaram seus trabalhos mais cedo, por isso, já estavam prontos para partida, em prática, só estavam aguardamento pelo ordenamento do seu *wiogū*. Porém, um fato fez com que toda a programação prevista fosse alterada.

Enquanto *Hó Mahsõ* fazia seus preparativos para viagem faltou lenha e assim ela sempre pedia para o velho *makú*, que na verdade era seu marido *Oakhë*, buscar lenha naquelas proximidades. Em uma dessas ocasiões, assim que terminou o serviço solicitado, foi que *Oakhë*, enquanto *Hó Mahsõ* trabalhava perto do seu forno, foi que *Oakhë*, da pequena e sofrida rede em que estava deitado, no

canto da casa, tirou da sua boca a massa de epadú que consumia e criou uma vespa negra que em seguida foi solta em direção a *Hó Mahsõ*. A mulher estava de costas, por isso, não percebeu quando levou a picada da vespa negra na perna, de imediato caiu sentada aos prantos, com fortes dores, ao mesmo tempo em que o inchaço tomava conta. Ao ver isso, o então seu esposo *Wawá*, repassou para os seus subordinados o problema de saúde que sua esposa acabara de ter com a picada da vespa negra. Assim, deu autorização para que os demais seguissem a viagem antes dele, enquanto que ele esperaria por mais um dia até que sua esposa viesse recuperar a saúde. E todos os demais subordinados de *Wawá* partiram então para grande temporada de pesca, uns pelos caminhos, outros pelo rio com suas canoas, na verdade todos eles eles estavam descendo com aquele processo para o universo onde vivia *Oakhë*. Em outras palavras, a descida dos subordinados do *Wawá* não foi levantarem o voo e descerem aos poucos, pelo contrário, foi através do caminho e do rio.

No dia seguinte, *Wawá* esperava que a esposa estivesse melhor, porém, a perna continuava com inchaço e bastante roxo, assim não conseguia mais andar, nem mesmo tinha condições de pisar no chão. Preocupado com a situação, ao mesmo tempo em que estivesse preocupado em marcar presença na temporada de pesca *Wawá*, tomado pelo controle do poder de *Oakhë* que através de seu *Uró*³⁴ começou a manipular os planos do *Wawá*. Assim, *Wawá* começou a cair nas armadilhas mentais do *Oakhë*, e vendo que a situação da mulher não melhorava resolveu partir sozinho, ao mesmo tempo em que confiou no velho *makú* a função de cuidá-la através de *bahssessé*. Disse *Wawá* para sua esposa: *arkôey, yū waniti hopū, sohoaró nhakheo atititi, mūre bhasioti burtiáro waaka, atô anhuro thoaninha hopū, ari peogūho mūre bhassé kotê weyssami, anhuro niyuossa mū. Marire bahsiotíro waa*³⁵. Tendo decidido, portanto, que a mulher ficasse em casa aos

³⁴ É a capacidade de uma mente controlar outra mente, é um dom que só os *kumuá* detem de acordo com a qualidade de formação e nível de conhecimentos. *Uró* é o poder mental com capacidade de controle sobre outra mentalidade, é o poder que um determinado *kumu* detem que pode permiti-lo a controlar o poder mental de outro *kumu*.

³⁵ Tradução livre: “puxa, mesmo com essa situação eu tenho que ir, mas tem que ser uma breve viagem, as coisas ficaram difícil para você, creio que você vai ficar bem permanecendo aqui, além

cuidados do velho *makú*, agora responsável pela cura, *Wawá* partiu para temporada de pesca juntos aos seus subordinados com a promessa de retornar em breve.

Rivelino. Os urubús, que o senhor chama de *wawá* tem sua história de existência paralela à da história de existência de *Oakhë*. Percebe-se que ambas as existências geraram grandes princípios de conhecimento e sabedoria indígena, uma vez que cada história, cada fato vivenciado em certo tempo por certo demiúrgos proliferam-se em orientações teóricas e conseqüentemente sua prática efetiva, seja do ponto de vista linguístico, seja do ponto de vista educativo, seja do ponto de vista de *nissétisse* (cultura), seja do ponto de vista do homem, seja do ponto de vista da mulher.

Luciano Barreto. Para nós, tudo o que esses dois fizeram faz com que busquemos essas histórias para procurarmos alguma explicação acerca de uma situação, então é por essas histórias que muitas vezes podemos encontrar diversas explicações. Mas, logo após a partida do *Wawá* ficaram então somente *Hó Mahsõ* e o velho *makú*, este responsável pela sua recuperação.

A mulher continuava sentindo fortes dores, praticamente na conseguia movimentar uma das pernas. Como as dores tinham sido produzidos pelo velho *makú*, já na ausência do *Wawá*, em questão de segundo curou-a das dores. Nesse interim, o velho *makú* saiu de sua rede e se retirou para fora da casa, quando finalmente *Oakhë* se desfez de sua camuflagem corporal, através de seus poderes retirou a roupagem do corpo físico que faziam com que aparentasse num velho *makú* e jogou em direção ao mato, esta capa veio a transformar-se em uma grande teia de aranha que costuma se formar em determinadas moitas na floresta. *Hó Mahsõ* percebeu que naquele momento algo diferente estava acontecendo, pois, chegou aos seus olhos sinais de reflexos daquela ação, enquanto o *Oakhë* se desfazia de sua camuflagem, e já estando curado das dores saiu em direção à porta da casa procurando saber o que estava acontecendo quando finalmente pôde ver seu antigo marido se aproximando dela, aos prantos reconheceu-o, e ambos

disso o velho *makú* vai estar aqui para te curar, você vai ficar bem, infelizmente as coisas se tornaram difícil para nós”.

puderam se abraçar e se reencontrarem novamente. A mulher começou então a falar o que tinha acontecido, que tinha sido raptada pelos subordinados do *Wawá*, que chegando aí não teve mais como retornar ou fugir daquela localidade, que não quisera que aquilo tivesse acontecido, uma vez que em nenhum momento teve a ideia de abandoná-lo.

Enquanto isso, *Oakhë* também estava satisfeito por ter encontrado finalmente sua esposa, ainda mais porque seus planos até aí estavam dando certo. *Hó Mahõ*, como dito anteriormente, era uma mulher muito linda, mas também *Oakhë* tinha sua beleza, por isso mesmo ambos tinham grande afinidade. Ao mesmo tempo, *Oakhë* revelou que todo o plano que tinha estabelecido até aí era justamente para buscá-la daquele lugar, assim poderiam finalmente retornar para sua casa, seu lar, seu espaço, tempo e paisagem. *Hó Mahõ* imediatamente aceitou retornar para o antigo marido, para seu esposo amado, para sua terra, sua casa e sua vida normal. Então ela pediu para que *Oakhë* juntasse todos os objetos presentes naquele lugar, seja dentro ou fora da casa, para queimar e destruir totalmente, justamente para que nenhum daqueles objetos tivesse tempo de levar informação da fuga que estavam prestes a fazer, isso porque, todos os objetos daquele lugar tinham vida.

Atendendo aquele pedido *Oakhë* começou então juntar todos os tipos de objetos que existia naquele lugar e juntamente com a *Hó Mahõ* tocaram fogo, tudo foi queimado aos seus olhos, porém não conseguiram ficar até o fim para ver se tinha sobrado algo daquele fogarelo, uma vez que ambos tocaram em viagem pelo rio, com uma canoa que conseguiram daquele lugar. Enquanto isso, do fogarelo sobram dois objetos que não queimaram por completo: o primeiro objeto era de abana (*werinro*), de utilidade doméstica; o segundo objeto era de um pote argila (*urpítū*), utilizado como instrumento de sopro em ocasiões de confrontos e guerras.

Foi então que, enquanto *Oakhë* e *Hó Mahõ* seguiam a viagem rio abaixo, de volta para seu universo, os dois objetos, pedaço de abana e pedaço do pote de argila foram comunicar ao *Wawá* o que tinha acadado de acontecer, isto é, sobre a fuga da *Hó Mahõ* e disfarce revelado sobre *Oakhë*. Tendo conhecimento da fuga, *Wawá* imediatamente tratou de retornar para sua casa, porém já era tarde, pois

além da destruição de seus pertences, que foram todos queimados, acabara de perder também que fugira com seu antigo marido. *Wawá* também não era um simples homem, pois era um sujeito com poderes divinos, as pessoas temiam pelo seu poder divino, aliás, nesse tempo todos os sujeitos existentes de uma forma ou de outra possuíam seus poderes divinos, na verdade pertenciam a uma geração de divindades. Assim começou o conflito entre *Oakhë* e *Wawá*.

Tentando impedi-los de prosseguirem a viagem *Wawá* acionou seus poderes, como primeira tentativa, congelando o rio totalmente, com efeito a canoa em que viajavam ficou imóvel, mas *Oakhë* utilizando-se também de seus poderes divinos conseguiu que a primeira ação-ataque do *Wawá* se desfizesse, assim prosseguiram a viagem. A segunda ação-ataque do *Wawá* foi imobilizar totalmente o movimento corporal de *Oakhë*. Nessa ação, *Oakhë* ficou sem forças físicas para sua mobilidade, mas também conseguiu desfazer-se da segunda ação-ataque do *Wawá*. A terceira ação-ataque do *Wawá* foi bloquear o rio com criação de uma grande floresta que impedia totalmente a passagem do rio, parecia que o rio terminava na descida daquela floresta, porém *Oakhë* conseguiu também desfazer a terceira ação-ataque do *Wawá* e continuou seguindo a viagem.

Wawá já estava perdendo a batalha com *Oakhë*, praticamente estava tomado pelo desespero de perda, então teve uma ideia brilhante, transformou-se em *Wãhsowihí* (irara) e se posicionou à beira do rio por onde passariam *Oakhë* e *Hó Mahsõ*. Além disso, fez com que surgissem abelhas a certa altura de uma árvore e começou a coletar favos de mel, ao seu redor voavam inúmeras abelhas emitindo o som de sua movimentação. *Oakhë* começou a cair nas armadilhas do *Wawá* que agora estava disfarçado de *Wãhsowihí*, este estava com total atenção à coleta de mel. Ao encostar sua canoa próximo onde se encontrava o Irara, sem mesmo ter nenhuma desconfiança, *Oakhë* fez seus cumprimentos e começou a conversar com *Wãhsowihí* pra saber o que estava fazendo alí em cima, ao que *Wãhsowihí* respondeu que não estava fazendo nada de extraordinário, que estava apenas coletando mel de abelha. *Oakhë* continuou a conversa com *Wãhsowihí* enquanto este, através de seu *Uró* (força mental), começou a inquietar a mentalidade da *Hó Mahsõ*, fazendo com que ela tivesse desejos e vontades de

experimentar o sabor do mel, ao mesmo tempo exigir que o marido *Oakhë* intermediariação no pedido. Assim, veio a ideia em sua mentalidade a necessidade de fazer o pedido através do seu marido *Oakhë*, sua consciência exigia que o pedido fosse feito.

Então ela, em tom baixo, pediu para perguntar se tinha muito mel, assim como se havia possibilidade de ele derrubar alguns favos de mel para que ela experimentasse. *Wãhsowih*i imediatamente respondeu que sim, que tinha muito mel, ao mesmo tempo em que jogou alguns favos na canoa que caíram nas proximidades da mulher. *Hó Mahsõ*, pegou então os favos e fez experimento inicial para saber se realmente eram saborosos. Como o sabor do mel tinha sido criada pelo *Wãhsowih*i não restava a dúvida, de fato era muito saboroso, mas era um sabor que tinha sidio criada com única finalidade que era atrair a mulher através do saber do mel de abelha e conseqüentemente tomá-la das mãos do *Oakhë*, por isso era tão saboroso. *Hó Mahsõ* então continuou com desejos de consumo do mel de abelha em maior número, assim atendente o impulso de desejo que vinha de sua mente, já dominado e controlado por *Wawá* disfarçado de *Wãhsowih*i, pediu para que o marido *Oakhë* solicitasse mais uma porção de favos de mel, e logo o pedido foi atendido agora em número maior de favos. A mulher continuava insatisfeita pelo número de favos até aí disponibilidade pelo *Wãhsowih*i, aquele número não satisfazia, quanto mais tivesse seria melhor para ela até que viesse satisfazer a vontade de tomar o mel da abelha.

Assim, mandou que o marido *Oakhë* perguntasse ao *Wãhsowih*i se alí em cima tinha muito mel, ao que *Wãhsowih*i respondeu que sim. Então *Wãhsowih*i sugeriu que ela fosse até em cima para coletar os favos de mel de acordo com o que fosse necessário, assim como para que ela ficasse mais a vontade. Tendo feito a sugestão, enquanto a mulher subia a árvore através de uma escada construída pelo próprio *Wãhsowih*i, este procurou se distanciar daquele lugar, recomendando ao mesmo tempo que a mulher ficasse a vontade alí para coletar o volume de mel de abelha de acordo com o que achasse necessário e foi embora saltando de árvore em árvore.

Chegando ao lugar em que estava o mel de abelha, a mulher então começou a coletar e deliciar inúmeros favos de mel, e parecia que sempre estava insatisfeita, enquanto que o marido *Oakhě* ficou aguardando na canoa, achando que tudo estava bem. Porém, com o passar do tempo a mulher começou a silenciar-se, na medida em que coletava o mel com as palmas das mãos, e aos poucos começou a entrar na casa da abelha, quando *Oakhě* se deu conta de que alguma coisa estava errada começou a chamar por ela, no início ela ainda respondia, mas aos poucos foi perdendo o contato quando então, finalmente, se tocou que tinha caído na armadilha do *Wawá*. Imediatamente saiu de sua canoa para subir pela escada até o local em que a mulher se encontrava, porém, ela já estava totalmente imersa na casa de abelha que aos poucos a engolia, ainda assim *Oakhě* conseguiu segurá-la pelas pernas, mas não tinha mais jeito, pois não conseguiu segurá-la quando esta imergiu na casa da abelha e se transformou em uma espécie de bicho que no mato faz o som parecido como o das onças. Assim, *Oakhě* perdeu a sua mulher *Hó Mahsõ*, tanto ele como o *Wawá* ficaram sem nada. Muito triste pela situação, *Oakhě* seguiu a viagem e finalmente retornou para sua *markâ*, sem sucesso, porque tinha perdido definitivamente sua esposa para o *Wawá*. Aliás, a mulher acabou não ficando com nenhum dos dois.

Passado algum tempo, *Oakhě* começou a planejar sua vingança contra o *Wawá*. Novamente precisou do apoio de seu primo *Ha Mahsopou* (Nambú Rei), que era um exímio caçador, especialmente no uso da zarabatana. Os trabalhos iniciaram novamente atendendo os planos de ação vingativa do *Oakhě* contra o *Wawá*, inclusive, assim que os trabalhos foram finalizados os corpos dos animais começaram a se decompor e criar inúmeros odores. No auge da decomposição dos corpos dos animais começaram a pousar novamente diversos insetos, assim como as moscas, as abelhas que começaram a transportar novamente para o universo do *Wawá* as víceras dos animais, assim como parte dos corpos, além dos próprios bichos criados com a decomposição dos animais. Desse ponto de vista, aos olhos humanos eram bichos, para os olhos dos sujeitos subordinados do *Wawá* tudo se tratava de alimentos, eram peixes, em prática todo tipo de peixe. Toda viagem que faziam retornavam com tamanha fartura, com enormes cestos de peixes que

ofereciam ou dividiam com o *wiogū*, o *Wawá*. E para piorar a tentação o próprio *Oakhě* utilizou-se de sua estratégia divina para se decompor junto aos corpos dos animais abatidos por ele em companhia do seu primo *Ha Mahsapou*. Porém, tudo era uma estratégia, pois embora que seus corpos estivessem se decompondo utilizaram como meio de proteção ao coração utilizando pequenas cuias que cobriram tanto o coração do *Oakhě* como também o coração do *Ha Mahsapou*.

Oakhě e *Ha Mahsapou* estavam deitados lado a lado fingindo-se de mortos, assim como seus próprios corpos, através de suas estratégias, estavam em decomposição. Essa situação chegou ao conhecimento do *Wawá* como grande novidade, onde as pessoas faziam altos comentários sobre o trágico fim do *Oakhě* em curso. Enquanto isso, *Wawá* continuava receioso de acreditar nas versões que variavam de uma informação para outra, mas sempre terminava com o fim trágico do *Oakhě*. Até que *Wawá* resolveu vir pessoalmente conferir as informações, mas na verdade estava caindo nas armadilhas do *Oakhě* através de seu *Uró*. Quando desceu ao lugar em que *Oakhě* e seu primo *Ha Mahsapou* estavam deitados quis *Wawá* conferir se realmente os dois estavam mortos. Ao mesmo tempo, estavam junto do *Wawá* dois pássaros, *kartá* e *pussikha*, que eram seus guardiões em sinais de alerta. Tanto é que, através de seus sons, diziam que tudo aquilo era um disfarce do *Oakhě*, quando na verdade estava vivo, isso ambos repetiam a todo instante. *Wawá* pousou num galho de árvore que ficava a certa altura, mas que dava a condição para que arpoasse com sua arma de lança. *Oakhě* aos olhos do *Wawá* estava morto, porém o alerta dos pássaros continuava. Finalmente, quando *Wawá* tomava a posição para arpoar com sua lança *Oakhě* abriu um pouco dos seus olhos para poder mirar o seu alvo os dois pássaros deram um grito apavorante com alerta de que *Oakhě* estava vivo e todos se retiraram a um toque de recolher para as alturas.

Infelizmente a primeira tentativa não deu certo, assim tanto *Oakhě* como *Ha Mahsapou* ambos se levantaram e lamentaram pela perda do alvo em jogo, mas também não se lamentaram pela falha. *Oakhě* tinha como ideia principal a vingança contra *Wawá*, ele não iria descansar enquanto não conseguisse eliminá-lo. Assim, passado algum tempo ou muito tempo depois fez o mesmo procedimento em

termos preparativos para atrair o seu inimigo. Bem como esteve presente também o seu primo *Ha Mahsapou*. A no mpreparação, a atração, o disfarce de mortos teve o mesmo esquema de organização, bem como a proteção do coração com a cuia. Porém, dessa vez o que fez a diferença foi a criação dos olhos superficiais no meio da cabeça. Por esse motivo é que os pássaros guardiões do *Wawá* também caíram bem na armadilha do *Oakhë* e garantiram que de fato estava morto. Com isso, certo de que o inimigo agora estava morto *Wawá* quis fazer a confirmação total da morte perfurando com sua lança o coração do *Oakhë* e conseqüentemente o coração do seu primo *Ha Mahsapou*. A questão é que *Oakhë* estava vendo tudo, muito disfarçado. Assim, quando finalmente *Wawá* se preparava para perfurar o coração do inimigo foi agarrado por *Oakhë* no pescoço, e todos os seus subordinados deram o toque de recolher novamente, ficando agora somente *Oakhë* que segurava fortemente sem chance do *Wawá* se libertar.

Wawá fez o pedido para que *Oakhë* o libertasse caso quisesse viver, pelo contrário *Oakhë* estaria morto. Ao que *Oakhë* respondeu que não, porque, aquele era o momento certo para ver quem era mais forte, mais poderoso, ainda mais por toda arruinação causada pelo *Wawá* contra *Oakhë*. Enquanto os dois discutiam, tomados pela ira, o tempo se transformava, não estavam apenas fazendo uma discussão tão natural, era em meio a tempestades, raios, ventanias, trovoadas, chuva. Estavam em clima de guerra, um deles tinha que ser eliminado para que o outro saísse como vencedor. Então, começaram a emitir suas forças intelectuais, especificamente mostrando as forças dos raios, dos trovões que seguia de seus poderes. O primeiro a mostrar sua força foi *Wawá*, demonstrando todo o poder que tinha fez com que fortes raios e trovoadas caíssem sobre *Oakhë* três vezes em seguida, ao que *Oakhë* quase perde. Após isso, *Oakhë* disse que era a vez dele e fez com que caíssem fortes raios e trovões sobre *Wawá*, este enquanto caia terceiro raio e trovões já começou a desmaiar, como ação-ataque de raios e trovões do *Oakhë* foram mais de três não aguentou mais e veio a morrer imediatamente enquanto *Oakhë* ainda segurava seu pescoço. Finalmente, *Oakhë* ganhava a batalha, finalmente tinha se vingado do inimigo, finalmente estava terminado o combate, o conflito entre *Oakhë* e *Wawá*. Após isso, *Oakhë* degolou o

pescoço do *Wawá* e jogou a cabeça para um lado e o corpo para outro que veio a cair, conforme a visão do *kumu* Luciano Barreto, em frente ao Bairro Fortaleza na Cidade de São Gabriel da Cachoeira, no Rio Negro. Especificamente do lado esquerdo no sentido rio acima, precisamente acima da pequena ilha (Adana) que fica no centro de dois canais e que forma a cachoeira em São Gabriel da Cachoeira.

Rivelino. Essa parte envolvendo *khetí* do *Oakhë* se finaliza, porém, todo *khetí* não tem seu fim, pois, todo *khetí* traz ensinamento, traz uma teoria, conhecimento, educação, antropologia, pensamento e proliferação dos saberes tukano. É esse exercício que passaremos a apresentar na sequência quando tratarei de *Bahssessé Uküsse*. Existem inúmeros *khetí* sobre *Oakhë*, mas escolhemos só um para que possamos apresentar sobre o que estamos falando da arte do diálogo tukano nesses termos.

3.5. ENSAIANDO ANÁLISE ACERCA KHETÍ UKÛSSE.

No Capítulo Três, o propósito de análise é sobre *uküsse* enquanto uma matriz a partir do qual se desenvolvem outros conceitos teóricos tukano, e desta forma, procurou-se fazer apresentação acerca dessa matriz que ao nosso ver trata de um conceito de grande relevância no âmbito existencial de *dahseá nissétisse*, isto é, da cultura tukana.

Por esses termos, é necessário tratar *úküsse* não simplesmente como uma palavra, mas como um conceito teórico tukano, pois é uma matriz da arte do diálogo de onde surgem as variações teóricas e linguísticas. Sua arte dialogal é extensa, se efetiva de acordo com o teor e domínio linguístico de seu detentor como sendo o escolhido pela própria linguagem de *úküsse*. Em outras palavras, *úküsse* é uma linguagem independente, é uma linguagem que soma forças existenciais do próprio tukano, do próprio indígena. É a partir da linguagem da arte do diálogo, como veremos, é que surge o discurso divino para a existência

humana, tukana e indígena. De modo que *khetí* é parte do discurso da arte do diálogo de *úkÿsse*. Em outras palavras, encontramos vários caminhos que *úkÿsse* estabelece, *khetí* é um desses caminhos. Sendo *úkÿsse* uma matriz da arte do diálogo tukano é também o caminho dos caminhos que estabelecem a formação tukana.

Por esse viés, *úkÿsse* conduz através da sua arte do diálogo para o universo linguístico da ancestralidade, da diacronia. Ao nosso entender, *úkÿsse* proporciona o encontro entre a linguagem diacrônica para a linguagem de ação e prática no dia a dia dos tukanos, dos indígenas nas aldeias. É um meio que condiciona o acesso linguístico, o acesso artístico, o acesso a arte do diálogo, o acesso à ética, o acesso à moral, enfim, o acesso aos fundamentos de *dahsséa nissétisse*, isto é, a culturalidade tukana.

É o que encontramos na parte apresentada acerca de *khetí* de *Oakhë* e *Hô Mahsõ*, onde se manifestam conceitos como casamentos, relação entre homem e animais, ideias de conflitos, a divisão de espaços (superior, central), assim como a própria noção de *bahsariwi* (maloca). Nesses termos, notou-se as noções das coisas que aparecem como a roça, o caminho da roça, a capoeira, a farinha de tapioca, a saúva, o banco, as casas, o rio, a canoa, arco, flecha, a noção do caminho do porto, o uso da língua própria das pessoas, espaço, domínio territorial. Além disso, percebeu-se a atenção específica dada por mulher ao período da menstruação, não só por parte da mulher, mas também pelo homem que atende o cuidado da mulher com orientação acerca daquela situação. Assim, percebeu-se então todo o cuidado estabelecido no período de reclusão da mulher enquanto estava nos dias de menstruação, bem como a dinâmica vivenciada nesse período, isto é, atenção total com o corpo em exposição periódica ao perigo, ou seja, a redução do espaço de circulação. Por isso, viu-se a *Hô Mahsõ* limitada ao espaço da casa e suas proximidades, mesmo assim não bastou todo o cuidado e atenção, pois, a mesma foi raptada pelos guardiões do *wawá* (urubú rei).

Entre os tukano, em geral entre os indígenas do noroeste amazônico brasileiro, assim como em seu entorno, isto é, precisamente no contexto colombiano, o sistema de raptção foi muito utilizado para o estabelecimento de

relações matrimoniais, assim como serviu de base para trocas matrimoniais, mas sempre a troco de violência, confrontos e mal-estar momentâneo. Mas, em se tratando de um *khetí*, isto é, um fato histórico, percebeu-se que o conflito entre *Oakhë* e *Wawá* foi além da razão humana, pois envolveu um confronto direto entre ambos. A questão é que o reflexo de sua ação física, mental e linguística originou diversas fontes de ações para *kumua* e *yaiwa*, principalmente em se tratando de suas forças racionais. Além disso, o sentido da existência das pessoas desse tempo, espaço e paisagem tem uma representação de grande significatividade, seja do ponto de vista simbólico como do ponto de vista linguístico.

Tudo o que foi vivenciado por *Oakhë*, *Hô Mahsõ* e *Wawá*, seja do ponto de vista de suas particularidades, seja do ponto de vista coletiva, seja do ponto de vista de seus confrontos, seja do ponto de vista de suas inimizades, seja do ponto de vista de suas medidas de forças mentais, seja do ponto de vista das perdas e vitórias, seja do ponto de vista do sucesso e das falhas são fontes de racionalidade tukana, especificamente para os *kumua* e *yaiwa*. Em outras palavras, a vida das pessoas de certo tempo tornou-se *khetí* (história), do *khetí* se formularam as teorias de *bahssessé*, e o *bahssessé* está envolvido na vida das pessoas ou que as pessoas estão envolvidas no *bhassessé*, seja diretamente, seja indiretamente.

Inicialmente, no caso, percebeu-se a presença divina e ponderosa de *Oakhë*, mas solitária, sem companhia; uma vida de um sujeito divino que parecia não ter tanta significatividade, porém, a partir do momento em que encontra sua mulher isso muda, isto é, que sua representação e referência na sua *mahkã* passa a ganhar maior destaque. Por outro lado, a presença da mulher de *Oakhë* surge de outro aspecto, a partir encontro entre a ideia de um sujeito humano e objeto natural, ou seja, a mulher que surge da bananeira. Nesses termos, já se percebe a noção como nos dias atuais em que é feito a distinção entre humanos, plantas e animais. Isso mostra exatamente o processo contínuo de transformação dos sujeitos e objetos. Em outras palavras, de uma planta surgiu uma mulher que trouxe um novo conceito de beleza, uma beleza feminina que gerou conflitos de interesses, disputa de poder, uma disputa de poder que não envolveu um

confronto corporal, um confronto físico, mas um confronto linguístico, um confronto mental.

Esse confronto trouxe grandes desavenças entre *Oakhë* e *Wawá*, ambos utilizaram diversos truques, entre os quais o disfarce ao se transformarem, o primeiro, em velho *peogū* (*maku*), o segundo em irara. Percebe-se, ao mesmo tempo, o sistema organizacional entre o servidor e servido com a presença da figura do *peogū*, numa tradução livre, aquele que serve, aquele que está a serviço de alguém. Por outro lado, notou-se a força mental de *Wawá* em controlar a natureza da água, o controle do corpo de outro, assim como na desfiguração do estado das coisas, isto é, do rio em floresta.

A questão é que tanto *Oakhë* como *Wawá*, mesmo sendo referenciados como sujeitos detentores de poderes divinos tinham seus limites, suas falhas onde sempre um saia vencedor e isso fazia com que a disputa de poderes fosse contínuo, porém sempre no final um sai vencedor, no caso *Oakhë* ao derrotar *Wawá* no confronto de poderes que envolveu a disputa de raios tornou-se o vencedor, por outro lado, ambos ficaram sem a *Hô Mahsõ*, a mulher que estava no centro de disputa e que por causa dela surgiram confrontos violentos entre *Oakhë* e *Wawá*, onde a força dessa disputa passou a trazer conceitos, teorias, linguagens de poderes para os *kumua*, para os *yaiwa*. Nesses termos é que um *khetí* emite a difusão de uma linguagem *kumuânica*, isto é, uma linguagem que proporciona a detenção de autoridade de um *kumu*, de um *yai*, de um *baya*. Em outras palavras, é através de *khetí* que um *kumu* busca seus conceitos, teorias para formulação e efetivação de *bhassessé*, é através de *khetí* que um *yai* formula e efetiva sua autoridade linguística e visionária, é através de *khetí* é que um *baya* formula e efetiva sua autoridade através de produção musical, letras, melodias e ritmos. Essa é a arte do diálogo do *khetí* como parte de derivação de *úkuũse*, a matriz da arte do diálogo tukano.

Contudo, o que os *oamahra*, isto é, os deuses, vivenciaram em seu tempo, suas ações, desafios, conflitos, momentos, espaços, paisagens tornaram-se *khetí* (história ou oralidade), do *khetí* surgiram as teorias e conceitos de *kumuásse*, *yayásse* e *bayásse* que são as instituições de formação e educação específica

dos tukano, no caso, em geral dos indígenas da região do noroeste amazônico dentro de suas perspectivas, compreensões, formas práticas e efetivações. De modo que os *khetí* presencia na vida dos tukano, assim como os tukano pertencem ao seu *khetí*.

CAPÍTULO 4. A DIMENSÃO CONSTITUTIVA DA HUMANIZAÇÃO INDÍGENA E ARTE DO DIÁLOGO

4.1 YEPA OAKHĚ E YEPA BŪRKŪO: OS SENHORES DOS HUMANOS

Figura 28 - As seis portas principais do universo de acordo com a arte do diálogo kumuânica



Imagem ilustrada pelo tukano Luis Ademar Rezende Barreto, estudante de Ciências Contábeis da FSDB, na sala do NEAPI.

Foto: o autor

Rivelino. Agora vamos para outra fase, outro momento da história, com outras personalidades, precisamente vamos começar a ver a fase da história da existência daquilo que se chama *Yepa Oakhě*, o deus criador da terra e criador da humanidade indígena. Mas na visão, essa fase da história aconteceu muito depois do tempo existido e vivenciado por *Burtuiary Oakhě*, pelos irmãos *Diroá*, assim como muito tempo depois da existência de *Oakhě* e suas histórias de envolvimento com diferentes mulheres, uma dessas histórias, inclusive, foi apresentado nesse texto. Além disso, de acordo com o seu conhecimento, os primeiros deuses citados acima

fizeram muitas coisas, criaram muitas coisas, fizeram com que as coisas fossem surgindo de suas ações, de suas experiências, dos seus erros e acertos, basta lembrar, por exemplo, toda a história dos irmãos *Diroá*. A questão é que, há uma diferença muito grande em relação a *Yepa Oakhë*, isto é, que ele teve a responsabilidade direta na criação da humanidade, dos seres humanos e conduziu a história da ancestralidade dos povos indígenas do noroeste amazônico. Mas também se entende que *Yepa Oakhë* teve sua participação na criação de uma parte das coisas.

Luciano Barreto. Isso é importante, é muito importante fazer bem a distinção, para não colocar a história no lugar da história do outro. O que eu estou te ensinando é o que o meu pai *kuriano yai* me ensinou, então está seguindo uma linhagem de conhecimento (*nika dá ni dihiarowé*). Gostaria que isso ficasse bem claro para você, eu não precisei buscar informações de outras pessoas, não precisei perguntar de outras pessoas, assim como não precisei ler o que foi escrito sobre isso por outros indígenas, isso porque eu sei ler um pouco, escrevo um pouco também, porque fui aluno dos salesianos na Missão de Parí-Cachoeira. Às vezes fico perguntando como é que essas pessoas conseguiram escrever livros, até porque algumas dessas pessoas eu conheço um pouco, pelo menos até onde eu sei e conheço essas pessoas não tinham tanto domínio sobre isso, nunca vi essas pessoas fazendo ou participando de grandes cerimônias. Mas depois fui entendendo que esses que escreveram livros na verdade foram ouvindo de outras pessoas, além de ouvirem um pouco o que um certo conhecedor da família ainda possuía. Mas depois, achei que eu não deveria perder tempo com isso, porque eles estão fazendo do jeito deles, por isso que eu sempre repito para você que não devemos desconfiar do que outras pessoas pensam, pois é o jeito deles, eles estão falando conforme o conhecimento que eles têm. Única coisa que preocupa é que mistura de total de informações, por isso que eu estava dizendo que é importante diferenciar a história de um deus com a história de outros deuses, porque, esses deuses viveram em tempos diferentes, creio que eles não tenham existido no mesmo tempo. Bom, é o que eu penso (*toho ni tūonhahati yūa*).

