

João Rivelino Rezende Barreto

ÚKÛSSE

Formas de conhecimento
nas artes do diálogo
tukano



editora ufsc

COLEÇÃO
BRASIL
PLURAL

Úkũsse:

formas de conhecimento nas
artes do diálogo tukano

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitor

Ubaldo Cesar Balthazar

Vice-Reitora

Catia Regina Silva de Carvalho Pinto

EDITORA DA UFSC

Diretora Executiva Interina

Flavia Vicenzi

Conselho Editorial

Agripa Faria Alexandre

Antonio de Pádua Carobrez

Carolina Fernandes da Silva

Evelyn Winter da Silva

Fábio Augusto Morales Soares

Fernando Luís Peixoto

Ione Ribeiro Valle

Jeferson de Lima Tomazelli

Josimari Telino de Lacerda

Luis Alberto Gómez

Marília de Nardin Budó

Núbia Carelli Pereira de Avelar

Priscila de Oliveira Moraes

Sandro Braga

Vanessa Aparecida Alves de Lima

COMITÊ EDITORIAL DA COLEÇÃO BRASIL PLURAL

Vânia Zikán Cardoso (Coordenadora da Coleção)

Alicia Castells

Esther Jean Langdon

Márcia Grisotti

COMITÊ GESTOR DO INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISA BRASIL PLURAL

Deise Lucy Montardo (UFAM)

Eliana Elisabeth Diehl (UFSC)

Esther Jean Langdon (UFSC)

Sônia Weidner Maluf (UFSC)

Vânia Zikán Cardoso (UFSC)

Editora da UFSC

Campus Universitário – Trindade

88040-900 – Florianópolis-SC

Fone: (48) 3721-9408

editora@contato.ufsc.br

www.editora.ufsc.br

João Rivelino Rezende Barreto

Úkūsse:
formas de conhecimento nas
artes do diálogo tukano

© 2022 (e-book) Editora da UFSC [Nota do Editor = mesmo conteúdo]
© 2022 (impresso)

Coordenação editorial:

Júlia Crochemore Restrepo

Capa e editoração:

pamalero artes

Imagem da capa:

Aparkara (Pedra Águia), de João Rivelino Rezende Barreto

Revisão:

Monique Heloísa de Souza

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina

B273u Barreto, João Rivelino Rezende

Úkússe [recurso eletrônico] : formas de conhecimento nas artes do diálogo tukano / João Rivelino Rezende Barreto. – Florianópolis : Editora da UFSC, 2022.

301 p. : il. – (Coleção Brasil Plural)

E-book (PDF)

Disponível em: <https://doi.org/10.5007/978-65-5805-061-2>

ISBN 978-65-5805-061-2

1. Antropologia. 2. Etnologia. 3. Índios Tukano. I. Título. II. Série.

CDU: 391/397(=82)

Ficha catalográfica elaborada por Fabrício Silva Assumpção – CRB-14/1673



Este livro está sob a licença Creative Commons, que segue o princípio do acesso público à informação. O livro pode ser compartilhado desde que atribuídos os devidos créditos de autoria. Não é permitida nenhuma forma de alteração ou a sua utilização para fins comerciais.

br.creativecommons.org

A Jussara Garcez Barreto, minha esposa.
A João Carlos, Ruan Diego, Maria Kauane
e Evelyn, meus filhos.

Agradecimentos

Vários são os motivos para agradecimentos diante dessa realização, em que o resultado da tese de doutorado se transforma em livro. Inicialmente, à minha esposa, Jussara Garcez Barreto, pelo apoio contínuo, pelo incentivo, pela confiança e pela paciência. Aos meus filhos, João Carlos (Yúpuri), Ruan Diego (Buú), Maria Kauane (Amô Pirodiho) e Evelyn, que me fazem sentir cada vez mais motivado para os novos desafios.

Ao meu 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 ser grande em humildade para ser grande em pessoa, sempre respeitando o diferente, o que o outro pensa. À minha mãe, Maria Cléria Rezende (*in memoriam*), que me gerou, me criou, e que continua viva em minha memória todos os dias. Aos meus irmãos, José Paulo César e Luis Ademar, que, apesar dos desafios da vida, sempre me dão apoio e confiança para continuar buscando os conhecimentos tukano, seja através do nosso pai, *kumu* Luciano Barreto, seja através das cerimônias de *khapí* (*ayahuasca*), quando costumamos entrar em contato com os mecanismos da energia dos nossos ancestrais.

À minha irmã, Maria Neuza Rezende Barreto, ao seu esposo, José Maria Lizardo da Silva, às 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 e Nilcilene Barreto da Silva – e ao seu filho, Marcos José Barreto da Silva, que sempre me oferecem suporte e dão testemunho de vida através da simplicidade, da alegria, da confiança e do pensamento positivo. Sendo eu de uma família humilde, não poderia esquecer as minhas raízes.

À minha sogra, Raymunda Luciete Brasil dos Santos; à dona Rosa Brasil, avó da minha esposa (*in memoriam*); à minha cunhada, Saryta Garcez, e ao seu esposo, Assis Farias Silva (seus filhos: Davi e Diana); e ao meu cunhado, Wilton Abrahim Gomes Garcez, pela familiaridade, pela amizade e pela presença contínua, com apoio e transmissão de confiança.

Ao Governo do Estado do Amazonas, que, através da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM), concedeu-

me a bolsa de estudos para cursar doutorado em antropologia social na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), um projeto de investimento muito valioso para o acesso e a permanência na academia.

Aos docentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC) – onde pude cursar doutorado após o processo seletivo, por meio de ações afirmativas –, em geral, pela acolhida calorosa dos professores, sem distinção de classe, confiando sempre mais na minha determinação e no meu potencial acadêmico. Do mesmo modo, à comunidade acadêmica da UFSC, onde me senti muito bem acolhido, com respeito e familiaridade.

Ao Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP), pelo suporte financeiro para a realização da pesquisa, com disponibilização de recursos para passagens e hospedagens quando fui à pesquisa de campo e agora pelo apoio, pela orientação e pela concretização da publicação em livro.

À professora Dra. Evelyn Martina Schuler Zea, que teve a missão de me orientar na elaboração da tese de doutorado, publicada neste livro. Pela experiência de pesquisa com as questões indígenas, a forma como estabeleceu sua orientação fez com que prosperasse solidamente a minha formação acadêmica e antropológica, além da própria confiança na minha pesquisa. Ademais, agradeço muito também pelos comentários e pelas brilhantes sugestões para a organização geral do livro. Às suas filhas, Lia e Alena, e ao seu esposo, Alfredo Zea, por invejáveis hospitalidade, cordialidade, carinho, atenção e compreensão dados a mim, aos meus filhos e à minha esposa. Inúmeras vezes, Alfredo e eu pudemos ter momentos de troca de ideias filosóficas, e muitas dessas ideias possibilitaram que minha pesquisa tomasse rumos inovadores, até alcançar o nível e a qualidade que apresento hoje em forma de livro.

Ao meu ancestral Yúpuri Sararó Buubera e seus descendentes: a Yúpuri pai e seus filhos Amô Pirodiho e Yúpuri filho; ao irmão de Yúpuri pai, Arkûto, que passou a ser conhecido também como Inspeturo; a Eremundo Buú (filho de Yúpuri filho e sobrinho de Amô Pirodiho) e seus filhos, Antônio Dóe e Yarka *yai*; a Mandu Kuriano *yai* e seus irmãos, Joanico Yúpuri, Anastácia e Isabel (filhos de Antônio Dóe). É com base na forma de conhecimento tukano preservada pelos meus ancestrais que sigo fazendo com que o espírito do nosso *toatū* (trocano ou tambor tukano) continue soando e sendo ouvido por nós e agora pelo mundo antropológico.

Por fim, aos povos indígenas do noroeste amazônico, que homenageio também através da publicação desta obra como forma de compartilhar o resultado da pesquisa, bem como para proporcionar novos mecanismos para a continuidade da compreensão das pessoas que somos nesta região – como modelo específico de *nissétisse* (cultura) que nos permite ser independentes e interdependentes.

Sumário

Lista de figuras.....	12
Lista de palavras em língua Tukano.....	13
Prefácio	19
Introdução	26
Capítulo 1	
Fundamentação da etnografia em casa.....	32
Circulação em diferentes espaços e o encontro da etnografia em casa	35
O método, o objeto de pesquisa e a etnografia em casa	58
Memórias da aldeia: aprendendo com a mãe Tuyuca a arte e as técnicas da caça no rio e no mato	62
O desafio da tradução como arte do diálogo	84
Capítulo 2	
Caminhos de <i>kertí úkÿsse</i>	93
Especialistas Tukano e o acesso a <i>úkÿsse</i>	107
Derivação e transformação de <i>úkÿsse</i>	119

Capítulo 3

A influência da arte do diálogo na formação tukano	124
Burtuyari Oakhë <i>kertí úkūsse</i> – a arte do diálogo e o deus da ociosidade	130
A arte do diálogo em Diroá	154
Oakhë e a origem de Hó Marsõ em <i>úkūsse</i> tukano	188
Wawá e Hó Marsõ em <i>úkūsse</i> tukano	190
Oakhë e Wawá em <i>úkūsse</i> tukano	196
Analisando <i>úkūsse</i> tukano	205

Capítulo 4

A transformação de <i>kertí</i> de Yepa Oakhë e Yepa Būrkūo em <i>úkūsse</i> tukano	209
A transformação de <i>kertí</i> de <i>Pamūri Wisery</i> em <i>úkūsse</i> tukano	231
A transformação de <i>kertí</i> de Sê Pīro e Yepa Oakhë em <i>úkūsse</i> tukano	236
A transformação de <i>kertí</i> de <i>Pamūri Pé Póea Wi</i> em <i>úkūsse</i> tukano	242
A transformação de <i>mūropaū ussétisse</i> em <i>úkūsse</i> e a hierarquização tukano	253
O Encanto de Peixe em <i>úkūsse</i> tukano	260
O Encanto das Águas Cristalinas em <i>úkūsse</i> tukano	277
Considerações finais	284
Referências	295
Sobre o autor	301

Lista de figuras

Figura	Descrição	Página
1	Ovídio Barreto, Luciano Barreto, Tarcísio Barreto e Brasilino Barreto (da esquerda para a direita), em frente à sede da FOIRN, em São Gabriel da Cachoeira	49
2	Rivelino, Luciano Barreto e Paulo César Barreto, da esquerda para a direita (Manaus)	93
3	Luciano Borges Barreto (<i>kumu</i> Tukano, Manaus, janeiro de 2019)	124
4	As seis portas do universo na versão de Luciano Barreto – imagem registrada na sala do NEAPI, da FSDB	209
5	Pedra Vovó Velha. Local: comunidade Itapereira, baixo rio Negro, São Gabriel da Cachoeira	262

Lista de palavras em língua Tukano

<i>Acotiwaia</i>	pequeno animal, cotia, em língua Nheengatu
<i>Amô Pirodiho</i>	nome de benzimento tukano (significado: sabedoria da <i>ayahuasca</i>)
<i>Amoyesse</i>	rito de iniciação referente tanto aos homens como às mulheres
<i>Aparkara</i>	águias
<i>Arka</i>	caixas, malas (plural)
<i>Arkabhira</i>	irmãos menores
<i>Arkaro</i>	caixa, mala (singular)
<i>Arkasuara</i>	conhecidos
<i>Arkawerera</i>	parentes
<i>Arkera poró</i>	tipo de colar utilizado nos ritos e nas cerimônias tukano
<i>Arkó</i>	água
<i>Arkô sirtassé</i>	ritual xamânico de jogamento d'água no corpo de um paciente
<i>Arkostisse marsa</i>	gente da água cristalina
<i>Arkūto</i>	nome escolhido e formulado através de benzimento tukano, significa “aquele que tem o dom da cura”
<i>Arpé marsa</i>	etnias diferentes, desconhecidas, estranhas
<i>Arpó</i>	consertar
<i>Arū</i>	cana-de-açúcar
<i>Bará</i>	erva medicinal utilizada para pesca e caça
<i>Báro</i>	gavião-tesoura
<i>Barsamōri</i>	fórmulas da arte musical
<i>Barsari wi</i>	maloca
<i>Barssegū</i>	benzedor
<i>Barsséke wamé</i>	nome escolhido e formulado através do benzimento pelos indígenas do noroeste amazônico
<i>Barsera</i>	benzedores

<i>Barssessé</i>	fórmulas de benzimentos
<i>Barsūkara</i>	primos cruzados
<i>Bartípakaro</i>	escudo de proteção
<i>Baya</i>	músico, artista
<i>Bayásse</i>	domínio da arte musical
<i>Birpia</i>	tipo de pássaro
<i>Botea Puri A</i>	gavião-folha-de-embauba
<i>Bú epésa</i>	árvore de ingá-da-cotia
<i>Buá</i>	flauta
<i>Burpuwū</i>	zarabatana
<i>Burtuyari Oakhë</i>	deus da ociosidade
<i>Buú</i>	nome de benzimento tukano (significado: peixe tucunaré)
<i>Daraware</i>	palavra utilizada pelos Tukano para o sobrenome italiano “Dalla Valle”
<i>Darséa</i>	Tukano
<i>Darsiatū</i>	cesto artesanal para guardar diferentes ornamentos artísticos
<i>Dirké A</i>	tipo de gavião
<i>Diroá</i>	deuses da história indígena do noroeste amazônico
<i>Dirtíro</i>	pássaro alma-de-gato (<i>Piaya cayana</i>)
<i>Ditá</i>	terra
<i>Doatísse</i>	doenças
<i>Dóe</i>	nome de benzimento tukano (significado: peixe traíra)
<i>Dohoassé</i>	fórmulas maléficas contra a saúde
<i>Dūponhakesse</i>	insistência
<i>Dya sipia</i>	pequeno pássaro do rio
<i>Dya Taūro</i>	casa alfa de transformação
<i>Dya umuã</i>	pássaro japu-do-rio
<i>Ekatísse</i>	alegria
<i>Eōroa</i>	da família de onça
<i>Hã Marsapou</i>	nambu-rei
<i>Heripōra</i>	coração
<i>Hiō</i>	<i>pariká</i> (tipo de rapé)
<i>Hó Marsō</i>	mulher-gente das bananeiras

Hussé	ritual de sucção
Karākó	suco de fruta buiuu
Karíçu	flautas de <i>pã</i> utilizadas para toque e dança em grupo entre homens e mulheres
Kartá	pato do rio
Kayáro	certo tipo de pássaro da mitologia tukano utilizado pelos irmãos Aparkara (águias) para servir de alarme contra os irmãos Diroá quando estes se aproximassem da sua maloca
Keenssé	sonhos
Kertí	história(s)
Khapí	<i>ayahuasca</i>
Komeyai	<i>komé</i> (ferro), <i>yai</i> (xamã, pajé) – xamã com forças de ferro
Kumu	benzedor, curador, pensador
Kumuasse	domínio de benzimentos
Kumuro	banco
Kurári	subgrupos, <i>sibs</i>
Mamisūmūa	irmãos maiores
Mandu	palavra utilizada pelos Tukano para o nome “Manoel”
Marká	aldeia, comunidade
Marsa	gente
Marsa buhuari marsa	gente que nasce
Mawáko	flautas produzidas com embaúba
Merkā	maniuara
Miriā	flautas sagradas
Miria pōra way ōa	bastão sagrado
Mirsīpe	referente ao efeito de <i>khapí</i>
Momoaū	tipo de sapo
Mumi	bombom
Mūró	tabaco, cigarro
Mūropaū ussétisse	fórmulas do sistema hierárquico
Mūroū	árvore de tabaco
Mursirōa	tipo de grilo preto

<i>Neputia</i>	tipo de pássaro da família do periquito
<i>Nhamiri marsa</i>	gente da noite
<i>Nherkūsūmūa</i>	avós
<i>Nima</i>	veneno
<i>Nissétisse</i>	forma de ser e viver, cultura
<i>Oakhë</i>	deus da história tukano
<i>Oamahara</i>	deuses
<i>Orpeko Dirtara</i>	Lago de Leite
<i>Paatu</i>	epadu
<i>Pamūri Marsa</i>	seres humanos de transformação
<i>Pamūri Pé Póea Wi</i>	casa da transformação da humanidade tukano
<i>Pamūri Wisery</i>	casas de transformação
<i>Pamūri Yurkūsū</i>	canoa de transformação
<i>Patawá</i>	fruta da família da bacaba
<i>Peeru</i>	bebida fermentada
<i>Penhara</i>	cunhados
<i>Peogū</i>	aquele que serve
<i>Phíkaro</i>	chamado
<i>Piacuru</i>	chora-chuva-preto ou bico-de-brasa (ave da família dos buconídeos)
<i>Pitiri</i>	bem-te-vi
<i>Poossé</i>	oferenda
<i>Potoró</i>	pássaro da família do nambu
<i>Pussikha</i>	certo tipo de pássaro conhecido como papa-moscas-cinzeno (<i>Contopus cinereus</i>)
<i>Sanō</i>	nome escolhido e formulado através do benzimento tuyuca, significa “Guardiã da Casa de Transformação”
<i>Sē Piro</i>	serpente da mitologia tukano
<i>Seribhy</i>	nome de benzimento tukano
<i>Siké</i>	palavra utilizada pelos Tukano para o nome “Ezequiel”
<i>Siōpuri</i>	brinco artesanal de ouro
<i>Toatū</i>	trocano ou tambor
<i>Tukano e tukano</i>	termos relacionados, respectivamente, às pessoas e aos outros elementos da cultura tukano
<i>Tūonhagū</i>	pensador