Rivelino. Sobre a criação do mundo, praticamente todos os escritores indígenas do noroeste amazônico brasileiro, como é o caso dos tukano *Oyé pōra* (2004), Gabriel Gentil (2000, 2005), assim como os tukano *Hausiro Pōra* (2003), bem como o trabalho transcrito pelo antropólogo Marc Fulop (2009) que trabalhou com os tukano *Īremiri Sararó Pōra* mostram que a responsável pela criação do mundo e dos seres humanos foi uma mulher, assim apresentaram nomes como *yeapa*, *yepálio*. Sobre essa questão como o senhor entende, qual é a versão que o senhor tem a apresentar sobre isso. Sabemos que muita escrita já foi produzida, e parece que isso dá a ideia de que tudo já foi escrito. O que o senhor tem a dizer sobre isso?

Luciano Barreto. Meu pai *kuriano yai* costumava dizer que quando você fala da história que o outro falou, quando você ensina o que outras pessoas falaram, quando você pega a história que outras pessoas contaram e faz como se fosse sua história, quando você fala sobre a história de outras pessoas, quando você canta a música de outras pessoas e canta como se fosse sua música, você está valorizando o que é dos outros, e deixa de valorizar o que é seu. Ele dizia que nós temos que falar das coisas, das histórias como tukano, temos que cantar as nossas músicas como tukano, temos que ensinar para os nossos filhos o que aprendemos com os nossos pais. Porque, temos que saber diferenciar, temos que saber se posicionar como tukano, seja na forma de contar uma história, na forma de cantar uma música, na forma de fazer um *barssessé*, é aí que está a diferença. Por isso que é importante ouvir dos pais, aqueles que tem pais que tem muitos conhecimentos, depois que os pais morrem aí fica mais difícil, a pessoa precisa ser forte também.

Rivelino. Quando estudamos antropologia na universidade somos ensinados a fazer pesquisa de cunho coletivo, isto é, que toda pesquisa deve apresentar uma leitura coletiva, que a pesquisa deve ser aberta para entender um assunto da coletividade para particularidade. Além disso, os resultados dos estudos antropológicos mostram que estudar ou pesquisar o outro é estudar e pesquisar a si mesmo. Mas só que o senhor enquanto um *kumu* tukano tem outra visão, estou entendendo que para o senhor é o inverso do que a antropologia estuda, ou seja, que para entender a coletividade é preciso entender a particularidade. Em outras palavras, o conhecimento profundo da particularidade é a condição fundamental

para o conhecimento da coletividade. Outra questão que eu queria compartilhar com o senhor é que os professores de antropologia da universidade Federal de Santa Catarina, quando me deram sugestões para melhorar o andamento da minha pesquisa, disseram que eu poderia ler um livro escrito por um autor yanomami chamado Davi Kopenawa, ele escreveu um livro chamado *A queda do céu* (2015) junto com um antropólogo francês chamado Albert Bruce. Nesse livro há uma descrição da experiência de Davi Kopenawa como *yai* yanomami, assim como ele fala do seu povo. Nesse caso, é possível associar o pensamento tukano com o pensamento yanomami, por exemplo?

Luciano Barreto. Somos totalmente diferentes deles, dos yanomami, primeiro que não entendo a língua deles, antigamente falavam muita coisa sobre eles, diziam que eles comiam gente, criavam muitas coisas sobre eles que dava muito medo. Mas um dia, eu estava em Santa Isabel do Rio Negro, na verdade morávamos numa ilha a certa distância da cidade, quase todos os dias atravessávamos de canoa até a cidade, e me deparei com um yanomami no porto da cidade, eu estava atrás da minha canoa, e já estava voltando para a ilha onde eu morava.

Quando esse yanomami me viu ele veio falando de longe: “é você mesmo, eu vi você no meu sonho, é você mesmo, você é boa pessoa, você tem muito conhecimento”, se aproximou de mim e ficou muito contente. Eu pensei que ele estivesse me confundindo com outra pessoa, depois ele me falou que era um *yai* (pajé) yanomami, aí que entendi o que ele estava querendo dizer. Então eu também aproveitei para saber se ele tinha *hiõ* (pariká), ele disse que sim, só que eu estava brincando, mas ele levou a sério, me convidou para acompanhá-lo perto de um barco onde eles estavam dormindo, no caminho encontrei outro conhecido e ele também quis ir comigo. Então o *yai* yanomami pediu que nós esperássemos aí por perto, não demorou muito, logo trouxe o *hiõ* (pariká).

Esse *yai* yanomami estava me desafiando, queria ver se realmente eu era aquilo que ele tinha visto no sonho, queria saber se eu era forte mesmo, queria ver se eu iria aguentar. Então eu pedi para que ele aplicasse em mim o *hiõ* (pariká) no meu nariz, nos dois lados. Ele não demorou, pegou uma espécie de osso que ele

tinha e colocou um punhado de *hiõ* (pariká) dentro e aplicou fortemente em mim. Sem dúvida, ele pensava que eu fosse cair na primeira aplicação, mas eu fiquei firme, aí eu pedi que ele fizesse outra aplicação, e a reação dele foi a mesma de antes, ele esperava que eu fosse cair, mas eu continuei firme. O *hiõ* (pariká) dele era muito forte sim, mas eu também já tinha um pouco de experiência com isso, por isso que deu para continuar de pé. Aí o outro colega que nos acompanhou quis que o *yai yanomami* aplicasse no seu nariz também, esse não aguentou, caiu no chão, ficou inconsciente por um tempo. Depois disso, eu fui embora, mas o *yai yanomami* pediu para que me preservasse de algumas coisas para não me prejudicar, especificamente evitando certos tipos de comida, como assado, frito, coisa quente.

Eles, os yanomami são muito bons como *yaiwa*, só que eles conhecem do jeito deles, mas é possível fazer uma aproximação através de experiências de ser *kumu* e *yaiwa*, porque eles também têm essas experiências e formações, ou seja, eles também são formados como *kumu*, *yaiwa* e *baya*. Mas creio que seja muito diferente mesmo assim, porque eles têm outro modo de entender sobre as coisas do mundo deles, sobre espaço deles. Então aquilo que vou passar a te ensinar tem muito mais a ver conosco, com as pessoas que carregam essa história na nossa região.

Rivelino. Então vamos falar de *yepa oakhë*, este deus que o senhor descreve como sendo o responsável direto pela criação dos seres humanos que passaram a ser os ancestrais dos povos indígenas do noroeste amazônico. Como o senhor descreve sobre esse deus, *yepa oakhë*.

Luciano Barreto. Ele fez muitas histórias, criou muitas coisas também, fez a parte que lhe cabia, mas o mérito dele realmente é o ordenamento desse espaço, a formação da terra e a criação dos seres humanos (*marsa buhuari marsa*). Aqui você já percebe que iniciei diferente, isto é, que para nós foi *yepa oakhë*, como homem, o organizador da terra e criador dos seres humanos. Agora ele estava acompanhado de *yepa bükūo* que, segundo o meu pai *kuriano* era irmã dele, certamente era parente dele, uma pessoa próxima dele (*kū arkaweréo nipo*). Vamos seguir com a mesma dinâmica? Ou seja, conforme vou falando você continua participando como

anteriormente? Não esqueça ainda estamos falando de *khetí ukūsse*, uma parte dela na verdade, porque é muita coisa, por isso quero preste bem atenção novamente.

Rivelino. Tudo bem, conforme a possibilidade vou dialogando com o senhor no que for necessário, porque, a regra aqui é ouvir o senhor, estou aqui para ouvir o senhor. Há uma grande diferença, aqui o senhor é o protagonista, como muitas vezes sou protagonista também em eventos acadêmicos na universidade quando me convidam para falar de algum tema. Só que o senhor é protagonista por que conhece e porque tem experiência e prática de seu conhecimento. Eu, pelo contrário, começo a ter conhecimento do seu conhecimento, mas ainda não tenho experiência, muito menos a prática, por enquanto.

Luciano Barreto. Mas é assim que meu pai *kuriano yai* costumava ensinar sobre isso. Ele costumava iniciar trazendo primeiramente a informação sobre a existência desse mundo, desse universo inabitado pelos homens, inclusive que ainda não havia a existência dessa terra como vemos hoje. O espaço era tomado pelas sombras, era um universo tomado pelas sobras negras.

Em meio a isso tudo, em meio a espaço e universo vazio e sombrio estavam presentes desde o primeiro momento, *yepá oakhë* e *yepa bŭrkŭo*, inclusive a existência de ambos ainda não estava visível, eles existiam, mas na invisibilidade ainda, e até aí eram só os dois presentes nesse espaço, nesse universo que passaria a ser o que é agora e o que conhecemos hoje com nossos olhos.

Enquanto os dois, *yepá oakhë* e *yepa bŭrkŭo*, começavam a se articular aqui nesse espaço, onde ainda não havia pessoas habitando, onde ainda não havia terra, no seu espaço e na sua casa estava também presente o *ŭmŭkho nherkŭ* (trovão). Ele também estava na casa dele de pedra quartzolit (*ŭrta boho wiserypŭ*), no espaço dele, no universo superior.

Rivelino. Com essa história, com esses feitos de *yepá oakhë* e *yepa bŭrkŭo*, passa-se a entender o surgimento de outro tempo, da formação de outro espaço, da formação de uma nova paisagem, não mais o tempo, espaço e paisagem vividos por *Burtuyari Oakhë* e irmãos *Diroá*. Mas há também outra questão de grande relevância nesse sentido acerca de *yepá oakhë* e *yepa bŭrkŭo*, isto é que, a ação deles passa a trazer um novo processo de transformação de um tempo antigo para um novo

tempo, de um período antigo para um período novo, de um período místico para um período humano.

Nesse sentido, há uma revelação de um mundo antigo que se transforma em mundo novo, com espaço novo, com paisagem nova, isto é, que com o processo de revelação e transformação acontece a formulação de uma nova ideia de mundo. O que acontece também é que aqueles que protagonizaram a história do mundo antigo passaram a existir também no mundo novo em outro formato, ou seja, aquilo que para eles em seu tempo eram suas casas no novo mundo essas mesmas casas passam a compor ou a formar a imagem da natureza para o homem.

Assim, temos as serras, as cachoeiras, os lagos, os rios, os montes, as pedras que trazem a representação da morada desses seres do mundo antigo, mas que para o homem esses seres do mundo antigo passaram a ser invisíveis. Além disso, a partir do momento em que *yepa oakhë* e *yepa bŭrkŭo* criam um mundo novo, criam os seres humanos há uma grande divisão, isto é, que o mundo antigo se revela no mundo novo mas passa a ser inerte, sem mobilidade visivelmente, mas que permanece com sua mobilidade descrita pela ideia, passa a ser uma descrição e interpretação da razão, passa a existir na memória do ser humano em contato contínuo com a natureza. Em outras palavras, todo objeto da natureza possibilita ao ser humano o contato do mundo antigo através de sua razão, memória e ideia.

Com as ações de *yepa oakhë* e *yepa bŭrkŭo* é como se o mundo antigo tivesse saído da água, onde aquilo que era visível se tornou invisível, aqueles que eram gente se tornaram-transformaram ou permaneceram como pássaros, peixes, caças. Cada lugar, espaço, paisagem se revelam com seu respectivo nome, e respectivos sujeitos responsáveis. Assim, passa a existir uma noção específica sobre cada lugar, espaço e paisagem que em tukano se diz *wametise*, isto é, numa tradução livre, lugares sagrados.

Assim como na sua fala, quando o senhor começou a dizer que esse espaço, esse universo era inabitado, tomado pelas sombras negras outros autores indígenas como Luis Lana, que escreveu um livro com o título, a saber, *Antes o mundo não existia* (1980), também menciona isso, claro, ele apresenta sua versão como desana. Além deste, tem também outro livro escrito por outro grupo desana, Galvão

(2004), também um conhecedor de grande referência entre os desana, faz uma apresentação muito próximo do que o senhor está começando a apresentar.

Luciano Barreto. Na verdade, você falou que não queria que o seu trabalho se tornasse uma narrativa, mas eu não sei fazer outra coisa a não ser fazer desta forma, porque, você é que tem que fazer diferente. Já disse em outro momento para você que tivesse liberdade de ajustar da forma que for preciso, da forma que acha melhor, porque essas histórias sempre são longas. Mas eu estava te ouvindo e também estava pensando enquanto você falava sobre isso, ou seja, antes da ação e criação de *yepa oakë* e *yepa bŭrkŭo* as coisas existiam, mas não apareciam ou eram possíveis de serem visto com nossos olhos, e a partir do momento em que *yepa oakë* e *bŭrkŭo* criam o mundo passam a existir, por isso que no decorrer da viagem que *yepa oakë* fez com *pamŭ yurkŭsŭ*, principalmente já estando no rio negro e rio waupés ele encontra seres que de uma forma ou de outra querem atacá-lo, querem destruir o seu *pamŭ yurkŭsŭ*. Mas eu quero continuar apresentando para você entender isso. Outra coisa é que você citou sobre o que foi escrito pelos desana, eles são próximos de nós, mas são conhecidos como *ŭmŭkhorŭ marsa*, e nós tukanos somos conhecidos como *nharimiri marsa*, isso em se tratando de todos os tukanos, porque nós tukano *yŭpuri sararó búbera pŏra* somos conhecidos como detentores do espírito e do coração trocano (*toatŭ heripora khara*), e assim cada *darséa kurá*³⁶.

Rivelino. Então para o senhor, cada *marsa kurári* (etnias), em geral, tem uma espiritualidade, que eventualmente se refere *heripŏra* (coração), com uma característica específica. Mas também o que se está entendendo é que, por exemplo, cada *darseá kurári* (sibs tukano) também cada um tem sua espiritualidade, que eventualmente o senhor se refere como *heripŏra*.

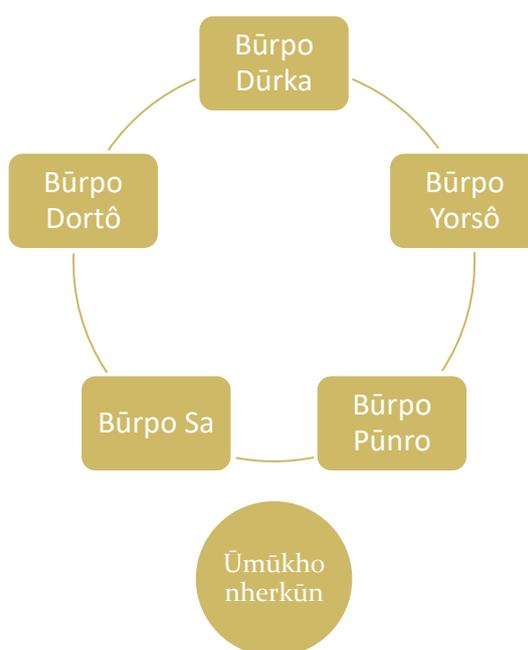
Luciano Barreto. Vamos ver isso no momento certo, porque, aí estamos adiantando muita coisa, isso será apresentado mais para frente, mas é por aí sim, você está entendendo o que estou te ensinando. Onde é que nós ficamos mesmo?

³⁶ Sibs tukano.

Rivelino. O senhor estava falando de *yepá oakhë* e *yepa bŭrkŭo*, estava começando a falar de *ŭmŭkho nherkŭ*, o avô do universo, também conhecido como trovão.

Luciano Barreto. Ah sim. Esse *ŭmŭkho nherkŭ* ele está no universo superior sim, para nós é o que de vez enquanto faz estrondo, mas há classificação de outros trovões que estão acima dele, são cinco. Eu vou falar aqui o nome deles, e queria que você desenhasse isso, porque, assim fica melhor para me entender também. São esses os nomes dos cinco trovões que estão acima de *ŭmŭkho nherkŭ*: *Bŭrpo Sá*, *Bŭrpo Dortô*, *Bŭrpo Dŭrka*, *Bŭrpo Yorsô*, *Bŭrpo Pŭro*.

Figura 29 - Classificação dos trovões



Ficou bom, é isso mesmo. Mas vamos voltar para a história novamente. Dizia que *ŭmŭkho nherkŭ* vivia no seu espaço, na sua casa, lá era ele quem comandava (*kŭ durtí wepŭ topŭma*). Então *yepa oakhë* e *yepa bŭrkŭo* começaram a dialogar para saber de que forma conseguiriam efetuar seu plano de ação. *Yepá oakhë* quis saber como as coisas iriam acontecer para eles, perguntou isso para *yeapa bŭrkŭo*, portanto ele fez essa pergunta para mulher. Ela, *yeapa bŭrkŭo*, respondeu dizendo

que não sabia o que iria acontecer, mas que era ele, por ser homem, quem deveria saber. Então *yepa oakhë* disse que era por aí mesmo, mas insistia em querer saber se no pensamento dela isso iria dar certo, se esse plano deles iria dar certo. Ela garantiu que sim, desde que ele tivesse postura como homem, que tivesse coragem para organizar aquilo que estava pensando realizar, isso demonstraria na prática sua coragem, força de vontade e comprometimento sério com o seu plano de ação. Ouvindo esse conselho de *yepa bŭrkŭo*, sua irmã (*kŭ arkaweréo*), *yepa oakhë* ficou mais seguro.

É importante destacar também que eles ainda eram invisíveis, eles ainda estavam em espírito. Foi então que *yepa oakhë* puxou seu *miria pŏra way ōa*, que conhecemos também hoje como *yaigŭ*³⁷, segurou-o em suas mãos, para começar a fazer seu plano funcionar. Esse *miria pŏra way ōa* era só um, mas com várias denominações, mesmo sendo um só, são esses os nomes: *ŭrtaboho yaigŭ*, *siŏpuri yaigŭ*. Em momento certo, então colocou *miria pŏra way ōa* no centro do universo, que se apoiou no patamar do universo inferior, assim como assegurou-se alcançando a altura do patamar do universo superior (*siokapu khedihio*, *nhekhe nŭko*, *siokapu khemoro*, *nhekhe nŭkopŭ*). Feito isto, criou então o *bartŭpakaro*, que também é conhecido como *yatutu bartŭpakaro*, para se apoiar no centro de *miria pŏra way ōa*, era um espaço muito pequeno, só era aquilo mesmo, o lugar onde os dois passariam a sentar-se, já que ainda estavam invisíveis.

Então, os dois passaram a se sentar em cima do pequeno espaço proporcionado pelo *bartŭpakaro*, ainda não havia terra, era um espaço vazio e parecia não ter fim, muito menos existiam pessoas, era ainda um espaço sem vida, por isso mesmo precisava ainda ser trabalhado para que houvessem condições de vida. Diante disso, *yepa oakhë* disse para *yepa bŭrkŭo* que eles precisavam começar a fazer *mŭro bhassessé*³⁸, *paatu bhassessé*³⁹, e que, portanto, precisavam começar a pensar a partir disso.

³⁷ Bastão sagrado.

³⁸ Benzimento de cigarro.

³⁹ Benzimento de Epadú.

Rivelino. Esse modo de formulação de pensamento através de *mūro barssessé*, *paatu barssessé* começou precisamente a ser praticado por *yepa oakhë* e *yepa būrkūo*. Essas fórmulas no caso foram pensadas justamente para que houvesse uma busca de racionalidade acerca de uma ação, trata-se de um planejamento prévio onde uma ação a ser posta em prática é precedida pelo *mūro bhassessé* e *paatu barssessé* que proporcionam a possibilidade de terem conhecimentos prévios emitido pela racionalidade de um *kumu* enquanto responsável direto de *bhassessé*. Desta forma, quando um *kumu* efetiva o *mūro bhassessé* e *paatu barssessé* está se inspirando no que foi feito pelos criadores *yepa oakhë* e *yepa būrkūo*?

Luciano Barreto. Sim, a base disso é por aí, só que existem fórmulas diferenciadas e específicas para cada momento, mas também essas formulações não se baseiam apenas em caráter positivo, porque, um *kumu* que tem muito conhecimento pode também pensar nas fórmulas que podem desordenar um ambiente em que vivem um grupo de pessoas. Mas é nesse sentido correto é que eles começaram a fazer *mūro bhassessé* e *paatu bhassessé*, por duas vezes seguidas que marcava definitivamente o início de suas ações, sempre se apoiando um com outro através do diálogo. Inicialmente, *yepa oakhë* quis saber de que forma iriam encontrar a terra, ao que *yepa būrkūo* que eles iriam encontrar sim, que certamente existia sim a fonte onde poderiam encontrar a terra.

Rivelino. Nesse sentido, há um protagonismo compartilhado entre *yepa oakhë* e *yepa būrkūo*, além disso, ela é quem demonstrava ser mais otimista do que mesmo o próprio *yepa oakhë*. Isso mostra outra parte protagonizada pela mulher, principalmente em se tratando de organização social de uma localidade onde a presença de mulher representa a fortaleza do homem frente ao desafio de ser responsável por uma localidade, por uma casa, por uma família. De forma que, entre os indígenas, é a mulher que condiciona ao homem a ter energias prósperas que se canalizam na ação do dia a dia, seja estando a frente de eventos, cerimônias rituais, trabalho e articulação em geral. Em outras palavras, o pensamento positivo do homem indígena é também o reflexo da ação, presença e protagonismo da mulher indígena. E como é a continuidade da história?

Luciano Barreto. Então *yepa būrkūo* disse que era preciso buscar a terra, que ele, *yepa oakhë*, precisava buscar essa terra, sempre lembrando que a responsabilidade maior era dele pelo fato de ele ser homem, ao que *yepa oakhë* responde que sim, que iria procurar sim, que estava na hora de procurar sim a terra. Com esse discurso começou a envolver o nome de *ūmūkhô nherkū*, o avô do universo, o trovão cuja existência dava condição de segurança para o *yepa oakhë*, isto é, que ele estava certo de que iria sim encontrar a terra a partir do momento em que fosse ao encontro do avô de ambos, *ūmūkhô nherkū*.

Tendo dito isto, então tiraram um momento para consumirem epadú, fumaram cigarro, respiraram profundamente para criar e fortalecer a coragem. De acordo com seus sentimentos tinha sinais positivos, conforme o próprio *yeapa oakhë* afirmava sentado no seu lugar. Ele, *yeapa oakhë*, era um deus, aliás, os dois eram deuses, característica própria desses criadores. Foi com essa condição que ele transcendeu para chegar ao universo superior. Esse universo superior como já lhe falei anteriormente pertencia a *ūmūkhô nherkū*, lá era a casa dele. Chegando a casa de *ūmūkhô nherkū* logo *yepa oakhë* tratou de cumprimenta-lo com todo o respeito e reverência, chamou-o de seu avô, ao que *ūmūkhô nherkū* retribuiu com sua hospitalidade reverenciada, ao mesmo tempo em que o recebeu como seu neto, bem como chamou-o como aquele que seria o responsável pela criação dos seres humanos (*marsa buhuari marsa*). Por sua vez, *yeapa oakhë* o retribuiu com gratidão pela forma como foi recepcionado, quis saber como ele estava, ao que *ūmūkhô nherkū* respondeu que ele estava bem na sua casa.

Ao mesmo tempo em que *ūmūkhô nherkū* recepcionava e cumprimentava perguntou como tinha sido a viagem até a casa dele. Por outro lado, *yepa oakhë* respondeu que a vida tinha sido boa, e que o objetivo da viagem era exatamente chegar à casa de *ūmūkhô nherkū*, ou seja, que ele estava aí não por outra questão, mas sim por causa do próprio *ūmūkhô nherkū*. Ao ouvir que *yepa oakhë* tinha vindo à sua procura *ūmūkhô nherkū* disse que não teria problema, que isso era de costume, um costume já praticado há tempos, então que não seria diferente com *yepa oakhë*.

Depois da recepção, *ūmūkhô nherkū* fez seus cumprimentos, ofereceu banco para que pudesse sentar, assim como disse que ficasse à vontade. Então o próprio *yepa oakhë* começou a puxar o assunto referente à busca de terra, comunicando em definitivo que ele estava aí em busca de fonte de terra que pudesse ser utilizado para preencher o novo espaço e novo mundo em construção na qual ele próprio estava empenhado. Ao ouvir esse discurso, *ūmūkhô nherkū* agradeceu pela confiança ao mesmo tempo em que se comprometia a dar apoio, além disso, afirmou que tinha ouvido falar do seu plano, que as pessoas naquelas redondezas costumavam falar sobre esse trabalho iniciado por *yepa oakhë*, assim como diziam que era uma missão muito complexa (*barsiotiro tūonhapū kū na nika*). Dito isto, *ūmūkhô nherkū* disse que ele estava aí para isso também, disposto a ajudar no que fosse preciso, assim como garantiu que tinha sim o que ele estava procurando, a terra.

Tendo buscado o material *ūmūkhô nherkū* entregou nas mãos de *yepa oakhë* uma porção de semente de tabaco, entregou nas mãos dele, disse que o que ele estava procurando era isso. Ao repassar esse material, *ūmūkhô nherkū* garantiu que era aquilo que daria a vida, que seria a terra dos seres humanos, aquilo que preencheria o espaço vazio, aquilo que garantiria a vida do homem, a respiração do homem. Naquele instante, enquanto *yepa oakhë* recebia a porção de semente de tabaco das mãos de *ūmūkhô nherkū*, no pequeno espaço onde estava sentada a *yepa būrkū* começou a cair terra em cima de *bartipakaro*: *sa a a a a a a a* até encher aquele espaço. Assim que entregou nas mãos de *yepa oakhë* o *ūmūkhô nherkū* deu ordens para que este fosse dar continuidade no seu trabalho, que começasse a procurar, criar, chamar e reunir as pessoas visíveis que nascem, que fizesse discursos e rituais, portanto era uma grande responsabilidade para *yepa oakhë* que estaria a frente disso tudo. E, tendo conhecimento de que estava sob sua responsabilidade *yepa oakhë* se comprometeu a realizar aquele trabalho, ao que *ūmūkhô nherkū* respondeu dizendo que ele deveria fazer isso sim, uma vez que ele era homem. Terminado esse encontro, então *yepa oakhë* desceu para o seu universo.

Quando ele retornou já estava em cima de *bartíparo* a porção de terra, então *yepa oakhë* começou a partilhar com *yepa bŭrkŭo* sobre o que o *ŭmŭkhô nherkŭ* tinha falado e recomendado para ele. Então estava na hora de *yepa oakhë* fazer esparramento daquela porção inicial de terra que passaria a ser composto em grande volume de terra. Sempre atenta, *yepa bŭrkŭo* também estava de acordo com a iniciativa. Assim *yepa oakhë* fumou o cigarro, comeu *epadú* e começou o ritual de esparramento. Antes mesmo de *yepa oakhë* iniciar aquele ritual *yepa bŭrkŭo* pediu para que ele não falhasse, o aviso já estava dado.

Em prática, *yepa oakhë* já estava em ação, já estava iniciando o esparramento da terra que passaria a se fixar nesse espaço, se posicionou no centro de *bartípakaro*, segurando em mãos seu *miria pŏra way ða*⁴⁰. Ao invés de direcionar em sentido direito o esparramento da terra *yepa oakhë* errou quando impulsionou em direção e sentido esquerdo. De fato, a terra começou a se esparramar em grande velocidade, foi quando *yepa bŭrkŭo* seguro com total força fazendo com que aquele efeito parasse imediatamente, já que havia também risco de não dar certo, não só isso, aquela terra da forma como estava sendo efetivada poderia causar explosão e tudo vier a acabar.

Para evitar isso é que *yepa bŭrkŭo* tomou essa iniciativa. Imediatamente, *yepa oakhë* foi repellido, porque ele tinha errado ao esparrar em sentido esquerdo. Então *yepa bŭrkŭo* deu orientação correta, pedindo que fizesse o esparramento de terra visando o sentido direito. Para não correrem mais risco a própria *yepa bŭrkŭo* assumiu a responsabilidade, tomou em mãos o *miria pŏra way ða* e direcionou o esparramento de terra no sentido direito com segurança, quando finalmente houve a formação de terra que passou a ocupar aquele espaço antes vazio.

Rivelino. A forma como divide no *khetí úkŭsse* a responsabilidade de ambos faz com que sua forma de ensinar fique diferente do que foi apresentado pelos autores da *Coleção Narradores Indígenas* que focaram mais na figura da mulher. Outra coisa também é que o senhor é bem pontual, não envolve tantas personagens, isso faz com que se tenha a possibilidade de compreender melhor o

⁴⁰ Mais conhecido como *yaigŭ* (bastão sagrado).

que tudo isso condiciona a gerar pensamento, a gerar conhecimento. No caso, nesse critério envolvendo a criação e organização do mundo, a organização da terra, a geração da vida e criação do homem apresenta três bases fundamentais: *yepa oakhë*, *yepa bŭrkŭo* e *ŭmŭkhô nherkŭ*. O que percebo é que o senhor tem a forma simples de produzir conhecimento tukano, seu modo de falar, apresentar os personagens das histórias fazem com que se tenha gosto pelo o que está se ouvindo, o senhor não usa termos ou linguagens difíceis de se entender, de modo que tudo o que o senhor falar abrem mais os caminhos e possibilitam que novos caminhos de conhecimentos tukano se originem. Além disso, esse tipo de modelo de ensinamento que o senhor utiliza é que fazem com que o assunto sobre a forma de conhecimento tukano não se esgote.

Figura 30 - Representação das personagens divinas criadoras da terra e da humanidade tukana



Luciano Barreto. Até onde aprendi são esses três mesmo, mas tem outros que colocam muita coisa, mas como já falei para você cada um tem jeito de falar, mas também não posso deixar de lembrar que há exageros de informações em algumas escritas indígenas, há muitas invenções, as vezes as pessoas escrevem em livros coisas que geralmente não se costuma falar, mas isso são coisas dos

novos tempos. Mas para nós, são só esses três, até porque é a primeira vez que estou falando isso abertamente, mas também sempre me mantive reservado, particularmente nunca quis participar ser informante de pesquisadores, eu vi muito isso em São Gabriel da Cachoeira. Mas também me sentia à vontade, estando reservado comigo mesmo.

Por outro lado, pensava comigo mesmo que os antropólogos acreditam em qualquer coisa e a qualquer pessoa, digo isso porque li um livro⁴¹ que você me deu uma vez, ele parece que escreveu o que os *tukano Īremiri Sararó* falaram, mas, puxa, aquele material parece uma brincadeira para mim, eles foram falando de qualquer jeito, e ele foi escrevendo assim mesmo. Eu conheço eles, são nossos irmãos maiores, mas eles deveriam ter feito melhor o trabalho, parece brincadeira mesmo. Inclusive estive algumas vezes participando de algumas reuniões com seus professores e colegas lá onde você estudou⁴², aí também era a mesma coisa. Ficava ouvindo o que eles falavam, alguma coisa entendia outras não, mas eu estava lá também, mas ficava observando alguns professores que acreditavam em qualquer coisa, coisa que não tem muita importância, mesmo assim eles acreditavam, ficavam contente.

Isso porque para mim, o mais importante são os *bhassessé*. As músicas, as danças são boas, mas não são tão importantes, isso aí é só para animação mesmo, inclusive meu pai também já dizia isso. Mas também depende de cada pessoa. Se estou dizendo que os *bhassessé* são importantes é porque assim entendo, assim fui ensinado pelo meu pai. Para outras pessoas, pode ser que não seja importante os *bhassessé*, mas eles podem dar mais valor a outras coisas, como dança, canto. Creio que cada coisa tem seu valor, e as pessoas acreditam ou dão valor naquilo que lhes faz bem. Além disso, entendo que os *bhassessé* também não são fixos ou que tenha uma ação permanente, uma vez que é sempre necessário estar fazendo *bhassessé*, pois seu efeito também depende não só da habilidade do *kumu*, mas especialmente da observação, atenção e cuidado do paciente. Isso para dizer que o

⁴¹ Marc Fulop (2009).

⁴² O *kumu* Luciano Barreto participou das atividades do Projeto Rios e Redes, um projeto de autoria do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS-UFAM).

efeito dos *bhassessé* uns são imediatos, outros são mais demorados, inclusive com exigência de observação rigorosa tanto por parte do *kumu* como parte do paciente. Eu sempre fico com receio de colocar isso que estou falando na escrita, mas pode colocar isso da forma como estou te falando aqui.

-Figura 31 - Os participantes do Simpósio dos Kumua em frente a sede da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN).



Foto: Equipe NEAI/PROJETO RIOS E REDES

Rivelino. Essa forma de compreensão ela é fundamental para quem é “detentor de conhecimentos excepcionais” (BARTH, 2000) como o senhor, isso porque a pessoa sabe como funciona, sabe o que está dizendo. Mas para quem não tem esse conhecimento, ou ainda não possui esse domínio é importante também encontrar um meio de ter contato com esses conhecimentos, então por isso que na universidade aprendemos a ter contato com vários autores, vários pesquisadores, é a forma de trabalho da antropologia. O senhor por exemplo, me falou que andou por

muito tempo na Colômbia, que foi seringueiro, que trabalhou com os chefes da cocaína, que foi capturado pelos guerrilheiros das Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARCS), e que aprendeu a falar muitas línguas diferentes. Nesse contexto, o senhor, nesse tempo ainda era jovem, era estranho também, era diferente dos outros, mas conseguiu ter boa convivência, conseguiu conhecer a forma de *nissétise* (cultura) de outras pessoas. O que estou querendo dizer é que a vida de antropólogo como pesquisador passa um pouco por isso também.

Luciano Barreto. Isso é interessante, estou gostando de ouvir o que você está falando, eu sei que você estuda nesses lugares, mas só não sei o que você estuda lá, mas agora estou entendendo um pouco, do meu jeito, o que você está falando. Fico pensando também sobre o que dizia meu primo, Brasilino Barreto, que estudo é como estar derrubando uma roça, cansa muito a cabeça, ele dizia assim para nós. Mas também isso aqui que estamos falando, *khetí úkūsse* é também um estudo, aliás, quem quer aprender sobre isso tem que estudar também, tem que passar por desafios, meu pai *kuriano yai*, por exemplo, costumava tirar prova para saber se eu realmente tinha aprendido alguma coisa. Nessa hora, quando ele tirava a prova, tudo o que ele tinha ensinado sumia, dava um branco na cabeça, mas aí é que era preciso mostrar que você aprendeu, mesmo que estivesse pensando que não teria condições, tinha que criar coragem, criar força e começar a falar o que você lembrava, isso era um bom sinal, porque, a partir disso é que ele corrigia, fazia ajustes, é assim que funciona também. Posso continuar a história?

Rivelino. Sim, podemos continuar, até porque fui eu que tomei a palavra e entramos nesse rico diálogo.

Luciano Barreto. Como estava dizendo para você, ela, *yepa bŭrkŭo*, reagiu alegremente, falou para *yepa oakhě* que aquilo estava se consolidando de acordo com o que tinham planejado até aí. Depois disso, é que os dois passaram a sentar-se, já em cima da terra formada, puderam sossegar e acalmar seu espírito, seu coração. Aqui há uma fundamentação importante, quando um *kumu* for *bhassessé* para dar sossego ao espírito e ao coração das pessoas, ele se baseia dessa fonte, claro, a formulação já é diferente, essa parte não coloque em escrita. Ainda falta algo, até aqui eles já tinham encontrado a terra.

Então eles estavam dando um tempo para começar a segunda parte, fumaram o cigarro, consumiram o epadú. Novamente, *yepa oakhë* compartilhou com *yepa būrkūo* que ambos agora precisariam começar a pensar numa estratégia para a criação dos seres humanos, dos homens, ao que *yepa būrkūo* respondeu que sim, que esse era o segundo passo a ser dado, que era isso mesmo, que agora deveriam mesmo procurar pelos seres humanos, já que os mesmos tinham encontrado a terra, como parte inicial de sua criação. Sendo uma mulher, *yepa oakhë* era a que mais tinha segurança, e sempre teve a certeza que eles encontrariam os seres humanos também, assim como tinham encontrado a terra. Tanto *yepa oakhë* quanto *yepa būrkūo* chamaram de *yepa marsa* e *marsa buhuari marsa*.

Rivelino. No caso são os filhos da terra, pessoas que nascem, são geradas, porque em língua tukana *buhua* significa nascimento.

Luciano Barreto. Sim, as pessoas geradas por eles passaram a receber esse nome, aliás, antes do surgimento das pessoas *yepa oakhë* e *yepa būrkūo* já tinham escolhido esses nomes para eles. Mas para isso, precisaram começar a fazer *mūro bhassessé*⁴³ de cigarro, já que iriam começar a procurar as pessoas, por isso era importante fazer *mūro bhassessé*. Esse preparativo foi feito pelo ambos, *yepa būrkūo* fez *mūro barssessé*, enquanto que *yepa oakhë* fez *paatu bhassessé*⁴⁴, depois inverteram as funções, passando *yepa oakhë* a fazer *mūro bhassessé* e *yepa būrkūo* assumindo a parte de *paatu barssessé*, isso por um bom tempo, demorou muito isso. Mas eles já estavam sentados em cima de seus bancos em cima da terra, no mundo criado por eles, então por isso estava dando tudo certo até aí, mas é bom lembrar que, além da terra dada pelo *ūmūkho nherkū*, o próprio *bartípakaro*⁴⁵ garantiu também a formação da terra, já que a terra que estava em cima foi esparramada em cima, e todo suporte foi dada pelo *bartípakaro*. Eles estavam

⁴³ Benzimento de cigarro.

⁴⁴ Benzimento de epadú.

⁴⁵ Escudo de proteção e segurança.

sentados em cima de seus bancos, cada um com seu *mūro*⁴⁶, com seu *paatu*⁴⁷, com seu cabo de enxó, tudo isso eles tinham consigo.

Na primeira pausa, soltaram seu *mūro* e *paatu* em cima de um suporte, mas logo em seguida eles fumaram o *mūro* e consumiram o *paatu* que tinha passado pelo processo de *bhassessé* e começaram a buscar concentração, começaram a raciocinar (*tūonha nuhuapara maha*). Então *yepa oakhë* perguntou da *yepa bŭrkŭo* para saber qual era o sentimento que ele tinha naquele momento, ao que ela respondeu que de acordo com o seu sentimento ainda faltava, e, portanto, não precisava se apressar. Ela também quis saber da opinião de *yepa oakhë*, quis saber qual era o sentimento dele, ao que ele /respondeu que de acordo com o seu sentimento ainda não havia nenhum sinal. Então *yepa bŭrkŭo* disse que os sentimentos de ambos eram muito parecidos, por isso mesmo ela recomendava que não houvesse pressa nenhuma, porque ela estava observando que *yepa oakhë* começava a querer se apressar, na verdade ele já estava apressado. Disso veio ou se forma uma das características do homem, ou seja, é por isso que o homem é muito apressado.

Depois disso, retomaram o trabalho com *barssessé* novamente. Sempre insistente, *yepa bŭrkŭo* dizia que era preciso continuarem com *barssessé*, porque era através disso que começariam a formar a vida dos seres humanos (*marsa niathereta*), onde se formaria a estrutura física dos homens (*naye kartisse oapuri*), a formação das veias sanguíneas (*nayea kartissé wádari*), a vida desses homens que se sustentaria dos seus instrumentos como cabo de enxó, seus bancos, no seu arcabouço da vida (*naye kartissé sariri pū*). Para *yepa bŭrkŭo* era através desses detalhes que haveria a união e a formação da vida nesse processo de busca pela vida humana.

Após ouvir as sábias palavras de *yepa bŭrkŭo*, que davam maior segurança *yepa oakhë* disse que era isso mesmo, que o caminho era esse, por isso mesmo tinham que retomar com *mūro bhassessé* e *paatu bhassessé* até cumprirem o tempo estabelecido, seguido de pausa. Logo *yepa oakhë* perguntou a *yepa bŭrkŭo* qual era

⁴⁶ Cigarro.

⁴⁷ Epadú.

sua opinião, ao que *yepa būrkūo* respondeu que ainda faltava, pois sentia que a hora ainda não tinha chegado, por isso mesmo que não havia nenhuma sinalização (*ditá marisa to hopū nipo*). Como falei para você no início, nós chamamos de *yepa oakhë* e *yepa būrkūo*, eles é que criaram os seres humanos que passaram a se chamar *yepa buhuari marsa*⁴⁸, *pamūri marsa*⁴⁹.

Tendo feito novamente longo *barssessé* deixaram o produto em cima do suporte, e nesse intervalo fumaram *mūoro* (cigarro), consumiram *paatu* (epadú), seguido de concentração espiritual, e eles já tinham feito duas vezes o *barssessé*. Sempre mais apressado, *yepa oakhë* perguntou a *yepa būrkūo* se daria certo aquele plano, ao mesmo tempo confirmou que aos poucos dava índice de algum sinal (*satiroaka karibó wakatisa to maha nipū*). Eles continuaram dialogando, sempre procurando saber se daria certo. Na verdade, era a mulher que tinha mais segurança e credibilidade. Mas esse sinal não era suficiente para eles, por isso mesmo retomaram com seu *bhassessé* (*benzimentos*) pela terceira vez como sempre longamente, isso tanto no que se refere a *mūro bhassessé*, *paatu barssessé*, e dentro do tempo previsto faziam pausa. Nesse caso, *yepa oakhë* achou que estava na hora, depois do terceiro processo de *bhassessé*, uma vez que falou para *yepa būrkūo* que estava na hora.

Certo de que aquele momento era favorável, *yepa oakhë* disse que estava na hora de procurar e encontrar os seres humanos⁵⁰, mas *yepa būrkūo* respondeu que ainda faltava, que aquele não era o momento certo, por esse motivo é que *yepa oakhë* não precisava ter pressa. Mas *yepa oakhë* continuou insistindo que para ele aquele era o momento. Vendo que *yepa oakhë* continuava insistindo, portanto, que não deu ouvidos para ela, *yepa būrkūo* disse então que ele poderia então iniciar com sua fórmula de *phikaro*⁵¹ (*phi nharey mū maha nipo*), então ela deu ordem para que *yepa oakhë* procurasse os humanos, naquele momento. Na verdade, com esse gesto *yepa oakhë* estava cometendo uma grande falha (*tokorota kū wié mahaū*

⁴⁸ Gente que nasce na terra (tradução livre).

⁴⁹ Se refere diretamente ao processo de transformação vivenciado na viagem feita com *pamūri yūrksū* (canoa de transformação), até alcançarem a Cachoeira de Ipanoré, no alto rio Waupés.

⁵⁰ Trata-se aqui de seres humanos no sentido da formação de pessoas e ancestrais dos povos indígena do noroeste amazônico.

⁵¹ *Phí*: chamar; *phikaro* chamado.

wepū). Esta situação é base da falha que nós homens costumamos cometer sem pensarmos antes de uma ação. Mas, como estava dizendo, *yepa burkūo* deu ordem para *yepa oakhë* começar a chamar os humanos. Ela era mulher, com grande responsabilidade, suas palavras eram tão importantes e valiosas quanto a dos *yepa oakhë*.

Então ele segurou em mãos seu *miria pōra way ða*⁵², incorporou a força do seu espírito e coração em conjunto e começou a chamar os seres humanos com as seguintes palavras: “filhos nascidos na terra, pessoas visíveis, pessoas com a vida na terra *ūūū ūūū ūūū*⁵³”. Tudo continuou em silêncio e sombrio. Vendo isso, *yepa bŭrkūo* disse que tentasse mais uma vez, que repetisse as mesmas palavras mais uma vez. Imediatamente, *yepa oakhë* fez o chamado novamente, e o silêncio continuou. Ao ver que não nada sinalizava *yepa bŭrkūo* disse para *yepa oakhë* que ela bem que já tinha previsto isso, quando lembrou que tinha avisado que ainda não chegara a hora, mas que estava confiante de que os seres humanos responderiam sim, que viriam ao encontro deles. Então, eles se sentaram novamente, procuraram criar novas concentrações, fumaram *mŭró barsékaro*, consumiram o *paatu barsséke* e continuaram dialogando para entender como tudo isso se procederia.

Para *yepa burkūo*, aquele momento não indicava para entrarem em desespero, pelo contrário era o momento propício para investirem cada vez mais em *mŭró bhassessé*, era sobre isso que ela estava sempre alertando *yepa oakhë*, na medida em que sua consciência dava a certeza de que encontrariam sim os seres humanos que estavam procurando. Novamente retomaram com *mŭró barsessé*, mais uma vez por um longo tempo, assim como com *paatu bhassessé*, vindo a deixar em cima do suporte assim que finalizando dentro do tempo previsto. Sempre faziam um intervalo para terem momentos que proporcionasse concentrações acerca de sua ação, era mais para ouvir o que suas consciências tinham a dizer. Em seguida, *yepa oakhë* perguntou da *yepa bŭrkūo* qual era o sentimento que ela tinha a respeito naquele exato momento, ao que *yepa bŭrkūo* responde que ainda não havia sinal, que a sua consciência dizia que era preciso esperar o momento certo.

⁵² Também conhecido como *yagū* (bastão sagardo).

⁵³ “*yepa bhauri marsa, marsa bhaurir marsa, ūmŭkhô diro marsa ūūū ūūū ūūū*”

Com esta situação, os dois continuaram dialogando, pegavam seu *mūroro*, ao mesmo tempo em que aproveitaram para complementar seus *mūró bhassessé* e *paatu bhassessé*. Ela, por sua vez, sempre estava otimista, tinha certeza que iriam encontrar sim os seres humanos. Isso dava mais motivação para que continuassem acreditando, por isso fizeram novamente *mūro bhassessé*, *paatu bhassessé* por um longo tempo, assim que terminaram deixaram em cima dos suportes, em seguida se concentraram novamente, onde *yepa oakhë* perguntou qual o sentimento naquele momento, mas *yepa bŭrkŭo* continuava insistindo que ainda não havia sinal. Isso exigia novamente, além dos seus diálogos, que retomassem com *mūró bhassessé*, *paatu bhassessé*, mais duas vezes. Depois, fizeram a mesma coisa por mais duas vezes novamente, ao que *yepa bŭrkŭo* insistia que precisavam fazer aquele *bhassessé* mais uma vez. Isso já somava até quatro vezes. Mas *yepa oakhë* estava cada vez mais apressado, era ele quem se apressava mais, ao que ela opinava que era ele quem estava querendo agir dessa forma, então ela concordou, já que ele insistia, para que *yepa oakhë* chamasse novamente os seres humanos (*mū toho ūabey, phinhare mū taha nipo*). Ele respondeu que sim, e pegou novamente seu *miria pōra way ōa*, seu *umu yagū, nophiriti khū*, apoiou suas mãos nesses instrumentos enquanto estava em pé, além de incorporar a força do seu espírito, seu coração, seu corpo e sua respiração para repetir o seu chamado: “filhos nascidos na terra, pessoas visíveis, pessoas com a vida na terra *ūūū ūūū ūūū*”. Não houve nenhuma resposta.

Vendo que o silêncio continuou dominante, *yepa bŭrkŭo* pediu que ele repetisse novamente, como mais esforço, mais energia, então ele repetiu o chamado: “filhos nascidos na terra, pessoas visíveis, pessoas com a vida na terra *ūūū ūūū ūūū*”. Finalmente, algo respondeu, mas não era aquilo que eles esperavam, o que atendeu foi o som das cachoeiras *vôôôôôôôôôôôôôôôô*⁵⁴ e foram se formando diversas cachoeiras, foram formando as pedras, mas que para eles aquela sinalização não era positiva porque trazia em primeira mão sinais luto para os seres humanos, ou seja, ao invés de haver o surgimento dos homens em primeiro lugar,

⁵⁴ Forma de descrever o som da cachoeira em língua tukana.

foram as cachoeiras que os antecederam, as pedras. Ao ver aquele resultado inesperado *yepa bŭrkŭo* repreendeu seu irmão *yepa oakhĕ* dizendo que aquilo não foi por falta de aviso e orientação, mas por sua pressa e teimosia. Ao mesmo tempo, *yepa burkŭo* disse que o que antecedeu a vida do homem foi a mortalidade, onde o luto faria parte da vida do homem, enquanto que as cachoeiras, as pedras nunca morreriam, nunca apodreceriam, foi o que *yepa bŭrkŭo*.

Ela, *yepa bŭrkŭo* continuou afirmando que as pedras nunca morreriam, nunca viriam apodrecer, que não teria fim, é por isso que as cachoeiras nunca vão morrer, é difícil ouvirmos falar que uma pedra morreu ou apodreceu, isso porque surgiu antes do homem. Desse ponto de vista, para nós quando sonhamos com cachoeiras, quando as pessoas sonham que desceram nas pedras da cachoeira, quando as pessoas sonham que desceram de canoa pela cachoeira, quando as pessoas no sonho ouviram o barulho de cachoeira a longa distância exige atenção porque simboliza a aproximação de possível luto na família de quem teve esse tipo de sonho. Claro, cada sonho nesse sentido tem sua explicação, onde nem sempre aconteceu com a família de quem sonhou, por isso depende do tipo de sonho, por exemplo, se a pessoa no seu sonho ouviu o barulho de uma cachoeira significa que ele vai ouvir outras pessoas de longa distância chorarem porque perderam alguém da família (*poepá arkoroti wehá tŭossé keenossa*).

Mas também o sonho com a cachoeira não simboliza apenas a questão de luto, por exemplo, se você sonha que passou remando com sua canoa por uma cachoeira ou uma correnteza forte não significa luto, mas superação de desafios na vida, significa que você vai conseguir vencer as dificuldades, os desafios. Mas geralmente, é isso que costumam falar sobre as cachoeiras, que simbolizam o luto (*dhŭari⁵⁵ niporo niwa*). Outra coisa que pode servir de alerta, é quando a pessoa tem um sonho em que estava perdido na mata, desesperadamente chamando por alguém, isso é muito perigoso, provavelmente essa pessoa vai passar por situações difíceis, tipo adoecer enquanto está em alguma viagem e não ter quem cuide dele.

⁵⁵ Luto.

É assim que nossos ancestrais costumavam falar, na verdade não é muita coisa quando se baseia naquilo que um pai ensina, agora se você não aprendeu com seu pai, mas que aprendeu com outras pessoas, em outros lugares, creio que fica mais difícil porque você tem que caçar o que vai falar, o que vai escrever, se você não aprendeu ou se você não teve oportunidade de aprender sobre isso creio que fica mais difícil, aí corre-se risco de falar qualquer coisa, e os outros que não conhecem acreditam em você. No meu entendimento, essas coisas que estou falando para você não têm tanta coisa como outros indígenas colocaram nos seus livros⁵⁶, isso já falamos um pouco, mas devo dizer que para eles deve ser assim mesmo, mas também eles inventaram muitas coisas, na medida em que foram associando as histórias de outros como se fossem suas histórias. Por exemplo, ouvi falar que o Luis Lana escreveu no seu livro que depois da saída dos seres humanos do *pamūri yūrūsū*⁵⁷ na Cachoeira de Ipanoré, quem saiu também foi o padre com sua bíblia, isso aí não existe, por isso que isso aí já é invenção.

Rivelino. Embora que seja bastante crítico nesse sentido, o senhor é bastante compreensivo quando reconhece que o que os outros falaram, escrevem é o que eles têm a oferecer, é o que eles aprenderam com seus pais, é o que seus ancestrais falaram e foram repassando para seus filhos, netos. Essa visão, mostra que a forma diferenciada de pensar entre os indígenas, entre os tukano faz com que todos sejam independentes na produção de seu conhecimento e pensamento. É o que se entende quando o senhor diz que nossos irmãos maiores devem pensar diferente, que nossos irmãos menores também devem pensar diferente. Mesmo que todos estejam falando de uma mesma coisa fazem de forma diferenciada. A diferença está na forma de interpretação, e pensar diferente acerca de uma mesma coisa entre os indígenas, entre os tukanos do noroeste amazônico brasileiro faz com que seus conhecimentos, pensamentos e histórias sejam extensivos, densos, complexos e infinitos.

Luciano Barreto. Isso também é importante para você, eu aprendi isso com meu pai *kuriano yai*, ele costumava dizer que temos que valorizar tudo o que o outro

⁵⁶ Narradores Indígenas.

⁵⁷ Canoa de Transformação.

fala, mesmo sabendo que de certa forma aquela pessoa, de acordo com seu conhecimento, está falando errado. Nossos ancestrais também já entendiam desta forma.

Em nenhum momento você deve interromper quando o outro está falando, se você quer ser ouvido tem que saber ouvir também o que a outra pessoa fala. É preciso saber se posicionar dentro de cada possibilidade que você tiver, não queira se mostrar para as pessoas dizendo que você sabe isso, que sabe aquilo, que eles não sabem nada, que eles são assim, porque isso é perigoso, ainda mais quando você não conhece as pessoas. Isso porque precisamos entender que essa coisa de ser *kumu* não é apenas para as pessoas que já tem idade, muitos são *kumu* muito jovem, e se você se comporta mal diante dessas pessoas você pode sofrer consequências.

Outra coisa é que, se você é *kumu*, *bharsegū*⁵⁸ não fique dizendo por aí que você é *kumu*, que você é *bhasegū*, não fique querendo mostrar para as pessoas que você sabe isso ou aquilo, mais do que isso não fique se oferecendo. Pelo contrário, deixa que as pessoas venham ao seu encontro, e quando isso acontece não negue, aceite as pessoas, ajude no que for preciso, porque é para isso que você é reconhecido como *kumu*, como *barssegū*. Pode ser qualquer hora, qualquer dia, se alguém vem te chamar para fazer *bhasessé* vai, pois, essa pessoa veio ao teu encontro porque confia em você, porque sabe que você tem conhecimento. Além disso, procure ser bem realista, fale para as pessoas que te procuram que você vai fazer o possível, sempre mostre para as pessoas a realidade das coisas, mas você está aí para dar uma possível resposta para eles, eles esperam de você uma resposta, e essa resposta você pode encontrar através do seu *barssessé*, que vai dar uma resposta, positiva ou negativa, na sua consciência. Nesse caso, você tem que saber explicar bem, se uma doença for grave fale para ela, se uma doença não é tão grave fale também.

Sempre procure deixar claro para as pessoas, que é preciso ter um bom acompanhamento, que a pessoa que está doente precisa também obedecer ao que

⁵⁸ Benezdor.

um *kumu*, *bhassegū* orienta. Isso porque tem doenças que a gente consegue curar rápido, têm doenças que curamos com mais tempo, tem doenças que não acertamos, e têm doenças que são incuráveis. Se você acha que seu *bhasessé* não vai conseguir curar outra pessoa indique outra pessoa que deve saber o que você não saber.

Por último, isso é uma ordem, nunca cobre pelo seu *barssessé*, isso não é eu que estou pedindo, meu pai *kuriano yai* também já dizia, praticamente nossos ancestrais tinham esse entendimento, porque nem sempre você consegue curar. Nesse caso, a pessoa ou a família que você atendeu tem que ser livre, livre para agradecer, por livre e espontânea vontade, claro se a pessoa te oferece alguma recompensa não negue também. É assim que funciona. Onde foi que paramos mesmo?

Rivelino. Na parte em que, ao invés de encontrarem os homens, surgiram as cachoeiras, as pedras.

Luciano Barreto. Ela, *yepa burkūo*, ficou sem muita reação (*tchô nipo ko*), ela disse: “bem que eu falei para você”. Feito isso, concentraram novamente para retomar o *mūró bhassessé*, fizeram isso mais cinco vezes, por exigência de *yepa burkūo* fizeram mais uma vez que completou seis vezes, após isso então a própria *yepa burkūo* deu ordem para que enfim chamasse os seres humanos (*phiya maha nipo*), ao que *yepa oakhë* disse que sim. Se posicionou no centro, se apoiando sempre no seu *miria pōra way ãa*, fumou *mūroro*, consumiu seu *epadú*, concentrou-se bem na força do seu pensamento, espírito e coração e começou o chamado (*phipū maha*): “filhos nascidos na terra, pessoas visíveis, pessoas com a vida na terra *ūūū ūūū ūūū*”.

Em pouco tempo, todos juntos, com alegria, gritos finalmente os seres humanos responderam o seu chamado, aos poucos começaram a se aproximar dos dois, com toque de seus pés que batiam fortemente o chão da terra, enquanto isso *yepa oakhë* continuava saudando-os, eram as pessoas que eles tanto procuravam criar através de seus *barssessé*, estavam aí com eles, eram pessoas criadas por eles, encontradas por eles. Enquanto todos se aproximavam deles, eram homens, mulheres, *yepa oakhë* continuou chamando-os de filhos nascidos na terra, pessoas

visíveis, pessoas com a vida na terra, isso tanto para os homens, como para as mulheres. Foi assim que aconteceu, foi assim que eles encontraram os seres humanos.

Na verdade, aqui estamos finalizando a primeira parte, como falei para você é assim que ele encontrou as pessoas, ou seja, é assim que ele nos encontrou, nos criou. Eu não estou mentindo aqui, não tem como mentir sobre isso, eu não estou inventando isso, eu não estou falando de qualquer forma. Estou falando e ensinando o que meu pai *kuriano yai* me ensinou, me repassou, quando dizia que assim que isso aconteceu, isso para nós, da forma como nós entendemos, é assim que ele falava, ensinava, dialogava. Outras coisas, vou falando com o tempo, porque aqui é a base, é com isso e através disso que a gente constrói nosso conhecimento, não tem outra coisa não, é isso aqui mesmo que é a parte fundamental para quem quer se tornar um *kumu*, um *barsegū*, um *ya*, um *baya*. Se não conhece essas histórias da forma como ensinei aqui é melhor fazer outra, porque para ser *kumu*, *bhasegū*, *yai*, *kumu* não é fácil, é muito difícil, é com muito sacrifício que a gente consegue.

4.2 A ARTE DO DIÁLOGO E *PAMŪRI WISERY*

Rivelino. Esse mundo já estava formado, já tinha a terra, já tinha as cachoeiras, já tinha água, já tinha floresta, já tinham animais, já tinha pássaros, já tinha peixe, já tinha os homens, as mulheres, enfim, já tinham a vida, o ar, o vento, o sol, a chuva. Mas eles não iriam permanecer naquele lugar em que foram criados e encontrados, já que vem outra sequência de acontecimentos que fazem parte da estratégia de criação, formação e transformação proporcionada pelos *yepa oakhë* e *yepa bŭrkūo*. Em que lugar isso aconteceu, e em que lugar a viagem também se iniciou?

Luciano Barreto. Você falou certo, realmente este mundo já existia, mas eles estavam em lugar que ainda não era este lugar que conhecemos hoje como Brasil, até porque eles entraram aqui onde passou a ser conhecido como Brasil vindo de lugar muito mais longínquo, de um lugar chamado *diataūro*, é onde termina

o rio e onde também começa. Então, dessa forma para nós, o *Orpeko dirtara*⁵⁹ estava na passagem, não é lá que tudo começou como costumam dizer meus parentes, ou como escreveram nos seus livros⁶⁰, não foi em *orpeko dirtara* que isso aconteceu, que isso tudo começou, onde tudo começou se chama *diataūro wi*. Esta terra, embora sendo única, foi dividida em partes por *yepa oakhë*, mas tudo estava acontecendo de acordo com o que ele planejava com seu pensamento. Nesse caso, em outro lugar dessa terra, por isso que quando saíram de lá, depois de uma longa viagem eles alcançaram a *orpeko dirtara*, eles avistaram como uma porta de entrada. Como estou falando, eles eram deuses, tanto *yepa oakhë* quanto *yepa burkūo*. Tudo estava acontecendo conforme a vontade de seu pensamento, conforme a vontade da força do seu pensamento, conforme a vontade da força do seu espírito. Ele, *yepa oakhë*, criou muitas coisas, mas o maior deles foi a criação da terra, a criação e o encontro dos homens. Em tukano, costume dizer que isso se trata de *nhabhuresse*, é o que os padres dizem que se trata de milagres.

Eles, *yepa oakhë* e *yepa bŭrkūo* eram deuses (*oamahara nikara nimiwa ba ná*), responsáveis direto pelo início da história de nossos ancestrais. Bastava eles raciocinarem, bastava eles pensarem, tudo eles estavam fazendo com a força e poder que tinham, não era por acaso que isso estava acontecendo, especificamente esses que começaram a fazer essas histórias. Então, como estava falando, tudo isso começou a aconteceu em *diatauro wipū*, lugar onde ele criou e encontrou os seres humanos, que depois passara a participar da grande viagem. Em prática, *diataūro wi* é o nome da primeira casa, como costumava falar meu pai *kuriano yai*. Além disso, *diataūro wi* tem os seguintes nomes complementares: *karākó wi*, *orpeko wi*. Foi nessa casa que ele criou, chamou e encontrou os primeiros seres humanos. Feito isto, foi exatamente desse lugar que os primeiros seres humanos embarçaram no *pamūri yŭrkūsū* para fazerem a longa viagem. Essa canoa, *pamuri yŭrkūsū* foi *yepa oakhë* quem criou, para eles era uma canoa normal, uma cobra grande, mas nossos olhos hoje era uma grande cobra. Essa canoa que trazia os seres humanos veio

⁵⁹ Lago de Leite, Baía da Guanabara, Rio de Janeiro – RJ.

⁶⁰ Narradores Indígenas.

submerso a água, isso só depois que todos embarcaram, todos aqueles que eles encontraram.

Não poderia ser diferente, pois eles começaram a entrar nessa primeira casa, *diatauro wi*, onde *yepa oakhë* continuava dando atenção para formação de sua humanidade, para formação e fortalecimento de cada pessoa, essa casa foi denominada de *orpeko dirtara*⁶¹, era lugar onde ele vinha fazendo com que se tornassem cada vez mais humanos, chamava-os de gente de leite, gente de *karakó*⁶². Pegou o banco da vida deles, o arcabouço da vida (*naye kartisse sãri*), a vida deles através de *utikaro*, a vida deles de *karãkó*, era com isso que ele estava formando a humanidade deles, enquanto que eles embarcaram no *pamūri yurkūsū*, todos eles, presente juntos deles. Entre eles estava aquele que passaria a ser o ancestral dos tukano *nuhiro*, estavam todos aqueles que passariam a ser ancestrais dos indígenas⁶³, mas ainda não havia a distinção desses ancestrais, em nenhum momento ele, *yepa oakhë*, disse se este ou aquele, se esta, ou aquela pertencia a este, ou aquele *marsa kurári*⁶⁴, se pertencia a este ou aquele *darsea kurári*⁶⁵. Então, nesse sentido, eles vieram como um único grupo, não havia distinção, para eles era como se estivessem embarcando em um barco. Mas se pensa que isso tenha acontecido em pouco tempo, isso não foi verdade, essa viagem durou tempo, vieram lentamente, ele vinha formando a humanidade dessas pessoas. Aqui eu queria que você ilustrasse novamente para que o que estou falando fique mais claro, porque falei que eles ainda iriam alcançar a *orpeko dirtara*⁶⁶. Nessa parte quero que você ilustre, como se fosse um mapa, porque são *pamuri wisery* por onde *yepa oakhë* passou com os seres humanos criados por eles, por isso vai ter muitas repetições em algumas coisas. Toda vez que entrava em *pamūri wisery* classificava-os como seres humanos de leite, seres humanos de carne formuladas de *karãkó*, na verdade ele dava a classificação nominal para eles de acordo com o tipo de *pamūri wisery* que eles entravam, ele estava formando pessoas de boa índole, pessoas boas, por

⁶¹ Lago de leite.

⁶² Leite de fruta de buiuu.

⁶³ Em referência específica ao noroeste amazônico.

⁶⁴ Etnias.

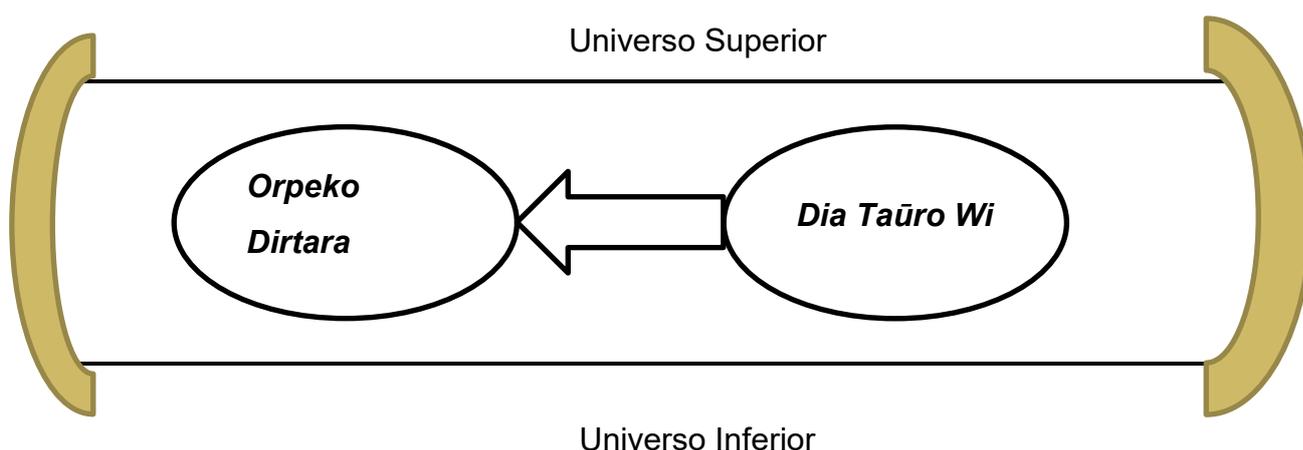
⁶⁵ Sibs tukano.