<i>Ukukí</i>	tipo de fruta muito apreciada pelos Tukano, cujo caroço é utilizado para a construção de pequenos objetos de brinquedo, como a flauta
<i>Ukuri marsū</i>	detentor da arte do diálogo
<i>Úkūsse</i>	arte do diálogo
<i>Ūmūkhô nherkū</i>	avô do universo
<i>Ūmūkhori marsa</i>	gente de dia
<i>Umunhá</i>	rio Japu
<i>Ūmūse wiroa</i>	ventos do céu
<i>Uró</i>	força intelectual das faculdades excepcionais tukano
<i>Urpítū</i>	instrumento de sopro construído com argila e utilizado para soar um sinal de guerra contra inimigos
<i>Ūrta</i>	pedra
<i>Ūrūri</i>	serras, montanhas
<i>Utamōri marsa</i>	grupos afins, grupos de trocas matrimoniais
<i>Ūtanhimi</i>	fruta de sorva
<i>Utíkaro</i>	cigarro
<i>Waimi</i>	“velha”, em língua Nheengatu
<i>Wametisse</i>	lugares sagrados
<i>Wamūta</i>	garganta
<i>Warōpi</i>	mutum
<i>Warpara</i>	inimigos
<i>Warsou</i>	sorveira
<i>Watarapo</i>	tipo de pássaro muito presente nas aldeias indígenas do noroeste amazônico
<i>Wawá</i>	urubu-rei
<i>Way marsa</i>	Encanto de Peixe
<i>Way marsa arkostísse khara</i>	peixe-gente das águas cristalinas
<i>Waikūra</i>	animais de caça terrestre
<i>Wayo</i>	hérnia
<i>Weheri tēroa</i>	pequeno pássaro-tesoura
<i>Weō paū</i>	unidade de uma flauta de pã
<i>Weōpari</i>	coletivo de flauta de pã
<i>Werinro</i>	abana

Werkū	anta
Wersé A	pequeno gavião da roça
Wertá póka	farinha de tapioca
Wetitise	proteção
Wiákaro	capoeira
Wii	casa
Wiogū	chefe
Wiro	vento
Wirsõa	irara (também chamada de Wāhsowihi)
Yagū	bastão sagrado
Yai	xamã
Yaipiriakhara	gente-onça
Yaipiriokhō	velha mulher-onça
Yarka	cognome referente ao peixe bodó
Yarparikhara	membros de hierarquias inferiores
Yayásse	domínio das fórmulas da arte xamânica
Yepa Bürkūo	deusa da criação tukano
Yepa marsa	nome tradicional referente aos Tukano
Yepa Oakhë	deus da criação tukano
Yetoāu	vespa
Yúpuri	nome de benzimento tukano (significado: Guardião das Portas do Universo)
Yurka marsa	gente-urubu
Yurka Nhim	urubu-preto
Yürkū	árvore, madeira
Yuyúri betô	laço circular de armadilha
Yuyúrida	fio de armadilha

Prefácio

O livro do antropólogo Tukano João Rivelino Rezende Barreto, Yúpuri, que aqui apresento, é resultado de uma “etnografia em casa”, como ele mesmo a denomina. Não tanto no sentido de uma localização quanto de um entorno social, em que, junto à sua mãe Tuyuca, Maria Cléria Rezende, é certamente proeminente a figura de seu pai, o *kumu* Tukano Luciano Borges Barreto, com quem mantém um extenso diálogo que é um dos eixos que orientam o livro.

O forte enraizamento desse cenário não deve nos fazer perder de vista, no entanto, que, embora o ponto de partida de Yúpuri seja decididamente sua condição de nativo, o maior impulso de seu trabalho – como ele afirma em várias passagens – é sua convicção radical e recalcitrante sobre a potência do conhecimento do povo Tukano. O que Yúpuri faz, digamos assim, é “redobrar a aposta” – e adiante que com muito sucesso –, de tal modo que não se trata apenas de expor a particularidade do conhecimento tukano, mas também de mostrar seu “empolgamento”, ou seja, a sua vibrante capacidade de produzir efeitos em diversos contextos e, mesmo lá, diante de aparentes impasses.

Essa potência é posta à prova no foco mesmo do livro, isto é, em relação a *úküsse*, a matriz de formação e de transformação dos Tukano. Por certo, o que vem a ser efetivamente *úküsse* é algo que não se pode antecipar e, provavelmente, só se deixa perceber no fim do processo de imersão nas “artes do diálogo” tukano, que é a tradução que Yúpuri propõe para esse termo. Mas o que, contudo, pode ser entendido provisoriamente por *úküsse* é que se trata de um módulo ou conjunto de dispositivos – figuras, articulações, eventos – plenamente conhecidos pelo *kumu*, que se encarrega, graças às suas faculdades excepcionais, de atualizar e de sequenciar esses dispositivos em histórias de conhecimento (*kertí úküsse*), garantindo assim sua exposição e sua transmissão.

A potência de *úküsse* aparece no momento de perceber que não se trata de um objeto antropológico como os outros, ou, sendo isso, que é ao mesmo tempo o método que lhe corresponde. Seu desdobramento ou sua duplicação não apenas refrata o tratamento por meios convencionais, mas o faz porque *úküsse* fornece a forma de abordagem, de trato e de elaboração do objeto que é ele mesmo. Digamos que *úküsse*

emerge ao modo daquelas figuras recorrentes nos relatos indígenas, em que a mesma figura é, por um lado, agente e, por outro, paciente da ação que realiza. Ou, digamos melhor, que, tal como o sugere o texto, essa capacidade de dar conta de si mesmo é o que faz de *úkÿsse* o suporte, em última análise, da virada para uma “etnologia em casa”.

Nessa disposição de mobilizar *úkÿsse* como objeto e método, também pode ser observado o foco de irradiação de uma dinâmica explícita no texto, segundo a qual, na circulação de histórias compartilhadas, cada grupo indígena pode fazer uso dos recursos disponíveis para elaborar seu relato de uma maneira distinta. E é dessa disposição – pela qual os povos indígenas não se sentem vinculados a uma única versão e, pelo contrário, se sentem autorizados a fazer uso de suas distintas modalidades – que emana a pluralidade de seus relatos. O *kumu* Luciano Barreto transmite-a refinadamente através de sua anotação leve, mas reiterada, de que outros poderão e saberão contar de uma maneira diferente o que ele, justamente, acaba de relatar de um jeito formidável.

Como se não bastasse essa capacidade soberana de produzir diferenças, *úkÿsse* vai ainda mais longe para instalar essa interdependência entre objeto e método, entre modo ou forma e tema ou conteúdo, na dinâmica da *nissétisse*, ou da formação cultural tukano, produzindo o efeito de que o aprendizado cultural das diferenças constitutivas do grupo depende crucialmente menos dos conteúdos dados que daquilo que se faz com eles. Por conseguinte, enquanto processo de formação, não consiste simplesmente na transmissão de dados ou no relato de fatos, mas em aprender a aprender, isto é, na elaboração de critérios que acompanhem uma transformação efetiva.

Tudo isso é moldado, ademais, através de figuras, eventos, enlacs que acolhem o que seria um princípio – se houvesse princípios – da vida nativa, o mesmo que Yúpuri sintetiza nos seguintes termos: *toda ação e vivência da pessoa Tukano, seja homem, seja mulher, se vincula a um fator, um universo, um espaço, uma simbologia existente na memória tradicional.*

Com efeito, os feitos e os fatos da vida nativa ocorrem com a íntima certeza de que eles “já foram experienciados por uma classe da humanidade divina” que, ainda que majoritariamente localizada no passado, motivando uma referência ancestral, também pode ser localizada numa região distante, em alguns dos outros incalculáveis mundos, dando a entender de modo geral que aquilo que acontece também acontece em outra parte.

Uma das histórias em que essa gravitante duplicidade e essa potência de deslocamento tukano impressionam particularmente é aquela testemunhada pelo mesmo *kumu* Luciano Barreto, que rememora certa vez em que foi convocado para curar um jovem Arapaso chamado Tingo. Este, voltando de um dia de pesca, fora subitamente atingido por febre e dores intensas. Indagando, o *kumu* Luciano Barreto descobriu o que havia acontecido: durante a pesca, Tingo havia acertado um boto que, no entanto, conseguira escapar, mesmo estando ferido com um arpão cravado no corpo. Ao final de um árduo trabalho de benzimento e através de uma série de desdobramentos relatados no texto, o *kumu* finalmente conseguiu curar o Tingo e trazê-lo de volta:

Como eu estava fazendo *barssessé* [benzimento] 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 [os outros botos] não conseguiam ver que tinha um arpão cravado no corpo dele [do boto malferido], mas o Tingo via, e foi por isso que ele tirou do corpo dele. Como eu falei, lá ele estava conseguindo ser um *barssegū* [benzedor].

A passagem resulta impressionante por vários motivos. Um deles tem a ver precisamente com a evidência da estreita articulação entre as dimensões da ação e da paixão na doença. Assim, aqui, aquele que em um contexto não indígena habitualmente viria a ser o paciente apenas consegue curar-se transformando essa afecção em uma forma redobrada de ação, ou seja, em uma paixão ou potência de cura. Tudo passa, com efeito, como se aquilo de que o paciente realmente precisasse fosse curar antes que ser curado, com o acréscimo de que cada cura não acontece em função de – ou como – um meio para ser curado, mas como uma finalidade em si mesma – de modo que ambas as curas são, por assim dizer, interindependentes antes que interdependentes. As curas do boto e do Tingo não são transes simultâneos ou reversíveis, e é precisamente nas dobras ou nos interstícios que elas admitem e consentem, em que o *kumu* assume uma tarefa de tradução que, como em outros contextos, consiste muito menos em restaurar uma simetria ou concordância que na elaboração de uma diferenciação, de um desajuste.

Se *úkūsse* se projeta sobre a vida nativa – e potencialmente inclusive além dela – através do diálogo do *kumu* Luciano Barreto com Yúpuri, essa mesma vida se *re-projeta* e traça o perfil de ambos os interlocutores sob sua irradiação. É o que sucede, por exemplo, com a velocidade e o

ímpeto do *kumu* Luciano Barreto no curso de sua exposição; seu “ritmo de empolgação”, como agudamente aponta Yúpuri. De onde vem a vibração de seu percurso? Essa pergunta pode encontrar uma resposta justamente no fato de que a singularidade do *kumu* não se satisfaz com a reprodução do relato, mas o recria uma e outra vez. De tal modo que essa particular intensidade provém do brio de um momento inventivo; como diz Yúpuri, ele “apresentava um pensamento em modelo independente, e isso era perceptível na velocidade do seu discurso”. Ao mesmo tempo, tal como já ressaltado, *úkÿsse*, a matriz do saber tukano (e, portanto, também seu florescimento na *nissétisse*), incentiva precisamente a produção desse tipo de saber diferenciado: “*úkÿsse* [sintetiza Yúpuri] é uma linguagem independente, é uma linguagem que soma forças existenciais do próprio Tukano, do próprio indígena”. De tal modo que o incomum do *kumu* se encontra no extremo de um processo inventivo de que não está excluído o Tukano comum.

Contudo, a figura do *kumu* Luciano Barreto chama a atenção do começo ao fim – já desde o início, por exemplo, em razão da justaposição de seus papéis como *kumu* e como pai de Yúpuri. À primeira vista, era clara a separação, até porque há notas traçadas a respeito de seu perfil que parecem idiossincráticas. Crescentemente, no entanto, vai ganhando preeminência a figura do *kumu* – pela sua entrega ao conhecimento tukano –, de tal modo que, no final, deixa a impressão de viver numa dupla dimensão, de desdobrar-se e, ao mesmo tempo, de aliar as figuras de pai e de *kumu* através dos ensinamentos de *úkÿsse*. Isso torna ainda mais sugestiva a leitura da epígrafe do livro: “*A pessoa não escolhe o barssessé, é o barssessé que escolhe a pessoa*”, é a fala de Luciano Borges Barreto, *kumu* Tukano. Não apenas no sentido de uma distinção por méritos pessoais, que sem dúvida há, mas também como uma distinção recebida num vasto processo que envolve a dupla existência tukano em seu conjunto.

A radiação de *úkÿsse* suscita, também, em Yúpuri um espectro de deliberações das quais pode-se entrever algumas de suas reverberações. Numa certa passagem do texto, Yúpuri faz uma chamativa referência a Clastres como um dos poucos antropólogos com quem os indígenas podem concordar sobre seu relato. A primeira razão para isso é que o estilo da escrita de Clastres consente, ao menos, que os antropólogos indígenas possam entender seus textos, o que já possibilita um primeiro nível de concordância. A referência é surpreendente, já que, ainda quando todos os leitores de Clastres certamente apreciam o seu estilo, é improvável que ele o tenha cultivado pensando num público

indígena. Parece claro, de qualquer modo, que para Yúpuri se trata de pôr em evidência que a maior parte do discurso acadêmico está repleta de tecnicismos e de convenções que têm efeitos excludentes. Essa restrição afeta eventuais leitores, mas também quem sente a necessidade de intervir em seus debates e não consegue fazê-lo por não manejar códigos acadêmicos mais ou menos implícitos. Yúpuri mesmo, cuja contribuição acadêmica está fora de dúvida, sente, no entanto, dúvidas a respeito de sua inserção nesse âmbito por diversos motivos, entre os quais, por exemplo, sua escassa familiaridade com referências que, como ele mesmo diz, “não conheço e jamais irei conhecer”.

O tema, embora intrincado, é motivo de uma reação muito limpa. Diante das restrições acadêmicas, há um posicionamento bastante claro e decidido por parte de Yúpuri em sua condição de nativo, afirmando os interesses do grupo de que forma parte. Em outras palavras, diante da disjuntiva de assimilação e de redução do saber tukano às convenções acadêmicas, ele opta por ficar fora delas e ratificar a validade do saber tukano. Essa é uma opção em primeiro plano política, mas não mais política que as implicações da exclusão do debate acadêmico, em que se contam com os dedos da mão os conceitos nativos admitidos – o que resulta mais vigoroso ainda pelo fato de que essa decisão se vê reforçada, no plano de fundo, pelos alcances do modo tukano de ser e de saber. Algo que condensa, por exemplo, o seguinte parágrafo:

[...] essas histórias [*até kertí úküsse*] são antigas, elas existem porque alguém existiu para fazer isso, e que para nós se tornaram histórias. Mas essas pessoas [...] não eram como nós, eram diferentes, ninguém sabe também que tipos 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 foi por acaso que isso tudo aconteceu [*meheo toho wera meheta wepã*]: eles eram *oamahara* [demiurgos], por isso mesmo tudo que eles faziam era pensado na origem das coisas. Assim era que eles faziam experimentos, bem como pensaram também na solução dos problemas e das coisas [*wenha, wenha, wenha wepã*]. Então por isso que *úküsse* não é coisa simples, não são apenas histórias, faz parte da nossa sabedoria.

Incalculáveis são as entrevisões que essa passagem permite – eventos que buscam formar-se em histórias? –, e tudo novamente incentivado pelo efeito proliferante da formação cultural tukano. Isso

não tem fim, e é o que aqui nos oferecem, com excepcional generosidade, o *kumu* Luciano Barreto e seu filho, o antropólogo Tukano João Rivelino Rezende Barreto, Yúpuri. É claro que, entre esses dois fatores, no caso de Yúpuri, é sua condição de Tukano a que opera um efeito multiplicador e induz que a antropologia nascida como estudo dos indígenas se reverta para um genitivo subjetivo. Desses materiais e da convicção indeclinável na potência do conhecimento tukano está feita esta obra pletórica e empolgante.

Florianópolis, 6 de março de 2020

Evelyn Martina Schuler Zea

Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFSC)
Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução (PGET/UFSC)

Mapa do noroeste amazônico



Fonte: SCOLFARO, A. *et al.* (org.). *Cartografía dos sítios sagrados: iniciativa binacional Brasil-Colômbia / primeiro informe de avanços*. São Paulo: ISA, 2013. (Série Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial do Noroeste Amazônico).

Introdução

Após muitos desafios superados, fico feliz e honrado por poder compartilhar aqui, com o público em geral, a pesquisa que resultou na escrita desta obra. O livro, partindo de uma etnografia em casa, trata das formas de conhecimento nas artes do diálogo tukano.

A princípio, foi escrito tanto para o público acadêmico como para o público indígena; porém, seu alcance pode ser bastante relativo. Por isso mesmo, o leitor vai encontrar neste livro uma apresentação que resulta de uma forma de fazer pesquisa através da etnografia em casa como metodologia aplicada para buscar o entendimento da matriz e do conceito tukano “*úküsse*”, este ao mesmo tempo um método e um objeto de estudo. Além disso, lembro ao leitor que o modelo de metodologia que utilizo, a etnografia em casa, principalmente em se tratando de leitores indígenas, não deve ser considerado como ideal ou único, e muito menos exclusivo, tendo-se em conta que no noroeste amazônico sempre haverá variações de ideias para novas possibilidades de pesquisas que poderão se suceder.

Utilizo essa estratégia como base da pesquisa e da escrita, pois com isso encontro maior liberdade num esforço duplo que permite designar *úküsse* como tema central. Assim, procuro lançar um desafio para todos os interessados no assunto, uma forma de lidar e de apresentar teorias e conceitos tukano. No caso, aqui no livro, manifesto o que tenho aprendido com o *kumu* (benzedor, curador, pensador) Luciano Barreto, sendo este meu pai e mestre. Isso também me dá garantia para não ter a preocupação de ser cobrado por outros indígenas Tukano, justamente porque apresento aqui o estudo, a escrita de teoria e o conceito defendidos por uma linhagem da qual faço parte e à qual dou continuidade. Em outras palavras, o leitor vai encontrar neste livro o que foi transmitido desde as gerações que antecederam Yúpuri, sua filha (Amô Pirodiho) e seu filho (que também recebeu o nome Yúpuri): as gerações de Inspeturo, Eremundo Buú (meu tataravô), Antônio Dóe (meu bisavô), Mandu Kuriano (meu avô) e Luciano Borges Barreto (meu pai).