⁶⁶ Lago de leite – Rio de Janeiro/RJ.

isso nessa primeira parte os *pamūri wisery* foram classificados como *karakó wisery*, *orpeko wisery*, como ambientes de grandes prosperidades para os seres humanos. Ainda era um tempo incontaminado, tempo sem malícias, tem de paz entre as pessoas que começaram a fazer parte dessa história como dizia meu pai *kuriano yai* (*pūrissé marikupa niwi yū parkū kuriano yai*).

Rivelino. Passei esses dias tentando entender o que o senhor tinha falado, mas eu queria mostrar como consegui organizar fazendo ilustração desse mapa como o senhor sugeriu, creio que nessa primeira parte a sua apresentação segue a seguinte orientação, conforme em destaque.

Figura 32 - Dya Taūro e Orpeko dirtara



A explicação acerca disso é seguinte. Que a partir de *yepa oakhë* e *yepa burkūo* tudo aconteceu e iniciou em *Dia Taūro Wi*, foi lá que inicialmente a procura pelo espaço, pela terra, pelos seres humanos aconteceu, além do início da viagem. Depois, é que a partir da ação de *yepa oakhë*, *yepa bŭrkūo* e com a participação de *ŭmŭkho nherkū* o mundo se forma em uma unidade, mas com divisões de espaços, tanto no sentido do universo superior, como no sentido do universo inferior.

Outra questão, é que *yepa oakhë* tendo saído com seu *pamūri yŭrkūsū* de *Dia Tauro Wi*, depois de longa viagem, chega em *Orpeko Dirtara*, também conhecido como Lago de Leite, a Baía da Guanabara no Rio de Janeiro/RJ. Com essa compreensão, mostra que no Lago de Leite que tudo começou, e sim em *Dia Taūro*

Wi. Mas antes de *yepa oakhë* alcançar o Lago de Leite ele passou por diversos *pamūri Wisery*, e que após entrar no Lago de Leite passa novamente em diversos *pamūri wisery*, que na verdade repetem os mesmos nomes de *pamuri wisery* que eles passaram antes de alcançarem o Lago de Leite, vindos de *Día Tauro Wi*. É o que passei a entender a respeito dessa conexão de *Día Taūro Wi* e *Orpeko Dirtara* (Lago de Leite). Além disso, o senhor entendeu que quando avistaram o Lago de Leite parecia como uma porta de entrada, com uma abertura.

Luciano Barreto. Puxa, como você trabalhou para entender isso dessa forma, fico contente em ver como o que eu falei é mostrado dessa forma. Ficou bem ilustrado sim, então eu sugiro que você faça a mesma coisa com outros *pamūri wisery*, porque são muitos e são bastante repetitivos. Creio que nessa parte só vamos pontuar alguns detalhes mais específicos. Além disso, você fazendo essa ilustração de *pamuri wisery* vai ser muito interessante, faça para que outros indígenas possam ter conhecimento, porque o que você me mostrou uma vez no vídeo achei que colocaram muito pouco, até começaram falando aqui do porto de Manaus, apresentaram só algum *pamūri wisery*.

Eu também não conheço todos os *pamūri wisery*, conheço o que nos representa, mas também isso que eu estou apresentando são poucas ou quase ninguém conhece, na verdade essa versão é tipicamente nossa, dos tukano *búbera pōra*, meu pai *kuriano yai*, meus avôs, em geral nossos ancestrais é que falavam dessa forma, principalmente nosso avô Francisco, mais conhecido como “Inspeturo”. Era por isso que nós, desde nossos ancestrais, embora sendo um grupo pequeno, tínhamos muito destaque relacionado ao domínio de *úkūusse* em geral.

Mas isso fazia com que outros grupos se sentissem inquietos, desprestigiados, criava inveja, inclusive muitos de nossos ancestrais, que já eram bastante reduzidos, eram mortos nos acampamentos de concentração de *miriã*⁶⁷, outros também utilizam de suas fórmulas negativas para acabarem com a vida dos nossos ancestrais através de suas forças espirituais. E por causa disso que nós nunca fomos grande número em pessoas (*thô wera mari marsa purtiti poro*), por

⁶⁷ Flautas sagradas.

causa de domínio total de *barssessé*. Gostaria que ficasse claro também, que essa viagem realizada pelo *yepa oakhë* com seu *pamūri yurkūsū* até alcançar o Lago de Leite tudo ocorreu bem, sem nenhum problema, sem nenhuma perseguição, não havia inimigos.

A sua primeira ilustração ficou muito boa, mas é bom colocar os nomes dos *pamuri wisery*, além dos dois primeiros que você já ilustrou. É bom que faça isso com todos os *pamūri wisery*. Com isso, só vou falar algumas coisas mais pontuais. Até porque nas primeiras tentativas para entrar na porta que estava aberto a partir do Lago de Leite *yepa oakhë* vai sofrer duras derrotas, com isso precisou recomeçar por quatro vezes tudo novamente em *Día Taūro Wi*.

Mas essa parte é bom falar para você escrever, só estou pedindo para você fazer esse mapa com os *pamūri wisery*, isso vai ser bom para mim também, porque, assim não vamos mais esquecer, eu também esqueci muitas coisas, as vezes lembro, as vezes não, as vezes tenho muita dificuldade para lembrar, por isso que é bom parar para repensar sobre isso. Então vou falar o que aconteceu com *yepa oakhë* e seu *pamūri yurkūsū* onde estavam presente os seres humanos, os *pamūri marsa*. Mas antes é bom detalhar o que vamos falar daqui para frente, e também recomendo organize bem o mapa de todos os *pamūri wisery* quando puder, nesse caso é bom você se concentrar só para isso, mesmo que ainda não tenhamos esse mapa ilustrado da forma como estou sugerindo e da forma como vocês está entendendo vai ajudar muito para o nosso conhecimento e conhecimento de quem achar importante sobre isso.

Não esqueça que nem todos os tukanos sabem falar isso, assim como nem todas as pessoas gostam disso, por isso que eu costumo dizer que a pessoa tem que gostar disso para falar sobre isso, e principalmente saber o que está falando, do que está tratando, não estou dizendo também que qualquer pessoa pode falar o que quiser sobre isso, insisto em dizer que a pessoa precisa ter conhecimento sobre isso tudo. Agora vamos falar sobre a briga entre *yepa oakhë* e *Së Pīro*, depois vamos falar de *Pamūri Pe Poea Wi*, a Cachoeira de Ipanoré. Outras que faltarem aqui você escreva depois.

4.2.1 Sē Pĩro: a serpente que desafiou *yepa oakhë*

Em certo momento, quando se tratava da criação desse mundo, entendeu-se que o responsável direto por isso é *yepa oakhë* e sua irmã *yepa bũrkũo*, além disso, que a partir do momento em que eles conseguem criar esse mundo tudo o que existia no mundo antigo se revela, mas que essa revelação faz com que as coisas do mundo antigo, do tempo dos irmãos *Diróa*, por exemplo, não tenham a mesma aparência, assim como as casas onde habitavam passam a ter outra aparência, isto é, o que eram casas aos olhos do mundo antigo passam a ser vistos como serras, como morros, como pedras, como lagos pelos olhos dos humanos criados pelo *yepa oakhë* e *yepa burkũo*.

Figura 33 - O kumu Luciano Barreto no Porto Queiroz, em São Gabriel da Cachoeira /AM



Foto: o autor.

Isso é muito relevante na medida em que mostra que o mundo novo criado por *yepa oakhë* e *yepa burkũo* é a revelação do mundo antigo, ou seja, a partir do momento em que o mundo novo é criado, além da criação dos seres humanos,

também se revelam os espaços e paisagens do mundo antigo onde seus moradores passam a se eternizar. Mas, percebe-se também é que nesse processo de formação da humanidade indígena passara por diferentes e longos tempos. Então, um exemplo disso, é o desafio que *yepa oakhë* teve com a cobra *Së*, que já estava na sua passagem, aliás, já existia no espaço em que *yepa oakhë* continuava a explorar. Como foi que a cobra *Së* desafiou o *yepa oakhë*?

Luciano Barreto. Como falei para você, a partir do momento em que *yepa oakhë* e seus criados avistaram *orpëko dirtara* perceberam que havia uma passagem como se fosse uma porta de entrada, eu também não conheço a Baía da Guanabara, no Rio de Janeiro, mas para nós esse lugar fica lá. Como falei também para você, esse *pamūri wi* estava na passagem de *yepa oakhë* com seu *pamūri yūrūsū*.

Assim que chegaram em *orpëko dirtara* perceberam, especificamente *yepa oakhë*, que havia perigo na passagem, onde o novo espaço em que percorreriam estava sob domínio de *Së Pīro*, uma serpente que, pela sua grandeza cobria totalmente o novo espaço que *yepa oakhë* pretendia passar a ocupar com seu *pamūri yūrūsū*, tinha como única intenção o impedimento da passagem de *pamūri yūrūsū*, assim atrapalhar os planos de *yepa oakhë*. Mesmo tendo conhecimento do perigo, *yepa oakhë* quis arriscar, ele próprio não estava dentro de *pamūri yūrūsū*, acompanhava a certa distância de onde dava ordens para que *pamūri yūrūsū* entrasse. No momento certo, *pamūri yūrūsū* passou pela porta de entrada e quando já ganhava uma distância *Së Pīro* entrou em ação, pois fechou a porta de entrada com seu enorme rabo fazendo com que a água subisse em alta velocidade até conseguir fazer com que *pamūri yūrūsū* afundasse, com isso conseguiu devorar todos os seres humanos que estavam dentro de *pamūri yūrūsū* que conseguiu boiar para fora, mas vazio. A cobra *Së* só retirava o seu rabo que fechava a entrada com aparência de porta quando conseguia afundar *pamūri yūrūsū*, assim todo volume de água se evacuava.

Isso aconteceu, por três vezes seguida, e *yepa oakhë* precisou retornar e reiniciar tudo novamente em *Diataūro Wi*. Foi só na quarta tentativa é que *yepa oakhë* teve sucesso, mas precisou antes eliminar a *Së Pīro*. Agora, isso é história,

as vezes somos tentados a querer entender por que *yepa oakhë* não resolveu isso imediatamente. Quando eu perguntava sobre isso, meu pai *kuriano yai*, por exemplo, costumava dizer que tudo isso estava acontecendo porque eles queriam que fosse assim, porque eles queriam que através disso tudo nós humanos tivemos fundamentos de nossas histórias, de nossos *barssessé*.

Só essa parte, por exemplo, é de grande importância para formulação de *barssessé* importante, claro que aqui nós não podemos revelar essas fórmulas, guardem isso com vocês, se não outras pessoas podem descobrir. A presença de *Sě Pïro*, é o símbolo da inimizade, das causas de rivalidades. Assim como sua ação em fechar a porta de entrada e saída com o seu rabo simboliza várias coisas, dependendo de cada *kumu*, dependendo de cada *barssegū*, esse simbolismo pode ser transformado em coisas boas ou em coisas ruins.

Já na quarta tentativa, finalmente *yepa oakhë* quis se livrar de *Sě Pïro*, desta vez não deu mais ordem para que *pamūri yurkūsū* entrasse, pelo contrário, segurou próxima a entrada justamente porque precisava eliminar *Sě Pïro*. Por outro lado, *Sě Pïro* estava pronto para o ataque, estava pronto para desafiar *yepa oakhë*, até aí ele tinha sido vencedor, portanto, estava confiante de que poderia vencer *yepa oakhë* em qualquer desafio que fosse submetido.

Sabendo que seria muito difícil eliminar *Sě Pïro* com o mecanismo de arma que possuía logo *yepa oakhë* começou a pensar na sua estratégia, começou a articular as ideias para ver como iria agir. Ao perceber que *yepa oakhë* estava na sua mira, *Sě Pïro* passou a se reservar mais, passou a ser mais discreto, não se expunha mais com tanta facilidade como era de costume, mas os dois já estavam em conflito intenso. Tanto *Sě Pïro* como *yepa oakhë* possuíam seus armamentos, tinham suas armadilhas, tinham seus segredos, tinham suas forças, tinham formas de ataques específicos.

Como de costume, *Sě Pïro* estava confiante, não temia ninguém, naquele momento entendia que era superior a *yepa oakhë*, por isso mesmo aguardava por uma ação de *yepa oakhë* para poder mostrar sua força, sua superioridade, seu domínio, seu controle sobre o lugar, sobre o espaço em que ocupava. Por outro

lado, *yepa oakhë* tinha seu *burpuwū*⁶⁸, seus dardos, além de seu *uró*. Mas também *Sě Pīro* era detentor de *úro*. Mesmo assim, *yepa oakhë* se sentia inseguro, se sentia despreparado, por isso mesmo precisou tomar uma decisão, isto é, procurar novamente *ūmūkho nherkū*, o avô do universo.

Para isso, precisou transcender ao universo superior onde morava *ūmūkho nherkū*, o avô do universo, que já tinha dado auxílio quando precisou de terra. Ao chegar no espaço e casa de *ūmūkho nherkū* e explicou ao avô do universo o que estava acontecendo com seu *pamūri yurkūsū*, especificamente falando do ataque realizado pelo *Sě Pīro*, e que esse era um obstáculo para que ele pudesse levar em frente o seu *pamūri yuykusū*. Ao ouvir esses relatos, *ūmūkho nherkū* lamentou que isso tenha ocorrido dessa forma, mas também disse que esse tipo de combate vinha de alguém que não quer ver o sucesso do outro, ao mesmo tempo em que isso envolve a questão e a forma de tratar alguém que não tenha base familiar, alguém que não tenha família, alguém que cresceu órfão, fazia parte dos desafios que se costumava passar. Além disso, *ūmūkho nherkū* disse que tinha conhecimento sobre o que *yepa oakhë* estava enfrentando. Então, *yepa oakhë* disse que estava aí em busca de veneno curare para que pudesse eliminar seu inimigo, o *Sě Pīro*. Imediatamente, *ūmūkho nherkū* atendeu o pedido de *yepa oakhë* entregando-o, portanto, *nima*⁶⁹, desta vez era puro ainda, fatal. Tendo recebido o material desajado, *yepa oakhë* retornou para o lugar de batalha, para finalmente começar o seu ataque. Ele, *yepa oakhë*, além de seu *burpuwū* agora também possuía o *nima* recebido de *ūmūkho nherkū*, portanto, estava mais seguro, mais confiante. Era todo tipo de *nima* que ele recebeu de *ūmūkho nherkū*, além disso entregou também seus *burpuwū* específico, entregou os pequenos dardos, tudo completo.

Assim que retornou ao local de batalhar, *yepa oakhë* começou a se preparar, certo de que aquele inimigo seria sua presa em pouco tempo, assim começou a procurar um lugar ideal para seu posicionamento, porque precisava de boa estratégia para disparar os pequenos dardos com seu *burpuwū*. O *Sě Pīro* ocupava em grande volume no novo espaço que *yepa oakhë* precisava explorar, portanto,

⁶⁸ Zarabatana.

⁶⁹ Veneno curare.

tinha domínio total. Nesse sentido, *Sě Pīro* não flutuava apenas na entrada, mas tinha um domínio total, ocupava todo o espaço novo. Por esse motivo, ele era também muito perspicaz, era muito atento, parecia ser invencível, temido, mas também não se entregava facilmente. Por sua vez, *yepa oakhě* tinha total confiança consigo, pois tinha certeza que conseguiria vencer seu inimigo, desde que seu plano fosse bem executado, assim como teria que ter muita paciência. A questão é que *yepa oakhě* era um deus também, tinha seus poderes, assim, vendo que *Sě Pīro* não estava facilitando, não estava se expondo, portanto, não se entregando, começou a fazer *dūponhakesse*⁷⁰ contra *Sě Pīro*, fazendo com que ficasse inquieto consigo mesmo. Com isso, acostumado a cantar na hora certa, *Sě Pīro* começou a cair na armadilha de *yepa oakhě*, pois começou a se expor fora de hora, começou a cantar fora de hora também. Isso fazia com que expusesse uma parte do seu corpo, especificamente a parte do pescoço, ponto que *yepa oakhě* estava buscando. Mesmo assim, essa exposição ocorreu depois de muito tempo, depois de muitas tentativas, depois de muita insistência.

Em prática, *Sě Pīro* estava caindo na armadilha de *yepa oakhě*. A mente de *Sě Pīro* estava sendo controlada pela força da mentalidade de *yepa oakhě*, já que isso também estava em disputa. Na primeira oportunidade, assim que *Sě Pīro* fez a primeira e breve exposição de pescoço, *yepa oakhě* aproveitou para fazer primeiro disparo com seu *burpuwū*, foi certo, logo que foi atingido *Sě Pīro* se recolheu imediatamente, pouco tempo depois, já controlado pelo efeito do veneno *Sě Pīro* facilitou mais uma vez para disparo de *yepa oakhě*, assim passou a ser alvo fácil também na terceira oportunidade. Então, *yepa oakhě* conseguiu fazer três disparos certos, praticamente o *Sě Pīro* já estava dominado, já não conseguia mais se controlar, restava esperar o que iria acontecer.

Para quem é *kumu*, para quem é *barssegū*, que entende sobre essas coisas, os disparos que *yepa oakhě* fez com seu *burpuwū* para acertar no seu *wamūta*⁷¹ fez com que surgisse um tipo de tumor conhecido como *nheméa dūpoka birpikha*, esse

⁷⁰ É quando um *kumu*, através de sua sabedoria, faz com que a consciência de outra pessoa fique inquieta, quando a pessoa atingida começa a se desarticular, começa a fazer o que não estava planejado, porque sente vontade fazer aquilo, mesmo que não tenha pensado em fazer isso ou aquilo.

⁷¹ Pescoço.

tipo de tumor pode matar a pessoa em pouco tempo. Os dois não estavam brincando, estavam brigando para valer. Como estava falando esse tipo de tumor, *nheméa dūpoka birpikha* surgiu quando *yepa oakhë* disparou com seus dardos de *nima* para acertar embaixo do queixo, bem na divisão mesmo, agora tem outro tipo de tumor que chamamos de *wamū mara* isso também é outra coisa, esse tumor surge mais na parte central do pescoço. Agora o primeiro tumor que estou falando é muito fatal, devem ter pessoas que conhecem as fórmulas de *barssessé* para curar a pessoa desse tipo de tumor, eu também não sei bem. Tendo acertado os três disparos, *yepa oakhë* aguardava para ver o que iria acontecer. O efeito convulsivo de *nima* (*nimakeapū maha*) fez com que seu corpo tivesse forte tremor, isso causou um forte tremor também em todo o espaço criado por *yepa oakhë* (*atimūkho narasa waparo*). Por isso que, quando a força de um *kumu* entra em ação pode surgir trovoadas, ventanias, chuvas. A base disso está nessa parte da história também. Ainda tentando se livrar de *nima* *Sē Pīro* saiu do seu esconderijo e começou a voar em diversos lugares por onde andou vomitando, especificamente na parte norte, onde o sol se põe. Na verdade, ele passou a voar em direção as quatro portas do universo, sentido leste, sentido oeste, sentido sul e sentido norte. Parece que ele veio cair no sentido norte, além disso meu pai *kuriano yai* costumava dizer que, na parte do sentido norte, nos lugares onde ele vomitou surgiram diversos tipos de veneno do mato, deve ter pessoas que conhecem bem sobre isso aí. Foi assim que *yepa oakhë* conseguiu matar *Sē Pīro*.

Rivelino. O mapa que o senhor pediu para fazer vai demorar um pouco, porque tenho que ouvir e transcrever todo o material que gravamos, mas como agora está sugerindo que isso seja ilustrado vamos concentrar na escrita de todos os *pamūri wisery* relatado.

Luciano Barreto. Você vai perceber, quando ouvir o que gravamos, que há diferença sim, mas essa diferença está no nome de cada *pamūri wisery*, porque, as fórmulas estabelecidas pelo *yepa oakhë* na formação humana de seus *pamūri marsa* são quase idênticas, acontece também que eles, os *pamūri marsa*, passaram a ser chamado por que estavam fazendo parte dessa viagem, recebiam denominações de pessoas de acordo com o tipo de *pamūri wisery* em que estivessem. Eu já falei isso

para você, então veja como você vai organizar isso, mas procure ilustrar bem, porque isso também vai ser importante para seu conhecimento e posteriormente você aprende as fórmulas necessárias para discurso sobre cada *pamūri wisery* que apresentei para você. Mas procure ilustrar de acordo com o que te ensinei, tem que seguir a ordem de acordo com o trajeto feito por *yepa oakhë* com seu *pamuri yurkūsū*, juntamente com os *pamūri*.

A partir de agora vou te ensinar como foi que nossos ancestrais saíram de *pamūri yūrūsū* no lugar chamado *Pamūri Pe Wi*, conhecemos também como Cachoeira de Ipanoré, no rio Waupés. Esse *Pamūri Wi* é onde nós, tukano, todos tukano surgimos. As pessoas pensam que todos os ancestrais dos indígenas da nossa região tenham surgido neste *pamūri pe wi*, isso não é verdade, aí é o território dos tukanos (*darsea na pamu karo ni toa*). Isso porque já ouvi dizer que os tuyuca andaram por lá, bem que não é proibido, mas todos os tuyucas, inclusive, os desana que também vieram em *pamūri yurkūsū* surgiram em *Surã Poea Wi*, também conhecido como Cachoeira de Juruparí, rio Waupés, Colômbia. É por isso que é bom conhecer essas histórias, para saber como as coisas aconteceram, para ter conhecimento de histórias que fizeram parte da vida de nossos ancestrais, pelo contrário corre-se o risco de distorcer nossas histórias, um pouco de histórias que mantemos ainda. Se você está querendo falar sobre isso primeiro você tem que aprender sobre isso, tem que entender como tudo aconteceu, tem que saber falar sobre isso, tem que saber se comunicar com isso, porque, você não pode querer falar sobre isso se baseando a qualquer coisa que vier da sua cabeça.

4.3 A ARTE DO DIÁLOGO TUKANO E *PAMŪRI PÉ PÓEA WI*

Rivelino. Agora vamos partir para outra questão, que vai tratar sobre a saída dos ancestrais tukano de *pamūri yuekūsū*. O que senhor tem a nos dizer sobre isso?

Luciano Barreto. Depois que *yepa oakhë* passou com seu *pamūri yurkūsū* pelo *orpeko dirtara* foram seguindo, por isso que você precisa mostrar no mapa, porque aqui eu não vou falar o nome de todos os *pamūri wisery*, vai ficar registrado.

Eles vieram subindo, entraram pelo rio Amazonas, pelo rio Negro, pelo rio Waupés, entraram também pelo rio Tiquié, retornaram novamente para rio Waupés até alcançarem o *Pamūri Pe Wi*, também é conhecido como *Dya Petape Wi*, *Dya Thopa Wi*, *Dya Nirtīperi Wi*, *Dya Marsabhuari Wi*, *Dya Herisahari Wi*. Nesse sentido só um *pamūri wi* tem vários nomes, isso também é bom deixar claro. Então chegou o momento em que os *pamūri marsa* começariam a sair de *pamūri yurkūsū*, todos estavam ansiosos, havia grande expectativa porque o tempo dessa viagem já durava muito muito tempo. Até aqui, quem sempre esteve à frente foi *yepa oakhë*, ele é quem dava as ordens, ele é quem dirigia aquela viagem. Mas chegando em *Pamūri Pe Wi* ele então se preparou para a saída dos ancestrais tukano, mas eles não foram saindo de qualquer jeito. Foi *yepa oakhë* quem saiu primeiro para se posicionar em terra, já que chegara a hora dos *pamūri marsa* saírem de *pamūri yurkūsū*.

Enquanto *yepa oakhë* começava a entrar no ritmo de cerimonia, quando pegou seu *mūroro*, quando começava a fazer seu discurso cerimonial (*kū mūroro nhé nūkaha*, *kū ussėti*), e quando deu a ordem para que o primeiro ancestral tukano saísse de *pamūri yurkūsū* veio por acaso o ancestral tukano *nuhiro*, imediatamente *yepa oakhë* disse que não era ele quem estava sendo chamado e deu um piso nele fazendo com que retornasse a *pamūri yurkūsū*, foi por isso que esse ancestral tukano se chamou *nuhiro*. Dizem que esse fato é bem lembrado por eles, já que o ancestral deles é que tinha tentado sair primeiro. Na sequência quem tentou sair também foi o ancestral dos *hupda*, ele também foi impedido de sair, inclusive estava com seus ornamentos, mas não tão preservados (*barsa busa ūtawihake*, *barsa busa nhässe kūopū*).

Só depois dessas duas tentativas frustradas é que se cumpriu a ordem de saída estabelecida pelo *yepa oakhë*, quando saiu de *pamūri yurkūsū* o primeiro ancestral tukano que se chamou *Yúpuri Waúro*, ele estava muito bem ornamentado, com forte reflexo de suas pinturas faciais (*nhatipū kūa*), saiu com toda reverência, com seu cocar, com sua pintura. A partir do momento em que os ancestrais tukano saíram de *pamūri yurkūsū* todos vinham com seu tipo de mercadoria (*naye arpeka mera*), com seus ornamentos de dança (*naye barsa busa mera*), com suas flautas

sagradas (*naye*), com seu produto de *mirsĩpe*⁷², praticamente todos saíram de *pamūri yurkūsū* com seu devido material de identificação e especialidade. Além disso, toda vez que saiam de *pamūri yurkūsū* eram recepcionados e encaminhados por *yepa oakhě* em meio a discursos, reverências, mas também eles não estavam saindo em silêncio, uma vez que saiam em cerimônias de grande estilo, com toque de seus pés ao chão e ao som de seus instrumentos de danças até se posicionarem na fila que ordenava a sequência de saída dos ancestrais tukano de *pamūri yurkūsū*.

Como estava falando para você, o primeiro a sair foi *Yúpuri Waúro*, depois dele veio *Yepara Oakhapea*, seguido de *Seribhy Oyé*, na sequência veio *Yúpuri Pamo*. Esse ancestral tukano *Yúpuri Pamo* tinha muita mercadoria (*arpeká bŭrkŭ*), veio trazendo com ele seu *siopŭri*, *darsiatŭ*, *arkera poró*. Depois saíram os seguintes ancestrais tukano, também com o mesmo estilo de recepção, aproximação e ordenamento: *Yaipiri Doagŭ*, *Yepara Merŭ*, *Yúpuri Warsoro Marigŭ*, *Arkŭto Pŕero*, *Mimi Sipé*, *Yepara Kukugŭ*, *Arkŭto Warpekara Bŭrŭgŭ*, *Īremiri Nhirape*. Isso é que revela nossa irmandade. Esses foram os primeiros ancestrais a saírem de *pamūri yurkūsū*, eles têm vínculo direto a *Yúpuri Waúro*, em parte todos eles são *wauroa* na verdade, são nossos irmãos maiores, foram os ancestrais deles que saíram primeiro de *pamūri yurkūsū*. Aqui também é importante você entender, porque, corre-se risco de querer falar sobre isso sem ter conhecimento disso, se você não tiver conhecimento sobre essa história você não vai ter condições de fazer boa distinção, boa classificação, não vai saber quem é quem. Além disso, esses ancestrais, praticamente todos que serão apresentados, são os que surgiram de *pamūri yurkūsū*, porque depois tivemos a formação de outros tukanos, mas já foram surgindo no decorrer da história, esses no caso não aparecem nesse ordenamento que eu faço por causa disso.

Entre nós tukano, indivíduo que nasce sem saber quem é seu pai não pertence a nós, a pessoa para ser tukano tem que saber que seu pai é tukano, mas aqui tem outra situação, um filho de tukano nascido de relações extraconjugais não tem pertencimento reconhecido definitivamente dentro do grupo, ele é aceito, ao

⁷² Karpí, ayahuasca.

mesmo tempo é rejeitado. Então muitos grupos tukanos que temos hoje se formaram dessas condições, por isso que nessa classificação e ordenamento tradicional eles não entram, não fazem parte desse discurso tradicional, mas respeitamos eles, mesmo que no fundo não se aceite, aliás, isso cria muita briga, cria muitas desavenças, então para evitar tudo isso passamos a conviver melhor com isso, no tempo de meu pai *kuriano* era briga mesmo. Na sequência teremos a saída de segunda turma de tukanos. A primeira turma já estava formada, você deve ter percebido, são doze ancestrais tukano. Agora na segunda turma, quem saiu primeiro de *pamūri yurkūsū* foi ancestral tukano *Īremiri Sararó*, depois veio o nosso ancestral *Yúpuri Búbera Sararó*, seguido de *Nharir Diipé*, depois veio *Arkūto Merigū Baya*, na sequência *Arkūto Khoagã*, *Nhari Duuka* e *Yairó*. Esse é o grupo que tem vínculo direto com o ancestral tukano *Īremiri Sararó*, na verdade nós somos *sararoá*.

Como deve ter percebido (*nhatimū*), o nosso ancestral, saiu de *pamūri yurkūsū* logo atrás de *Īremiri Sararó*, que passou a ser seu irmão maior. O nome do nosso ancestral é *Yúpuri*, com o tempo passou a ser conhecido como *Yúpuri Sararó Búbera*, nós somos dessa descendência. Se você prestou atenção também ele era detentor de tudo o que estou te falando até agora, mas eu já falei para você que ele saiu de *pamūri yurkūsū* com seu trocano (*toatū*), especificamente com seu *úkūsse*, com seu *bhassessé*, com seu *yayasse*, com seu *bayasse*, dominava um pouco de tudo, ele era *ukuri marsū*, isso tudo já nasceu com ele, isso já existia nele e com ele, não precisou aprender com outros, na verdade ele é quem ensinou depois para outros tukanos. Isso é o que meu pai *kuriano yai* falava. Mas ele mesmo, meu pai *kuriano yai*, embora que exalte o nosso ancestral, aliás, cada um faz isso, costumava dizer que cada um dos ancestrais tukano saiu com sua especialidade, depois cada um também foi buscando, aprendendo entre eles também.

Aqui estou falando que nosso ancestral, *Yúpuri Sararó Búbera* era isso, que saiu com isso, era dessa forma, porque é assim que nós fomos, somos ainda. Nós nunca fomos um grande grupo, nós sempre sofremos por sermos detentores de *úkūsse*, custou a vida de muitos dos nossos ancestrais, por isso que na nossa região essas coisas também é um perigo. As pessoas não podem ver outro se dar bem, não podem ver que o outro tem bom conhecimento e já ficam querendo fazer mal.

Lembra de *Sê Pïro*? Pois é, a questão de inveja entre os indígenas não é de hoje, vem de muito tempo. Nas duas apresentações que fiz sobre a saída dos ancestrais tukano mostrei que a primeira turma é composta por doze ancestrais, a segunda turma é composta por sete ancestrais, cada um depois formou seus filhos, netos, seus descendentes. Nessa parte não tem erro, por isso é que aprendei com segurança. Eu sei o nome de todos os ancestrais tukanos, só que depois da nossa turma não sei bem a ordem de cada um, isso porque esses que passaram a ser nossos irmãos menores se multiplicaram muito, e o grande número deles faz muitas vezes a gente se confundir, muitas vezes também fica difícil saber quem é quem. Nesse caso, só eles é que sabem fazer boa distinção. Então por isso que eu vou falar os nomes de próximos ancestrais, mas que precisaríamos conversar com eles para saber como eles entendem sobre isso, aliás, pode ser que eles também tenham suas dúvidas. Esses são outros ancestrais tukano que saíram de *pamūri yurkūsū*, eles foram saindo conforme a ordem estabelecido por *yepa oakhë*: *Papera Põra, Buú Põra, Sacuróa, Hausiro Põra, Kūmaro Põra, Borso Karperia, Baa Põra, Arpū Kerya, Baya Põra, Yūhūroa, Būrpua Põra, Omeperya, Aruperya, Yepa Bayria, Umu Sisia, Yiara, Nuhiro, Borsóa*. Agora illustre novamente no papel para deixar isso bem organizado (*papera pūripū waha onha taha anhuro buhuka*).

Rivelino. Esses ancestrais tukano, depois que saíram de *pamūri yurkūsū*, depois que eles se organizaram em filas ordenadas, como eles passaram a se organizar?

Luciano Barreto. Os ancestrais tukano seguem a viagem com *yepa oakhë* que vai deixá-los em *nūrinha*⁷³, foi nesse lugar que os primeiros ancestrais tukano começaram a se organizar, no início todos estavam juntos, porque eram irmãos. Com o passar do tempo, foram se espalhando para outros lugares, muitas vezes essas saídas aconteceram por vontade própria, outras vezes aconteciam por questões de conflitos entre eles. Enquanto que *yepa oakhë*, tendo deixado os tukano em *nūrinha*, retomou a viagem pelo rio Waupés até alcançar a *Surã Póea* (Cachoeira de Juruparí), na Colômbia, essa cachoeira fica acima da cidade de Mitú.

⁷³ Rio Turí (Afluente de Papurí).

Nós também não falamos aqui sobre outros conflitos que *yepa oakhë* teve com *Darse Pïro*⁷⁴ e *Warõpi Pïro*⁷⁵. Com *Darsé Pïro* o conflito aconteceu em *burpu ùrséro*, as pessoas conhecem também como *karawatana*⁷⁶, que fica abaixo de Taracuá⁷⁷, inclusive nesse lugar a longa distância tem uma serra com um buraco enorme no centro, a história conta que é nesse buraco que *Darsé Pïro* tentou se esconder de *yepa oakhë*. Já que entrei nesse assunto o conflito aconteceu mais ou menos como aconteceu com o *Së Pïro*, mas não é que seja igual, porque cada passagem de uma história tem sua particularidade. A história mostra que *Darsé Pïro* estava prestes a atacar também, mas e *yepa oakhë* precisou se livrar dele também. Mais uma vez precisou ir até a casa de *ùmūkho nherkū*, o avô do universo, que o atendeu com tranquilidade entregando o *nima*, tendo recebido ele retornou ao campo de batalha e ficou em dúvida se realmente o *ùmūkho nherkū* tinha lhe dado o verdadeiro *nima*. Com isso, ele quis fazer teste com seu *burbuwū*, criou um *bá*⁷⁸ e transformou-o em porcos para em seguida disparar os dardos com seu *burpuwū*. De fato, os porcos caíram em convulsão violenta (*narasahakea, turohakea, ertoasté, wakanūka hoawapara*). Ao ver que aquele *nima* era falso *yepa oakhë* descobriu que ele tinha sido enganado pelo *ùmūkho nherkū*. Fato que faz com que o mesmo retorne à casa de *ùmūkho nherkū* para buscar o *nima* verdadeiro, claro que aqui houve conflito entre os dois, embora que *yepa oakhë* tenha conseguido o que queria, essa parte você deixe para escrever em outro momento. Por último, houve o conflito com *Waropi Pïro*⁷⁹, isso também no rio Waupés, mas já nas proximidades da cidade de Mitú, na Colômbia. O *Warõpi Pïro* foi mais atrevido, porque, engoliu o *yepa oakhë*, mas ele também conseguiu livrar dela, no caso peço que você escreva sobre isso em outro momento, com mais calma. Aqui também não falamos sobre *Dyá Wi*, isso também peço que você escreva separado, porque é muita coisa, são histórias, por isso são assim. Mas a questão é que *yepa oakhë* ficou até *Surã Póea*⁸⁰ onde

⁷⁴ Cobra tucano.

⁷⁵ Cobra Mutum.

⁷⁶ Em nhengatu ou Língua Geral.

⁷⁷ Distrito de Taracuá, rio Waupés, Brasil.

⁷⁸ Cesto tecido com palhas de bacaba.

⁷⁹ *Cobra Mutum*.

⁸⁰ Cachoeira de Juruparí.

encaminhou todos os demais ancestrais de outros *marsa kurari*⁸¹, tendo finalizado esses encaminhamentos ele retornou para sua base, precisamente transcendendo também para o universo superior (*ūmūsepū mūhūanūkawapi*). Mas, só peço que ilustre todos os *pamūri wisery*, isso já vai ser importante para você entender o que estou te ensinando esse tempo todo, o que faltar vamos completando com o tempo, isso não se fala de uma só vez, essas coisas é para aprendermos no dia a dia. Você percebeu que é muita coisa, então por isso que a pessoa que entende sobre isso, como um *kumu*, é muita coisa também, conhece muita coisa, sabe de muitas coisas.

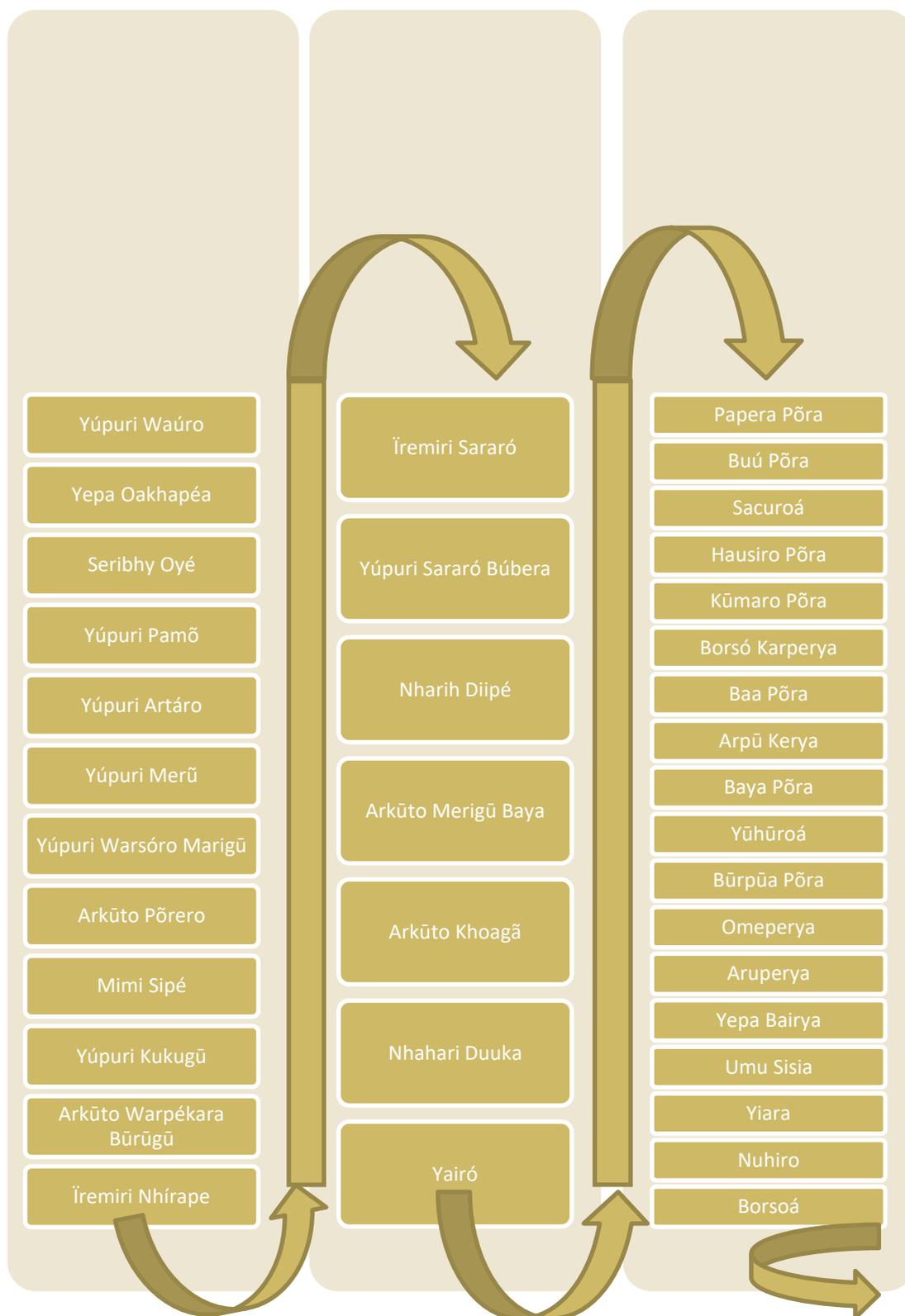
Rivelino. Conforme o combinado foi organizado a ordem do *Darséa* ou *darséa kurári*, o sistema hierárquico tukano. Estou chamando isso de sistema hierárquico tukano, porque é desta forma que *darséa kurári*, aquilo que os antropólogos chamam de sibs tukano se formulam, no caso essa representação se fundamenta. Além disso, o que o senhor chama de *marsa kurári* os antropólogos chamaram de tribos, etnias. Mas é desta forma que eles entenderam. Porém, ouvindo o senhor percebo que a diferença está na linguagem também, ou seja, aquilo que os antropólogos ou a antropologia chama de etnia tukana o senhor chama *darséa kurá*, e aquilo que é chamado de sibs tukano pela antropologia o senhor usa o termo *darséa kurári*. Partindo dessa leitura, é que organizei esse sistema hierárquico tukano e tentei dar a sequência dos *darséa kurári* conforme a ordem hierárquica descrita pelo senhor, colocando assim o lugar de cada ancestral. Além disso, o senhor falou também que cada *darséa kurá* tem o nome ou leva o nome de seu ancestral saído de *pamūri yurkūsū* na Cachoeira de Ipanoré, então o conhecimento desse sistema hierárquico permite compreender melhor o ordenamento das coisas envolvendo o casamento, as trocas matrimoniais, a ordem hierárquica para saber quem são os irmãos maiores e irmãos menores. Percebi também que os tukanos no caso surgiram na Cachoeira de Ipanoré, são criados e trazidos por *yepa oakhē*.

Este é o sistema de ordem da hierarquização tukana tradicionalmente descrita com base à história vivenciada e construída por *yepa oakhē* em passagem com seu

⁸¹ Grupos indígenas.

pamūri yurkūsū repleto de diversos e diferentes ancestrais de *marsa kurári* (etnias) do noroeste amazônico, assim como na medida em que cada *marsa kurá* (cada etnia) saía de *pamūri yurkūsū* em determinado lugar passaram a ser detentores de uma territorialidade, de um espaço, de um rio, terra, serras. Saber quem é quem é muito importante para os tukano, especificamente em saber a que *darsea kurári* cada um pertence. Esse é o primeiro passo para o entendimento da vida social tukano, saber quem é quem. Além disso, o ordenamento hierárquico tukano se fundamenta dessa orientação, uma vez que tradicionalmente as distinções hierárquicas de irmãos maiores para irmãos menores está acompanhado de suas especialidades. Significa então que entre os próprios tukano, no âmbito interno de uma etnia, existem fronteiras linguísticas, fronteiras cerimoniais, fronteiras discursivas. Em outras palavras, já tradicionalmente, um certo status hierárquico não era suficiente para garantir o domínio de *úkūsse*, assim como nem todos *darséa kurári* tem domínio exclusivo de *úkūsse*, *bhassessé*, *yayasse*. O que se percebe é que cada *darséa kurá* (sib tukano) se formulou de um ancestral, sendo que cada ancestral tukano era especialista e dominava alguma área específica. Por esse motivo, é que cada *darséa kurá* é formado por um coletivo de irmãos, uma unidade hierárquica definida por geração e por idade, além disso, são pessoas que se identificam com um passado mítico, ao mesmo tempo, é um grupo local, um coletivo que se identifica com um lugar. Mas é importante ressaltar que o sistema hierárquico dos *darséa kurári* apresentado aqui está fundamentado à ideia primordial das pessoas que se identificam com um passado mítico, isto é, são *darséa kurári* que se formularam a partir da história envolvendo os ancestrais tukano que saíram de *Pamūri Yurkūsū* (Cano de Transformação), portanto são sibs tukano primários, existem também sibs tukano secundários, que foram surgindo como passar do tempo da história, mas por ora deixemos para estudar isso em outro momento.

Figura 34 - O sistema hierárquico tukano



Isso também mostra que a noção de territorialidade no noroeste amazônico é sinônimo ligado ao nome de *marsa kurári* (etnias indígenas), *darséa kurári* (sibs tukano). Exemplo de territorialidade de *marsa kurári*: *Pamūri Pe Póea Wi* (Cachoeira de Ipanoré, rio Waupés, Brasil), *Nūrinha* (rio turí, afluente do rio Papurí, Brasil). No caso de Ipanoré, é conhecido também como *Darséa Pamūri Pe Póea Wi*, numa tradução livre, cachoeira de formação da Etnia Tukana; *Surã Póea Wi* (Cachoeira de Juruparí, rio Waupés, Colômbia), também conhecido como *Dikhara Pamūri Póea Wi*, numa tradução livre, cachoeira de formação Etnia Tuyuca, e assim por diante com outros *marsa kurári* (etnias).

Por outro lado, entre os *darséa* (Etnia Tukana) cada *darséa kurári* (sibs tukano) tem sua territorialidade que leva o nome de cada *darséa kurá* (sib tukano). Assim temos a territorialidade dos tukano *Oyeá Põra*, a territorialidade dos tukano *Yúpuri Sararó Búbera Põra*, territorialidade dos tukano *Hausiro Põra*, territorialidade dos tukano *Borsó Karpery Põra* e assim por diante. Em geral, esse sistema de ordenamento de territorialidade funciona com todos os *marsa kurári* do noroeste amazônico.

Nesse caso, cada lugar, cada comunidade no noroeste amazônico está localizada numa territorialidade específica e identificada na memória e na história de cada ancestral, de cada *marsa kurá* (etnia), de cada *marsa kurári* (etnias), de cada *darsea*. Vale ressaltar também que, no caso do rio Tiquié, praticamente todos os ancestrais dos seus habitantes hoje migraram seja do contexto do rio Papurí e suas adjacências, bem como do contexto indígena colombiano.

Porém, no rio Tiquié, há ainda uma vantagem, uma vez que *pamūri yurkūsū* marcou sua territorialidade ao adentrar até *pamūri wi* que leva os seguintes nome: *Dya Busára Wi*, *Dya Wirtora Wi*, *Dya Barsa Buussa Wi*, *Dya Miriã Põra Póea Pe Wi*. Este *pamūri wi* fica acima de Pará-Cachoeira, sede do Distrito, tendo como referência também uma lage de pedra no meio do rio conhecido como *Suhupa*. Além disso, se a aldeia São Domingos Sávio está acima da sede do Distrito de Pará-Cachoeira, está dentro de territorialidade de outros *marsa kurári*?

Luciano Barreto. Sim. Nesse caso, nossa aldeia (*ūr̄sa ya marka*) passou a pertencer a nós porque nossos ancestrais chegaram lá, vindos da região do rio

Papurí, e vendo que não tinha ninguém morando naquela região passaram a residir. Primeiro eles desceram onde atualmente fica a comunidade Santo Antônio, inclusive aí residem nossos irmãos tukano *Nharih Diipé Põra*, eles vieram junto conosco, na verdade somos único grupo, nós e eles. Só que com o passar do tempo, nosso ancestral disse que passaria a morar no lugar que passou a ser conhecido São Domingos Sávio.

Mas até formar a aldeia atual, que foi fundada pelo meu pai *kuriano yai*, eles moraram em diversos lugares, mas sempre naquela proximidade. Um dia, o meu bisavô, *Eremundo Buú*, pai do meu avô Antônio Dóe, conhecido também como *kareke ūta*⁸², eles já estavam morando a muito tempo naquele lugar, ele foi pescar no Tiquié, já que eles estavam morando na entrada do rio Cabarí (afluente do rio Tiquié), foi subindo com sua canoa, até alcançar onde é a atual comunidade Santa Rosa, onde moram os tukanos, nossos irmãos maiores, *Pamõ Põra*, mas eles ainda não estavam lá, na verdade eles se espalharam muito, moravam em diferentes lugares, inclusive chegaram a morar por um tempo perto dos nossos avôs, incluindo esse lugar que estou te falando está dentro da nossa área, mas é que nessa ocasião foi que meu bisavô *Eremundo Buú* se encontrou com o ancestral dos tukano *Borsóa Poraū*, hoje seus descendentes são conhecidos como Família Marques, e nós somos Família Barreto.

A partir desse encontro houve a divisão de área, aquele encontro marcou a divisão, antigamente tinha naquele lugar um grande touco de árvore, é aí que eles estabeleceram a divisão. No caso, da Comunidade Santa Rosa, passando por Cachoeira de Jabutí, Cachoeira de Caururu, até Cachoeira de Pedra (*ūrta dūrka póea*) pertence aos tukano *Borsóa Põra*. Mas eles também chegaram um dia nesse lugar como nós chegamos um dia onde é atualmente São Domingos Sávio. Enquanto que a divisa no sentido baixo foi feita com os *Birinho Põra*, por isso que nossa área termina na curva que dá acesso à Eréa Póea (Cachoeira do rei).

Esses *Birinho Põra* se identificam como tukano também, mas como te falei anteriormente, seu ancestral não surgiu com os ancestrais tukano que relatei na

⁸² Fezes de galinha.

Cachoeira de Ipanoré, a história dele é bastante complicada, porque nunca se soube quem fora o pai dele. Meu pai costumava dizer que ele foi concebido sem que a mãe soubesse quem era o pai, já que teve vários relacionamentos ao mesmo tempo.

Um dia essa criança nasceu, e passou a ser chamado de *Parësi* ou popularmente de *Bati Torogū*. Em meio a essa situação o nosso ancestral estava muito tempo solteiro, e seus familiares reclamaram disso e ele atendendo essa cobrança e pressão passou a se desposar dessa mulher, mãe de *Bati Torogū*. E o menino já estava grande quando ela concebeu o filho de nosso ancestral *Yúpurí Búbera Põra*. Depois que o filho de nosso ancestral nasceu os dois cresceram juntos, ambos eram irmãos por parte da mãe, porém o mais velho não sabia quem era seu pai, enquanto que seu irmão menor por parte da mãe sabia que seu pai era *Yúpurí Sararó Búbera Põra*, e assim ele continuou a nossa descendência.

Então se eles se identificam como tukano por este fato histórico, e eles consideram que nós somos irmãos menores deles, mas na verdade pela orientação da tradição isso não existe, e nós também consideramos por respeito, mas sabendo que eles estão entre nós, mas sem mesmo fazerem parte da nossa história conforme o que orienta a nossa tradição.

Isso não é só com eles, existem outros tukanos também nessa situação, mas vejo que é bom preservar o que nossa tradição ensina, e procurar conviver bem com esses novos modelos. É como se estivessem na nossa fila, mas em paralelo à nossa que se fundamenta da tradição histórica. Você viu que eles não entram naquela ordem que te apresentei quando os ancestrais tukano saíram de *pamūri yurkūsū*. Eu particularmente não gosto de tocar nesse assunto porque já foi assunto de muitas brigas, mais por parte deles, além disso eles se multiplicaram em grande número, mas assim como nós os respeitamos eles também sempre nos respeitaram, não era por outra coisa não, era por causa de domínio de *úkūsse* dos nossos ancestrais.

Rivelino. No quadro do sistema hierárquico tukano que apresentamos acima temos o primeiro ordenamento hierárquico com 12 (doze) *darséa kurári*, o segundo ordenamento com 7 (sete) *darséa kurári*, e o terceiro como com 18 (dezoito) ordenamento hierárquico. Esse ordenamento hierárquico é bem constituído na medida em que se preserva na memória, nas pessoas, nos lugares, na

territorialidade. De forma que a história, a territorialidade, a linguagem, a localidade, a arte do diálogo, *úkūsse* revelam o critério de compreensão de propriedade e pertencimento coletivo (*Darséa Kurá*) e particular (*Darséa Kurári*) e a estratégia de estabelecimento específico de formação tukana.

O ordenamento hierárquico tukano, conforme apresentado acima, mesmo que os membros de cada *Darséa Kurá* (sibs tukano) tenham ao mesmo tempo prestígio e rivalidades, é preservado seguindo a princípio a orientação do ordenamento hierárquico estabelecido pelo *yepa oakhë* em *Pamūri Pé Wi*, Cachoeira de Ipanoré. É esse ordenamento inicial que dá a orientação geral do sistema hierárquico tukano. Então, o sistema hierárquico tukano não é uma invenção do homem tukano, mas uma ordenação que se fundamentou a partir da orientação de *yepa oakhë* quando fez com que os primeiros ancestrais tukano saíssem de *pamuri yurkūsū* e se estabelecem cada um dos ancestrais em filhas divididas seguindo a ordem de saída.

Nesse caso, vale ressaltar que o ordenamento hierárquico não segue uma linha reta, ou uma sequência única, conforme a ilustração do quadro do sistema hierárquico tukano, isto é, que a formação da hierarquização tukana, seguindo sempre o ordenamento de *yepa oakhë*, foi acompanhado de formação grupal, assim temos os primeiros 12 (doze) *darséa kurári* que formam o primeiro grupo, seguido de 7 (sete) *darséa kurári* que formam o segundo grupo e por último os 18 (dezoito) *darséa kurári* que formam o terceiro grupo, somando o total de 37 *Darséa Kurári* (sibs tukano).

Essa divisão em grupos não descaracteriza, porém, a sequência de irmãos maiores e irmãos menores. Em outras palavras, os integrantes de *Darséa Kurá Īremiri Nhira Pé*, em 12º, são irmãos maiores de *Īremiri Sararó*, em 13º, assim como os integrantes de *Yairó*, em 19º, são irmãos maiores de *Papera Põra*, em 20º, conforme mostram as setas sequencialmente. De forma que o ordenamento hierárquico não segue a orientação paralela, mas sim sequencialmente.

Luciano Barreto. Aqui estamos falando de uma coisa que pouco se fala, mas isso não quer dizer que a minha versão seja a melhor, mas para você falar sobre isso você tem que conhecer um pouco, é o *mūropaū ussétisse*. Na verdade, poucas pessoas dominam isso, as vezes porque não tiveram oportunidade de aprenderem,

ou porque não tem mesmo interesse por isso, essas coisas também precisam ser colocadas.

Está vendo agora como é muita coisa, você pensava que fosse pouca coisa, estou percebendo que as vezes você não está mais prestando atenção. Parece que está um pouco cansado, mas isso é assim mesmo, se você está interessado nisso você tem que renunciar muitas coisas, você tem que ser forte, e não para desistir em pouco tempo. Além disso, essas coisas não se aprendem em pouco tempo, demora até que se aprenda alguma coisa, mas hoje em dia é mais fácil, porque podem usar gravadores para depois ouvir novamente, no meu tempo isso não existia, e por isso precisa ser repetido várias vezes. Mas até aqui estou muito contente também, porque estou podendo falar o que eu sei, o que aprendi, o que tenho a te ensinar.

4.4. A ARTE DO DIÁLOGO EM *MŪROPAŪ USSÉTISSE*

Rivelino. Como o senhor apresenta essa arte do diálogo tukano conhecido como *mūropaū ussétisse*, o que é afinal isso que o senhor chama de *mūropaū ussétisse*? É um ritual discursivo, uma fala, um canto, uma cerimônia, enfim, como podemos entender sobre essa questão.

Luciano Barreto. Conforme o que meu pai *kuriano yai* me ensinou, nós tukano somos de um mesmo *mūroū*, e cada *darséa kurá* forma um galho desse *mūrou*. Na verdade, todos os *marsa kurári* possuem seu *mūroū*, assim como seus respectivos galhos de *mūroū*. Eu não sei como se poderia falar em português, mas eu sei que em tukano conhecemos como *mūropaū ussétisse*. O que é que você estava falando agora a pouco?

Rivelino. Perguntei se *mūropaū ussétisse* era um ritual discursivo, se era uma fala, se era um canto.

Luciano Barreto. Bom, você veja como vai colocar isso depois, porque o que eu sei é como *mūropaū ussétisse* é praticado. Sua prática é realizada nos dias em que se faz *poossé*. Esse *mūropaū ussétisse* não é como a prática de *barssessé*, que

pode ser realizado a qualquer momento, qualquer dia, desde que haja necessidade. Mas lembro que *barssessé* é mais importante do que *mūropaū ussétisse*, porque *barssessé* é uma necessidade em tudo, agora *mūropaū ussétisse* só é praticado em momentos específicos, mas também tem sua importância.

Rivelino. Nesse caso, *poossé* é uma referência apenas ao oferecimento de produtos de um grupo para outro, seja entre *darséa kurári* (sibs tukano), seja entre os *Darséa* (Etnia tukana) e o outros *marsa kurári* (outras etnias). Além disso, a oferta de algum produto no dia de *poossé*, como peixe, frutas silvestres, artesanato, mandioca, caça é apenas um modelo simbólico, mas também sem esse simbolismo não haveria destaque no dia de *poossé*.

Figura 35 - Três árvores representando 1) Darséa (etnia tukana), 2) ninkū pōra (familiar) e 3) Darséa kurá

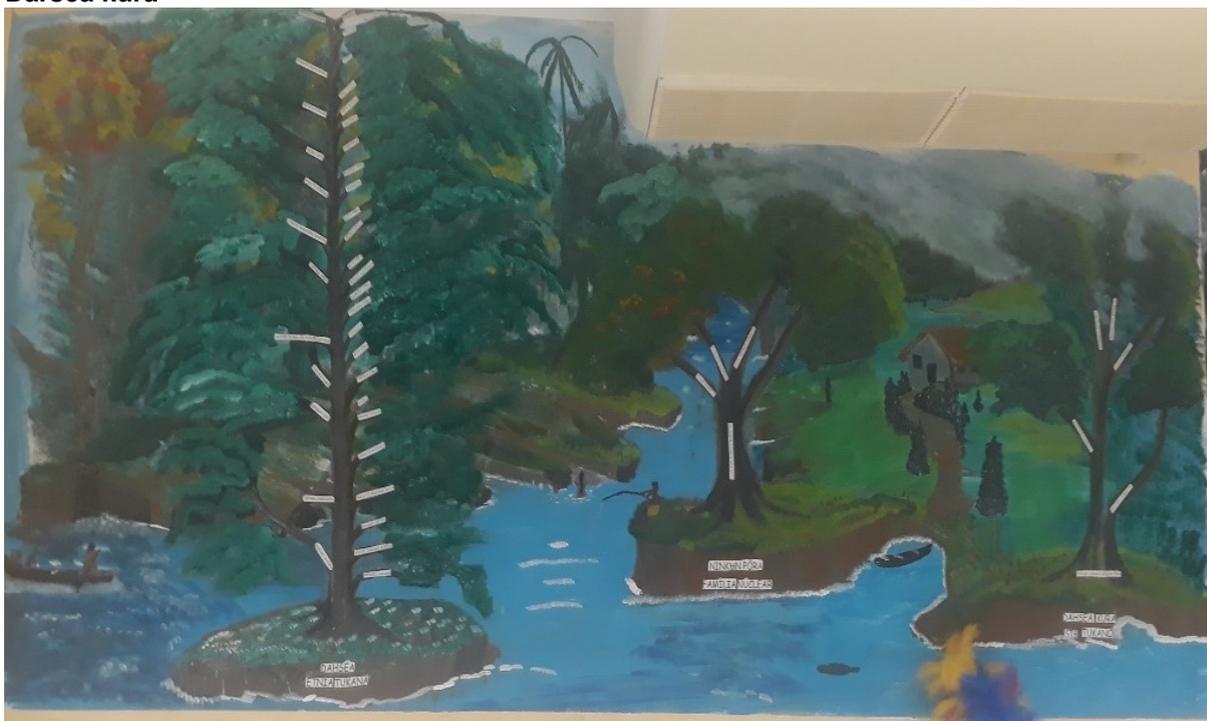


Imagem ilustrada pelo tukano Luis Ademar Rezende Barreto, estudante de Ciências Contábeis da FSDB, na sala do NEAPI.

Foto: o autor.

Luciano Barreto. A oferta dos produtos no dia de *poossé* é importante sim, porque, as pessoas que estão aguardando querem receber o que for oferecido. Não é bom aguardar alguém no dia de *poossé* e essas pessoas não trazerem nada, assim como as pessoas que nos aguardam também esperam com a mesma

expectativa (*tohota kotewa arpera pekera*). Mas é nesse dia que se costuma praticar o cerimonial de *peeru diapôsse*, a prática ritual de *barssamori*, a prática do ritual discursivo de *mūropaū ussétisse* ou *mūropaū tuatuasse*, assim como a prática de *barssessé*. *Herisah durposse, nainho kūsse*.

Quando eu era criança vi muito meu pai *kuriano yai* organizar *poossé*, aconteciam durante três dias, havia muito caxirí, muita dança. Depois que cresci passei a acompanhar meu pai e também meu irmão, finado, José Barreto que era um grande *bayá*, ele sim sabia mesmo. Como meu irmão, finado, José Barreto, não tinha domínio em *barssessé*, portanto, não era *kumu*, embora que meu tenha feito um bom acompanhamento, um bom ensino, ele nunca conseguiu ser *kumu*, nunca conseguiu ser *barssegū*, mas era um grande *bayá*. Por isso, no dia de *poossé*, meu irmão José Barreto era a grande referência (*te poossé nūmūri ma kū ni wewĩ kūa, kū ye niro wewū téa*), porque ele tinha bom conhecimento sobre isso. Isso não só com meu irmão, é porque são dias em que os *bayaroa* estão à frente das atividades, é o dia em que eles mostram sua sabedoria (*na bayaroa ya nūmū niro wewū*). Eles é quem dominam bem sobre isso.

Eu também sempre estive no meio, embora que meu domínio seja mais a de ser *kumu*, portanto, um *barssegū*, eu também costumava participar e acompanhar meu pai e meu irmão, na verdade eu também tenho um bom domínio sobre isso, sobre coisas dos *baya*. Meu pai também costumava dizer que isso era importante sim, mas não era tanto como os *barssessé*, para ele as danças, os cantos eram importantes sim, mas não eram tão importantes como *barssessé*. Assim como não proibia, ele dizia que era para aprender sim, já que são necessários em dias de *poossé*.

Fora esses dias geralmente o *bayá* some um pouco, ele só aparece em dias de *poossé*, mas se ele for como eu ou outras pessoas que são ao mesmo tempo *kumu* e *baya* ou *yai* é claro que ele vai continuar servindo quem o procura. Eu não quero também que você diga que eu sou *yai*, eu não sou *yai*, mas entendo um pouco do que é ser *yai*, porque eu não tive essa formação, mas sou um *kumu*, um *barssegū*, assim como também não vá dizer que sou um *baya*, entendo bem o que é ser *baya*, aliás, conheço praticamente todos os *barsamori* dos *baya* tukano, isto é,

conforme o que nós tukano *Yúpurí Sararó Búbera Põra* costumamos cantar. Essas coisas também são importantes, é bom prestar atenção viu? Para não pensar que todos cantam a mesma coisa, a mesma música, isso não é verdade.

Todo o dia de *poossé*, por isso mesmo é conhecido como *poori nūmū*⁸³, segue uma programação (*atiro warossa na nika nūmū niwū*) prevista. As pessoas que chegam a aldeia que recebi os visitantes são conhecidos como *poori marsa*⁸⁴, isso envolvendo todos os integrantes, homens, mulheres, crianças. E as pessoas que recebem os *poori marsa* são *wiikhara*⁸⁵. Como já é de costume as pessoas já sabem o que vão fazer, já sabem como funciona, isso porque já estão acostumados, por isso já tem conhecimento. Além disso, todos estão se observando, tanto aqueles que estão visitando quanto aqueles que estão recebendo os visitantes. Essa observação é mais voltada para o comportamento das pessoas, na forma de realizar o *poossé*, enfim, tudo que se põe em prática no dia de *poossé*.

A prática de *poossé* se inicia pela manhã, não é como nas cidades onde a festa só inicia a noite, agora também na nossa região algumas festas só começam a noite também, mas tradicionalmente a orientação que tínhamos era outra, era conforme o que estou te relatando aqui. A abertura, quando as pessoas que estão à frente do grupo de *poori marsa* e do grupo de *wii khara* se reúnem ou se aproximam para momento inicial do diálogo, esse momento é coordenado pela prática de *peeru diaporo*⁸⁶. É quando os visitantes através dos discursos se cumprimentam, se comunicam, entregam o produto oferecido através de seus discursos (*améri utamora wewa maha*).

Na prática, *peeru diaporo* segue uma orientação. É um discurso ritualizado que trata de questões, valores e tipos de alguns *pamūri wisery*. Esse discurso, para nós tukano *Yúpurí Sararó Búbera Põra*, começa apresentando sobre o *pamūri wi*

⁸³ Dia festivo e de oferenda.

⁸⁴ Pessoas responsáveis pela entrega da oferenda

⁸⁵ Pessoas da casa, anfitriões.

⁸⁶ Consagração do produto e da qualidica de *peeru*, popularmente conhecido como caxirí, uma bebida fermentada.

chamado *Dya Warura Wi*⁸⁷, e vai passando por diversos *pamūri wisery* até alcançar o *pamūri wi* chamado *Dya Dūr kūpū arko Wahari Wi*⁸⁸.

Rivelino. Então, o discurso ritualizado de *peeru poossé* é uma forma de mostrar a arte do diálogo, já que envolve pessoas (*marsa*), envolve o *peeru* (caxirí), envolve o *mūroro* (cigarro), envolve o *kumuro* (banco tukano), envolve *paatu* (epadú).

Luciano Barreto. Sim, na verdade isso que você falou, *peeru*, *mūroro*, *kumuro*, *paatu* acompanham durante a noite toda, praticamente em todos os momentos que vou ainda falar para você, seja na chegada, seja durante as danças, sempre acompanha também essas coisas. É só depois de *peeru diaposse* é que é entregue os produtos de oferta, no caso as funções são sempre bem divididas. Isso também as pessoas já sabem como funciona, é por isso que eles sabem como organizar. Na verdade, é muito trabalho também, exige empenho.