O conteúdo que o leitor vai encontrar tem seus limites, sim, mas também tem suas diferenças em vários sentidos, a começar pela temática

do livro como propósito de sair da antropologia para as antropologias, no plural, com ênfase. A diferença está ainda na forma como foi feita a pesquisa, de dentro para dentro, de dentro para fora, e não de fora para dentro ou de fora para fora. É uma pesquisa feita por um filho ainda estudante de antropologia e por um pai *kumu*. Isso certamente traz algumas vantagens, que estão em coisas que parecem simples, como é o caso da solicitação ou do encaminhamento de carta de aceite e de autorização para entrada e permanência no local da pesquisa de campo, pois não precisei me preocupar com isso, embora tivesse esse conhecimento, uma vez que estabeleci como estratégia de pesquisa a metodologia da etnografia em casa. Isso porque o que eu pesquisava não estava em um campo de pesquisa, não estava longe de mim, estava sob domínio e conhecimento de uma pessoa, estava com o *kumu* Luciano Barreto.

Essa prática metodológica de uma etnografia em casa veio se constituindo desde os tempos de minha graduação, mais especificamente no período de conclusão, se estendeu para o mestrado e continuou na fase de doutorado. No ano de 2010, ainda no tempo de mestrado, estive na minha aldeia – São Domingos Sávio, alto rio Tiquié, município de São Gabriel da Cachoeira (AM) – com o intuito de buscar, junto aos meus tios e primos, outras informações que pudessem contribuir para a minha pesquisa. Na ocasião, consegui me reunir com todos os moradores presentes na aldeia, primos, tios, primas e tias. Estava presente também o *kumu* Luciano Barreto. Quando questionados se poderiam colaborar com outras informações para meu estudo, todos os mais velhos presentes naquele encontro afirmaram que, para o que eu estava “procurando” (pesquisando), não havia no grupo outra referência melhor do que o *kumu* Luciano Barreto, embora eles também sejam referência como *kumua* (plural de *kumu*).

Nesse sentido, caro leitor, durante a realização da pesquisa, não houve uma observação de campo tipicamente orientada pela academia, pois a investigação é resultado de uma experiência de campo dialógica que foi se constituindo pelo método de uma etnografia em casa. De modo que o livro é a transcrição do exercício de pesquisa, problematização, interpretação, contextualização e tradução do que ouvi e aprendi. Informo também ao leitor que o anúncio do conceito tukano *úküsse* começou ainda nos tempos de graduação em filosofia, e continuei com essa insistência no mestrado, mas até então sempre considerara que esse anúncio estivesse subordinado, sem muita notoriedade, a outro título – por exemplo, *Formação e transformação*

de coletivos indígenas do noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades (BARRETO, 2012a). Úkússe precisava ter um alcance maior, como conceito e teoria tukano, para o conhecimento e quem sabe para o diálogo com a antropologia.

Para chegar à definição e ao desenvolvimento a serem encontrados neste livro – pelo menos para mim os melhores já divulgados sobre o conceito tukano *úkússe* –, foram necessários 12 anos, praticamente toda a trajetória acadêmica, de um processo de aperfeiçoamento contínuo sobre *úkússe* até alcançar o nível e a qualidade do material a que o leitor terá acesso. Lembro ao leitor que eu não sou o proprietário do conceito *úkússe*, o que faço é trazer para o debate da antropologia a compreensão de que esse conceito e teoria gera outros tantos conceitos e teorias através das forças intelectuais das faculdades excepcionais tukano. Em outras palavras, *úkússe* pertence aos Tukano, e cada um(a) com afinidade para essa questão pode desenvolver de acordo com seu domínio e conhecimento. Por isso, a forma como descrevo *úkússe* neste livro tem suas diferenças claras em relação ao que vem sendo produzido por outros Tukano também estudantes de antropologia. Isso porque, conforme as artes do diálogo tukano, em relação a outras produções, como as da coleção Reflexividades Indígenas, é necessário ter uma cautela que vise a princípios éticos e morais, uma vez que o que existe em nossas escritas são princípios intelectuais de uma linhagem da qual fazemos parte. Por isso, é preciso atenção para não cairmos nas discordâncias, com ideias e desejos de que o que o outro Tukano, no caso, escreve se submeta ao que um Tukano escreve.¹

¹ Assim, atualmente, há no Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI), além de acadêmicos indígenas de outras etnias, três Tukano estudando antropologia, mas são Tukano de *sibs* (subgrupos) diferentes, com linhagens, pensamentos e conceitos tukano estabelecidos pelos seus ancestrais. Um sujeito, no caso, não vai ter domínio do conceito e teoria tukano *úkússe* porque é Tukano. É preciso antes conhecer a história de sua linhagem, de sua ancestralidade. Isso é um modelo para um diálogo e para uma abertura maior entre os Tukano. O leitor vai notar que o assunto é extenso, e, se dissesse que consigo apresentar tudo aqui sobre *úkússe*, estaria me precipitando muito, mas sem dúvida consigo, sim, fazer um tratamento razoavelmente sério de muitos dos mais importantes aspectos de *úkússe*. Além disso, deixo sempre bem claro para o leitor que o material do livro pretende gerar outras leituras e possibilidades de novas publicações sobre o assunto de diferentes formas e por diferentes Tukano com projetos de pesquisas acadêmicas, bem como projetos de ação ou de política pedagógica nos contextos interno e externo das escolas, quem sabe. Contudo, lembro ao leitor também que, antes de entrar em detalhes nos capítulos, faço, em parte breve, uma apresentação sobre a fundamentação da etnografia em casa.

Neste livro, não se trata das “artes do diálogo tukano” no sentido simples de objeto etnográfico, mas de entender *úküsse* como objeto e método, forma e conteúdo, motivo e movimento, saber e transmissão do saber, ou seja, como ensinamento, potencialidade e atualização do saber tukano que procurei descrever mais detalhadamente nos quatro capítulos, que estão sempre em diálogo um com outro.

Sobre as duas formas da escrita, “Tukano” e “tukano”, que utilizo no livro, caro leitor, uso a primeira grafia como substantivo ou como adjetivo para nomeação específica, individualmente em referência a pessoas. Exemplo: o *kumu* Tukano Luciano Barreto, a senhora Tukano Maria Neuza Barreto. Quanto à segunda grafia, “tukano”, é utilizada como adjetivo, com acréscimo de qualidade, extensão, quantidade, para outros elementos da cultura tukano. Exemplo: pensamento tukano, artes do diálogo tukano, musicalidade tukano. Por esse motivo, nossa preferência no livro é pelo termo “etnia Tukano”, que indica coletivo de irmãos com unidade hierárquica definida por geração e por idade, pessoas que se identificam com um passado mítico, assim como um grupo local que se identifica com um lugar e que é falante de uma língua, a língua Tukano.

O capítulo 1 se dedica a contextualizar como foi feita a pesquisa de campo, bem como os desafios que foram surgindo conforme a circulação em diferentes espaços. Nesse capítulo, o leitor poderá encontrar os passos que deram proporções maiores para o entendimento de que a escrita se estabeleceu a partir do que proponho chamar de etnografia em casa, na medida em que entra em cena o *kumu* Luciano Barreto, meu pai, porque, ao fazer pesquisa sobre *úküsse*, estava pesquisando o que meu pai tinha a me dizer, ensinar e repassar. Além disso, apresento também a memória da aldeia São Domingos Sávio, onde o processo de aprendizado se iniciou com minha mãe através das técnicas de caça, e demonstro e enfatizo com isso o protagonismo da mulher Tuyuca numa aldeia tukano. Por fim, nesse capítulo, exponho também as questões envolvendo o desafio da tradução como arte do diálogo e suas respectivas transformações contínuas.

O capítulo 2 apresenta a dimensionalidade de *kertí úküsse* e seu meio de acesso como arte do diálogo executada pelos detentores das faculdades excepcionais tukano. Nesse capítulo, o leitor vai começar a entrar em contato com o cenário derivante de *úküsse*, com destaque para diferentes personalidades em ação. Vale ressaltar que *kertí* e *úküsse* não são distintos e não variam; o que está em questão é que *úküsse* ora se transforma em *kertí* (histórias), ora em *barssessé* (benzimentos),

ora em *barsamōri*² (música), ora em *yayásse* (xamanismo), ora em *mūropaū ussétisse* (hierarquia), tudo isso se efetivando de *úkússe* como matriz que gera ramificações conceituais tukano interdependentes.

Já no capítulo 3, a dimensionalidade da arte do diálogo, *úkússe*, se manifesta numa linguagem influente para o modelo de ensino tukano,³ isto é, o modelo de formação típico dos Tukano, envolvendo suas metodologias, teorias e práticas, por exemplo, através da história de Burtuyari Oakhë, o deus da ociosidade. A partir disso, ocorre a extensão de *kertí úkússe* para as ações dos Diroá, figuras memoráveis e imanentes para todos os indígenas do noroeste amazônico, entre os quais nós, Tukano, pelo respeito que temos por essas histórias. Mas a extensão de *úkússe* é sempre contínua, já que passa para a dimensionalidade histórica e teórica de Oakhë, deus da história tukano. Tudo isso envolve a construção e o desenvolvimento da arte do diálogo, *úkússe*, uma vez que seu alcance está para além de um discurso, ou seja, está na condição de conceito e teoria.

Por fim, o capítulo 4 apresenta a arte do diálogo, *úkússe*, com visão para a dimensionalidade da compreensão da humanização tukano. O capítulo tem abrangência maior à medida que o diálogo se efetiva com o *kumu* Luciano Barreto de forma brilhante, exageros à parte. É quando acontece uma conduta do diálogo com um detentor das faculdades excepcionais tukano. Partindo dessa experiência, o capítulo apresenta histórias de Yepa Oakhë e Yepa Bürkūo, deus e deusa da criação tukano, respectivamente; de *Pamūri Wisery*, as casas de transformação; de Sê Piro, serpente da mitologia tukano; de *Pamūri Pé Póea Wi*, casa da transformação da humanidade tukano; de *mūropaū ussétisse*; de *way marsa*, Encanto de Peixe; e de *way marsa arkostísse khara*, Encanto das Águas Cristalinas.

Em geral, os quatro capítulos estão em diálogo. Isso porque, para nós, Tukano, faz parte o modo de associar uma questão com diversas dimensionalidades. Ao mesmo tempo, faço uma apresentação distintiva para cada conteúdo em questão. E, provavelmente, o livro poderá despertar novas leituras tanto para a antropologia como para os Tukano interessados no assunto. Além disso, é preciso manter nossas raízes intelectuais, sim, porém é também necessário estarmos abertos sempre para novas propostas, ideias e possibilidades de diálogo.

² Na região do noroeste amazônico, é popularmente conhecido como *capiwaya*.

³ No noroeste amazônico, no que se refere às proximidades e aos distanciamentos, cada grupo étnico possui seu modelo e sua metodologia de ensino e de orientação, porém passíveis de aproximações e de diálogos, tanto em relação às teorias quanto às práticas.



Ilustração de Luis Ademar Rezende Barreto.

Capítulo 1

Fundamentação da etnografia em casa

Inicialmente, pode parecer muito estranho para a antropologia, ou até mesmo para quem é indígena, falar de etnografia em casa. O que defendo aqui pode não ser positivo para muitos, porém foi um meio viável que encontrei como antropólogo Tukano para fazer esta pesquisa.

Por um lado, me dirijo aos antropólogos não indígenas para dizer que não deixem ou não tenham receio de apresentar as metodologias de pesquisa antropológica para acadêmicos indígenas de antropologia. Por outro lado, me dirijo aos acadêmicos indígenas de antropologia para dizer que não deixem de aprender as metodologias de pesquisa antropológica. Pois o fato de termos indígenas estudantes de antropologia nas universidades, com suas propostas de pesquisa diferenciadas, não é um sinônimo de desconstrução daquelas metodologias, e o fato de os indígenas estudantes de antropologia terem contato com elas não deve ser entendido como um obstáculo. Pelo contrário: desse encontro refratário, o que se tem é um novo meio de pesquisa da antropologia para as antropologias.

Como afirmei anteriormente, o que eu pesquisava não estava longe de mim, não estava em um campo, não estava com meus parentes próximos, tias, tios, avôs e avós. Estava com o *kumu* Luciano Barreto, meu pai, sendo este um dos grandes detentores das faculdades excepcionais tukano, com bom domínio de fórmulas de *barssessé*, *barsamōri* e *úküsse*, a arte do diálogo. Então, o conteúdo que apresento neste livro, caro leitor, surgiu de uma prática de ensino que remete ao modelo tradicional tukano quando envolve o processo de transmissão de conhecimento de pai para filho. De modo que o que chamo aqui de etnografia em casa se estabelece para afirmar um modo de fazer pesquisa e, ao mesmo tempo, permite encontrar uma metodologia e um objeto de pesquisa.

Em outras palavras, *úküsse*, nesses termos e conforme a etnografia em casa, é um método e um objeto de pesquisa ao mesmo tempo.

Eu poderia ter seguido outros tantos métodos de pesquisa que temos na antropologia, porém não seria diferente nem faria diferença nessa área. Assim, entendo que o modo de fazer pesquisa que nós, indígenas – Tukano, por exemplo –, estabelecemos segue as orientações da etnografia em casa, porque pesquisamos com nossos pais, pesquisamos com nossos avós, ouvimos e dialogamos com nossos pais em língua Tukano. Dito de outro modo, quebramos, sim, o método convencional de fazer pesquisa em antropologia; por outro lado, não significa um distanciamento, mas sim uma bifurcação teórica e metodológica da antropologia para as antropologias. Lembro também ao leitor, e de modo especial aos estudiosos da literatura especializada no rio Negro, que nós, Tukano, sendo Tukano, não pensamos de uma mesma forma, mesmo que estejamos tratando de um mesmo tema, como *úküsse*.

Há muitas variações nesse sentido, seja nos *barssessé*, seja nos *barsamõri*. Diante disso, é preciso termos atenção para não generalizarmos os Tukano a partir de uma determinada linhagem; por isso mesmo, citando os mais próximos, quando digo que escrevo no livro o que Eremundo Buú (meu tataravô), Antônio Dóe (meu bisavô), Mandu Kuriano (meu avô) e o *kumu* Luciano Barreto falaram, dominaram, transmitiram, é um modo de fazer justificativa diante de qualquer possível questionamento. De forma que, no meu entendimento, estamos no período em que todos nós, indígenas envolvidos na antropologia, temos que escrever, temos que pesquisar do nosso modo, à luz da antropologia e à luz dos conceitos e das teorias indígenas. Mas creio também que teremos um momento certo e próspero para um debate maior acerca do que desenvolvemos com as nossas pesquisas, entre nós, indígenas.

Até aqui, chegar à compreensão de que aquilo que eu estava pesquisando com meu pai – em alguns momentos, enquanto ele morava comigo, em outros momentos, quando eu ia ao encontro dele no lugar em que ele estava morando –, sendo eu um filho que ouve e aprende com o que um pai *kumu* ensina para seu filho, bem como um pesquisador que passa a pensar em que tipo de método isso tudo se transforma, o melhor termo para nomear isso foi a etnografia em casa. Aqui defendo que a etnografia em casa não é uma suposta metodologia; pelo contrário, defendo-a como uma metodologia que casou com a forma e com o conteúdo do conceito e teoria *úküsse*, que exponho no presente

livro. Meu esforço está em procurar mostrar a diferença no modo de apresentar os conceitos indígenas e as teorias em termos tukano. Isso porque escolhi seguir a antropologia para pensar e compreender melhor conceitos e teorias tukano. É nessa linha de raciocínio que entendo ser possível a existência de uma antropologia da transformação no noroeste amazônico. Como a partida aqui é do particular para o geral, e não o inverso, essa forma de desenvolvimento e de apresentação não é de minha exclusividade; o que faço é um aperfeiçoamento a partir do que aprendo com a antropologia.

Adianto ao leitor que aqui não vai encontrar uma conclusão, mas propostas de transformação, já que o domínio de *úkÿsse* está na pessoa, através de quem esse conceito e teoria se efetiva ou se concretiza em ideias no lugar, assim como o lugar também passa a ter significado a partir da ação de quem está ou pensa neste ou naquele lugar. Por isso mesmo, o conteúdo do livro não tem a pretensão de se distanciar do que outros Tukano escreveram ou estão escrevendo, pois, diferentemente do que aprendemos na academia, manter-se em silêncio diante do que o outro tem a dizer é também uma forma de diálogo, porque isso permite que o outro tenha mais liberdade e confiança para sua apresentação. De tal forma que tanto o que eu escrevo neste livro quanto o que outros Tukano escreveram ou estão escrevendo seguem essa percepção. No caso, outros Tukano também podem pensar dessa forma em relação ao meu modelo de escrita, isto é, pode surgir resistência quando pensam ou são incentivados a buscar diálogos com o que estou escrevendo, porque outros Tukano também fazem pesquisas com seus pais e parentes. Por isso, tenho ciência de que, neste momento, o que todos nós, eu e os outros Tukano, estamos fazendo precisa ser escrito, produzido da forma que entendemos e de acordo com nossas estratégias metodológicas.