Outros marcantes são os momentos de pausas, quando os visitantes, os *poori marsa*, e os donos da casa, *wii khara*, se aproximaram para desejar um a outro um momento de descanso, um momento de pausa, um momento que busquem concentração espiritual deles, esse momento se chama *herisaha dūrposse*. É quando também as pessoas tiram um momento para sair para fora, para urinar. Mas também isso não acontece a todo momento, tem horário para isso. As pessoas que estão na festa eles têm que participar dessa festa, se você começa a sair toda hora, começar a estar em vários lugares ao mesmo tempo, se você fica se metendo nos lugares dos outros logo vai ser criticado, logo vai ser mal visto.

Outro momento acontece no início da noite, quando começa a escurecer. É o momento para que o *wii wiogū*⁸⁹, juntamente com seus irmãos e familiares (*kū nikū pōra mera*), vai ao encontro do *wiogū* dos *poori marsa* que também está acompanhado de seus irmãos e familiares, ambos dialogam e desejam, um ao outro,

⁸⁷ Atual comunidade Arurá, baixo rio Negro, Município de São Gabriel da Cachoeira/AM.

⁸⁸ Próximo a comunidade Cunurí, rio Tiquié, Município de São Gabriel da Cachoeira/AM.

⁸⁹ Chefe da casa, da aldeia, da comunidade.

boa continuidade na participação e ação dos rituais. Esse momento é conhecido como *améri nainho küsse*⁹⁰.

Geralmente, não é demorado, é mais breve. Até porque iniciando a noite continuam sendo praticadas as danças, não só a prática de *barsamori*, mas também as danças de *weõpari*. Assim como a distribuição de *peeru* entre as mulheres presentes, entre os homens, entre os jovens, entre os idosos e idosas que também participam, que estão aí presentes para acompanhar tudo o que está sendo feito nas cerimônias.

Os idosos também são muito fortes, é difícil eles caírem no chão ou ficarem fracos, é porque eles sabem se controlar bem, tem segurança. Os jovens é que são mais agitados, ainda mais quando tocam *weõpari*, e isso é muito bom, faz com que fique bem animado, as jovens, as mulheres, as idosas gostam muito de participar, gostam muito de dançar.

Nesse caso, o toque de *weõpari* acontece no intervalo da dança de *barsamõri*⁹¹. Assim como nem todos participam da dança de *barsamõri*, são pessoas escolhidas, tanto os homens quanto as mulheres (*na bersékara barsara wewã*). Agora na dança *weõpari* é aberto, tanto para os homens quanto para as mulheres. No caso, *barsamõri* é o que é cantado e dançado conforme a duração de *arpa nūmuri*⁹², e a escolha dos *barsamõri* depende do tempo e do tipo de *arpa nūmuri* em questão. De forma que, pode ser cantado e dançado aquele *barsamõri* que te ensinei e que foi cantado pelos irmãos *Diróa* pela primeira vez, que se chama *poori barsa*⁹³. Isso já te falei, não preciso repetir aqui.

Mas também pode ser cantado como *darsia barsa*⁹⁴, *irki barsa*⁹⁵, *keerõ barsa*⁹⁶, *buá barsa*⁹⁷. Além disso, não é só nos *arpa nūmuri* de *poossé* é que se dança ou se canta, mas também existem outros *arpanūmuri* que exigem que sejam

⁹⁰ Dar boa noite um ao outro.

⁹¹ Na região do noroeste amazônico popularmente conhecido como *capiwaya*.

⁹² Conforme a duração dos dias de festas.

⁹³ Dança e canto executado em dia de festa de oferecimento.

⁹⁴ Dança e canto de camarão.

⁹⁵ Dança e canto de najá.

⁹⁶ Dança de canto de jatobá.

⁹⁷ Dança e canto de flautas.

executadas as danças, os rituais, as ceromônias, como é o caso de *miriã numū*⁹⁸, *amoyesse nūmū*⁹⁹, *heripõra barseri nūmū*¹⁰⁰.

Rivelino. Então *arpa nūmūri*, os dias festivos, são abertos para o público, assim como são restritos, especificamente em se tratando de *miriã nūmū*, quando só os homens participam, quando só os homens podem ter acesso a este espaço, quando só os homens podem tocar e dançar. Enquanto que os demais, *arpa nūmūri*, são abertos ao público, como é o caso de *amoyesse nūmūri*, *heripora barseri nūmū*.

No caso, quando acontece o *arpa nūmū* de *amoyesse* envolve o ritual de iniciação dos meninos tukano ou das meninas tukana. No ritual de iniciação dos meninos o critério se refere ao acesso, o tempo de permanência e a saída do confinamento, que leva o tempo de 01 (um) ano. Enquanto que para as meninas o ritual de iniciação envolve especificamente o período de primeira menstruação.

Luciano Barreto. Nos dias em que era realizada o *arpa nūmūri* de *miriã põra* era proibido para as crianças e para as mulheres, as mulheres ficavam fazendo sua festa numa casa separada, elas também não ficavam caladas (*toho duhira meheta wewá na numia pehera*). Mas eu e meu primo Marcelino Barreto eramos danados, como a parede da casa onde acontecia o *arpá nūmū* de *miriã põra* era fechada, com suas paredes protegidas pelas palhas, muitas vezes nós entrávamos escondidos furando a parede de palha (*woro, tūrū saha mahawū ūrsa taha*) para ver o que eles estavam fazendo lá dentro, eram nossos pais e seus convidados.

Entrávamos e ficávamos sentados, no final do banco, de repente meu pai nos encontrava naquele lugar e ficava furioso, queria nos mandar embora naquele instante, mas outras pessoas que estavam lá diziam para ele nos deixar aí, diziam que nós eramos homens, assim ele deixava nós participar, mas depois tinha que obedecer às orientações dele, isso no dia seguinte, principalmente para fazer *beetissé*¹⁰¹.

⁹⁸ Dias festivos influenciado pelas flautas sagradas.

⁹⁹ Dias festivos do ritual de iniciação, tanto para sexo masculino como para sexo feminino.

¹⁰⁰ Dia festivo de nomeação tukana.

¹⁰¹ Período de jejum.

Mas tem outro momento que é feito com mais tempo durante o *arpa nūmū*, isso acontece depois da meia noite e vai até três ou quatro horas da manhã, é o que chamam de *mūropaū ussétisse*. Se lembra dos nomes *darséa kurári*, é sobre isso que se trata no momento em que se faz *mūropaū ussétisse*. É o momento para falar de todos os ancestrais que formaram os *darséa kurári*, começando sempre pelos irmãos maiores até os irmãos menores.

Quando o encontro é entre os *darséa* é preciso ter atenção, porque, tem uma pequena mudança. Se o *poori marsū* começar seu *mūropaū ussétisse* com referência a *Yúpuri Waúro* o *wii khū* vai responder com a mesma versão, mas iniciando a referência a *Dóe*, e aqui é bom prestar atenção para não errar (*arĩ poori marsūpe kū yúpuri pere nūkakama taha, kū wii khū pea taha Dóe pera morowí, toore anhuro meriro ūawū*), e vice-versa.

Agora se o encontro é entre os *darséa kurá*¹⁰² e outros *marsa kurá*¹⁰³ para o *darsey* a sequência da fórmula de *mūropaū ussétisse* fica a seu critério, assim como o outro que *arpé marsū*¹⁰⁴ também desenvolve seu *mūropaū ussétisse* tratando dos ancestrais que integram o seu *marsa kurá*, ele vai desenvolver seu discurso também seguindo a orientação do ordenamento de irmãos maiores e irmãos menores em que estão organizados. Então é sobre isso que *mūropaū ussétisse* trata, é um discurso longo, e é um momento dedicado só a isso, não acontece outras coisas nesse momento, nenhum tipo de danças, é um momento muito bonito (*nhatanho burtiario wera wewa*).

Mas é isso um pouco, espero que tenha ajudado com informações que você precisa, é um pouco que eu sei, outras pessoas tenham mais conhecimentos do que eu, sempre existe, meu pai costumava dizer que em nenhum momento não podemos dizer que sabemos tudo, mesmo que a gente pense que sabemos tudo sempre existe alguma coisa que falta, que sempre existem pessoas que conhecem mais do que a gente, então é preciso pensar que o que você sabe é tudo que você

¹⁰² Sib tukano.

¹⁰³ Sibs de outra etnia.

¹⁰⁴ Pessoa de outra etnia.

aprendeu, é tudo o que você sabe, e isso te faz ser mais livre para aprender novas coisas também.

Rivelino. Até aqui o senhor falou de muitas coisas, para quem não tem conhecimento sobre isso como eu, não tem como dizer que o seu conhecimento é pouco, pelo contrário, o senhor é um grande sábio, é um grande conhecedor, é um grande *kumu*, uma pessoa respeitada pelas pessoas porque reconhecem que o senhor é um grande conhecedor.

Ver pessoas procurando o senhor nas grandes cidades como Manaus para pedirem que faça *barssessé* sem mesmo que o senhor se exponha é um grande exemplo, o senhor não precisa ficar se expondo que sabe isso, que sabe aquilo, que cura isso, que cura aquilo, mas simplesmente as pessoas tem conhecimento de que o senhor é capaz de resolver os problemas de saúde, os problemas pessoais de cada um. O senhor é um grande *kumu*, o senhor é um grande *barssegū*, o senhor é um grande *bayá*.

Nós até aqui passamos por muitas questões, estivemos falando de um mundo que antecede o mundo humano atual, assim como conhecemos toda a história da constituição deste mundo atual, da constituição da humanidade indígena. Mas há uma questão muito pertinente, muito discutido, que acompanha as pessoas no dia a dia, que cria um controle, uma atenção contínua, que cria medo e respeito ao mesmo tempo, enfim, uma relação direta e indireta entre os humanos e aqueles que são conhecidos ou se tornam conhecidos como *way marsa*, cuja vida parece existir em paralelo à vida humana. Como é o seu ponto de vista sobre os *way marsa*?

Luciano Barreto. Aqui você está puxando para outro assunto, é um assunto tão importante quanto o que já te falei até aqui, mas eu não vou falar tudo sobre isso, o que eu quero falar para você é como é entendido a vida dos *way marsa*, eles não podem ser tratatados de qualquer forma, porque eles têm o modo de ser que é específico deles, não podemos misturar as coisas, eles têm a vida deles, nós temos a nossa vida.

Eu nunca tive contato pessoalmente com eles, mas se eu tivesse contato pessoalmente com eles certamente não aguentaria, porque eles têm muitas forças, nós humanos podemos não resistir, podemos morrer. Por isso, eu quero te falar três

coisas aqui, a primeira vai ser sobre os *way marsa*, depois você veja como vai falar sobre eles, eu conheço como *way marsa*. Depois vou falar sobre *arkôstisse marsa*, e por fim vou falar porque é que eles não morrem e nós morremos.

Na verdade, na primeira parte, quando falei para você sobre a história de *Burtuayri Oakhë*, a velha *Amô*, sobre *Oakhë* já estávamos falando disso. Mas também existem muitas histórias sobre eles, além dos *arkõ marsa*, *way marsa*, tem os *waikūra marsa*, *yürkū marsa*, *omé marsa* e *Būrpo marsa*, *ūrta marsa*.

4.5 A ARTE DO DIÁLOGO E O ENCANTO DE PEIXE – WAY MARSAS

Rivelino. É muito difícil fazer uma tradução da Língua Tukana para Língua Portuguesa, assim como fazer uma tradução para uma linguagem acadêmica, mas eu prefiro chamar de Encanto de peixe, Encanto d'água, Encanto de Águas Cristalinas, Encanto dos Animais, Encanto da Floresta ou da mata, Encanto dos Ventos e Trovões, Encanto das Pedras. Sobre isso, o antropólogo Viveiros de Castro (2002, 2015) usou o termo *perspectivismo* para se referir a isso.

Outro autor que fala sobre também é o antropólogo Carlos Fausto (2002), que inclusive publicou um texto com o título de “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazonônia”. Todos os dois antropólogos que falei escrevem muito bem sobre isso, eles não estão errados, falam da forma como eles conseguiram entender sobre essa questão. Porém, as formas como eles escrevem no uso de uma linguagem científica, técnica, faz com que para nós, indígenas, o assunto se torne complexo, porque eles utilizam muitas linguagens difíceis, isso acaba fazendo com que suas produções acabem se afastando dos indígenas, mas também suas obras imortalizam a questão indígena nesse sentido.

Outra referência nesse assunto é Aloisio Cabalzar (2005) que organizou um trabalho muito bom com o título “Peixe e Gente no alto Rio Tiquié”, mas recentemente, o antropólogo tukano, João Paulo Barreto (2013) trouxe para o conhecimento científico o termo “*way marsa*: peixes e humanos”.

No caso do Cabalzar, seu trabalho foi mais para apresentar a forma como as pessoas naquela região lidam com a pesca, com a técnica de pesca, com a fabricação e armação de armadilhas de pesca, e a partir disso vai estendendo sua reflexão antropológica, enquanto que João Paulo vai mais para a necessidade de encontrar um termo específico para o que a ciência chama de “peixe-gente”, então ele propõe que *way marsa* é o mais viável.

Nesse caso, prefiro o termo encanto ao invés do termo “peixe-gente”, “animismo” ou então gente-mata, gente-vento e gente trovões, gente-pedra. Isso, porque, quando se usa o termo “gente” faz com que se tenha ideia de que eles sejam idênticos a nós humanos, mas eles não são idênticos a nós humanos, já que são diferentes conforme o que o senhor está começando a relatar. Essa denominação, o “encanto” faz com que todos sejam compreendidos da forma como eles são, como eles vivem, como eles agem, como eles são diferentes.

Por outro lado, se a pessoa pensa que eles são gente como nós, corre-se o risco de querer igualar-nos a eles, de querer forçar que eles sejam entendidos como nós humanos. Nesses termos, é de grande relevância a parte que apresentamos sobre *Burtuyari Oakhe*, sobre a velha *Amô*, sobre os irmãos *Diróa*, sobre *Oakhê*, porque falamos que eles eram de outro tempo, com paisagens diferentes, de espaços diferentes.

Um dos significados do termo “encanto” é que se trata de “uma reação do ser humano, criada em função de um estímulo externo qualquer, que provoca a sensação de interesse intenso, colocando aquele que estiver sobre esse efeito uma espécie de êxtase de embevecimento relacionado ao que é bom, agradável e maravilhoso”¹⁰⁵. Por esse motivo, o termo encanto vem a ser compreendido como forma humana de entendê-los pela diferença. Mas vamos voltar a ouvir o senhor a respeito dessa questão.

Luciano Barreto. Fiquei sabendo um pouco do trabalho desse Aloisio Cabalzar que você está falando, inclusive no período que morei na cidade de São

¹⁰⁵ Disponível em: www.google.com.br (acessado em 19 de Janeiro de 2019)

Gabriel da Cachoeira encontrava com muitos tuyukas que participavam ou estavam junto desse antropólogo, o pessoal se deu bem com ele.

Andando nas ruas da cidade encontrava os tuyuka que eu conhecia e eles sempre me diziam que estavam indo a ISA (Instituto Socioambiental), diziam que estavam participando de pesquisa, que tinha muita comida, alguns até perguntavam se eu não queria participar, mas eu sempre respondi que aquilo não era para mim, se estava dando certo para eles poderia não dar certo para mim.

Depois que vim para Manaus, parece que não tiveram mais continuidade, essas coisas é sempre assim, começam bem e depois acaba também, é por isso que eu nunca gostei muito disso, porque parece que isso só funcionou com dinheiro, acabando o dinheiro parece que acabou também assunto para eles pesquisarem. Nossos conhecimentos precisam ser independentes do dinheiro, não é através de dinheiro que nossos ancestrais falaram sobre isso.

Mas voltando para o assunto, é preciso sim separar eles e nós, sobre isso como te falei temos muitas histórias que confirmam o que nós estamos falando agora, aqui vou apresentar algumas versões novas, mas uma vez falei de uma história sobre isso para você, inclusive você depois me mostrou que isso foi publicado¹⁰⁶. Eles são bons e perigosos também, depende do momento. Como falei para você sobre eles, *way marsa*, o encanto de peixe como você prefere, são pessoas nos lugares onde vivem, a diferença é que eles não morrem como nós.

Lembra da história de *Burtuyari Oakhë* quando este se encontra com os peixes acarás que depois se transformam em dois meninos para conversarem com ele? Lembra também dos pequenos pássaros que o mesmo *Burtuyari Oakhë* tentava acertar com seu *burpuwū*, e que depois eles se transformam em dois meninos para conversar com o mesmo *Burtuyari Oakhë*? É por isso que não podemos dizer que eles são ou vivem como nós humanos, porque, eles são diferentes, tem aparências diferentes, tipos de alimentações diferentes. Aqui vou falar da história e existência de *Arkôstisse Marsa*¹⁰⁷, mas antes eu queria falar um pouco sobre os *way marsa*

¹⁰⁶ Barreto, J. R. R. *Wamidia*: o rio subterrâneo. In. Tellus / Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas – NEPPI, ano 2012, n. 22, jan. / jun. 2012. Campo Grande: UCDB, 2001

¹⁰⁷ Encanto de Águas Cristalinas.

especificamente, assim vai ficar melhor para você entender depois. Os *way marsa*, são como gente sim, mas na verdade na parte deles eles são gente, mas também são peixes.

Quando nós humanos matamos eles, para comer, se não estiver com proteção corporal e se estiver com corpo aberto faz mau, a pessoa nesse caso corre risco de não ter mais salvação, conseqüentemente as pessoas ficam doentes, porque são atacados pelos *way marsa* e que aqui para nós se torna uma doença. Além disso, tem outros tipos de peixes que também são gentes, mas são peixes que nós humanos não comemos, eles são gentes também, mas que são de outras partes.

Há muitos relatos em que muitos seres humanos foram levados pelos *way marsa*, assim como temos pessoas que estiveram lá porque fizeram alguma coisa contra os *way marsa* e estes tentaram leva-los. Mas aqui é uma questão de crença, você tem que acreditar nisso, agora para quem não acredita não adianta falar, porque, essa pessoa vai sempre continuar com dúvida, por isso que essas coisas só nós indígenas acreditamos, mas hoje em dia até os indígenas não estão mais querendo acreditar, fazem do jeito que querem e acabam desrespeitando essas coisas. Eu conheço essas histórias pelo fato de ter acompanhado muitas pessoas que passaram por isso, no caso é uma das causas que envolvem a presença de doenças na vida dos indígenas.

Nesse caso, quando uma pessoa desmaia aqui neste mundo na verdade está indo para o mundo dos *way marsa*, porém, tem outras pessoas que tem experiência muito mais forte, ou seja, não precisam ficar doentes ou terem cometidos alguma coisa contra os *way marsa* para irem ao mundo dos *way marsa*, mas é porque essas pessoas já nasceram para terem essas experiências, nesse caso sofrem no início porque a visão é muito forte, por isso no início não podem aguentar, isso pode fazer com que venham a ter vários desmaios, e isso pode durar um tempo até eles se acostumarem.

Como falei para você, nesse caso quando as pessoas desmaiam aqui no mundo na verdade estão indo é para o mundo dos *way marsa*, passam deste mundo para o outro mundo, o mundo dos *way marsa*. Além disso, quero dizer também que

é muito difícil encontrar pessoas que tenham essa experiência pessoalmente, mas existem sim, só que como muitas pessoas não acreditam eles preferem não compartilhar essas experiências, como eu sou um *barssegū*, um *kumu*, eles falam para mim, falam como é essa experiência.

Claro que é muito difícil encontrar uma pessoa que não sabe como ir para o mundo dos *way marsa*, que não sabe de códigos (*toho wenossa nissé*) para chegar e entrar no portão para o mundo deles ir até o mundo dos *way marsa*. Se acontece isso é porque tem pessoas que já nasceram para essa experiência, não acontece com qualquer pessoa.

Quando essas pessoas com esse tipo de experiência vão para lá passam inicialmente a ter uma visão colorida, mas também acompanhado de fortes dores de cabeça, podendo não lembrar das coisas naquele momento. Como já falei para você, nesse caso essas pessoas desmaiam aqui nesse mundo e vão acordar no mundo dos *way marsa*. Vou relatar duas situações aqui, já que você tocou nesse assunto, até porque você sempre demonstrou interesse por isso, então eu também vou te falar a experiência que tenho sobre isso.

O primeiro relato vai ser de um jovem que vivia na Comunidade Itaperera¹⁰⁸, eu estava morando lá, minha filha não estava nesse dia lá, mas aconteceu que um dia dois irmãos, um deles era conhecido como Tingo, era um bom pescador; foram pescar nas proximidades da comunidade com suas malhadeiras, acontece que enquanto pescavam um boto atacou a malhadeira deles, e o Tingo não pensou duas vezes, jogou arpão em direção ao boto e acertaram em alguma parte do corpo dele, conseguiram espantar o boto que fugiu com arpão cravado. Depois disso, eles voltaram para casa, deixaram os peixes na canoa e saíram para casa. A mãe dele, sabendo que o filho tinha chegado da pescaria desceu até o porto para cuidar dos peixes, sem preocupação nenhuma, porque era um dia normal, como sempre.

Mas o Tingo, chegando em casa deitou na rede como se fosse descansar, mas acabou que ele dormiu. Quando os familiares deram conta ele estava com febre alta, estava se tremendo, gemendo (*wūhūake yūrohakaro niwū kūre maha*). A hora

¹⁰⁸ Baixo Rio Negro, Município de São Gabriel da Cachoeira/AM.

passava e ele não se recuperava mais, na verdade ele já estava era morrendo, e os familiares dele estavam em desespero quando foram me chamar.

Eu estava na casa onde morava com minha filha, eu disse que iria ver, só ver mesmo, para não garantir que ele se recuperaria, isso porque é muito difícil, as vezes a gente acerta, outras vezes não, por isso é que falei isso para eles. Ele estava deitado na rede, além da febre alta, ele parecia estar fora de si (*tūomarsiti nihawi maha*), ele queria sair correndo por aí (*meheo omamathi hawi maha*), inclusive queria correr em direção ao porto para cair na água (*pertápū omabua burūnhohoa sirigūa taha*). Os familiares deles é que seguraram eles.

Vendo isso, perguntei o que tinha acontecido, então me falaram que ele tinha ele estava assim desde que ele chegou da pescaria, e que ele também tinha acertado com arpão o boto que estava atacando sua malhadeira. Então o problema estava nessa questão, é porque ele tinha acertado no boto, é por isso que ele estava naquela situação, ele estava sendo levado pelos botos que moram na casa da vovó pedra. Você conhece a comunidade, não tem aquela grande pedra que fica logo acima da comunidade? Ela é conhecida como vovó Velha, eles falando em nhengatu dizem que ela é *waimí*.

Esse boto era de lá. Sabendo então o que tinha acontecido eu comecei a fazer *bhassessé* através do meu conhecimento, fiz *bhassessé* para que ele retornasse para cá, demorou um pouco, já de noite quando ele acordou de novo para cá. Eu também fiz *bhassessé* demorado, porque era muito forte, eles, os botos, não queriam mais que ele voltasse para cá. Eles estavam levando-o, mas só que para cá ele estava morrendo. Eu consegui salvá-lo, pois a força do *bhassessé* fez com que ele voltasse, fez com que ele tivesse força para sair de lá.

Como *kumu*, sendo um detentor de *bhassessé* fiz muitas coisas, mas também nem por isso fico falando que faço isso, que faço aquilo, que posso fazer isto ou aquilo, eu não sei também, pode ser que em outros momentos quando estava alcoolizado devo ter falado isso, mas até o momento nunca enganei as pessoas, pelo contrário eu sempre ajudei dentro dos limites que meus *bhassessé* permitem, eu também não posso garantir para as pessoas uma coisa que eu não tenha condições de resolver.

Isso porque as pessoas vêm em nossa busca, em busca de *bhassessé* com esperança de serem curadas, com esperança de saírem de um sofrimento na saúde. Então, por isso que costumo dizer que até onde eu posso eu curo as pessoas, sabendo que eu não posso mais, confio na medicina dos brancos, é o que entendo.

Figura 36 - A pedra Vovó Velha, na comunidade Taperara, baixo rio Negro, Município de São Gabriel da Cachoeira/AM.



Foto: o autor.

Passado algum tempo, ele mesmo contou para sua mãe o que ele tinha visto quando estava desmaido. Se você tiver dúvida, eu sugiro que você converse um dia com ele, vai ver que ele fala o que ele viu, ele ainda está vivo, o meu filho Paulo César também sabe que isso aconteceu.

Depois fiquei sabendo o que ele tinha visto, a própria mãe dele me falou, até porque todos naquela comunidade acreditam, eles não duvidam dessas questões, assim fica bom para entender sobre isso, todos levam isso com seriedade. Segundo ele, a partir do momento que ele deitou na rede ficou com vontade de dormir, para cá de fato ele dormiu, só que ele disse que se levantou da rede e desceu no porto

acompanhado de um grupo de pessoas que vieram busca-lo, segundo ele eram tipo polícia que vieram prendê-lo.

Então ele foi com eles, quando chegaram no lugar onde fica a vovó pedra, viu que estavam chegando numa grande cidade. No caso, ele tinha acertado no boto que era o filho mais novo do chefe daquela cidade, creio que tenha sido um dos familiares da vovó pedra, era filho de gente importante daquela cidade.

O Tingo foi levado no meio de muitas pessoas daquele lugar, era uma cidade bonita segundo ele, até chegar a uma casa onde tinha um rapaz muito doente, na verdade aquele rapaz era o boto que o Tingo tinha acertado com seu arpão. As pessoas que estavam perto desse rapaz pediram para que o Tingo curasse aquele rapaz, porque se não curasse nunca mais voltaria para a casa dele.

Como eu estava fazendo *barssessé* para que o Tingo voltasse o efeito de *barssessé* chegou até ele, no caso ele passou a ter capacidade de curar enquanto estava lá (*topūma barssegū wapū kūa taha*). Segundo ele, eles não conseguiam ver que tinha um arpão cravado no corpo dele, mas o Tingo via, e é por isso que ele tirou do corpo dele, como eu falei lá ele estava conseguindo ser um *barssedū*.

Então, depois que ele, o Tingo, conseguiu curar o rapaz, disseram que ele podia voltar para casa dele. Tingo no caso fez o mesmo percurso de volta, saiu daquela cidade, foi trazido pelas mesmas pessoas que tinham levado-o, desceram o rio e deixaram-no no porto, quando ele entrou na casa dele é que ele acordou para cá.

Seus familiares ficaram muito assustados com tudo isso, mas eles também acreditam nisso tudo, porque são indígenas, então assim ficou fácil para lidar com isso, uma vez que isso se trata de questões envolvendo crenças indígenas, coisas que está presente no dia a dia de muitos indígenas em diferentes lugares.

Nesse caso, esses tipos de acontecimentos variam muito, depende muito de cada lugar, de cada pessoa que tem esse tipo de experiência, mas para nós que somos indígenas fica fácil acreditar, pode ser que para quem não é indígena seja difícil acreditar.

Figura 37 - Comunidade Taperera, Terra Indígena Médio Rio Negro II (Jan, 98)



Foto: MAPA-LIVRO, FOIRN/ISA

Para a mãe dele, dona Regina, ele deve ter falado muitas coisas, inclusive dizia que lá tinha mulheres muito bonitas que queriam ficar com ele, mas só que ele estava sob controle do meu *bhassessé*, pelo contrário ele já tinha ficado por lá mesmo, e para cá ele teria morrido. Passado algum tempo, quando ele bebia alguma cachaça começava a querer ir embora, arrumava a rede dele, dizia que queria ir embora para aquele lugar. Não sei se agora ele já encontrou alguma mulher, mas ele dizia que lá tinham muitas mulheres bonitas que queriam ficar com ele, ele ficava doido querendo ir embora por causa disso, só que ele queria ir assim de corpo mesmo, queria descer no porto e cair na água. Depois fiz mais *bhassessé* para ele, porque já estava ficando perigoso para ele, ele poderia se perder com o tempo, a mãe, os familiares ficaram muito preocupados com isso. É assim que aconteceu. Como as pessoas naquele lugar acreditam bem nessas coisas, levam isso com seriedade, todos acreditaram. Isso é importante também, as pessoas acreditarem nisso. Essa é uma das experiências que tenho pelo fato de ser *bhassegū*.

Outra experiência, que é muito diferente, aconteceu com uma de minhas netas. Aqui também quero deixar claro, porque, é uma questão de respeito que se tem por isso, eu por ser um *kumu*, um *bhassegū* acredito muito nisso, pode ser que

outros não acreditem, tem muitas pessoas que não acreditam também, mas aí também ninguém vai forçar para que eles acreditem. Mas faz tempo que muita gente, os indígenas na verdade, deixaram de acreditar nessas coisas. No caso da minha neta foi diferente a do Tingo, a experiência dela é mais forte, eu nunca me intrometi na experiência dela, ela na verdade não precisa de mim, ela é muito forte, passou a ter essa experiência quando tinha 14 anos. Vou relatar o que ela nos falou, não diretamente para mim, mas para a mãe dela.

No início, quando eles passaram a morar na Comunidade Tapuruquara-Mirim¹⁰⁹, minha filha falou que foi muito difícil, porque, minha neta desmaiou por várias vezes. Na verdade, ela estava indo era para o mundo dos *way marsa*, o encanto de peixe como você falou, mas só que para cá ela desmaiava, e acordava para lá. Quando ela acordava estava na verdade no outro mundo, estava desse nosso mundo para outro mundo como algumas pessoas de lá falaram para ele, ao mesmo tempo disseram para ela que era muito raro encontrar uma pessoa que não sabe como ir para lá, que não sabe códigos para ir para lá, que não conhece o portão que dá acesso chegar a esse outro mundo. As pessoas que estavam lá começaram a falar com ela, perguntaram dela como que ela tinha conseguido ir para lá. Ela falou para eles que tinha só tinha desmaiado e foi quando foi para lá, mas no início eles não acreditaram nela, foi quando o chefe de lá perguntou dela como realmente ela tinha conseguido ir para lá. Ela explicou para esse chefe como tinha acontecido, que ela tinha desmaiado, que nesse momento passou a ter uma visão colorida, que começou a aparecer visão colorida, com isso começou a ter dor de cabeça, e que depois não lembrava mais o que tinha acontecido.

Minha filha, Neuza, falou que levou um grande susto, quando a filha disse para a mãe que estava com visão colorida. Minha filha pediu então para que minha neta deitasse na rede. Só que minha neta disse que depois ela deitou na rede não lembra mais de nada, só lembra que acordou para lá, quando se encontrava perto de um grande portão, tinha um homem lá, era só um, mas na visão deles tinha muito, só que na visão dela é que só tinha um, isso porque ela era fraca ainda, já

¹⁰⁹ Baixo Rio Negro, Município de São Gabriel da Cachoeira/AM. Na foz do Rio Marié.

que na visão que ela estava tendo era muito forte, não conseguia ver muitas pessoas que estavam perto. Ai eles mandaram que minha neta entrasse, quando ela passou por aquele portão foram apresentando-a, perguntaram o nome dela, a idade dela, perguntaram também se ela já tinha ficado moça ou não¹¹⁰, e ela foi respondendo para eles. Depois disso, pediram que ela voltasse para casa dela, para eles mundo, do mundo deles para este nosso mundo, aqui ela acordava.

Depois disso, ela foi tendo vários desmaios, cada vez que ela desmaiava aparecia mais pessoas para ela, mais gente, começava a crescer o número de gentem, e a visão dela ficava cada vez mais forte ou menos assim mais forte, ela também ficava mais forte, a visão dela fazia com que conseguisse alcançar a própria visão, isso fez com que passasse a ter maior contato com eles. Perguntada sobre como se comunicava com eles, minha neta falou que quando ela ouvia a língua deles lá, dava dor de cabeça, o corpo também ficava fraco. Eles, os *way massa*, disseram para minha neta que ela podia até ouvir a língua deles, mesmo assim ela não conseguia ficar perto deles, ela podia até ouvir, mas só que ela podia até desmaiar, a ponto de ficar deitada no chão, com corpo molhe, qualquer coisa assim, passando mal, mas ela podia olhar e ouvir, só não podia ficar perto deles e ouvir eles falarem. Mas eles sempre diziam para ela não ficar perto deles, porque a línguas deles é mais forte, e o ser humano pode até morrer, quem não é, ser humano assim que foram ou vão para lá como ela, não morre mas fica fraco quando está perto deles, por isso que ela não consegue ouvir a língua dos *way marsa*, porque não consegue ficar perto deles. Quando minha filha perguntou para minha neta que língua eles utilizavam então para conversarem com ele, ela respondeu eles falam português, se a pessoa fala em tukano eles falam em tukano também, qualquer tipo de língua que a pessoa fala eles falam também. Nesse caso, os *way marsa* entendem qualquer língua.

Eu também queria saber se tudo aquilo que conheço, aquilo que aprendi com meu pai, aquilo que falei para você esse tempo todo, sobre os *pamūri wisery*, sobre o *pamūri yurkūsū*. Sobre isso, minha neta disse que tudo isso era verdade sim, que

¹¹⁰ Se já havia tido primeira menstruação.

existem realmente esses *pamūri wisery*, em geral as coisas que eu falo. Perguntada como esses *pamūri wisery* eram, ela respondeu dizendo que são como comunidades mesmo, como eu costumo relatar. Os moradores desses *pamūri wisery* para nós são bichos assim, são cobra-grande, são peixe grande, mas na verdade onde os *way marsa*, onde os peixes moram, praticamente em todas os *pamūri wisery* onde os peixes moram tem mãe desses peixes. Por isso que é muito perigoso também, principalmente para uma pessoa que não conhece o tipo de poço, o tipo de lago, caso essa pessoa querer mergulhar onde não conhece, pois podem até serem levados ou mortos.

Outra coisa que ela fala também é que quando as pessoas matam alguma coisa assim tipo Boto, Cobra eles estão matando assim parentes deles, aí eles ficam com raiva eles matam também ou levam as pessoas que fizeram isso, e essa pessoa vai sofrer para lá, ou para prender para lá, nunca mais voltar. Mas, isso acontece quando a pessoa mesmo mata com a própria mão ou quando as pessoas matam com terçado ou espingarda, eles sabem da pessoa que matou, aí eles vingam aquela pessoa, pelo contrário, se a pessoa não faz isso, eles deixam a pessoa em paz.

Quanto ao tipo de alimentação, os verdadeiros *way marsa*, minha neta diz que eles não comem nada. Só a pessoa que é desse mundo e que vai para lá ou que são levados por eles assim, que são do nosso mundo, eles sabendo que essas pessoas comem ou as vezes que são levados assim, esses comem. Mas tem pessoas que são levados pelos *way marsa* que comem e há pessoas que são levados que não comem. No caso, os *way marsa* dizem essas pessoas tem que trabalhar ou fazer alguma coisa, para eles sobreviverem lá.

Geralmente, em muitos lugares se proíbe comer coisa fria, muitos orientam para que as pessoas não saiam de casa ou do lugar em que está pernoitando depois de ter se alimentado de comida fria. Sobre isso minha neta fala que, se as pessoas fazem isso e saem de casa na verdade estão envenando os *way marsa*, nesse sentido assim, como se estivessem mal a eles, aos *way marsa*. Inclusive, quando minha neta falou isso fiquei pensando da velha pedra, *waimi*, porque as pessoas daquela comunidade quando vão pescar costumam deixar em algum lugar

daquela enorme pedra um punhado de farinha, um pedaço de beijú, inclusive fazem pedidos para terem sucesso na pescaria, no trabalho, na caçaria. Só que isso, segundo minha neta, está errado, que não é isso. Na verdade, quando essas pessoas fazem isso, estão sujando o terreiro da casa da velha pedra.

Perguntamos também como se os peixes envelhecem. Ela disse que eles, os peixes, vão crescendo e envelhecendo, mas para aqueles que são *way marsa*, não existe envelhecimento para eles, são assim novos para sempre mesmo. Os *way marsa* também tem divisão de grupos, é um pouco diferente, mas é quase mesma coisa das pessoas do nosso mundo. Tem um grupo de *way marsa* que é diferente, e outro também que é diferente. Minha neta também falou que teve contato com *way marsa* das pedras, que são parecidos como estátua, com os *way marsa* da água, com os *way marsa* da floresta e com os *way marsa* do vento e do trovão, isso porque o vento acompanha o trovão. De certa forma, os *way marsa* são do mesmo tipo, só que alguma coisa muda de acordo com cada grupo. Houve um tempo em que acontecia muitos conflitos entre os *way marsa*, agora não acontece mais. Outra coisa é que, segundo minha neta, os *way marsa* nos veem em qualquer lugar, por isso é que é um pouco perigoso quando a pessoa vai para um lugar onde não conhece, porque, eles podem malinar ou fazer mau a ele, ou deixar eles perdido na mata, qualquer coisa assim. Mas para quem eles já conhecem eles não fazem nada, respeita a pessoa. E, quando uma mulher está grávida, quando está tendo filho não pode sair, especificamente nos lugares onde a gente não conhece, porque, eles podem fazer mau, querer trocar a criança, levar a criança, qualquer coisa eles podem querer fazer, ou trocar a mãe, qualquer coisa nesse sentido, é isso que acontece. Ela também disse que, entre os *way marsa*, existem vários conhecedores como eu, ela só não sabe dizer o nome, mas que são um pouco diferentes, esses que são mais fortes, que tem forças médias, e que são mais fracos.

Eu acredito nisso porque tenho um pouco de experiência pelo fato de ser um *kumu*, já falei da minha experiência através dos sonhos. Inclusive, já salvei muita gente nessa situação, porque, caso uma pessoa tenha cometido algo errado contra os *way marsa* e se estes resolvem levar essa pessoa como forma de vingança eles não desistem, eles na verdade estão levando com eles, só que aqui para nós a

pessoa morre. Até aqui falei para você o que ouvi de duas pessoas, a do rapaz, Tingo, na comunidade Taperera e da minha neta que agora mora com a família na Cidade de Novo Airão. Tem muitas pessoas que tem esse tipo de experiências, cada experiência é diferente, não é igual para todos. Eu apresentei aqui para você duas experiências totalmente diferente. Então por isso que não podemos dizer que os *way marsa* são iguais, que eles vivem como nós, porque, tem toda a diferença, em tudo, mesmo que tenham uma aparência aproximada da nossa (*mari wero bhura nimira meheka bhura nissama, merka nissetissa*). Você certamente deve acreditar nessa história, pode ser que seus professores não acreditem nisso, para mim pouco importa, você acreditando ou não, seus professores acreditando ou não para mim pouco importa, seu eu disse que os próprios indígenas não acreditam nisso hoje em dia, o que é que vou esperar de outras pessoas que não são indígenas? E eu queria também falar da minha experiência, mas que aconteceu totalmente diferente dos dois exemplos que apresentei para você, foi diferente do Tingo e diferente da minha neta.

Enquanto morávamos na comunidade de Itaperera, isso porque, meu genro é dessa comunidade, além disso, minha finada esposa está sepultada na Ilha de Cajú, que fica próximo a comunidade, por isso que eu andei por lá, os moradores de lá começaram a reclamar que não havia mais peixes, que estava muito difícil encontrar peixes, mesmo que todas aquelas pessoas fossem experientes, grandes pescadores, conheciam muito bem as técnicas de pesca, mas mesmo assim estava difícil o peixe. Um dia, minha filha Neuza Barreto, veio perguntar de mim se eu não poderia ver isso através de *bhassessé*, eu respondi para minha filha dizendo que eu poderia tentar sim. Naquela noite, antes de dormir fumei um cigarro que serviu para me preparar (*mūro uhu, wameroti kariawawū maha*) e dormi, como de costume. Depois que peguei no sono, foi como um sonho, na verdade eu estava no sonho, fui seguindo em direção a uma grande casa que estava em frente a comunidade de Taperera. Na verdade, em frente a essa comunidade existe uma grande ilha, conhecida como Ilha Grande, lá é uma grande casa, como dizem os brancos é uma grande maloca, para nós é um grande *Pamūri Wi*, inclusive faz parte de *pamūri wi* conhecido como *Dya Warura Wi*, hoje tempos uma comunidade também conhecido

como Arura, essa comunidade fica acima da comunidade Taperara. Chegando nessa casa, fui entrando, na entrada da casa não encontrei ninguém, a casa estava vazia, tudo em silêncio, é por isso que para cá, neste nosso mundo, pelo menos onde nós estávamos morando, não tinha peixe, porque, algum *kumu* que passou por lá, por maldade mesmo, tinha virado o olhar dessas pessoas para o outro lado da casa, então eles só conseguiam olhar para o outro lado, não conseguiam mais ter contato, eles estavam protegidos por uma grande tela que impedia que eles olhassem para cá, para esse lado.

Eu estava lá dentro, no sonho é claro. Quando comecei a me aproximar na porta do fundo da casa comecei a ouvir vozes de pessoas, ao abrir aquela porta vi que tinham muitas pessoas para lá, eles não tinham preocupação nenhuma, estavam felizes, comiam, bebiam, trabalhavam, riam, estavam vivendo felizes. Vendo isso, como já tinha que sair de lá, deixei a porta do fundo com uma pequena abertura e vim embora, sai daquela casa. No outro dia, depois que todos acordaram falei para minha filha o que tinha feito no meu sonho naquela noite, eu disse para minha filha que ficasse atenta, pois se eu tivesse acertado, meio-dia mais ou menos, faria um grande estrondo, isso seria o sinal de que estaria abrindo a casa dos peixes, de fato não demorou muito, mas ouvimos um grande estrondo, parecia uma trovada, só que para mim era a casa dos peixes que estava abrindo a porta, outras pessoas pensavam que era um trovão. Falei para minha filha, você ouviu isso? Ela respondeu que sim. Falei para minha filha que meu genro poderia ir pescar que não haveria erro, de fato passamos a comer peixes novamente, meu genro e outras pessoas quando pescavam conseguiam bom volume de peixe. Depois de um tempo, nós saímos da comunidade, agora não sei como está lá, mas sempre tem algum *kumu* que faz mal contra os peixes, os *kumua* ou *barsséra* também tem conhecimento sobre isso, eles podem fazer com que os peixes suma, que as caças sumam, enfim, eles são capazes de fazer com que algo bom acabe. Eles são perigosos também. Tenho muitos relatos de minhas experiências também, mas agora que já estou velho também passei a não ter mais esse tipo de visão, não estou dizendo para você que os *kumua* são capazes de fazer coisas más? Eles também atacam outros *kumua* para fazer com que estes percam o seu dom, para

que percam a sua capacidade ver o outro mundo, as pessoas do outro mundo através do sonho.

Então, na nossa região, a falta de peixe não é porque não tenha mais peixe na região, é porque tem muita gente que só sabe mesmo é fazer estrago com a vida dos peixes, inclusive o próprio *barssessé* pode ser perigo para os peixes, por isso que um *bhassegū* tem que saber fazer *bhassessé*. Você sempre está falando da arte do diálogo, mas é isso mesmo, para nós tudo é diálogo, inclusive fiquei pensando esses dias quando você diz que *úkūsse* é arte do diálogo, fiquei pensando sobre isso esses dias, porque, quando você está fazendo *barssessé* você está dialogando com os peixes, com a caça, com as frutas, com a água, qualquer coisa que você faz *bhassessé* você está fazendo diálogo, além de *kheti úkūsse*, *barsamōri úkūsse*. Fiquei pensando, acho que esse meu filho está falando dessa arte do dialogo como uma coisa muito grande, mas é isso mesmo, você está fazendo isso como estudante, espero que isso te ajude no seu trabalho, você não está falando de pouca coisa.

Sobre essa história de que não tem mais peixe na região entendo que não é que não tenha mais peixe, o que acontece é que essas mesmas pessoas que reclamam que não tem peixe são os que estragam com vida dos peixes. Como é que isso acontece? Se a pessoa, um *kumu*, um *bhassegū* não sabe fazer bem o *bhassessé* isso é um perigo para os *way marsa*, enquanto essa pessoa se preocupa em proteger o corpo de uma menina na sua primeira menstruação, de uma criança que nasce, da mãe e do pai dessa criança, no banho dessa criança, na comida dessa criança, quando faz o *bhassessé* para proteção em geral, se essa pessoa não tiver atenção e cuidado, na verdade vai estar acabando com a vida dos *way marsa*, você por exemplo gostaria que fosse jogado pimenta nos seus olhos? Gostaria que fosse retirado da sua casa a força e ser mandado embora da sua própria casa? É assim que os *bhassera* agem pensando que estão protegendo as pessoas. É por isso que você tem que saber fazer bem seu *bhassessé*, na hora de fazer *bhassessé* você está conversando com os *way marsa*, dizendo para eles que precisamos viver em paz, tanto eles como nós, como você está dizendo sempre, tem que dialogar bem com eles, acalmar eles, fazer com que eles não sintam raiva de nós, fazer com

que eles sintam-se respeitados por nós humanos, oferecendo para eles *epadú*, cigarro que acalme eles, que tranquilizes eles. Eles precisam ser respeitados. É por isso que fiquei pensando muito ultimamente sobre essa arte do diálogo que você está falando. Agora se você faz tudo ao contrário, tudo errado, usa o *bhassessé* para jogar pimenta nos olhos de *way marsa*, fecha os olhos deles, fecha a boca deles, manda eles ir embora para outros lugares distantes, aí é claro que eles vão sumir, e para cá os peixes também vão sumir. Então, podem fazer criação de peixes, podem fazer projetos que não vai para frente, o que tem que mudar é a forma de fazer *bhassessé* na região, isso porque *bhassessé* pode ser bom e ao mesmo tempo perigoso.

Eu não sei se você permite, não sei se você também está cansado, mas gostaria de apresentar mais um exemplo, já que estou falando que os *kumua* são capazes de fazer coisas boas, mas também podem fazer coisas ruins contra os *way marsa*. Quando minha filha, Neuza Barreto, passou a morar na Comunidade Tapuruquara-Mirim, fez um sítio que ficava dentro do rio Marié, e nesse sítio tinha uma pedra no porto, e essa questão também envolve minha neta, já que foi através dela que eu tive essa experiência. O nome dessa pedra, na verdade, é Vovó Pedra. Minha neta fala que a Vovó Pedra e a Pedra Velha, *Waimi*, que fica acima da Comunidade Taperera são primas. Parece que quando começamos a organizar o sítio da minha filha a Vovó Pedra não estava mais lá, porque, algum *kumu* deve ter passado por lá e parece que mandaram ela ir embora daquele lugar, isso através do *bhassessé* deles. Aos nossos olhos a pedra estava aí, mas só que a Vovó Pedra mesmo não estava mais aí. Um dia minha família me falou que minha neta tinha ouvido a voz dessa Vovó Pedra que dizia que ela estava longe de sua casa, que ela tinha sido mandada no sentido rio abaixo, e que ela não estava feliz por causa disso, e que gostaria muito que alguém a fizesse voltar para sua casa, e perguntou se eu não poderia fazer isso. Minha neta falou que no início só ouvi a voz dela. Então eu disse para minha filha que eu iria tentar resolver isso, mas não tinha certeza se acertaria trazer a Vovó Pedra de volta.

Então, no dia seguinte comecei a trabalhar sobre isso, através do meu *uró* fiz *bhassessé* fazendo com que ela viesse para sua casa como nós humanos fazemos,

ou seja, através do meu *bhassessé* construí uma embarcação, fiz com que tudo aquilo que pertencia a ela fosse colocado nessa embarcação e por fim fiz com que ela própria, a Vovó Pedra, entrasse na embarcação e viesse subindo até chegar à sua casa. Depois eu falei para minha filha o que eu tinha feito, falei também que se eu acertasse, e se ela retornasse para sua casa, poderia haver algum sinal na água, no porto do sítio, poderia aparecer algum banzeiro como sinal. Não passou muito, mas um certo dia percebemos que aquele estirão, mais na parte da frente do porto do sítio começou a aparecer muitos banzeiros, eu sabia que aquele sinal era porque a Vovó Pedra estava retornando. De fato, depois minha neta confirmou que a Vovó Pedra tinha retornado para sua casa, é por isso que naquele lugar sempre tem peixe, é porque ele é a dona daquela casa, daquele lugar. Depois disso, viemos embora para Manaus, depois passamos a morar na Cidade de Novo Airão, de vez enquanto minha neta fala que ela manda recado para mim com agradecimentos, mas também não sei mais sobre ela, acho que ela continua lá na casa dela. Ela também disse que em troca iria me ajudar, que faria com que minha sabedoria se tornasse cada vez melhor.

Outra situação aconteceu quando passei um tempo morando na Cidade de Florianópolis, inclusive, com você e sua família. Você sabe que nós morávamos no sul da ilha, no bairro Pantano do Sul. Tem muitas serras naquela ilha, para mim aquelas serras são casas de *way marsa*. Como falei para você também, com o tempo passei a perder um pouco o domínio da visão sobre o mundo dos *way marsa* através do sonho, quando eu era mais jovem eu muitas vezes conseguia ver a olho nu, não precisa ver através dos sonhos, inclusive quando os inimigos queriam me atacar eu conseguia ver tudo, conseguia ouvir tudo o que os inimigos falavam contra minha pessoa. Mas com o tempo passei a não ter mais isso, muitos *kumua* que me atacaram fecharam isso, é por isso que agora só consigo ver ou ter acesso a esse tipo de experiência uma vez ou outra, agora é mais pelo sonho. O que eu estava falando é que aquelas serras na cidade de Santa Catarina são todas casas de *way marsa*. Uma noite tive um sonho que mostrou isso, lá no sonho aquelas serras eram grandes casas, com muitas pessoas dentro, as casas são tão grandes que eu não consegui conhecer tudo, tinha umas partes da casa que eram muito escuras. As

peças não acharam estranho pela minha presença, eles eram muito bons, não tive problema nenhum com eles, mas eles são de lá também. Inclusive, uma vez você me levou para subir aquela serra que fica perto do bairro Pantano do Sul, logo no início da subida tem um jacaré em pedra, aquela casa é dele, é do jacaré. Sobre isso temos muita coisa a falar, mas parece que você já está meio cansado, mas vamos continuar falando dessas coisas em outros momentos com mais calma, isso é preciso conhecer porque faz parte do nosso conhecimento, se você quer ser um *kumu*, um *bhassegū* tem que saber um pouco disso que estou te falando.

É isso que aconteceu, é isso que existe. As pessoas podem pensar que isso é mentira, mentira é o que muitas pessoas falam sem saber como as coisas são no mundo dos *way marsa*. Por isso que eu não gosto que as informações sejam inventadas, não podemos inventar o que não sabemos, isso é coisa de quem não sabe, estou falando isso pela minha experiência, bem que os antropólogos, seus professores gostam muito de coisas inventadas, porque, muitos indígenas inventam as histórias que contam para os antropólogos. Espero que eles não fiquem chateados comigo, mas eu tenho muito respeito por eles, mesmo que eles não me conheçam, mas eu também não estou preocupado em querer que eles me conheçam.

Rivelino. A história dos *way marsa* começou com a dos seres humanos? Eles também participaram da viagem com *pamūri yurkūsū*? Por que é que eles não morrem e nós morremos?

Luciano Barreto. Sobre isso, o que eu sei é que os *way marsa* não vieram junto com *pamūri yurkūsū* guiado pelo *yepa oakhë*, eles vieram separados desde o início, eles não vieram acompanhando o o *yepa oakhë* como relatei para você em outro momento, vieram por conta deles, separados. Quando chegaram aqui eles não eram iguais a nós, eles eram diferentes, assim resolveram voltar para lá porque aqui era diferente, quando eles voltaram para lá, para o mundo deles. Em certo tempo eles ainda tiveram contato com algumas pessoas que tinha visão, foi nessas ocasiões que eles disseram que eles eram imortais porque quando os humanos vieram para cá, a influência do avô do universo, *ūmūkho nherkū*, *yepa oakhë* e *ūmūkho nherkū* colocaram a vida nas pessoas, porém para os *way marsa* não

fizeram coloca a vida porque eles já eram de lá, então eles ficaram lá e quando eles tentaram vir para cá eles não eram iguais aos humanos criados por *yepa oakhë*. Eles são imortais porque eles são de lá. No caso, eles vieram como animal, como boto, cobras, como cobra-grande. O boto ele é imortal, mas só que o boto animal ele não é imortal ele é mortal, mas aquele que está dentro dele ele é imortal. Então, os *way marsa* são imortais porque eles são de lá, porque o homem que criou os humanos, *yepa oakhë*, não deu vida para os *way marsa*. Só que cada grupo de *way marsa* vive no seu lugar, não vivem todos juntos, o acesso só acontece pelo portão de cada grupo de *way marsa*. Assim, para chegar a cidade dos *Way Marsa da água*¹¹¹ o acesso é pela água, para entrar chegar aos *omé marsa* e *būrpo marsa*¹¹² é mesma coisa, tem que entrar pela porta deles, é por isso que eles são imortais.

4.5.1 Encanto das Aguas Cristalinas – *Way Marsa arkostísse khara*

Rivelino. O senhor falou que gostaria de apresentar uma história inédita sobre os *Waya Marsa arkostísse khara*, isto é, sobre o Encanto das Águas Cristalinas. Mas também ultimamente percebi que o senhor fica preocupado comigo porque pensa que eu esteja ficando cansado, pelo contrário, eu não canso de ouvir o seu ensinamento, ainda mais que o senhor sempre traz novidades, isso me faz entender que as fórmulas de *úkũse*, a arte do diálogo, não está vinculado apenas ao método de produção e reprodução de histórias, pelo contrário, cada história produzida, relatada, transmitida constrói seu limite, mas que esse limite é o que cria a existência de uma continuidade para diferentes aspectos históricos humanos e aspectos históricos dos *way marsa*.

Luciano Barreto. Como eu passei um tempo morando com minha filha, isso acontece há muito tempo, desde que minha esposa, Maria Clélia, veio a falecer. Até agora ainda faço isso, mesmo assim não esqueci da minha aldeia, ainda tenho forças para retornar lá e me organizar, é o que passarei a fazer com um dos meus

¹¹¹ Encanto da água.

¹¹² Encanto do vendo e do trovão.

filhos, mas também é muito difícil, estar longe de outros meus filhos, mas creio que vai dar certo, embora que sempre tenha alguma dificuldade. Mas o que vou contar aqui é o que minha neta me falou, por ordem dela eu não vou revelar o nome dela, mas só o fato de estar falando que ela é minha neta já vai dar para você entender.

O pai dela é um indígena tariano e minha filha é tukana, mas só que meu genro nasceu no Rio Marié, exatamente onde fica a Vovó Pedra, depois eles passaram a morar na Ilha de Cajú, que faz parte da comunidade Taperera e onde também está sepultada minha finada esposa, Maria Clélia. A visão da minha neta (*yū parameo ko nhassé*) começou quando ela tinha 14 anos de idade, agora ela já vai fazer seus 18 anos de idade, no começo foi muito difícil para minha filha, ela sofreu muito, chorava muito por causa disso, só com o tempo é que eles também passaram a entender, inclusive eu passei a entender sobre isso com o tempo, mas eu nunca desacreei nela, porém isso até hoje é uma questão que só a família sabe, algumas pessoas sabem também, e agora estou falando aqui para você. Como sempre falo para você para mim não importa se outras pessoas vão acreditar ou não sobre o que estou falando agora, ainda mais que hoje em dia já não estão dando mais tanto valor a isso como em tempos passados (*atokateroma dūrporopū nikaro weroho niwe maha*). Mas essa história, quem falou para nós, para minha filha e para mim, foi minha neta. Como ela não fala a Língua Tukana em português ela fala que é *Encanto das Águas Cristalinas*, e para nós em tukano é *Way marsa arkostísse khara*. Como eu também as vezes não entendo bem o português pedi para minha filha me contar depois sobre isso, então é isso que vou te falar.

Segundo minha neta, os *Way marsa de arkostísse khara* falam que lá no mundo deles não é igual aqui, não é igual ao mundo que nós estamos vivendo aqui, que a gente come, que a gente bebe, que a gente anda, que a gente dorme, que a gente toma banho. Lá é diferente, lá eles tomam uma bebida que tem gosto de todas as frutas, a bebida deles lá, tem gosto de todas as frutas. Nesse lugar, *Way marsa arkostísse khara*, tem uma árvore imortal, que ela não morre.

Como eu também ouvi isso de minha neta, peço que mantenha o que estou falando aqui do jeito que ela nos conta, então peço que mantenha o nome que ela fala, o *Encanto das Águas Cristalinas*. Lá tem aquela planta, aquela árvore. Mas

entre os Encantos da Água Cristalina tinha mulher humana que se envolveu um dia com o homem do Encanto das Águas Cristalinas e foi levada para lá. Depois que o filho dela voltou para o mundo real, para cá, e quando ela ficou para lá, ela não queria ficar lá porque ela queria vir com a família dela, aí ela falou que ela queria voltar, ela queria fugir de lá.

Então o homem do Encanto da Água Cristalina com quem ela se envolveu falou para por que é que ela queria voltar para esse mundo, para o mundo dela, se ela já fazia parte deles. Então ele falou para ela que ela poderia voltar sim, mas só que não iria mais viver, ela ficaria como espírito. Ela ficou com medo, ficou triste, foi embora para um canto, assim chorar no canto. Quando ela chegou lá no canto ela viu frutas assim, e tem pessoas que não conhece frutas e vê e admira frutas diferente, não é? Aí ela viu frutas todas coloridas. Ela ficou olhando, ela viu que era muita coisa colorida, eram galhos que com frutos maduros.

Primeiro ela pensou que não iria comer, mas ela ficou olhando e queria sentir o gosto. Ela comeu um pedaço e sentiu o gosto de fruta diferente, de todas as frutas, ela foi comendo, quando ela foi comendo ela foi ficando transparente e a pessoa que estava com ela, o marido dela foi procurar ela e ele não viu ela comendo a fruta, mas só que quando ele chegou lá já era tarde, ela já tinha comido. Então a mulher perguntou qual era o tipo daquela fruta, aí o homem respondeu que era fruta perdida, fruta da árvore da vida desumana, foi quando ele falou que não era para ela ter comido a fruta daquela árvore. Ela começou a ficar transparente, e ela sumiu. Aí foram aparecendo altos brilhos, altos, grandes aqueles brilhos foram crescendo cada vez mais e mais. Quando ela olhou era uma árvore muito grande, porque já existia já a árvore, mas só era única fruta que não era para ela comer.

Quando ela comeu, ela transformou a árvore, as folhas começaram a ficar bem verde, começou a ter frutos, flores, frutas. Aquela árvore tinha vários tipos de frutas, tudo colorido, não era mais só uma fruta colorida, todas as frutas eram coloridas. Outros eram verdes, mas era maduro, outros eram amarelos, vermelhos, azul. Ele, o homem, voltou para casa e ele falou que ela tinha comido a fruta. Quando foram lá ver, todas as árvores que estavam separadas, que já existiam antes, foram se reunindo, foram ficando como se fosse brilho, foram se reunindo

naquela árvore, aí não existia mais outras árvores além daquela única árvore que tinha lá, só única árvore que tem frutas diferenteas. Então, quando eles voltaram para lá, o homem então perguntou porque é que ela tinha comigo.

Eles falaram para ela que aquela árvore era a árvore dos encantos que não fazia parte deles, que era da outra parte, aquela fruta, a semente dela foi jogada aí quando os outros encantos comeram, foi quando ela grelhou naquele lugar, aí ela deu aquela fruta, primeira fruta que ela tinha dado. Foi quando colocaram o nome da árvore, falaram que não iriam comer a fruta, os outros encantos que conheciam aquela árvore falaram que podia comer que não fazia mal nenhum, que ela tinha ficado assim porque ela era humana.

Depois foram percebendo que aquela árvore nunca ficou velha, a folha dela nunca caiu, a fruta dela nunca trocou, nunca trocava de folha, quando eles tiravam frutas brotavam outras frutas, ela tinha única semente que ela aquela árvore, e quando eles dividiam a fruta não tinha semente, mas eles resolveram não comer aquela, ele tinha gosto de todos os tipos de frutas. Eles falaram que aquela fruta era desse mundo, todos os tipos de gosto daqui levado para lá. Quando eles resolveram fazer suco a cor do suco era vermelho, quando abriam era transparente, branco, mas quando mexiam era vermelho, era todo tipo de fruta na verdade. Era porque aquela fruta ele era da vida, da vida da mulher.

Quando perguntaram como foi que a mulher humana foi parar para lá, ela continuou contando a seguinte história. Em certo tempo, havia dois irmãos que eram humanos, viviam aqui na terra, a família dela, o pai e a mãe deles estavam numa comunidade, só ele e o irmão dela estavam no sítio. Então ela, a mulher, resolveu ir atrás dos pais dela para a comunidade, era longe, ela foi remando com a canoa. Enquanto ela seguia para a comunidade ela viu um homem caminhando numa praia, ela disse que nunca tinha visto aquele homem, que ele era novo aí, então ela resolveu perguntar se ele estava perdido, mas ele respondeu que não estava perdido, ele disse que morava lá, naquele lugar. Foi quando ele levou ela para lá.

O pai dela era caçador, ele já tinha andado naquelas matas, por isso conhecia bem aqueles lugares. Ela ficou se perguntando: “como que meu pai já andou muito por aqui e não viu nenhuma cidade”? Mesmo assim ela foi e chegou numa

comunidade, mas só que aquela comunidade não era comunidade, era falso. Ele apresentou a família dele, a mãe, o pai, o irmão. Aí voltaram para a praia, mas só que ela passou a gostar dele porque ele era muito bonito, mas só que ele falou para ela que não era para contar para ninguém.

Ela voltou para a comunidade, e contou para uma amiga dela que ela tinha visto um homem e ao mesmo tempo ela contou os segredos deles, o segredo dos encantos. Como já estava combinado, marcado a data, o mês, a semana para eles se encontrarem, e ela então sempre se encontrava com ele. Então, um dia ele falou que não morava lá, que ele morava na água, foi quando ele levou ela para dentro da água. Quando ela chegou lá na água, como se fosse transferida, entrando de fora para dentro, aí ela viu que a casa era de vidraça, tudo era de vidro, não tinha nenhuma coisa que era diferente. Copo, mesa, cadeira tudo era de vidro.

Eles voltaram, ela voltou. Muitos dias iam passar para ela se encontrar com ele. Aí ela voltou a contar para o irmão dela, que ela tinha conhecido um homem, que ela estava grávida dele. Então o irmão resolveu ir lá procurar ele, procurar o homem que a irmã dizia ter conhecido e que agora estava grávida. Quando o irmão da mulher estava passando, procurando ele, viu que o rapaz estava na praia caminhando. Então o homem perguntou ao rapaz o que é que ele tinha feito com ela, com a irmã. Ele, o rapaz, também contou para ele, o homem, o que a irmã dele tinha contado para ele. Aí ele disse que ela tinha conhecido ele lá e que não era para ela ter contado.

Como o irmão da menina estava muito bravo ele matou ele com veneno, que faz mal para os encantos, assim que tira a vida dos encantos. Com isso, o homem encanto foi ficando transparente. Aí o encanto falou para ele, de lá foi se transformando, foi sendo transferido para dentro da água. Do fundo da água o homem que matou o encanto escutou a voz dizendo que não era para ele contar para ninguém sobre o que ele tinha visto. O homem voltou para a casa dele e contou para a irmã dele o que tinha acontecido, ela não acreditou, ela disse que ele não podia morrer, porque encanto não morre.

Então ela resolveu ir lá ver se era verdade ou não. Quando ela chegou lá ela viu ele, mas não era ele, era só como se fosse o espírito dele. Ele falou para ela que

quando a criança nascesse era para ela deixar a criança na água. Ela voltou para casa dela, o irmão abandonou ela, ele, o irmão, foi embora, ela ficou sozinha. Passado muitos meses, ela teve a criança, foi quando ela fez o que o homem encanto tinha pedido para fazer. Ela colocou a criança na água, a criança foi ficando transparente e sumiu, ele ficou com os brilhos que começaram a brilhar ele sumiu, foi para água.

Passou um dia, ela foi tomou banho. Ao tomar banho ela entrou de novo para a cidade do homem encanto, quando ela chegou lá olhou para trás não tinha porta não tinha nada, aí ela correu na direção de onde ela tinha vindo, mas não tinha mais nada, quando ela olhou para frente, para trás viu que tinha um rio, mas não era um rio, era como se fosse gelo, ela então andou por cima da água, mas não tinha água nenhum, era tudo parado. Chegando lá ela viu ele, o marido dela, viu o filho dela. Quando ela chegou lá começou a aparecer cidade, começou a crescer a cidade, foi crescendo cidade, foi aparecendo os prédios, foi aparecendo casas, foi aparecendo as pessoas, os encantos. Foi quando ele, o marido, falou para ela que se ela levasse a criança para lá todos os humanos seriam transferidos para lá também. Iriam continuar existindo sim os humanos, mas daquela comunidade não.

Quando eles chegaram lá eles foram para o centro, ele estava levando ela para casa dele. Mas as pessoas de lá sentiram que ela não era parte deles, que ela era humana viva, aí foram querer matar ela, foram com bravura querer matar ela. Foi quando falaram que era para voltar para o lugar de onde ela tinha vindo, mas ela foi defendida pelo filho, ele chorou, ficou vermelho, chorou. Então o pai dele perguntou por que é que ele estava chorando. Aí o pajé dos encantos falou que ele estava chorando porque ele não queria que a mãe se afastasse dele, porque ele não queria perder a mãe dele. Então falaram para que o filho fosse transferido para o mundo, para o mundo da mãe, para vir buscar a amiga da mãe que tinha um pouco de segredo sobre eles, aí mandaram ele, a criança, para cá. Colocaram ele na porta da cidade, e quando ele chegou para cá, para este mundo, para a comunidade da mãe dele, ele não mais criança, já era um rapaz.