Isso significa que haverá o diálogo entre nós, Tukano antropólogos, e que poderemos ter um momento e um meio de compartilhamento. Esse procedimento, sem dúvida, é irreversível, e isso tem que acontecer um dia, sim. Como pesquisador, sempre entendi que sou Tukano em formação de um lado e antropólogo do outro, por isso mesmo procuro apresentar no livro um conteúdo que pelo menos permita um diálogo entre os lados, pois sua leitura poderá gerar outras pesquisas e discussões. De minha parte, não tenho a pretensão de fazer a apresentação de grandes coisas ou de uma teoria universal para a antropologia, mas meu esforço neste livro, isso sim é verdade, é muito mais para avançar no universo teórico e conceitual tukano.

Por último, gostaria também de destacar o uso da forma escrita da língua Tukano. Sobre isso, caro leitor, o que vai encontrar é uma escrita que tem base na forma falada da língua Tukano por integrantes da etnia Tukano. Entendo que isso também merece considerações, uma vez que a língua Tukano deve ser escrita claramente da maneira como os próprios Tukano estabelecem o seu modo de falar. Por isso mesmo, não segui a escrita técnica, de grande pertinência teórica, apresentada por Henri Ramirez (1997), por exemplo. Dito de outra forma, entre o que Henri Ramirez escreve de forma técnica e o modo como os Tukano falam, a oralidade, há muita diferença. Por esse motivo, não se assuste, caro leitor, porque o livro está recheado de palavras em língua Tukano.

Circulação em diferentes espaços e o encontro da etnografia em casa

A princípio, a temática envolve o contexto do noroeste amazônico, onde as distinções das pesquisas antropológicas sobre a vida dos povos indígenas não são recentes. Isso torna a região bem apresentada teoricamente pela antropologia, com leituras em que cada sujeito tem vínculo ou passa a criar vínculo com algo, seja com o lugar, seja com as pessoas.

Christine Hugh-Jones (1979), por exemplo, entendeu que existe um sistema regional aberto dos diferentes grupos sociolinguísticos em que as diferenças culturais são variações de um mesmo tema. Outros pesquisadores, como Robin Wright (1990, 1991, 1992), Márcio Meira (1994, 1996), Geraldo Andrello (2006, 2010), Bruce Albert e Alcida Ramos (2002), destacam que os indígenas dessa região 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. De modo que essas pesquisas mostram que, historicamente, em certo momento, os indígenas sofreram com grandes impactos internos devido ao elevado número de migrações de suas bases. Vale ressaltar que essa migração ocorreu tanto em nível nacional como em nível internacional, em contexto colombiano, quando os indígenas foram atraídos com ofertas de objetos industrializados – como sabão, tabaco, fósforos, anzóis, linhas de pesca, lanternas, pilhas, roupas, panelas, facas, machados e terçados – feitas 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 diferentes contextos passaram a se estabelecer em diferentes lugares, enquanto outros não tiveram essa mesma sorte, porque morreram em decorrência de epidemias como as de malária e sarampo. Isso revela então que o choque cultural dos indígenas não vem apenas das ações missionárias da igreja, vem também do contato com comerciantes, com objetos ou mercadorias industrializados. Desse ponto de vista, o abuso dos preços estabelecidos pelos comerciantes, por exemplo, fazia com que os indígenas fossem submetidos a altas dívidas. Aliás, esse fenômeno de contato e de consumo de produtos industrializados pelos indígenas continua ativo, agora em outra forma, isto é, sua aquisição vem de recurso próprio, na medida em que os povos indígenas do noroeste amazônico brasileiro, uma parte deles, trabalham como enfermeiros, técnicos de enfermagem, professores, funcionários públicos, ou recebem aposentadorias e benefícios sociais como o Bolsa Família. Basicamente, são essas as fontes de renda que a maioria dos indígenas possui no município de São Gabriel da Cachoeira, por exemplo.

Tudo isso é muito bom para os indígenas: tendo recursos financeiros, é possível comprar um celular, um motor rabeta, uma televisão, um motor de popa, uma antena parabólica, uma geladeira, um fogão, enfim, objetos de qualidade. Nesses termos, a continuidade dos princípios da *nissétisse* (cultura) indígena depende também da forma como tratamos com isso, porque, a partir do momento em que lidamos com os objetos industrializados, a consumir esses produtos dentro de nossas condições financeiras, parece que muitos se iludem, principalmente a nova geração. Por um lado, diversas coisas passaram a ser estruturadas com base no modelo de organização social urbano, como a divisão de responsabilidade em uma aldeia sem a necessidade de interferência do sistema hierárquico interno, quando antes só podiam estar à frente dessa função os irmãos pertencentes a uma alta hierarquia. Por outro lado, há um risco constante inclusive à própria preservação da língua Tukano. Por exemplo: entre o som das flautas de *weopari* (*kariçu*) e o som eletrônico, muitos passaram a dar preferência para a segunda opção.

Nas palavras do *kumu* Luciano Barreto, “isso não é brincadeira”, porque continuamente percebe-se a existência ou as causas de rupturas mínimas dos princípios da *nissétisse* indígena. Um exemplo claro é a execução de *poossé* (*dabucuri*, ou festa de oferecimento), que durava até três dias, com cerimônias, rituais, danças, discursos e cantos, e todo o tempo planejado era dedicado exclusivamente para a execução

da festividade tukano. Mas, hoje em dia, essa tradição se resume à realização do evento num único dia ou numa tarde; passou a ser uma questão de inclusão nas festividades tukano, 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.

Ressalta-se que a consciência em relação ao tipo de organização social ou à forma de conhecimento tukano é anterior a conceitos teóricos da antropologia. O que esses teóricos, antropólogos, fizeram foi utilizar certos conceitos antropológicos para descrever o sistema social e organizacional tukano; assim, foram empregados termos como: “tribo à unidade linguística” (GOLDMAN, 1963), “grupo exogâmico” (SORENSEN, 1967), “grupo de descendência exogâmico” (HUGH-JONES, 1979), “organização social e aliança” (ARHEM, 1981), “grupo linguístico” (JACKSON, 1983), “nexo regional” (CABALZAR, 2000).

Quanto a Janet Chernela (1983, 1984, 1993, 2009), descreveu as caracterizações do sistema de troca de bens e de especialização artesanal, que funciona como mecanismo de diferenciação cultural e de laços de dependência recíproca, mas não é só isso que está em evidência, uma vez que são postas em questão também a figura e a posição social da mulher entre os indígenas do rio Waupés. Se seguirmos ou detalharmos a visão apresentada por Chernela, por exemplo, podemos entender que os Tukano são conhecidos como construtores de bancos tukano, enquanto os Tuyuca são conhecidos como construtores de canoas, assim como os Hupda são conhecidos como exímios caçadores. Nesse caso, as mulheres são detentoras dessas artes de acordo com o grupo étnico a que pertencem, isto é, como Tukano, como Tuyuca, e assim sucessivamente. De modo que, tanto para homens como para mulheres, as características das artes são criadas de acordo com cada grupo social, e se há trocas desses produtos é porque existem essas diferenças.

Além da visão e da abordagem desses autores supracitados, encontramos informações que antecedem esse período, como as que foram apresentadas por Koch-Grünberg (2005). Este relata a presença de missionários e de comerciantes que, na ocasião, detinham o que ele chama de “domínio espiritual” e de “despejo da mercantilidade”, pelos quais os indígenas eram subordinados devido a questões de necessidade material e de transcendência escatológica. Seguindo essa linha de raciocínio sobre o contato entre índios e brancos, Lasmar (2005, p. 29) entende que “os primeiros contatos dos brancos com os grupos indígenas do rio Negro foram estabelecidos a partir de meados do século

XVII^o. Sem dúvida, isso há de ser reconhecido, a etnologia no noroeste amazônico construiu um campo de reflexão teórico significativo a partir do qual procura dar uma interpretação geral aos grupos étnicos residentes nessa região.

Os novos tempos e os novos desafios para a antropologia na região surgem da necessidade de criar maior sintonia de linguagem em relação ao que os próprios indígenas pensam sobre si mesmos, para pôr em questão os conceitos tukano que remetem, a partir de nossos termos, ao 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 certa maneira necessário realizar um processo de desfazimento das teorias antropológicas, para que se permita um entendimento dos próprios termos utilizados pelos indígenas na descrição de sua estrutura social e organizacional. Pesquisadores mais recentes na região, como Cristiane Lasmar e Aloisio Cabalzar, já mostram essa preocupação. Para Lasmar (2005, p. 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 são reconhecidas da forma merecida. Do ponto de vista apresentado por Aloisio Cabalzar, um renomado pesquisador no cenário tuyuca, principalmente envolvendo a aldeia São Pedro, no alto rio Tiquié,

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, p. 64-65).

Tanto Lasmar (2005) como Cabalzar (2000), entre outros, são autores indispensáveis para quem deseja estudar sobre o noroeste amazônico. Não podemos esquecer também que muitos indígenas já trouxeram ou já fizeram ensaios, porém sem se preocupar em empreender análises, 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, foi criada 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).

Cada uma das obras dessa coleção, escritas por autores indígenas, com assessorias específicas, apresenta um ponto de vista. Apresenta histórias, ideias, revela o nível intelectual de quem as conta. Nesse sentido, as narrações trazem versões variadas, dependendo de cada narrador, com a versão ensinada pelo seu pai, pelo seu avô, pelos seus ancestrais. Mas também nem sempre esses narradores aprenderam com seus pais e avôs, pois obtiveram conhecimento de outras pessoas dentro de cada possibilidade que foram encontrando. No noroeste amazônico, com a publicação da coleção Narradores Indígenas, passou-se a ter um novo marco. Seus conteúdos, ali registrados, publicados, imortalizados, descrevem a história dos indígenas, a vida dos indígenas. Mas cada *marsa kurá* (etnia) tem seu modelo de *úküsse*, assim como cada *darséa kurá* (*sib* tukano) tem seu modelo de *úküsse*. Portanto, há uma variação contínua de *marsa kurá* para *marsa kurá*, de *darséa kurá* para *darséa kurá*, de modo que ideias sobre *úküsse* são localizadas, contínuas e variantes.

Para Jaeger (2001), em referência ao texto “Lugar dos gregos na história da educação”, quando um povo atinge um grau de desenvolvimento, naturalmente se inclina “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” (JAEGER, 2001, p. 3). Para nós, Tukano, quando falamos do processo de desenvolvimento de *nissétisse*, estamos falando de nossos costumes, de nossos modos de ser, trabalhar e organizar, de nossos sistemas de casamento, educação e formação. Se temos *nissétisse* é porque fomos ganhando e chegando a diferentes graus de desenvolvimento. Nesse sentido, o processo de transformação tukano passou por várias fases, mas sem perder o princípio regido pela tradição. A *nissétisse* tukano é milenar, como qualquer outra *marsa nissétisse* (cultura indígena); seus costumes foram

sendo desenvolvidos, praticados, ensinados, vivenciados por diferentes gerações. Cada geração colocou em prática o que a tradição ensina, cada geração Tukano contextualizou a tradição tukano para sua realidade, cada geração preservou a dinâmica da *nissétisse* tukano em sintonia com a prática de *úkÿsse*, e assim a prática de *úkÿsse* se revela na dinâmica da *nissétisse* tukano.

Diante disso, é indispensável ter uma consciência estabelecida acerca dessas questões, pois, em certo momento, eu também “fui” acometido por achar que outras pesquisas etnográficas desenvolvidas por outros indígenas, estudantes de antropologia, não estavam no mesmo nível e na mesma 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 a compreensão de que o que cada um de nós, indígenas, escreve está 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) e Francisco Sarmiento (2018) são pensamentos e pesquisas etnográficas tukano autônomos e independentes. Cada um desses autores Tukano, no caso todos são Tukano, apresenta os resultados de seus estudos, desenvolvidos de acordo com a experiência e o ensinamento de seus mestres – a saber, seus pais, avôs e parentes próximos –, que tinham domínio sobre os assuntos de suas pesquisas. Entre o que eu escrevi e o que eles, autores Tukano supracitados, escreveram há diferença, sim, mas essa diferença está na base da informação, da especialidade e da experiência obtidas por cada um durante a pesquisa de campo; claro, não poderia ser diferente, uma vez que todos “nós” somos Tukano, sim, porém fazemos parte de um *darséa kurá*, nos dividimos em *darséa kurári* (*sibs* tukano), por isso mesmo pertencemos a uma unidade tukano que se formula e se estabelece pela diferença sística. É isso que significa para nós, Tukano, assim como para outras etnias indígenas, o efetivo autoconhecimento e a autoconsciência.

A própria coleção Narradores Indígenas foi organizada de acordo com a necessidade daquele momento, em que todos estavam envolvidos, e por isso mesmo seu valor está nesse princípio imediato de ter algo produzido, de ter ilustrado em livros aquilo que naquele instante pensavam estar se perdendo, ou que as histórias indígenas estavam em risco de extinção. Esse foi um novo marco histórico no contexto do noroeste amazônico, na medida em que os indígenas, através de narrações de suas histórias, se concentraram na produção de livros com seus relatos, suas linguagens. Não havia preocupação com

a técnica da escrita, com a estrutura do material, de modo que tudo o que foi contado passou a ser aproveitado, escrito e publicado. Na coleção *Narradores Indígenas*, o que vemos é a revelação da memória indígena em forma de escrita, em forma de texto, em forma de livros e em forma de instrumentalização da oralidade em escrita. Por isso, é preciso ter muita cautela para não criar ideias discursivas acadêmicas que desconstruam essa iniciativa, pois cada obra da coleção *Narradores Indígenas* tem seu fundamento, sua história, seus protagonistas, pessoas que se esforçaram, que participaram intensivamente das atividades, disponibilizando horas de trabalho e um longo tempo de gravações.

No entanto, é necessária uma atenção pontual nesse sentido, ou seja, compreender que o conteúdo produzido e publicado na coleção não abrange a totalidade do pensamento indígena do noroeste amazônico, muito menos são versões cujos conteúdos esgotam o assunto narrado. Pelo contrário, cada volume apresenta o material que revela a experiência, a competência e a especialidade de cada narrador, que ouviu de seu pai, de seu avô. Em outras palavras, a coleção *Narradores Indígenas* não concentra a integralidade do conhecimento indígena do noroeste amazônico, assim como não contempla ou se faz contemplada por detentores de conhecimentos excepcionais neutros, o que inexistente. É uma coleção por meio da qual muitas coisas podem ser ensinadas e pensadas, podem ser reensinadas e repensadas, dependendo de cada interesse e perspectiva. Por esse motivo, corre-se o risco de camuflar outras potências de conhecimentos excepcionais ao darmos maior atenção à coleção *Narradores Indígenas*. Nesse caso, fiz longa reflexão para chegar a esse ponto de vista e de compreensão, porque, de uma forma ou de outra, “nós”, acadêmicos indígenas, hoje na universidade, somos cobrados a nos inspirar ou a passar por leituras obrigatórias de obras como as da citada coleção.

Essa consciência acadêmica é necessária, pois o fato de nós, indígenas, termos hoje uma graduação, um mestrado ou 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* (xamã) e *baya* (músico); no caso, a produção da coleção foi protagonizada, em sua maioria, pelos considerados detentores de conhecimentos excepcionais. 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 a praticar, entre o que os participantes da coleção *Narradores Indígenas* escreveram, entre o que eu passei a escrever no

presente livro a partir do ensinamento e da orientação de meu pai, há diferenças, sim, mas todos estamos envolvidos no mesmo assunto, que vai variando, se transformando com o tempo, o espaço, a linguagem e as pessoas envolvidas. De modo que nós, indígenas do noroeste amazônico, temos hoje a oralidade, a escrita antropológica, a escrita indígena e a escrita indígena reflexiva, que coexistem em constante processo de transformação.

Historicamente, a oralidade envolve o período e o tempo em que a classe da ancestralidade, de geração em geração – a geração de meu pai, a geração dos meus avôs, a geração dos meus bisavôs e a geração dos meus tataravôs, por exemplo –, teorizou e praticou *úkússe*, a arte do diálogo. Já a escrita antropológica, especificamente na região do alto rio Tiquié, onde está situada a aldeia São Domingos Sávio, iniciou-se praticamente a partir do ano de 1902, quando estive por lá Koch-Grünberg. De lá para cá, houve um número maior de antropólogos presentes na região; inclusive, até a geração de meu avô, Kuriano *yai*, os indígenas não tiveram acesso à escola. O contato e a prática da escrita são constatados da década de 1930 em diante, após a visita do padre salesiano João Balzola, que chegou a São Gabriel da Cachoeira no dia 21 de maio de 1915 (APPUNTI, 1916 *apud* COSTA, 2009), e nos anos seguintes os salesianos passaram então a investir na ação missionária na região. Continuaram entre idas e vindas até a década de 1940, aproximadamente, quando foi instalada em definitivo a Missão Salesiana de Pari-Cachoeira, onde ficaram até 1998 (REZENDE, 2009). No caso da aldeia São Domingos Sávio, a primeira turma de alunos da Missão Salesiana de Pari-Cachoeira era composta pelos meus tios Antônio Barreto, Amália Barreto e José Barreto.