Quando chegou para cá ele olhou para trás viu que não tinha mais comunidade, a cidade e ele resolveu ir atrás da mulher que tinha o segredo.

Chegando lá perguntou onde é que ela estava. Ele foi atrás dela, quando chegou lá perguntou se ela era a amiga da mãe dele, ela disse que sim. Então ele falou para ela acompanhar ele até a beira do rio, e ela disse que não podia porque ela já era velha, não podia mais andar, não tinha mais como andar. Aí ele pediu para alguns homens irem lá para levarem ela até a beira do rio. Os humanos queriam saber o que é que iria acontecer, aí o rapaz disse que era só para ela descansar um pouco. Então os humanos foram embora. Na ausência de outros humanos, ele então perguntou, falou com ela, se a mãe dele tinha contado para ela. Então ela contou sobre o que tinha acontecido.

Depois que ela falou o que tinha acontecido, o rapaz pediu para que ela entrasse na água, mas ela respondeu: “como é que eu vou entrar na água se eu não sei nadar”. Como ele, o rapaz, já estava dentro da água, e quando ela chegou para lá, para a cidade dele, ela não era mais velha, ela já passou a ser nova. Quando o rapaz retornou para lá, levando a amiga da mãe, o pai dele perguntou se ele queria ficar aqui, no mundo, ou se ele queria ficar lá na cidade dele. O filho respondeu que ele queria ficar para cá, para o mundo real, para o mundo da mãe dele, mas as duas mulheres ficaram lá para sempre. Uma virou a árvore¹¹³, e outra ficou humana¹¹⁴, para sempre. Até agora ainda existe.

Então os encantos deram um cordão para ele, mas só que era para usar quando ele chegasse para cá, quando atravessou a porta ele colocou o cordão no pescoço, foi quando sentiu fome, sentiu o gosto de fome, sentiu gosto de sede, sentiu gosto de dormir, sentiu gosto de tudo, mas depois ele ficou como nós humanos ele morreu, porém depois que morreu ele voltou para lá, para o lugar do pai dele.

Foi isso que aprendi com minha neta, é isso que ela falou para minha filha e para mim, ela confia mais na mãe, para outras pessoas que não confiam ela não fala. Na verdade, ela está certa, eu também só costumo falar para quem acredita no nosso conhecimento. Tem pessoas que só enganam ao dizer que tem interesse pelos nossos conhecimentos, parece que só se interessam por um momento,

¹¹³ Amiga da mãe.

¹¹⁴ A mãe do rapaz.

inclusive os próprios indígenas, muitos indígenas são assim também. Eu falei conforme o que combinamos (*mari toho wera nikare mūre were yū*).

Rivelino. Falamos de um mundo paralelo ao mundo humano, da existência de vida paralela à vida humana, das coisas, espaços, tempos diferenciados, tanto para aqueles que são Encanto de Peixe, como para os humanos. O maior detalhe para entendimento desses dois âmbitos existências, encantos de peixes e humanos, é fazendo a diferenciação de sua existência. Desse ponto de vista, não há razões para dizer que os encantos de peixe têm a mesma originalidade dos humanos, porém que não tiveram oportunidade de emergirem junto com os humanos quando estes vieram com *pamūri yurkūsū*, pelo contrário, sua existência sempre foi independente da existência da vida humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme os objetivos propostos para realização da pesquisa considero que as metas foram alcançadas na medida em que a construção de texto se concretizou a partir do que foi pensado, planejado, coletado e elaborado. Mas a elaboração textual ou o conteúdo do presente trabalho não esgota o assunto em questão apresentado pela sua grandiosidade, pela sua diversidade, pela sua complexidade. Nesse sentido, a qualidade da tese desenvolvida está de acordo e conforme a extensão de compreensão obtida acerca da temática em questão. E, por ora, é satisfatório o resultado da presente pesquisa, pois creio que a qualidade de uma pesquisa antropológica está na capacidade do desenvolvimento de uma pesquisa, está na forma de fazer a antropologia.

O que foi apresentado na presente tese não vem a ser ou representar a totalidade de *úkÿsse* tukano, pois sua dimensionalidade não se restringe ou se delimita ao conteúdo de uma tese, por exemplo. Além disso, sua dimensionalidade depende muito da característica e potencialidade dos detentores de conhecimentos excepcionais tukano, assim como, entre os detentores de conhecimentos excepcionais tukano, não existem ideias idênticas sobre essa dimensionalidade, cabendo a cada *kumu*, de acordo com sua capacidade e especialidade trazer em detalhe sobre essa experiência intelectual tukano.

É importante salientar também que, o resultado da presente tese é fruto de longa discussão, mas uma discussão com fundamento centrado em uma pessoa, o *kumu* Luciano Barreto. No caso, é uma das referências que, possivelmente, mostra a diferença da presente tese. Escolha ou essa estratégia foi de suma importância, pois ouvir ou acompanhar a linha de pensamento de um *kumu* permite entender que nesse contexto ou precisamente desse lado tukano, a compreensão inicial de uma particularidade é muito mais importante também para a compreensão no âmbito da coletividade. Em outras palavras, se a antropologia parte da coletividade para a compreensão da particularidade do homem e da mulher, a antropologia tukana parte da particularidade para a compreensão da coletividade do homem e da mulher, isso é que especificamente encontramos no conteúdo da tese. Vale ressaltar que a

pesquisa fundamentada em uma etnografia em casa traz essa referência, ao mesmo tempo trata-se de um ensaio antropológico no contexto do noroeste amazônico brasileiro, ficando, portanto, aberto para críticas-constructivas.

Nesse sentido, a construção da pesquisa de campo exigiu grande concentração, uma vez que havia muitos desafios, ainda mais em se tratando da temática que no contexto em que estávamos realizando a pesquisa de campo não era tanta novidade. Hoje em dia, esse parece ser outro desafio, isto é, a ideia das pessoas (incluindo os próprios indígenas) acharem a temática indígena como uma defasagem.

Essa questão precisa de muita atenção, precisa de uma orientação, precisa de uma observação, pois os fundamentos da antropologia tukana não estão ou não se fundamentam nos discursos políticos, mas no esforço de buscar esse conhecimento nas suas bases, no esforço de aprendizagem e prática, no esforço da compreensão teórica. Uma determinada pesquisa, de caráter científico, acadêmico, seja em nível de mestrado ou nível de doutorado, não esgota uma temática, ainda em se tratando, por exemplo, de conhecimentos excepcionais tukano.

Por esse motivo, no Capítulo I, foi apresentado o processo estabelecido na construção da pesquisa de campo. De forma que, ao apresentar a pesquisa de cunho qualitativo com método de uma pesquisa com base a uma etnografia em casa procurei mostrar, além dos desafios, as estratégias estabelecidas, os lugares em que ocorreu a pesquisa. A princípio, tínhamos planejado realizar a pesquisa em um determinado lugar, em um espaço, onde houvessem um grupo de pessoas, onde pela estratégia inicial poderíamos ter maior acesso ao conteúdo, ao material em busca. No caso, essa referência em termos de localidade era inicialmente a aldeia São Domingos Sávio, rio Tiquié, Município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, Brasil. Porém, isso não foi possível, uma vez que o que estava buscando através da pesquisa não estava no lugar, mas na pessoa, e uma pessoa, o *kumu* Luciano Barreto.

É desta forma que o Capítulo I, o campo de pesquisa e a forma como foi realizada a pesquisa em diferentes espaços, como São Domingos, São Gabriel da Cachoeira, Manaus, Novo Airão e Florianópolis. Além disso, o exercício da

etnografia em casa passou a mostrar que a temática da pesquisa em si, isto é, *úkÿsse*, é ao mesmo tempo tanto um método e objeto de pesquisa, como colocado na introdução, como também, o que gostaria de ressaltar aqui nas considerações finais, o fundamento teórico. Nesse capítulo também foi importante trazer em memória a figura da mulher no contexto tukano, especificamente com base à experiência de vida uma mulher tuyuca construindo sua vida e vida de seus filhos tukano na aldeia tukana, mais do que isso mostrando a capacidade e potencialidade da mulher indígena.

Para concretização do capítulo I, foi importante saber ouvir o que o mestre, *kumu* tukano, tinha a dizer, sobre o que tínhamos para construir a antropologia tukana. Tradicionalmente, entre os Tukano, é normal um pai, sendo este *kumu*, *yai* ou *kumu*, repassar seu conhecimento para seus filhos, com preocupação de que seu conhecimento precisa ter continuidade dentro de sua linhagem. Nesses casos, é de costume também que a transmissão de conhecimentos excepcionais tukano sejam transmitidos em particular, em casa ou em outros espaços em que o pai estiver acompanhado dos filhos.

É exatamente esse exercício que foi feito na pesquisa. Como dependia do tempo do mestre, *kumu* Luciano Barreto, foi preciso acompanhar seu tempo, lugar e momento. As gravações ocorreram em diferentes espaços, seja em casa, nos quartos, quintal, aeroportos, barcos, hotel, praias; as gravações também foram realizadas durante o dia e durante a noite.

O momento de gravação era muito restrito, entre eu e o *kumu* Luciano Barreto. Oficialmente, toda gravação foi feita com língua tukana. Algumas vezes, estavam presente outros filhos do *kumu* Luciano Barreto, seus netos e netas, dependendo do momento e do lugar. Todo esse exercício de pesquisa é que passei a chamar de etnografia em casa, uma base importante para a construção e compreensão da antropologia tukana.

No Capítulo II, apresentei a dimensão constitutiva das histórias, especificamente pensando nos seus caminhos, o cenário dos detentores de conhecimentos excepcionais tukano e respectivamente o processo de acesso a *úkÿsse*. As histórias descritas por um *kumu* são determinantes para a formulação de

seus conhecimentos excepcionais, por isso mesmo não são simples histórias, são histórias conceituais em constante processo de transformação. Em outras palavras, são histórias que se transformam em *bhassessé*, são histórias que se transformam em *yayasse*, são histórias que se transformam em *bayasse*. Nesse sentido, é que as histórias se transformam em teorias de *bhassessé*, em teorias de *yayasse*, em teorias de *bayasse*.

Mas a transformação de histórias em teorias depende muito dos detentores de conhecimentos excepcionais, depende do *kumu*, depende do *yai*, depende do *baya*. Por isso, foi dado esse destaque para o *kumu*, *yai* e *baya*, sendo esses os detentores de conhecimentos excepcionais tukano. Vale ressaltar que, as próprias histórias revelam a matriz de *úkÿsse* tukano, e a arte do diálogo acontece precisamente nessas três dimensões: *kumuasse*, *yayasse* e *bayásse*.

São dimensões de grande relevância, porque são dimensões onde é possível encontrar a linguagem de *úkÿsse*, uma linguagem que apresenta histórias, que se transformam em teorias e se revela na prática de vida intelectual tukano. Contudo, o capítulo mostrou em sua parcialidade a importância desse exercício, para mostrar que existem conceitos de grandes dimensões que se revelam no âmbito da *nissétisse* tukano. Mais do que isso, o capítulo mostra que histórias é que formulam as teorias de *úkÿsse*, enquanto que de *úkÿsse* são transformadas e formuladas as diversas teorias que se revelam em *bhassessé*, *yayasse* e *bayassé*.

No Capítulo III, dissertei acerca da dimensão constitutiva do exercício da arte do diálogo tukano. Nesse capítulo já fica mais claro o exercício ou a prática de *úkÿsse* quando são apresentadas as questões sobre a arte do diálogo acerca de *khetí úkÿsse*, e isso permitiu fazer apresentação sobre histórias de *Burtuyuari Oakhë*, sobre *Diróa*, sobre *Oakhë*, sobre *Oakhë* e *Hó Mahsõ*, sobre *Wawá* e *Hó Mahõ*, sobre *Oakhë* e *Wawá*.

As histórias descritas nesse capítulo em forma de diálogo mostram exatamente a prática e teoria de *úkÿsse* através de histórias. São histórias que mostram diversas e diferentes dimensionalidades da prática e teoria de *úkÿsse*. São tipos de histórias que dão grandes fundamentações para as formulações de

bhassessé. São tipos de histórias que formulam não só as teorias de *bhassessé*, mas também a própria compreensão da *nissétisse* tukano.

São tipos de histórias que ordenam a própria organização social tukano, a ética tukana, a filosofia tukana, e mais especificamente a antropologia tukana. Cada história tem sua fundamentação, por isso mesmo sua linguagem não pode ser vista com dimensão limitada, porque cada história ou cada *khetí*, tem sua dimensão que está em constante transformação, em constante desenvolvimento, em constante reformulação.

Cada *khetí* traz diversas e diferentes teorias no âmbito intelectual dos detentores de conhecimentos excepcionais tukano. Além disso, o capítulo também traz uma apresentação que procura mostrar a distinção dos tempos, dos espaços e da paisagem, com isso vem toda diferença do conteúdo da tese, uma vez que fazer distinção de personalidades divinas, de tempos, de espaços e de paisagens são pertinentes para pensar as histórias como em constante processo de transformação, especificamente em se tratando do cenário da *nissétisse* tukano.

Já no Capítulo IV, me concentrei na dimensão constitutiva da humanização indígena a partir das questões envolvendo as histórias de *Yepa Oakhë* e *Yepa Būrkūo*, sobre *Pamūri Wisery*, sobre a história de *Sē Pīro*, serpente que desafiou *yepa oakhë*, sobre *Pamūri Pé Póea Wi*, sobre o Encanto de Peixe, sobre o Encanto das Águas Cristalinas. Esse capítulo mostra exatamente a divisão do tempo, do espaço e da paisagem.

As histórias apresentadas nesse capítulo são histórias que se diferenciam das histórias apresentadas no Capítulo III, de modo que os protagonistas das histórias apresentadas nesse capítulo são diferentes das histórias dos protagonistas apresentados no Capítulo III. Nesses termos, percebe-se então a divisão do tempo, precisamente é nesse capítulo que começa a surgir ideias ou noções da formação da vida humana, da formação de um novo espaço, de uma nova paisagem, de um novo tempo, que diferencia por exemplo do tempo apresentado no capítulo III.

O capítulo também apresenta o trajeto da viagem feita pelos seres humanos criados por *Yepa Oakhë* e *Yepa Būrkūo*, mais do que isso mostra especificamente a construção da ideia do sujeito tukano, no caso. O capítulo é recheado de ideias de

úküsse, de *bhassessé*, de *yayasse* e de *bayasse* também. Além disso, as histórias apresentadas nesse capítulo começam a ser mais próximo, uma vez que passa a trazer histórias de determinados lugares, determinados espaços, determinadas paisagens hoje possíveis de serem constados como rios, lagos, igarapés, cachoeiras, estirões, serras, morros, pedras. Por outro lado, o capítulo mostra a distinção clara entre os Encanto de Peixe e os Encanto das Águas Cristalinas. Precisamente, nesse sentido sim, desconstrói a ideia de que a vida dos Encantos de Peixes, Encanto das Águas Cristalinas (em muitos casos descritos como peixe-gente) seja idêntica a dos humanos, praticamente mostra a diferença existente nesse sentido.

Todavia, é importante ressaltar que o conteúdo da presente tese está sujeito a crítica-constructiva, está aberto para o diálogo com as próximas pesquisas envolvendo nós Tukanos no contexto do noroeste amazônico brasileiro. Essa abertura é importante, tanto para os indígenas como para os não indígenas interessados nessas questões.

Mas por ora, conforme o resultado da presente tese, *úküsse* é a forma de conhecimento tukano via arte do diálogo *kumuânica*, que *úküsse* se vincula a *khetí*; que *úküsse* se transforma em *bhassessé*, em *barsamõri*, em *mũropaũ ussétisse*; que o *khetí*, por exemplo, é o que apresenta ou significa história, que traz histórias de Encanto das Águas Cristalinas, dos Encanto de Peixe (*way marsa*), dos *Diróa*, história sobre *Oakhë* e *Hó Mahso*, sobre *Oakhë* e *Mirsi Marsõ*, sobre *Oakhë* e *Bũa Marsõ*; que o *bhassessé* é o responsável pela formulação de *heripõra bhassessé*, *amô numia bhassessé*, *way bhassé ehkásse*, *waikũra bhassé ehkásse*, *wetitísse*; que *bhassamõri* é o responsável pelo destaque para realização de *irkí bharsa*, *nharsa bhasa*, *Poori Bhassa*, *Yaiwa Bhassa*; que *mũropaũ ussétisse* é o responsável para a organização de ideias sobre a organização social tukano, sobre o sistema de hierarquização tukano.

É por isso que uma etnografia em casa tem seus fundamentos primordiais, na medida em que possibilita a ter acesso ao *úküsse*. Em outras palavras, o exercício da etnografia em casa fez muita diferença para a construção daquilo que apresento na tese como antropologia tukana. Se passa a existir uma etnografia em casa do

ponto de vista de uma antropologia tukana é porque existe a antropologia acadêmica que mostra esses caminhos, uma antropologia que não só ensina, mas mostra especialmente os caminhos para a construção de novas antropologias, no caso a antropologia tukana.

Nesse caso, é importante também ressaltar que *úkũsse*, *khetí*, *bhassessé*, *barsamõri*, *mũropaũ* *ussétisse* são conceitos tukano interdependentes, e quem domina esses conceitos são exatamente os detentores de conhecimentos excepcionais tukano, o *kumu*, o *yai* e o *baya*.

Por fim, ressalta-se que há uma força intelectual interdependente entre a *nissétisse* tukano e *úkũsse* tukano, isto é, entre a cultura tukana, e forma de conhecimento tukano via arte do diálogo *kumuânica*. Enquanto que a *nissétisse* tukano está no dia a dia das pessoas, *úkũsse* está no grau da linguagem dos detentores de conhecimentos excepcionais.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

AETU (Associação Escola Indígena Utapinozona Tuyuka). **Wiseri Makañe – Casa de Transformação: Origem da vida ritual Utapinozona Tuyuka**. São Gabriel da Cachoeira: AETU; São Paulo: ISA, 2005.

AKITO e KI'MÂRO (Moisés Maia e Tiago Maia). **Īsâ Yêkisimia Masike'. O conhecimento dos nossos antepassados**. *Uma narrativa Oyé*. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 6. São Gabriel da Cachoeira: COIDI/FOIRN, 2004.

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê**. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Unesp/ISA/NUTI, 2006.

_____. **“Escravos, descidos e civilizados: índios e brancos na história do rio Negro”**. *Revista Estudos Amazônicos*, vol. V, nº 1, 107-144, 2010.

ARHEM, Kaj. **Makuna Social Organization: A Study in Descent, and the Formation of Corporate Groups in the North-West Amazon**, *Uppsala Studies in Cultural Anthropology, Stockholm*, Almqvist & Wilsell, 1981.

ATHIAS, Renato. **“Os Hupd’äh”**. In: Henri Ramirez. **A Língua dos Hupd’äh do alto Rio Negro: Dicionário e guia de conservação**. São Paulo; Saúde Sem Limites. pp. 9-29, 2006.

AZEVEDO, Dagoberto Lima. **Forma e conteúdo do bahsese yapamahsã (tukano)**. Fragmentos do espaço *DI'TA/NHKKH*. Dissertação de mestrado. PPGAS. Manaus: UFAM, 2016.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BARBALHO, Célia Regina Simonetti. **Metodologia do trabalho científico: normas para a construção de trabalhos acadêmicos**. Manaus: EDUA, 2017.

BARRETO, João Rivelino Rezende. **Formação e Transformação de coletivos indígenas no noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades**. Dissertação de mestrado. PPGAS. Manaus: UFAM, 2012.

_____. **Wamïdia: o rio subterrâneo**. In: Tellus / Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas – NEPPI, ano 2012, n. 22, jan. / jun. 2012. Campo Grande: UCDB, 2001, 2012.

BARRETO, João Paulo Lima. **Wai-mahsã**: peixes e humano – um ensaio de Antropologia Indígena. Dissertação de mestrado. PPGAS. Manaus: UFAM, 2013.

BENEDICT, Ruth. **Padrões de cultura**. Petrópolis: Vozes, 2013.

BÉKSTA, Casimiro. J. **1ª Cartilha Tukano**. Manaus: SEDUC/Núcleo de Recursos Tecnológicos, (1984).

BÉKSTA, Casimiro J. **A maloca Tukano-Dessana e seu simbolismo**. Manaus: Secretaria de Estado da Educação e Cultura. (Amazonas: Cultura Regional, 5), (1988).

BÉKSTA, Casimiro J. **Casimiro Beksta**: entre o apostolado e a pesquisa antropológica. – Manaus: FSDB, 2008.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural** / Franz Boas; tradução Celso Castro – 5 ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, (2009).

BOAS, Franz. **Antropologia cultural** / Franz Boas; tradução Celso Castro – 5 ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, (2009).

ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida Rita Ramos (orgs.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico**. São Paulo: Editora UNESP; IRD; Imprensa Oficial SP, pp. 431-468, 2002.

CASTRO, Celso. **Textos básicos de antropologia**: cem anos de tradição: Boas, - Malinowski, Lévi-Strauss e outros. – 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

CABALZAR, Aloizio. **Descendência e aliança no espaço tuyuka**. A noção de nexos regional no noroeste amazônico. Revista de Antropologia, vol.43 n.1, São Paulo, 2000.

CABALZAR, Aloisio (Organizador). **Peixe e Gente no Alto Rio Tiquié**: Conhecimentos Tukano e Tuyuka, Ictiologia e Etnologia. Instituto Socioambiental, São Paulo, 2005.

CHERNELA, Janet. **The Wanano Indians of the Brazilian Amazon. A Sense of Space**, Austin, University of Texas Press, 1993.

CHERNELA, Janet. **Estrutura Social do Uapés**. Anuário Antropológico, v.81, p.59-69, 1983.

_____. **Female scarcity, gender ideology and sexual politics in the Northwest Amazon**. In: KEESINGER, K (Ed.). Sexual Ideologies in Lowland South America. Vermont: Bennington College, (Working Papers on South American Indians, 5), 1984.

_____. *The Wanano indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. Austin: University of Texas. In. CUNHA, Manuela Carneiro da. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 1983.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1997a].

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003^a [1997a].

CORNÉLIO; José Marcelino, Ricardo FONTES, Manuel da SILVA, Marcos da SILVA, Luís MANUEL, Inocêncio da SILVA e MARIA. **Waferinaipe lanheke. 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, 1999.

COSTA, Mauro Gomes da (org.). **A ação dos salesianos na Amazônia**. São Paulo: Editora Salesiana, 2009.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX; organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO: religiões da paz. Cônego José Bizon, Rabino Schlesinger (Organizadores); Afonso Moreira Júnior (idealizador). – São Paulo: Paulinas, 2018.

DIAKURU e KISIBI (Américo Fernandes e Durvalino Fernandes). **A Mitologia Sagrada dos Desana – Wari Dihputiro Põrã**. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 2. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 1996.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes. (Texto originalmente publicado em 1912), 1996.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar. (Versão condensada por Eva Gillies, traduzida por Eduardo Viveiros de Castro), 2005.

FAUSTO, Carlos. **Banquete de gente**: comensalidade e canibais na Amazônia. Mana vol. 8, no. 2, Rio de Janeiro Oct, 2002.

FULOP, Marcos **“Aspectos de la Cultura Tukana - Cosmología”**. Revista Colombiana de Antropologia Vol. 3, 1954.

FULOP, Marcos. **“Aspectos de la Cultura Tukana - Mitología”**. Revista Colombiana de Antropologia Vol. 5, 1956.

FULOP, Marc. **Aspectos da Cultura Tukano: cosmogonia e mitologia**. Manaus: EDUA/FSDB, 2009 [1954].

GALVÃO, Venceslau (Tõrãmu Bayaru) e Raimundo GALVÃO (Guahari Ye mi). **Livro dos Antigos Desana – Guahari Diputiro Porá**. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 7. Pato/São Gabriel da Cachoeira: ONIMRP/FOIRN, 2004.

GARCIA, Uirá Felipe. **Karawá: a caça e o mundos Awá-Guajá**. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2010.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1978.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas / Clifford Geertz**. - I.ed., IS.reimpr. - Rio de Janeiro: LTC, 2008 [1926].

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis, Vozes, 2014[1989].

GENTIL, Gabriel. **Mito Tukano**. Zürich/Basel: Waldgut, 2000.

_____. **Povo Tukano. Cultura, história e valores**. Manaus: EDUA, 2005.

_____. **“Bahsariwii – A Casa de Danças”**. *História, Ciência e Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 14, suplemento, 213-255, 2007.

GOMES, Mércio Pereira. **Antropologia: ciência do homem**. – 2. ed., 4ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2013.

GOLDMAN, I. **The Cubeo, Indians of the Northwest Amazon**, Urbana, The university of Illinois Press, 1963.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

_____. **O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro**. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 3, n. 2, p.39-65, 1997.

_____. **Na Amazonian Myth and its History**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

HUGH-JONES, Stephen. **The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia**. Cambridge University Press, 1997.

HUGH-JONES, Christine. **A From the Milk River. Spatial and Temporal Processes in the Northwest Amazon**, Cambridge, Cambridge University Press, 1979a.

JAEGER, Werner Willelm. **Paidea**: a formação do homem grego. Tradução: Artur M. Pereira. 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JACKSON, Jean. **The Fish People**, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

JACKSON, Jean. **The fish people**. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

JUREMA, Jefferson. **O Universo Mítico-Ritual do Povo Tukano**. Manaus: Editora Valer, 2001.

KOCK-GRÜMBERG, Theodor. **Dois anos entre os indígenas**: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905) / Theodor Koch-Grümbert. – Manaus: EDUA/FSDB, 2005.

KOHN, Eduardo. 2016. Como os cães sonha. Ponto Urbe [Online], 19/ 2016, posto online no dia 31 Dezembro 2016. URL. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/3326>; DOI: 10.4000/pontourbe.3326. Acesso em 09 jan. 2017

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami, São Paulo: Companhia das Letras. 729 p, 2015.

KUMURÕ: **Banco Tukano**. Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN); Instituto Socioambiental (ISA). São Gabriel da Cachoeira-São Paulo, 2003.

LASMAR, Cristiane. **De volta ao lago de leite**: gênero e transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LASMAR, Cristiane. **Antropologia do gênero nas décadas de 70 e 80**: questões e debates. *Teoria e sociedade*, v.2, p. 75-110, 1997.

_____. **Mulheres indígenas**: representações. *Estudos feministas*, v. 7, n. 1-2, p. 143-56, 1999.

LABURTH-TOLRA, PHILIPPE. **Etnologia** – Antropologia. 4. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

LENNA, Marcos. 2000. “**Notas sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dádiva**”, *Revista de sociologia e política*, 14, p. 173-94, Curitiba, jun 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n14/a10n14.pdf>. Acesso em 20 de jan. 2017.

LÉVI-STRAUSS Claude. **As estruturas elementares do parentesco**; tradução de Marino Ferreira. 7. ed. Petrópolis, Vozes, 2012.

LÉVI-STRAUSS Claude. **Tristes trópicos**; tradução Rosa Freire d’Águiar. – São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LÉVI-STRAUSS Claude. **O pensamento selvagem**; Tradução: Tânia Pellegrini – Campinas, SP: Papyrus, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

MAIA, Gabriel Sodré. **BAHSAMORI** – O tempo, as estações e as etiquetas sociais dos *Yepamahsã* (Tukano). Dissertação de mestrado. PPGAS. Manaus: UFAM, 2016.

MAUSS, Marcel. **Ensaio de sociologia**. São Paulo, Perspectiva, 2ª ed., 2015.

_____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, (1978).

MARTINS, Paulo Henrique. **A sociologia de Marcel Mauss**: Dádiva, simbolismo e associação. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [online], 73 / 2005, colocado online no dia 01 outubro 2012, criado a 04 dezembro 2018. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccsq/954>: DOI: 10.4000/rccs.954. Acesso em 28 jan, 2017.

MEIRA, M. **O tempo dos padrões**: extrativismo, comerciantes e história indígenas no Noroeste da Amazônia. *Cadernos Ciências Humanas* (MCT/CNPq/MPEG), 2, 1994.

_____. **Uma nova história do Rio Negro**. In: Simpósio dos Povos Indígenas do rio Negro: Terra e Cultura, I. *Anais do I Simpósio...* s.l.: Universidade do Amazonas/FOIRN, pg. 121-48, 1996.

MELATTI, Júlio (org.). **Radcliffe-Brown: Antropologia**, Col. Grande Cientistas Sociais. Rio de Janeiro, Ática, 1978.

MORIN, Edgar. **A inteligência da Complexidade**. Edgar Morin & Jean-Louis-le Moigne. Trad. Nuremar Maria Falci. São Paulo: Petrópolis, 2000.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. 3ª Ed. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2007.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Trad. Do francês Eliane Lisboa. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2005.

MONTAIGNE, Michel. **Os Ensaio**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MORGAN, Lewis. **Systems of Consanguinity and Affinity in the Human Family**. Lincoln e Londres: The University of Nebraska Press, 1997 [1871].

ÑAHURI e KUMARÕ (Miguel Azevedo e Antenor Azevedo). ***Dahsea Hausirõ Porã ukûshe wiophesase merã bueri turi***. Mitologia sagrada dos TukanoHausirõ Porã. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 5. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 2003.

OLIVEIRA, A. G. de. **Índios e brancos no Alto Rio Negro**: um estudo da situação de contato dos Tariana. Brasília. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1981.

_____. **O mundo transformado**: um estudo da cultura de fronteira. Belém: Museu Goeldi, 1995.

PÄRÖKUMU, *Umusi e Tõrãmu* KEHÍRI (Firmiano Lana e Luís Lana). **Antes o mundo não existia. Mitologia dos Antigos Desana – Kehípõrã**. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 1. São João Batista do Rio Tiquié/São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 1995 [1980].

RAMIREZ, Henri. **A Fala Tukano dos Ye'pa-Masa**, Tomo II Dicionário. Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia: CEDEM, 1997.

RAMPAZZO, Lino. **Antropologia**: religiões e valores cristãos. – São Paulo: Paulus, 2014.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis, Vozes, 2ª ed, 2013.

RAMOS, José Barreto (org.). **Utapiuopona Kûye Poseminiã Niromakaye**. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: AETU, 2012.

REZENDE, Justino Sarmiento. **Da escola com os salesianos para a escola indígena**. In. COSTA, Mauro Gomes da (org.). *A ação dos salesianos na Amazônia*. São Paulo: Editora Salesiana; Capítulo 2, pp. 38-52, 2009.

RIBEIRO, Berta. **Os índios das águas pretas**: modos de produção e equipamento produtivo. São Paulo: Companhia de Letras, 1995.

ROCHA, Gilmar. **Antropologia e Educação**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

RODRIGUES, Renato; GONÇALVES, José Correia. **Procedimentos de metodologia científica**. 7 ed. Lages: PAPERVEST, 2014.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro, Zahar, 2ª ed, 2011.

_____. **“O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica**: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção, *Mana*, Vol. 3, n. 1 e 2, Rio de Janeiro, 1997.

SARMENTO, Francisco da Silva. O médio rio negro indígena: aspectos históricos, socioculturais e panorama antropológico contemporâneo. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília. Instituto de Ciências Sociais. Departamento de Antropologia. Brasília, 2018.

SILVA, Pe. Alcionílio Brüzzi Alves da. **Crenças e Lendas do Vaupes**. Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia – Centro de Documentação Etnográfico e Missionário – CEDEM, 1994.

SORENSEN, A. P. “**Multilingualism in the Northwest Amazon**”, *American Anthropologist*, vol.69(6), 1967.

STRATHERN, Ann Marilyn. **O gênero da dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia; André Villobos, tradutor. – Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006.

STRATHERN, Ann Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**; coordenação editorial: Florência Ferrari; tradução: Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luiza Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 1ª ed, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WRIGHT, Robim. **India Slavery in the Northwest Amazon**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, v.7, n. 2, Série Antropologia, p. 149-79, 1991.

_____. **Uma conspiração contra os civilizados**: história, política e ideologias dos movimentos milenaristas Aruak e Tukano no Noroeste da Amazônia. *Anuário Antropológico*, v.89, p.191-231, 1992a.

_____. **História indígena do Noroeste amazônico**: hipótese, questões e perspectivas. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. M (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992b.

SITES ELETRÔNICOS ACESSADOS

www.neai.ufam.edu.br (acessado em 05 de março de 2019).

www.foirn.org.br (acessado em 10 de março de 2019).

www.artesol.org.br (acessado em 12 de março de 2019)