Por volta da década de 1950, entrou na escola, também da Missão Salesiana de Pari-Cachoeira, a geração de meu tio Ovídio Lemos Barreto, depois seguiram para a missão e para a escola o jovem Luciano Borges Barreto e seu primo Marcelino Lemos Barreto. Se hoje a maioria das pessoas no noroeste amazônico brasileiro sabe ler, escrever e falar português, é porque a presença e a ação salesianas nos contextos territoriais indígenas foram intensas e densas. Intensas porque o número de salesianos e de salesianas foi grande; a missão envolveu a implementação do ensino escolar, da evangelização e da catequização. Densas porque, embora houvesse uma visão positiva por parte do governo, que se fazia representado pela igreja e pelos salesianos entre os indígenas, as pessoas que estavam lá ou que eram responsáveis pela missão naquele período empreenderam uma ação que

naquela época achavam que fosse benéfica, mas infelizmente essa ação não foi pensada previamente, não foi planejada, não foi bem projetada, simplesmente foi imposta radicalmente com uma visão colonialista. Por isso, com o tempo, passou a ser considerada duvidosa, especificamente em se tratando da forma como os indígenas foram recebidos no âmbito escolar, com modelos de ensino e formação escolar rigorosos.

Vale ressaltar também que alguns indígenas, isto é, os próprios indígenas, a partir do acesso à educação escolar, se aproveitaram do *status* que passaram a ter com a presença e o apoio dos missionários para entrar em combate contra as próprias tradições tukano (BARRETO, 2012a). E, embora haja críticas constantes à ação e à visão colonialistas da igreja em certo momento, é justo também reconhecer que a educação salesiana, constituída historicamente, fez com que a região do noroeste amazônico, uma parte dela, se tornasse, nas novas gerações, um contexto de referências do 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 noroeste amazônico brasileiro, prega muito mais a necessidade de diálogo contínuo entre a religião e a cultura local.

Diante de tudo isso, o primeiro desafio foi pensar em um meio eficaz para a pesquisa, saber onde e como ela seria feita, e esse desafio não estava relacionado ao lugar, mas sim a encontrar uma referência que envolvesse o domínio das faculdades excepcionais tukano. Assim, passei a me concentrar na pessoa do *kumu* Luciano Barreto, que tinha tal domínio, aquilo que eu estava buscando. Isso não significa que ele seja o melhor ou que tenha as melhores versões, pois o *kumu* se autodesigna como “aquele que sabe o que seu pai ensinou”.

Desse modo, começou a se destacar e a se concretizar a etnografia em casa, que considero um método que permite a descrição das faculdades excepcionais tukano da arte do diálogo precisamente para além de uma localidade, mas com as pessoas, como o *kumu* Luciano Barreto. Sem dúvida, a etnografia em casa é um modelo promissor para estratégias de pesquisa envolvendo indígenas estudantes de antropologia. Estes, em sua maior parte, vêm manifestando cada vez mais interesse em fazer pesquisas de maneira específica e independente de questões teóricas e de conceitos que refletem ou conduzem sua pessoa, sua história, seu pensamento, suas ideias. Mas essa estratégia relativa depende de quem está envolvido no estudo, pois o fato de uma pessoa ser indígena não é

garantia para um bom desempenho; é preciso também ter habilidade e qualificação. Nesse sentido, concordo com Clifford Geertz (2014, p. 11), que afirma: “quanto mais organizado e simples nos parece um certo caminho, mais temos a impressão de que estamos errados”. Ao mesmo tempo, em se tratando dos Tukano, é necessária uma distinção clara sobre o que as faculdades excepcionais tukano e as fontes do saber sensível tukano envolvem. No caso, as fontes do saber sensível tukano, na prática, estão ao alcance de todos, apresentam de praxe acesso a informações imediatas, como é o caso da produção de *kumuro*, o banco tukano,¹ e da construção da roça. Isso possibilita entender que a pessoa não precisa ser um *kumu* para construir um banco, uma canoa, um remo, uma roça, um matapi, um arco, uma flecha, uma casa, para que a relação entre o sujeito e o objeto seja mais próxima na arte de fazer, de produzir.

Nos dias de hoje, o entendimento de faculdades excepcionais tukano está além de um lugar, porque passou a se ampliar para diferentes espaços e diferentes localidades. Prova disso é exatamente o percurso que fiz para acompanhar o trabalho conforme a mobilidade do *kumu* Luciano Barreto. Antes, tinha pensado em realizar a etnografia em uma aldeia, a de São Domingos Sávio; depois, houve a centralização numa pessoa. Mas, para o *kumu* Luciano Barreto, mesmo que esteja em diferentes localidades, sua referência histórica de lugar tukano está concentrada na aldeia São Domingos Sávio.

Para isso, contudo, o contato com o *kumu* Luciano Barreto não foi apenas por interesse nas faculdades excepcionais tukano, pois antes pensei na pessoa dele, uma vez que o *kumu*, 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 os jovens delinquentes usuários de drogas que tocam o terror e a violência na cidade em certas horas da noite, inclusive agridem as pessoas embriagadas com espancamentos. Nesse caso, são filhos de indígenas que vieram das aldeias para a cidade com o sonho de encontrar uma vida melhor, porém muitos acabaram se envolvendo com drogas e álcool, e são os responsáveis

¹ Recomendo a leitura do livro *Kumurō: banco tukano*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; ISA, 2003.

por ações violentas como espancamentos, estupros e até assassinatos. Diante dessa situação, tomei a atitude de levá-lo comigo a Florianópolis (SC) em 2015 – ano em que iniciei o doutorado pelo PPGAS/UFSC, especificamente com o apoio da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica dessa mesma universidade, onde trabalhava e fazia parte do quadro de coordenação do curso como coordenador pedagógico da primeira turma (2011-2015) –, através da realização de um evento que contou com a presença do *kumu* Luciano Barreto.

Quando chegou a Florianópolis, o *kumu* ficou bastante surpreso com a nova paisagem, com o ambiente, com as pessoas, com as praias, com o mar, bem como estranhou muito a comida local, inclusive o peixe tainha, muito apreciado pelos moradores, embora o referido peixe, para o *kumu* Luciano Barreto, tivesse um cheiro muito ruim. Era a experiência do estranhamento que ele estava vivenciando naquele espaço, fora do seu contexto tradicional. Em pouco tempo, o *kumu* fez amizade com as pessoas daquela localidade, quando na ocasião morávamos no sul da Ilha de Santa Catarina, no bairro Pântano do Sul. Uma parte das amizades que fez era boa, porém havia também outra parte, mais difícil, com os que tinham vício em bebidas alcoólicas. Não demorou muito para se envolver com a bebida, mas na maior parte do tempo permanecia bem mais saudável. Agora moradores do Pântano do Sul, éramos diferentes, com exceção da minha esposa, que não é indígena. Mas as pessoas, a comunidade em geral, nos acolheram bem, mesmo que houvesse muita curiosidade e estranhamento. Foi nesse espaço que retomamos a discussão sobre a arte do diálogo tukano.

Os diálogos com o *kumu* Luciano Barreto nem sempre se iniciavam com as questões de *úküsse*, pois ele em certos momentos resolvia contar sua história de vida de quando era um jovem seringueiro na Colômbia – contava aventuras e aventuras, recheadas de vivências fora de seu contexto habitual, no caso, a aldeia São Domingos Sávio. Na medida em que suas aventuras no contexto colombiano o marcaram muito, o *kumu* relatava com bastante entusiasmo suas experiências, revivia os momentos do passado, uma característica muito significativa. Mas morar na cidade de Florianópolis, no estado de Santa Catarina, foi uma grande realização para ele, tanto que ficou bastante emocionado quando retornamos a Manaus, onde passamos a residir a partir do ano de 2016.

Lá, continuamos a acompanhar a dinâmica de vida do *kumu* Luciano Barreto. Devido à proximidade, ele acabou por dividir o tempo de permanência entre as cidades de Manaus e Novo Airão, onde reside

sua filha mais velha, Maria Neuza Barreto. Mas, quando 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 da minha sogra. Assim, ele precisou permanecer com sua filha; outras vezes, 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. Ademais, não tínhamos espaço privativo, e isso muitas vezes fazia com que não tivéssemos um diálogo completo. Por essa ausência de espaço privativo em Manaus, o *kumu* Luciano Barreto passou a fazer viagens a Novo Airão, distante 180 km de Manaus.

Em razão da mudança, no início, sua filha atravessou muitas dificuldades relacionadas à moradia, situação que com o passar do tempo foi sendo solucionada quando o *kumu* conseguiu construir uma casa, onde vive atualmente. Além disso, pela idade dele, a viagem tornava-se cansativa, uma vez que tinha que se deslocar de acordo com os horários de ônibus que faziam trajeto entre Manaus e Novo Airão. Por isso, muitas vezes, quando convidado a ir a Manaus, preferia permanecer em Novo Airão, porque, mais do que na viagem, ele pensava na distância e no desconforto do ônibus. Esses fatores frequentemente o deixavam estressado, sem disposição, mas também ficou claro que essa situação toda, e de certo modo o desconforto, tinham a ver com a conjuntura em que ele se encontrava, isto é, o fato de estar fora de seu contexto aldeão por muito tempo, e isso fazia com que internamente sofresse por estar andando de um lugar para o outro.

Realmente, essa circunstância chamava a atenção: logo ele, sendo o *kumu* de alta hierarquia dentro de *darséa kurá* Yúpuri Buubera Sararó Põra,² sentia-se muito distante da sua realidade primordial, da sua terra, do seu espaço, da vida na sua *marká* (aldeia), o que se percebia toda vez que ele se dispunha a dialogar sobre as questões envolvendo a nossa pesquisa. Costumava dizer que aquilo que ele transmitia já não tinha tanto significado porque estávamos em novos tempos, em que não havia muito interesse em pôr em prática aquilo que ele falava. Ao mesmo tempo, notava-se um ar de revolta quando dizia que poucas pessoas ainda restavam que realmente tivessem esses conhecimentos e que ele próprio era uma delas, porém se mostrava convicto de que não era o melhor, isto é, de que cada um que se autoidentificava como

² Nome do *sib* tukano a que pertence o *kumu* Luciano Barreto.

kumu Tukano tinha seus limites, suas especialidades, seu domínio, suas fraquezas.

O *kumu* Luciano Barreto é um dos grandes detentores de faculdades excepcionais da arte do diálogo tukano, *úküsse*, em grande estilo e potencialidade linguísticos, mas nunca foi de falar para uma vasta audiência, assim como nunca participou de eventos ou de atividades desenvolvidos por diferentes pesquisadores e instituições, como é o caso, por exemplo, da coleção Narradores Indígenas – resultado, conforme mencionado anteriormente, da publicação de narrações indígenas organizada pela FOIRN, em parceria com o ISA, com comunidades indígenas e com os próprios narradores indígenas. Nesses termos, o *kumu* Luciano Barreto, Yúpuri, é uma pessoa bastante discreta e simples, muito diferente de toda a potencialidade do seu saber, parece que não se dá nada por ele. Essa é uma realidade que se revela no contexto tukano, em que o nível, a qualidade e a potencialidade do saber de uma pessoa não se demonstram 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*.

Apesar disso, 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 o deixa muito desgastado, inclusive com grandes problemas de saúde, principalmente desde que perdeu sua esposa, a Tuyuca Maria Cléria Rezende (Sanõ). Após essa perda, nunca mais se reergueu na comunidade, a ponto de se entregar ao alcoolismo. Fora isso, é uma pessoa supersábia, inteligente; além de falar a língua Tukano, é fluente em outras línguas indígenas, como: Tuyuca, Bará, Cubeo, Yurutí, Siriano, Waguenhara, Makuna, Maku, Piratapuia, Wanana. Tem ainda boa fluência nas línguas portuguesa e espanhola. E, embora possua esse conhecimento, 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 Indígena,³ na cidade de São Gabriel da Cachoeira.

³ “O projeto Rios e Redes na Amazônia Indígena foi o resultado de uma convergência de duas importantes frentes de pesquisas levadas a cabo no NEAI, uma no Médio Purus, com investimentos em pesquisas etnográficas entre os grupos Paumari de Tapauá e os Apurinã em Pauini, e outra no Alto Rio Negro, protagonizada pela

Para o *kumu* Luciano Barreto, essa primeira experiência de participação em tal estilo de atividade e de pesquisa antropológica⁴ foi muito marcante. Primeiro, porque fizemos uma viagem longa, de Florianópolis a São Gabriel da Cachoeira, tanto de barco quanto de avião. Segundo, porque foi um momento oportuno para o reencontro com seus irmãos menores, também integrantes dos Yúpuri Sararó Buubera Põra, que estavam presentes no evento. Mas, ainda durante o percurso da viagem, o *kumu* Luciano Barreto me avisou de que sua participação seria bastante discreta, que não falaria sobre questões de interesses particulares, apenas sobre o que fosse necessário para o evento, mantendo dessa forma em segredo aquilo que achava importante que só seus filhos biológicos pudessem ouvir e gravar. Sem dúvida, no contexto do noroeste amazônico, essa ideia não é apenas do *kumu* Luciano Barreto, uma vez que, entre os *darséa* e outras *marsa kurári* da região, manter em segredo algumas fontes de sabedoria de sua propriedade sempre foi comum. 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. A preocupação dos *kumua* é com a transmissão de seus conhecimentos para integrantes de sua linhagem, pai, filhos, netos, especificamente em se tratando de *barssessé*.

Apesar disso, abrem-se exceções quando são revelados alguns desses segredos para pessoas de outras linhagens, de outros *darséa kurári*, de outras *marsa kurári*. Essa é uma possibilidade de transmissão de conhecimentos, mas que só acontece na concessão de um para o outro, quando se revela um segredo de *barssessé* para outro – é uma dádiva imediata, não uma que acontece em longo prazo, como é o caso, por exemplo, de *poossé*, uma prática da dádiva tukano, em geral da

presença dos estudantes indígenas Tukano no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFAM. Este projeto teve 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 contou 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^o. Disponível em: <https://www.neai.ufam.edu.br/item-1/78-projetos-de-pesquisa.html>. Acesso em: 8 set. 2017.

⁴ Nossos agradecimentos aos professores e doutores Gilton Mendes e Carlos Machado Dias Jr., do PPGAS/UFAM, que estiveram à frente desse projeto, inclusive custeando as passagens de ida e volta entre Florianópolis, Manaus e São Gabriel da Cachoeira.

região do noroeste amazônico. De certa forma, há uma diferença e uma proximidade em relação à teoria da dádiva de Marcel Mauss (2003, 2005 *apud* MARTINS, 2005, p. 45), que 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 dos *barssessé*, porque para nós, Tukano, o valor das coisas dos *barssessé* é superior ao valor da relação com o outro, com o diferente; tem proximidade com a teoria de Mauss na medida em que, mesmo que haja restrições contínuas, o simbolismo de *barssessé* é fundamental para a vida tukano, precisamente no serviço que um *barssegũ* (benzedor) disponibiliza para o coletivo através de seu *barssessé* quando necessário e solicitado. De modo que o *kumu* Luciano Barreto sempre traz essa referência, isto é, a de que alguns tipos de *barssessé* ele possui e passou a conhecer graças às trocas que fez com outros *kumua*, seja *darséa*, seja *arpé marsa* (pessoas de outras etnias). Ele fala ainda que as trocas nessas ocasiões acontecem sempre em meio a resistências, tanto da sua parte como da dos outros.

Figura 1 – Ovídio Barreto, Luciano Barreto, Tarcísio Barreto e Brasilino Barreto (da esquerda para a direita), em frente à sede da FOIRN, em São Gabriel da Cachoeira



Fonte: Acervo do autor.

A questão é que, mesmo exigindo de si mesmo uma imagem discreta, o *kumu* Luciano Barreto não era uma pessoa discreta para outros participantes. Especificamente para seus irmãos menores, presentes no evento, ele era uma referência não só em termos hierárquicos, mas também pela potencialidade, pelo domínio de sua sabedoria e pelo seu histórico como *kumu*. Assim, em todas as atividades desenvolvidas durante o simpósio, o *kumu* Luciano Barreto procurou participar dentro daquilo que era viável, bem como dentro daquilo que ele achava necessário apresentar. De certo modo, todas aquelas pessoas, de uma forma ou de outra, já haviam participado de muitos eventos como aquele, seja por meio da FOIRN, seja por meio do ISA, que nos últimos tempos vem desenvolvendo inúmeras pesquisas antropológicas acerca das questões indígenas na região, assim como tem investido em diversas publicações. Além disso, o *kumu* Luciano Barreto estava interessado em rever seus irmãos menores, uma parte vinda da aldeia São Domingos Sávio e Pari-Cachoeira (sede do distrito), no rio Tiquié. Esses irmãos, embora tenham grande consideração por ele, sempre divergiram em algumas ideias. Aliás, conta o *kumu* Luciano Barreto que o fato de vários deles terem passado a assumir a liderança na aldeia foi um ponto muito positivo, pois antes eles não tiveram essa possibilidade, visto que o controle hierárquico interno era muito forte, notadamente no caso de seus ancestrais, cuja organização determinava que só os irmãos maiores podiam estar à frente da aldeia.

Conforme o *kumu* Luciano Barreto, os debates envolvendo o sistema hierárquico de irmãos maiores e irmãos menores são sempre tensos, principalmente por parte dos irmãos menores, que se sentiam ofendidos quando, em clima de discussão, se utilizava o termo “*yarparikhara*”.

Ninguém gosta de ser classificado desta forma, de *yarparikhara*. Meus irmãos que já morreram é que eram muito rígidos, falavam sem medo, eles eram muito autoritários. Chamavam nossos irmãos menores de *yarparikhara*, principalmente nas discussões que surgiam nos dias festivos, dias em que tomavam caxiri. Mas era uma coisa muito difícil, porque criava clima de desconfiança, mas meus irmãos não ligavam para isso. Hoje, da minha geração, sou o irmão maior de todos que pertencem a Yúpuri Sararó Buubera Pôra, 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 os respeito e os trato

como meus irmãos menores, isso porque discussões envolvendo a hierarquia tukano 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).

A questão é que, nessa ocasião, tanto o *kumu* Luciano Barreto como seus irmãos menores estavam curiosos para a troca de informações. De um lado, o *kumu* Luciano Barreto queria saber como estavam as coisas na aldeia, enquanto seus irmãos menores queriam saber como estavam as coisas na cidade. O clima nesse sentido ficou bastante animado e extrovertido, todos se sentiram vinculados a Yúpuri Sararó Buubera Põra. Isso porque, em São Domingos Sávio, no que se refere à hierarquia dos Yúpuri Buubera Sararó Põra, conhecidos também atualmente como Família Barreto, temos a seguinte ordem hierárquica, do ponto de vista da geração do *kumu* Luciano Barreto: familiares do Luciano, familiares do Ovídio, familiares do Tarcísio e familiares do Brasilino. Vale ressaltar ainda que essa estrutura e ordem hierárquica segue a mesma dinâmica para todos os *darséa kurári*, não há alterações nesse sentido da perspectiva tradicional.

Para o *kumu* Luciano Barreto, estar entre os seus irmãos, que, assim como ele, pertencem a Yúpuri Sararó Buubera Põra *kurá*,⁵ foi um momento de reencontro, um momento de diálogo, de reaproximação, de troca de informações. Os Yúpuri Sararó Buubera pertencem a um coletivo de irmãos, com unidade hierárquica definida por geração e por idade, que se identificam com um passado mítico. Constituem um grupo local que se vincula a um lugar, e assim formam um *darséa kurá* ou *sib* tukano (BARRETO, 2012a). De acordo com as regras hierárquicas tukano para os Yúpuri Sararó Buubera Põra, naquelas circunstâncias, o *kumu* Luciano Barreto era o irmão de ordem hierárquica máxima, e esse tipo de ordem se estabelece de acordo com a posição hierárquica de cada pessoa Tukano.

Outra fase de pesquisa aconteceu na cidade de Manaus, quando passei a acompanhar o *kumu* Luciano Barreto nas cerimônias de *khapí* (*ayahuasca*). Essa experiência se iniciou no ano de 2017, quando, após muitos relatos vindos tanto do *kumu* Luciano Barreto como dos seus filhos Paulo César e Luis Ademar, resolvi fazer um mergulho nessa prática. Participei de oito cerimônias. Na ocasião, o *kumu* pediu que

⁵ Lembramos que esse é o nome do *sib* tukano.

tivesse atenção mais na cerimônia do que na realização mesma da pesquisa, isto é, que eu não me preocupasse com as gravações, apenas que sentisse e vivenciasse a cerimônia e o ritual. Por outro lado, eu também já tinha uma ideia prévia do que se tratava; assim, só decidi participar das cerimônias a partir do momento em que o *kumu* Luciano Barreto garantiu que haveria apenas indígenas, sem a presença de pessoas não indígenas. Apesar disso, desde a primeira cerimônia, estiveram presentes alguns não indígenas, mas em menor número.

O espaço era cedido por Otacila Barreto, minha prima, que tem residência no bairro Tarumã, na cidade de Manaus, onde meu irmão Paulo César, a pedido dela, construiu uma palhoça. Esta, a princípio, teria utilidade no dia a dia, mas com o tempo passou a sediar encontros e cerimônias de *khapí*. Além disso, o espaço também era utilizado por outras pessoas, como João Kennedy Barreto, meu sobrinho, que costumava se reunir com sua turma de amigos, em sua maioria brancos, para tomar *khapí*. Inicialmente, havia divergência de ideias por parte do *kumu* Luciano Barreto e de seu filho Paulo César em relação ao *modus operandi* de João Kennedy, neto e sobrinho deles, respectivamente, em cerimônias e rituais de *khapí*, uma vez que na percepção de ambos havia um desvio de finalidades, porque parecia não haver busca e acesso à sabedoria de seus ancestrais. A finalidade dos encontros era obter recursos financeiros para subsistência, já que todo participante tinha que pagar de R\$ 100,00 a R\$ 150,00. Mas não mantiveram esse ponto de vista, pois chegaram ao entendimento de que a melhor forma era respeitar o jeito específico adotado por João Kennedy, pois a discordância pública não era o melhor caminho, desde que não houvesse interferência de João nas cerimônias de *khapí*, em número menor, do *kumu* Luciano Barreto e de Paulo César, que defendem um estilo específico de rito, de acordo com os Yúpuri Buubera Sararó Põra.

As cerimônias e os rituais de *khapí*, conforme o *kumu* Luciano Barreto, eram exclusivamente dos Yúpuri Sararó Buubera Põra, uma vez que, através desses ritos, tivemos acesso aos nossos ancestrais, como Amô Pirodiho, Yúpuri, Inseturo, Seribhy, Komeyai, Buú, Dóe, Yarka *yai*, Joanico e Kuriano.⁶ A presença da energia espiritual dos

⁶ De acordo com Cristiane Lasmar (2005, p. 29), como mencionado, “os primeiros contatos dos brancos com os grupos indígenas do rio Negro foram estabelecidos a partir de meados do século XVII”. No caso dos Yúpuri Sararó Buubera Põra, os nomes de batismo foram sendo adotados com o tempo, mas sem perder os princípios nominais tukano.

nossos ancestrais era o mais importante, já que essa dinâmica permitia que nós alcançássemos nossos conhecimentos, isso envolvendo *barssessé*, *bayásse*, *yayásse* (benzimentos, música, xamanismo). Portanto, não era apenas para atingir uma visão intelectual, mas sim para acessar uma razão intelectual tukano. Em outras palavras, na visão intelectual, a pessoa sob efeito de *khapí* obtém uma visão, uma experiência, uma sensibilidade, e, quando termina o efeito, continua a vida normalmente, esperando outra oportunidade. No acesso à razão intelectual tukano, a experiência é muito diferente, porque a pessoa é transportada para o universo da ancestralidade tukano, para o contato com os ancestrais Tukano, para o contato dos *barssessé*, para o contato de *yayásse*, para o contato de *bayásse*. Além disso, a força da energia espiritual dos nossos ancestrais Tukano, presente na cerimônia, é de grande potência, a ponto de controlar e dominar o corpo e o espírito, mas essa força passa a fazer parte da pessoa, passa a pertencer à pessoa, e a ela são entregues os dons e as especialidades de cada um através de simbolismos, como pequenas pedras e outros objetos que passam a pertencer ao sujeito no seu corpo.

A participação nessas cerimônias, oito no total, foi muito marcante, sofrida e de grande aprendizado, e, embora eu não tenha alcançado um alto nível, o *kumu* Luciano Barreto garantiu que ainda chegaria o momento específico para que eu atingisse o nível ideal, pois esse acontecimento se origina de um processo, tudo a seu tempo. Esse ponto de vista foi apresentado pelo *kumu* Luciano Barreto quando falei para ele que eu não tinha visto nada, que também gostaria de ter uma experiência como a de meu irmão Paulo César. Mas o *kumu* me tranquilizou dizendo que eu certamente não tinha visto nada, não obstante o fato de ter sentido a força da energia espiritual dos meus ancestrais Tukano já fosse um bom sinal para uma pessoa iniciante. “Eu sei que você ainda não viu nada, mas seus avôs, seus ancestrais, já estão te vendo”.⁷ Isso bastou para eu entender que estava em boas mãos, no bom caminho de retorno que eleva ao acesso à sabedoria tukano, à arte do diálogo.

Durante a realização das cerimônias, seguia-se um rito específico. Primeiro, o cigarro preparado pelo *kumu* Luciano Barreto só era direcionado para seus filhos, os demais participantes não poderiam

⁷ Resposta do *kumu* Luciano Barreto quando, em meio ao efeito de *khapí*, perguntei por 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.

consumi-lo. A cerimônia era realizada sempre aos sábados, das 21h às 6h, acompanhada de canto, dança e concentração no efeito do *khapí*. Na ocasião, além de participante, passei a contribuir com o toque de carriço, que aprendi a partir das flautas andinas, especificamente com a *zampoña*. 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 ótimas experiências. Eu estive o tempo todo ao lado do *kumu* Luciano Barreto e de meus irmãos Paulo César e Luis Ademar, mas no começo a atenção que direcionavam a si mesmos ficou prejudicada pela preocupação que eu lhes causei.

Até onde foi possível aprender, em cada ritual, sentia-se muito fortemente a presença da energia espiritual dos nossos ancestrais – como Amô Pirodiho e seu irmão Yúpuri, Buú (filho de Yúpuri) e seus filhos Dóe e Yarka *yai*, Kuriano e seu irmão Joanico (ambos filhos de Dóe) –, mas é uma experiência que só quem vive consegue descrever bem. Isso porque aquilo que o *kumu* Luciano Barreto ensinou exigia uma prática naquele momento. Ou seja, a partir dessa orientação, o *kumu* Luciano Barreto sempre pedia que colocássemos em prática aquilo que ele tinha nos ensinado. Assim, atendendo-o, fazíamos apresentações de cantos, muitas vezes com erros que eram corrigidos quando necessário pelo nosso mestre, o próprio *kumu*. Por outro lado, o *kumu* ficava satisfeito porque via que seus filhos, de uma forma ou de outra, estavam começando a substituí-lo – era o caso do meu irmão mais velho, Paulo César Barreto, já com uma experiência bastante avançada, a ponto de ter controle sobre o ritual na ausência do *kumu* Luciano Barreto.

A questão é que, nesses espaços acima apresentados, coloquei em prática de pesquisa o método da etnografia em casa. O estudo não teve foco num único lugar, mas numa pessoa, o *kumu* Luciano Barreto, em quem baseei toda a estratégia de pesquisa, partindo da vivência, da proximidade, dos desafios, dos conflitos “acerca”⁸ do conhecimento

⁸ Na apresentação do livro de Jefferson Jurema (2001, p. 13-23), que fala sobre o universo mítico-ritual do povo Tukano, Rui Proença Garcia, da Faculdade de Ciências do Desporto e de Educação 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, entendo que

do *kumu*. Tudo isso exigiu uma dinâmica em que o desenvolvimento inteiro da pesquisa tinha que seguir conforme a vontade e o ritmo do *kumu* Luciano Barreto, e não conforme a minha vontade, o meu ritmo, o meu tempo e a minha disponibilidade. Dessa forma, como o tempo de atividade era estabelecido por ele, o tempo de transmissão de uma determinada questão dependia do quanto durava uma história, um fato. O *kumu* Luciano Barreto nunca transmitia vários conhecimentos ou diferentes versões históricas ao mesmo tempo: cada questão tinha sua vez, cada questão seguia uma regra de transmissão em espaços específicos, com pessoas específicas. Em nenhum momento, o *kumu* Luciano Barreto quis fazer uma transmissão aberta quando havia a presença de outras pessoas além de seus filhos. Outros espaços foram importantes para a pesquisa.

No ano de 2016, assim que retornei a Manaus e continuei investindo na pesquisa, entrei em contato com a diretoria executiva da Faculdade Salesiana Dom Bosco (FSDB). Esse contato mostrou outro caminho no âmbito educativo da instituição; na ocasião a diretora executiva da FSDB, professora Dra. Meire Botelho, atendendo a orientação do superior dos salesianos na Amazônia naquele ano, padre Francisco Alves de 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 Indígenas (NEAPI). O espaço passou a se destacar em questões indígenas na FSDB, mesmo que tivesse apenas alguns objetos simbólicos produzidos por indígenas, como é o caso das flautas de carriço, dos pequenos cocares, dos maracás, dos colares femininos, das cestarias como urutu, aturá, abana (*werinro*), do tipiti, dos remos, das zarabatanas, do arco e flecha, do banco tukano, do jequi, do matapi, das redes, das flautas de *mawáko*, das flautas de *buá*, dos chocalhos.

A criação do projeto NEAPI no âmbito da FSDB foi uma iniciativa muito positiva. Se, a princípio, a ideia era reunir os acadêmicos indígenas onde estes pudessem falar sua língua, pudessem compartilhar suas comidas tradicionais, acabou se direcionando para outros interesses tão favoráveis quanto, isto é, o projeto passou a chamar mais a atenção dos discentes não indígenas que cursavam administração, ciências contábeis, serviço social, filosofia e pedagogia, com quem passamos a desenvolver muitas atividades acadêmicas a partir das questões indígenas – inclu-

o processo etnográfico estabelecido nesta pesquisa lida mais com a ideia de estar acerca da temática da pesquisa do que sobre a temática da pesquisa.

sive, a instituição também oferece na grade curricular do curso de pedagogia a disciplina “Educação Escolar Indígena”. Do ponto de vista institucional, salesiano, foi um grande marco, inclusive com publicações nos *sites* da faculdade, entre outros meios de comunicação. O espaço continuou obtendo apoio institucional, assim como passou a receber visitas dos professores e dos acadêmicos, e criou-se então uma fase nova no âmbito interno da FSDB. O interessante é que tudo era motivo de curiosidade, as pessoas queriam tocar nos poucos objetos artesanais, tirar fotos com o cocar, com o maracá; coisas simples para nós, indígenas, chamavam muito a atenção dos estudantes. Um simples espaço passou a trazer outra visão para esses alunos. Para muitos, inclusive, passou a descrever o histórico de vida e de cultura dos pais, dos avós, das pessoas que compõem o seu ciclo familiar.

A ideia também era encontrar uma forma que permitisse o acesso ao Centro Iauareté de Documentação Etnográfica e Missionária (CEDEM), com sede na Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia, situada no bairro Praça 14, em Manaus, uma vez que lá poderiam ser encontrados materiais etnográficos de grande relevância. Porém, esse acesso não teve seguimento por dois motivos. Primeiro, porque, quando contei ao meu pai, o *kumu* Luciano Barreto, sobre o CEDEM, ele falou que a decisão seria minha, que em nenhum momento iria interferir, mas que achava um “perigo”, visto que ninguém sabe exatamente o que foi transmitido nas gravações organizadas pelo padre Casimiro Békšta e por outros salesianos. No caso, o padre Casimiro Békšta é considerado uma referência indispensável para as questões indígenas da antropologia no Amazonas, especificamente no cenário do noroeste amazônico brasileiro, onde os salesianos continuam presentes hoje em dia, com leitura e atenção missionárias novas, de acordo com a fluidez dos sinais dos novos tempos, espaços e pessoas na região.

Quando falei sobre isso ao *kumu* Luciano Barreto, que o padre Casimiro Békšta era considerado pelos antropólogos como um grande conhecedor das questões indígenas no rio Negro, o *kumu* não esboçou surpresa ou outra reação negativa, simplesmente disse:

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 Pari-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, [chamado de] 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 Tukano Yúpuri Sararó Buubera Põra 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 *barssessé*, tenho conhecimento de *barsamõri*, 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 Buubera, 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, às 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 têm 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 ficassemos perguntando ou insistindo para que outras pessoas falem sobre *barssessé*. Outras pessoas são outras pessoas, eles podem enganar você, por exemplo: você pensa que estão falando ou ensinando *barssessé* 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 têm isso, veneno, *nima*, é porque isso já nasceu com eles, pertence a eles. No nosso caso, *barssessé*, *úküsse*, *barsamõri*, *yayásse* surgiu conosco, nós somos especialistas nisso. Outros também possuem isso, mas também têm 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 Tukano, 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).

Direta ou indiretamente, no fundo, o *kumu* Luciano Barreto estava dizendo que tudo o que eu gravava com ele era o que eu poderia encontrar ou não no CEDEM. Assim, entendi que não precisava ir em busca dos materiais etnográficos do CEDEM, uma vez que passei a criar muitas ideias, além do próprio medo a partir da reflexão do *kumu* Luciano Barreto. Não podia também perder naquele momento o foco norteador da etnografia em casa com o *kumu* Luciano Barreto. Por outro lado, no contexto do noroeste amazônico, o “perigo das coisas” envolve muito a questão do veneno. É uma linguagem também de caráter específico dos detentores das faculdades excepcionais, porém, nesse caso, do ponto de vista negativo, pois não é uma coisa falada abertamente, em público, tem seus mistérios, seus segredos, sua potencialidade e seus efeitos, suas consequências.

As pessoas sabem quem possui o veneno, o *nima* ou *dohoassé*, mas também aqueles que o possuem têm um *status* de respeito, ainda que de forma mais coercitiva, isto é, as pessoas respeitam porque sentem medo de quem tem *nima*. De praxe, os *kumua* são detentores de conhecimentos excepcionais. Uns possuem só *barssessé*, *barsamōri* e *yayásse*, e outros possuem tanto *barssessé*, *barsamōri* e *yayásse* quanto *nima*, e outros ainda só possuem mesmo o *nima*. Então isso varia muito de *marsa kurári* para *marsa kurári*, depende muito de *darséa kurári* para *darséa kurári*. Uns têm, outros não, mas é um tema que cria medo, apreensões e precauções. Do ponto de vista antropológico, contudo, padre Casimiro apresentou ideias relevantes, principalmente no aspecto de saber a língua indígena e de aprender a ouvir o indígena como qualidade a ser desenvolvida por um pesquisador para compreender as questões indígenas, e não trazer as convicções e os “sentimentos para fora, mandando, mandando e mandando” (BÈKŠTA, 2008, p. 5). Dessa perspectiva, experimentar e ouvir são duas qualidades indispensáveis, na visão de Bèkšta.

O método, o objeto de pesquisa e a etnografia em casa

Desde que passei a me envolver com a pesquisa antropológica, fui tomado pelo orgulho em meu inconsciente quando pensava em me posicionar sobre os resultados das pesquisas antropológicas referentes aos povos indígenas do noroeste amazônico de forma revoltada e crítica. Isso fez surgir várias ideias que me impulsionavam a querer ser crítico

ferrenho das pesquisas antropológicas e dos antropólogos em questão, que me levaram a ter a seguinte ideia: “Sempre os antropólogos falaram sobre os indígenas, agora vou ter a 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 feita, de que forma contribuía com as pesquisas, enfim, compreender as linhas de pesquisa estabelecidas pela antropologia. Dessa forma, o reflexo do encontro com a antropologia trouxe novos ares, e houve uma mudança em minha visão sobre a antropologia; assim, quanto mais passei a estudar esse campo, mais me senti desafiado a entender melhor sobre minha própria *nissétisse*.

A princípio, pelo fato de ser um *darsey* (homem Tukano), dominar a língua Tukano e ter certo conhecimento prévio a respeito de *darséa nissétisse* (cultura tukano), entendia que isso era suficiente para ter sucesso no desenvolvimento do estudo, fazendo pesquisa acerca de um *darséa kurá*, ao qual pertença e do qual faço parte. Mas, para minha surpresa, tudo isso não era suficiente, e não havia um percurso preestabelecido, a não ser a possibilidade de encontrar um caminho que conduzisse para o universo de conhecimentos, ideias, conceitos, linguagens e teorias tukano. Isso me levou à compreensão de que não bastava dizer que eu era Tukano para me autoafirmar como detentor de sabedoria tukano; assim, o fato de uma pessoa ser Tukano não significa que essa pessoa seja detentora de conhecimentos tukano, na medida em que os próprios Tukano, em certo momento, são cegos para seus conhecimentos, suas teorias, seus conceitos, suas linguagens, sua tukanalidade.

Essa obscuridade me incitou a, inicialmente, fazer experiência acadêmica via “método singular” (MERLEAU-PONTY, 1989, p. 146-148 *apud* ROCHA, 2009, p. 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 um deslocamento diante daquilo que se propõe a pesquisar – no caso, aquilo que meus ancestrais falaram, ensinaram, pensaram, ordenaram, vivenciaram, praticaram. Se a vida na aldeia flui no dia a dia dentro de sua dinâmica, geralmente não há 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 colheita, organizar bem as festividades, ter um território bem protegido e preenchido com roças, caminhos de caças, armadilhas de peixes. Por isso, tradicionalmente, não havia preocupação e obrigação de pensar

sobre isso teoricamente e 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” parece ser o primeiro passo para uma boa etnografia em casa. Isso porque, para nós, indígenas, a melhor proposta de pesquisa é a possibilidade de trabalhar em conjunto com nossos pais, nossos avôs, com nossos *arkawerera* (“parentes”),⁹ 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 sejamos possíveis donos desses conhecimentos, não somos detentores deles, 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 – no caso, envolvendo a minha pesquisa –, tinha que haver uma escolha, uma atitude necessária, visto que no contexto tukano escolher algo é ao mesmo tempo não poder ser escolhido por algo. Assim, para que não houvesse frustração por parte do *kumu* Luciano Barreto, pensei melhor na estratégia metodológica, pois achei necessário encontrar uma metodologia específica que não fosse apenas o singular, e passei a uma leitura de que a arte do diálogo tukano, *úkÿsse*, não é apenas um objeto de pesquisa, mas também um método de pesquisa.

Para o *kumu* Luciano Barreto, querer ouvir o que ele tinha a me dizer de faculdades excepcionais tukano era um motivo de alegria, não só porque me via como um filho interessado na sua sabedoria, mas também porque estava em jogo a questão de substituição e de transição de sabedoria tukano. De fato, “o que é nosso” envolve um mundo complexo, é um universo de ideias aparentemente idênticas, porém interdependentes, com uma relação contínua e em constante formação e transformação. “O que é nosso” também exige certas condições, pois não basta ter boa vontade – demanda um preparo, uma dedicação, um

⁹ Nem todos os indígenas são “parentes” – por exemplo, os Tukano não são parentes dos Tuyuca, e vice-versa. Assim, Tukano é parente do Tukano, Tuyuca é parente do Tuyuca, mas geralmente os indígenas adotam esse termo para se referir ou considerar o seu semelhante, independentemente da etnia a que este ou aquele indígena pertence.

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).

Desse ponto de vista, pensar questões sobre “o que é nosso” requer atenção, uma vez que “o que é nosso” 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 se tenha afinidade, mas aprender a ser *kumu*, aprender a ser *yai*, aprender a ser *baya* está distante para muitos e muito próximo para outros. Vários almejam alcançar esse nível, porém poucos conseguem. Por outro lado, mesmo que exista essa distinção entre aqueles que podem e aqueles que não podem ter acesso a certos níveis de faculdades excepcionais tukano, todos participam, todos estão envolvidos. Por esse motivo, para o *kumu* Luciano Barreto (Manaus, 10 de abril de 2017), é preciso entender que “não é a pessoa que escolhe o *barssessé*, mas é o *barssessé* que escolhe a pessoa”. Vale ressaltar que, em certo momento, comecei a ter o entendimento de que *úküsse* era uma arte do diálogo (BARRETO, 2012a), e de fato é, mas também *úküsse*, a matriz da arte do diálogo tukano, é uma teoria, um método e um objeto de pesquisa.

Como pesquisador e Tukano, estou certo de que *úküsse*, a arte do diálogo tukano, não é uma teoria científica ainda porque precisa de um reconhecimento universal da antropologia, mas é uma teoria tukano para os Tukano porque conduz para o acesso ao tipo de conhecimento específico, ao modelo de produção de saber diferenciado, ao tipo de linguagem acessível para fins característicos. É uma teoria que interpreta a *nissétisse* tukano, em que o fato de uma pessoa ser filho de um *kumu* não é uma condição garantida para uma possível substituição ou continuidade. Isso porque, independentemente de quem estiver envolvido numa pesquisa, percebe-se que a experiência da etnografia em casa acontece desde os momentos iniciais da vida indígena. Por isso, é importante fazer essa ressalva, especificamente em relação ao que marca a presença da mulher na vida tukano, na vida indígena em geral, na região do noroeste amazônico. Assim, a seguir, farei uma apresentação de experiência inicial vivenciada junto à minha mãe, antes mesmo de buscar a aproximação intelectual junto ao meu pai, o *kumu* Luciano Barreto.

Memórias da aldeia: aprendendo com a mãe Tuyuca a arte e as técnicas da caça no rio e no mato

Se a arte do diálogo tukano é de cunho patrilinear, não se pode esquecer a presença feminina na vida dos Tukano, em que a base do domínio dessa arte começa a se estabelecer na orientação prévia das mães para os filhos Tukano. Pelo menos na aldeia São Domingos Sávio, por exemplo, a presença da mulher não tinha muito destaque, não havia tanta preocupação em vê-la como responsável pela existência da diferença; a mulher era muito neutralizada, muito submissa à vontade do marido. Além disso, era muito observada pelos moradores da aldeia em geral, especialmente a recém-casada, para saber como era a pessoa dela, se era alegre, se era animada, se sabia compartilhar as coisas, a comida, o beiju, 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, seja por parte da mulher.

Sobre isso, ou tratando dessa questão de modo mais pontual, Cristiane Lasmar (2005, p. 63) afirma que,

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 envolvendo a presença da mulher na vida e no ensinamento tukano, pois a ideia é mostrar a potencialidade dela na formação da *nissétisse* tukano. Essa referência não poderia ser outra pessoa a não ser minha própria mãe, Maria Cléria Rezende (Tuyuca), na medida em que boa parte

de minha formação inicial foi acompanhada por ela, tanto na aldeia São Domingos quanto na aldeia São Pedro, onde residiam meus avós maternos e por onde eu circulava em momentos necessários. Quanto a essa circulação na aldeia tuyuca, embora não constante, era ao mesmo tempo uma obrigação para minha mãe e meu pai fazerem visitas periódicas.

A orientação é clara e rigorosa quanto à inviabilidade da formalização de casamentos entre Tukano. O entendimento de que não pode haver casamento entre os Tukano já se desenvolve no inconsciente tukano desde a infância, principalmente a partir do conhecimento e dos princípios específicos. Em outras palavras, é com o pai e com a mãe que se aprende quem são nossos *arkawerera*, quem são nossos *mamisūmūa* (grupos de irmãos maiores), quem 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* (conhecidos), quem são nossos *nherkūsūmūa* (os avós), quem são ou foram nossos *warpara* (inimigos). O pai, a mãe, o avô, a avó, enfim, todos da aldeia têm a responsabilidade de cuidar disso.

É por essa razão que o termo “parente”, adotado pelos indígenas para levar em consideração outro semelhante, não contempla a totalidade: quando um Tukano afirma que certa pessoa é seu *arkawerei* (parente, singular de *arkawerera*), está dizendo que ele também é Tukano, por isso mesmo nem todos os indígenas são *arkawerera*. Os Tukano, por exemplo, não são *arkawerera* dos Desano, e vice-versa, pois existem diferenças e estratégias estabelecidas, como é o caso do próprio termo “*arkawerera*”. Para os Tukano, o termo estabelece a existência de outro semelhante à sua *marsa kurá*, e ao mesmo tempo delimita a fronteira com *arpé marsa*. Nesse sentido, *arkawerera*, entre os Tukano, por exemplo, se refere apenas à dinâmica organizacional interna dos *darséa kurári* que integram o conjunto da etnia Tukano, e assim acontece também com outras *marsa kurári*. Enfim, a partir da orientação e da estratégia estabelecidas pelo termo “*arkawerera*”, vão se identificando outros termos, como *barsūkara*, *utamōri marsa*, *penhara*, *arkasuara*, *warpara*. Vale ressaltar também que existe diferença entre *arpé marsa*, *utamōri marsa* e *arkasuara*.

No caso, *arpé marsa* corresponde a etnias estranhas, desconhecidas, grupos com os quais não acontecem ou ainda não aconteceram as trocas matrimoniais. A partir do momento em que as trocas matrimoniais começam a se estabelecer, os grupos estranhos, desconhecidos,

passam a ser tratados como *utamōri marsa*. Quanto a *arkasuara*, são grupos de contato sem compromisso direto com as trocas matrimoniais; por motivos de convivência e pela proximidade, envolvem um contato fora dos padrões e das fronteiras definidas pelo termo “*arkawerera*”. Como mencionado, todos da aldeia têm a responsabilidade de cuidar dessa relação. Isso, do ponto de vista da perspectiva teórica e antropológica no noroeste amazônico, foi descrito como sistema de casamento com base na exogamia linguística (SORESEN, 1983),¹⁰ não só do ponto de vista dos Tukano como membros falantes de uma língua, mas também do ponto de vista da família linguística Tukano (CABALZAR; RICARDO, 1998).¹¹ Para Cabalzar e Ricardo (1998, p. 7 *apud* LASMAR, 2005, p. 26-27), a família linguística Tukano oriental é composta pelos seguintes grupos étnicos: “Tukano, Desano, Kubeo, Wanano, Tuyuka, Pira-Tapuia, Miriti-Tapuia, Arapaso, Karapanã, Bará, Siriano, Makuna, Tatuyo, Yuruti, Barasana, Taiwano”.

Essas orientações, vale ressaltar, foram sendo inseridas em minha consciência inicialmente por minha mãe, Maria Cléria Rezende. Partindo disso, ela começou a estabelecer o acesso ao caminho tukano que propicia a formação e o conhecimento diferenciados, 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 entendimento das técnicas de caça, realizada tanto no mato como no rio, onde se dá o exercício de qualificação da *performance*, da comunicação e da percepção indígenas em relação ao conhecimento da floresta e ao seu respectivo funcionamento. Assim, não iniciei a compreensão da arte do diálogo tukano ouvindo o meu pai, mas sim ouvindo o que minha mãe tinha a me dizer sobre o modo de vida tukano, o modo de existir

¹⁰ Segundo Philippe Laburthe-Tolra (2008, p. 82, grifo do autor), 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 aliança no interior de um certo perímetro social de casta, de classe, de pertencimento nacional ou regional, de religião, etc.”

¹¹ Conforme Cristiane Lasmar (2005, p. 26, nota de rodapé, grifo da autora), “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”.

e viver na aldeia tukano, o modo de me relacionar com meus irmãos, meus primos, meus tios, minhas tias, meus avós.

Essa extensão inicial da arte do diálogo não tinha lugar específico, pois dependia do espaço em que minha mãe estivesse atuando, especialmente através do sistema de caça, em que ocorria o efetivo desempenho perceptivo e comunicativo na relação entre a dona do cachorro, o cachorro caçador e a caça.

Maria Cléria Rezende¹² (*in memoriam*), indígena da etnia Tuyuca, passou a residir na aldeia tukano São Domingos Sávio, alto rio Tiquié, município de São Gabriel da Cachoeira (noroeste amazônico), ao se casar com o *kumu* Luciano Barreto. Leve-se em consideração a relação das mulheres indígenas em diferentes contextos culturais fora de suas bases aldeãs, quando passam a fazer parte da aldeia do marido, assim como passam a defender os interesses formativos do marido conforme a formulação educacional vai se constituindo entre os filhos. É nesse sentido que o sistema de caça no mato vai ser descrito a seguir.

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

Nesse sentido, 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;¹³ o segundo, de porte físico maior, era conhecido como Piroca. Os dois eram ferozes, vez ou outra representavam um risco para os visitantes da aldeia, e minha mãe sempre precisava intervir para que não houvesse ataques. Outras famílias também tinham cachorros que

¹² Tive uma convivência e uma proximidade muito intensas com minha mãe, Maria Cléria Rezende, que faleceu em 1991, na Ilha de Caju, baixo rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, Brasil. Ela pertencia a Arkô Khapéa Põra *kurá*.

¹³ Nome referente a quem vive no Yano colombiano.

muitas vezes constituíam um risco. Inclusive, em certo momento, o meu irmão caçula, Luis Ademar, foi mordido por um cão (que de caçador não tinha nada) da minha tia Alda Rezende (Tuyuca).

Em São Domingos Sávio, aldeia de referência dos *darséa* Yúpuri Sararó Buubera Põra, que passaram a ser conhecidos também como Buubera Põra ou Família Barreto, criar um cachorro tinha como principal objetivo torná-lo caçador, mas nem sempre esse objetivo era alcançado. A questão é que o cuidado que muitas famílias proporcionavam aos cachorros não era bem planejado; assim, sobreviviam como podiam e em estado crítico por desnutrição, além de outras consequências. Claro, não podemos generalizar, pois outras famílias cuidavam da melhor forma possível, como era o caso da minha mãe. Desse modo, não era suficiente o desejo de ter um cachorro caçador, pois havia a necessidade de estabelecer estratégias além da própria vontade – isto é, considerar que todo o cuidado e o acompanhamento são necessários conforme o cachorro vai crescendo e desenvolvendo sua capacidade de ordenamento instintivo.

O tratamento dado ao cachorro inclui da alimentação às primeiras conduções pelo caminho da roça, além do próprio banho matinal. Mas o maior investimento está associado às ervas medicinais, tanto as plantas como os tubérculos. As plantas e os tubérculos geralmente são de conhecimento de especialistas, isto é, de membros de algumas etnias detentores desse conhecimento; significa então que essas ervas que tornam o cachorro caçador estão ao alcance dos especialistas. São plantas que aos olhos de muitos nada representam, mas para os olhos desses especialistas são medicinais (*bará*,¹⁴ em língua Tukano). Assim, em muitas situações, consistem em produtos de trocas interétnicas, com alto valor nos termos condicionais da dádiva, como canoas, bancos, *barssessé*. Mas, geralmente, quem conhece esse tipo de planta medicinal usufrui bem dela, e, pelo seu direito de ser o detentor do produto, raramente acontece a troca.

Na prática, as plantas medicinais que preparam um cachorro caçador são restritas aos donos do animal, pois não há uma abertura para a partilha coletiva dessa medicina. Mas não é só a erva medicinal que garante a formação total de um cão caçador, pois, ao mesmo tempo

¹⁴ Na região do rio Negro – em geral, do noroeste amazônico –, é conhecido também como *Pussanga* e tem variações nominais, bem como variações qualitativas, isto é, há *bará* para caça, para pesca, assim como para usos afrodisíacos, envolvendo a conquista de mulheres e de homens.

que as plantas medicinais são incorporadas à alimentação, é necessário um acompanhamento integral, com banho matinal diário, mantendo-se a distância do fogo. De acordo com a concepção tukano do contexto em que cresci, um cachorro que vive muito próximo ao calor do fogo se torna cada vez mais indisposto, preguiçoso.

Geralmente, os donos de um cachorro aos poucos começam a identificar os comportamentos posicionais dele – por exemplo, quando está deitado, entendem que toma a posição de uma paca. Assim, compreendem que aquele cachorro vai ser caçador de pacas, um cachorro especialista em caçar pacas. Isso não significa que vai ser caçador apenas de pacas, pois um bom caçador age na íntegra, mas que terá uma especialidade, a ponto de, em certo momento, por exemplo, quando encontrar uma cotia ou *acotiwaia*, dispensá-la em busca dessa especialidade. Entretanto, quando não encontra pacas, vale tudo: o importante é o cachorro efetivar seu espírito de caçador.

Foi por esse sistema de cuidado e de investimentos de ervas medicinais que os cachorros criados pela minha mãe se tornaram bons caçadores, a ponto de serem referência na aldeia por essa habilidade. Em São Domingos Sávio, uma das fontes de sustento era o peixe, e, no caso, só os homens conhecem as técnicas de pesca. Meu pai, por exemplo, só pescava à noite; era especialista nas técnicas de pesca à noite. Mas nem sempre os homens permaneciam nas aldeias, vez ou outra precisavam se deslocar para outros lugares, a fim de conseguir fontes e recursos para a aquisição de produtos industrializados, como sal, sabão, fósforo, roupas. Essas saídas até então tinham como destino o Garimpo Tukano, localizado na Serra Traíra, onde fica o rio Castanho. Outras vezes, seguiam para a cidade de São Gabriel da Cachoeira (sede do município). Era um processo de subsistência tukano sendo estabelecido. No caso do meu pai, sempre ia para o Garimpo Tukano, onde passava de dois a três meses longe de casa e da família. A princípio, era a única alternativa para a aquisição de recursos destinados à compra dos produtos industrializados citados acima; caso contrário, corria-se o risco de ficar sem nada.

Caçar com cachorro era uma prática quase diária, ou realizada sempre que necessário. Assim, não havia exploração dos cachorros nas atividades de caça. Ter um cão caçador era uma questão de honra, aliás, toda a aldeia participava da partilha coletiva da caça quando havia grande quantidade, e especificamente em dias de atividades coletivas. De modo que a ausência de um pai na aldeia, pelo menos para mim, era sofrível, era uma questão que colocava à prova a subsistência diária.

Nessas ocasiões, minha mãe assumia toda a responsabilidade da casa, especificamente da aquisição de alimentos para a família. Nesse ponto entravam em ação os dois cães caçadores que criava, Piroca e Yanero. Minha mãe era especialista em caçada com cachorros, a ponto de estabelecer técnicas específicas. Parecia que só ela conhecia os métodos que condicionavam o sucesso de uma caçada. Isso envolvia percepção, audição, tempo, espaço, substância.

No que se refere às técnicas da caça no mato, todas as vezes que se dirigia às suas roças, minha mãe levava os cachorros. No caso, tínhamos uma roça nas proximidades da aldeia; portanto, bastava adentrar na floresta até chegar ao local. Mas não era só no caminho da roça que os cachorros caçavam – isso acontecia 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, buriti, entre outras. Da roça, além do tubérculo da mandioca, se obtinham folhas de caruru e cogumelos. Os cachorros da minha mãe caçavam de tudo um pouco, não faziam muita escolha, caçavam o que encontravam pela frente.

Em São Domingos, o que mais havia para caçar era cotia e *acotiwaia*; assim, não caçavam paca, caititu, veado, tatu. Vez ou outra, conseguiam caçar paca ou tatu – no caso, os dois são de difícil acesso, já que o primeiro, a paca, toda vez que é caçado vai em direção ao rio, enquanto o tatu costuma adentrar no buraco. Nessa situação, são necessárias técnicas específicas para a 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 conhecem as melhores técnicas para a 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 ela sumia nas águas negras do rio Tiquié e, portanto, sempre conseguia escapar. Era no percurso da floresta que Piroca e Yanero caçavam cotia ou *acotiwaia*. A ação era um espetáculo. Tinha início, meio e fim, além da especialidade da visão, da audição e da técnica de captura. Piroca e Yanero, quando seguiam pelo caminho, atentavam para ele com seus cinco sentidos, especificamente com olfato e audição.

A princípio, é o olfato que entra em ação, pois pelo cheiro constata a presença da caça. Piroca e Yanero, assim que identificavam uma caça, imediatamente entravam na mata e iniciavam a caçada. Por sua vez, minha mãe logo voltava a atenção para esse movimento – era necessário acompanhar o início, o meio e o fim da caçada. Piroca e

Yanero entravam na mata, como mencionado, e seguiam o percurso da cotia, que geralmente era mais veloz, a ponto de usar seus métodos para confundir os cachorros. Ou seja, a cotia não corria desesperadamente em velocidade contínua, como se imagina; pelo contrário, usava uma estratégia para fazer os cachorros se cansarem. Sua velocidade se deve aos saltos, a ponto de ela ampliar a diferença de tempo conforme aumenta a distância entre si e o cachorro. Assim, a cotia estava de 100 a 200 metros à frente dos cães – no caso, Piroca e Yanero sempre caçavam juntos. Pela distância que a cotia estabelecia em relação aos cachorros, inicialmente tinha folga, pois corria, corria, corria e fazia uma pausa para comer alguma fruta que encontrava no caminho. Quando percebia que os perseguidores se aproximavam, a ponto de quase ser capturada, retomava a velocidade com a mesma estratégia. Toda vez que acontecia isso, os cães entravam em desespero, mas sem perder o fôlego nem a esperança de sucesso na caçada. Nesse caso, são importantes a habilidade dos cachorros caçadores e a estratégia da dona dos cachorros, minha mãe.

Uma caçada com cachorros chega a durar de duas a três horas, a ponto de sumirem por um tempo no meio da floresta. Assim, aos poucos, quanto mais se distanciavam, menos se ouviam as “vozes caninas” em contínua ação, pois, por um momento, tudo silenciava na floresta. Aos poucos, começava-se a ouvir novamente os cachorros em ação, se aproximando, até vermos em certo momento a cotia, assim como a distância entre a caça e os cachorros. O acompanhamento, como dito, é muito importante: minha mãe estabelecia métodos de sua especialidade, coisas simples, mas que para ela eram meios simbólicos que condicionavam o sucesso de uma caçada. Quanto a esses meios simbólicos a que me refiro, trata-se da linguagem entre a dona e os cachorros. Assim, ao passo que assistia à ação dos cachorros de uma longa distância, minha mãe acompanhava com a seguinte frase em Tukano (ela sendo Tuyuca): *He co, he co, he co, turti pû!* Era como se estivesse dizendo: “Sigam em frente, não desistam, tenham fôlego e acuem para dentro do pau oco caído”. Ela repetia isso durante todo o tempo em que Piroca e Yanero estavam em ação. Como eu era criança, não tinha muita preocupação, pois permanecia sentado, por ordem de minha mãe, que mantinha atenção total.

Assim, ela sabia em que momento estavam distantes e em que momento começavam a se aproximar. Sabia se ainda caçavam, bem como se acuvam a caça no pau oco caído. Outro método que estabelecia e do qual pedia para que nós também participássemos era quando pegava

uma folha grande que, ao ser enrolada, garantia um suporte (geralmente se faz isso para tomar água e chibé na floresta), uma espécie de vasilha de folha, dentro da qual depositava certa quantidade de cuspe. Segurando a vasilha com a mão esquerda e outra folha na mão direita, começava a movimentar a folha em direção à vasilha. Dessa forma, com o vento, a folha batia em direção à vasilha.

Esse método que ela utilizava era para acelerar o acuamento da caça. Inclusive, eu fazia isso, mas sem ter noção do que se tratava naquele momento; simplesmente seguia a ideia de ajudar minha mãe de alguma forma. Uma caçada tem início, meio e fim, como foi dito. Como minha mãe tinha prática e técnica para caçar com seus cachorros, logo sabia muito bem o que deveria fazer; essa responsabilidade ela sempre assumiu, mesmo estando junto ao meu pai. Aliás, 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 acuamento. No caso, há duas formas de entender essa distinção, a saber: enquanto os cachorros estão correndo atrás da caça, seu latido é contínuo – no caso, o latido (som grave e forte) contínuo de Piroca era *Hao, hao, hao, hao, hao, hao...*, enquanto o latido (som grave e fino) de Yanero era *Hãi, hãi, hãi, hãi, hãi, hãi...* Piroca era mais maluco e abusado – pelo porte físico, vez ou outra costumava ultrapassar a caça e acabava se atrapalhando, até se recompor no caminho, a partir da ação de Yanero.

Quando os cachorros acuavam uma cotia, por exemplo, minha mãe já sabia. E essa distinção se baseava no latido mais compassado: *hâo... hâo... hâo...* – isso depois de duas a três horas, praticamente. Logo que a caça era acuada no pau caído, especificamente a cotia, os cães precisavam vasculhar ao redor daquele pau onde a caça entrou. Isso garantia que a caça estava dentro, pois muitas vezes a cotia conseguia entrar por um lado e sair por outro, e quando acontecia isso os cachorros retomavam a caçada. Por isso que eles, bons caçadores, realizavam uma operação pente-fino, esquadrinhando todo o espaço próximo ao pau caído em que a cotia adentrara, e só depois disso, balançando o rabo, os cachorros davam o sinal de acuamento com seus latidos compassados. Era quando se iniciava a etapa final da caçada, e praticamente não saíam daquele lugar até que a dona chegasse.

Sabendo que a caça estava acuada, minha mãe logo se dirigia ao ponto onde os cachorros latiam, ela própria se comunicando com suas linguagens, muitas vezes com longos gritos, ou repetindo as frases que apresentei anteriormente. Quando chegávamos ao local,

frequentemente encontrávamos os cães bem distribuídos em cada função. No caso, Piroca era o que latia sentado, enquanto Yanero roía a todo custo o pau caído em que estava a cotia. Assim que chegava, minha mãe agradecia seus cachorros, aproveitava o momento para acariciar cada um deles, que retribuía com carinho, saltando para cima dela, como se estivessem entregando a caça ou o resultado de sua caçada. Minha mãe era muito extrovertida, não havia momento ruim para ela até então. Fazia as coisas com vontade e sem reclamação, pois assumia a responsabilidade. O passo seguinte era a captura da caça.

Primeiramente, minha mãe observava o buraco da entrada principal, para fechá-lo imediatamente; depois, vasculhava todo o pau caído, para ver se não existiam outros buracos – nesses casos, fechava-os com lascas de pau que evitariam uma possível fuga da cotia. Feito isso, cortava uma vara comprida e amarrava na ponta um determinado volume de folhas. Em seguida, enfiava essa vara no pau oco, para calcular a distância ou para saber precisamente em que parte do pau se encontrava a cotia. Assim, a partir do momento em que a vara estacava, marcava o lugar certo que deveria ser cortado com machado para chegar até a cotia. Antes, contudo, minha mãe procurava saber se era realmente a cotia, tentando ver os pequenos pelos que vinham quando puxava a vara com as folhas. Finalmente, começava a abrir o pau com o machado, com todo o cuidado para chegar ao ponto certo. Em poucos minutos, alcançava o miniespaço em que a cotia estava e acabava o serviço matando-a com o cabo do machado – eram cenas muito fortes, entre a necessidade de continuar vivendo e a necessidade de se alimentar. Depois disso, pegava a cotia para mostrar aos cachorros, evitando que a mordessem, porque era importante que eles tivessem conhecimento do resultado de sua caçada. Geralmente, os cachorros cheiravam a caça, e isso era suficiente e motivador para eles. Assim, por fim, retornávamos para a aldeia com nossos cachorros, dignos de todo o respeito e a atenção. Exaustos, mereciam o descanso; aliás, minha mãe sempre tratou os seus cães muito bem, e preparava uma parte da cotia para alimentá-los.

Quanto à técnica de caça no rio, de certo modo, é mais suave, tem sua demora, mas não exige tanto esforço, desde que a caça venha em direção ao rio. Igualmente, uma caçada na mata também pode terminar no rio se a cotia vai em direção a ele. Quando minha mãe realizava esse tipo de caçada, ela seguia de canoa rio abaixo até chegar ao porto da roça. Na prática, sempre acontecia quando retornávamos da roça para a aldeia, subindo o rio. Muitas vezes, minha mãe deixava que os cães

viesses abeirando as margens, justamente pensando na caça. Outras vezes, os animais vinham junto na canoa. Como eram bons caçadores, Piroca e Yanero, na proa da canoa, permaneciam atentos à floresta, em busca da caça por meio do olfato, a ponto de rastrear o cheiro dela desesperadamente. Na verdade, isso era mais com Yanero, pois Piroca muitas vezes vinha deitado tranquilamente na canoa, e só depois do sinal de Yanero 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 e quase sempre, era que a caça caía no rio, e, portanto, havia técnicas próprias 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 levava muito tempo, por isso mesmo exigia 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 a “comunicação” entre ela e os cachorros. Aliás, ela nunca desistia, a caçada só terminava quando a caça estivesse abatida. Apesar disso, nem sempre tinha sucesso, pois havia dias em que a caça conseguia escapar dos cachorros e da minha mãe, porém esta não desanimava. Ela 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 que gritava em direção ao mato, costumava pegar seu remo e girá-lo da esquerda para a direita. Era a expressão simbólica que, em sua concepção, proporcionava o resultado positivo; aliás, era um sinal para fazer com que a caça, geralmente cotia, viesse para o rio.

Passadas algumas horas, finalmente começava a ouvir cachorros descendo em direção ao rio, mas já sabia também que a cotia estava muito próxima, pois sua velocidade em relação à dos cachorros lhe dava sempre grande vantagem. Por esse motivo, era preciso atenção total, especificamente ao cálculo entre a velocidade da caça e a velocidade dos cães. Isso exigia que minha mãe no início da caçada investisse mais na comunicação com seus cachorros. Porém, aos poucos, ela dedicava mais tempo a acompanhar o latido dos cachorros atrás da caça, vez ou outra fazia comunicação em direção à mata, para que a sonoridade de seu grito alcançasse a velocidade, a ação e o objetivo dos seus cachorros em perseguição. Em outras palavras, a comunicação entre minha mãe

e seus cães caçadores acontecia de acordo com o tempo, a velocidade e o distanciamento: quando iniciavam a caçada, ela intensificava sua comunicação com os cachorros, e conforme o distanciamento reduzia o contato verbal. Ficava acompanhando em silêncio, mas com atenção total aos cachorros e ao espaço onde provavelmente a caça poderia descer a qualquer momento. Isso permitia que ela tivesse mecanismos suficientes para iniciar os preparativos e surpreender a cotia enquanto esta 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, e com base nisso fazia os cálculos para se posicionar com a canoa. Tínhamos que nos esconder bem, praticamente encostados na beira do rio e entre alguns galhos que cobriam parcialmente a canoa, uma estratégia necessária para essa situação e finalidade. A tática que minha mãe estabelecia era positiva; ao mesmo tempo, era um momento tenso, porque ela exigia inicialmente total silêncio na canoa, e dramático, porque havia possibilidade de não termos sucesso na caçada.

Minha mãe criava aquela apreensão porque era preciso naquele instante. Ela costumava dizer, por exemplo, que se perdêssemos aquela caça não haveria o que comer em casa. Além disso, chamava a atenção de todos na sua língua, Tuyuca; e, como ela 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, por isso seguíamos com todo o rigor sua orientação. Muitas vezes, meu pai e meus outros irmãos não estavam presentes, mas eu sempre fui companheiro fiel da minha mãe, ajudava conforme as condições e as capacidades que a idade permitia. Ela entendia isso muito bem, ou seja, pela minha idade, a única coisa que exigia de mim era o silêncio, que não reclamasse do tempo de permanência na caçada, que continuasse atento ao rio, que 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, esperava-se que se distanciasse mais para o meio do rio, de 20 a 30 metros da beira, para evitar o retorno à margem, pois na água a cotia também tem uma boa velocidade. Certos do tempo e do espaço necessários para a captura, iniciávamos as remadas com a canoa em direção à cotia, enquanto esta também acelerava seu nado. Muitas vezes, conseguíamos capturá-la já

do outro lado do rio, enquanto os cachorros desciam à margem de 10 a 15 minutos depois e caíam na água, seguindo o mesmo percurso da cotia. Os cães nadavam até o meio do rio, e muitas vezes era preciso embarcá-los nesse ponto. Isso constituía um perigo também, pois demandava equilíbrio na canoa, para não corrermos o risco de alagamento e para evitarmos qualquer outro tipo de acidente ou fatalidade.

Eram essas duas técnicas de caçada que minha mãe realizava com seus cachorros, Piroca e Yanero; os dois cachorros eram a fonte de nossa subsistência. Aliás, enquanto os tínhamos, não faltava alimento em casa. Claro, as habilidades deles sempre eram exercidas sob controle, sem exploração. Inclusive, minha mãe, quando retornava da roça com a nossa canoa, amarrava-os para que não caçassem, mesmo que eles quisessem, e quando não os amarrávamos ela pedia para que os segurássemos na canoa. Assim, era uma atividade de subsistência a caçada com os cachorros. Foi um período que trouxe um grande aprendizado e uma visão mais ampla dos objetivos, em razão do que minha mãe me ensinou: isto é, nunca desistir. Minha mãe, em vida, entre outras tantas mulheres da região, foi uma hipermulher indígena.

Além disso, havia, por parte de minha mãe, uma compreensão muito clara sobre a vida que levava: era uma mulher que não esperava pelo meu pai, tinha seus objetivos de vida, especialmente quanto à família, bem esclarecidos. Sendo ela uma excelente caçadora, narrava histórias envolvendo as caças, assim como conhecia a relação da caça com o caçador quando contava a história da cotia. Conforme minha mãe, a cotia, quando avança ou ataca a roça dos humanos, está também buscando sua mandioca para fazer beiju, farinha, goma. Porém, toda vez que começava uma narrativa sobre a cotia, sempre se interrompia e costumava dizer: “Chegando em casa, vou pedir para o seu pai contar melhor essa história.” Nesse sentido, ela, uma mulher Tuyuca, tinha toda a preocupação com a minha pessoa como um filho Tukano. Além disso, ela exigia que meu pai tivesse atenção com a formação de seus filhos, que contasse *kertí*, *barssessé*, *barsamōri*.

Geralmente, os trechos das histórias que minha mãe relatava eram complementados pelo meu pai durante a noite. Muitas vezes, cheguei a ouvir minha mãe dizendo ao meu pai que havia me contado parcialmente a história da cotia, e então ela exigia que ele reforçasse as informações daquela história. Nesse ponto, entrava em cena o meu pai, não só para mim, mas também para meus irmãos. Aos poucos passei a entender o porquê disso: na verdade, o que ela queria mesmo era que

seus filhos pudessem aproveitar aquelas narrativas em conjunto; não só uma pessoa, todos tinham que ouvir com as mesmas oportunidades.

Quando meu pai começava a contar da cotia, minha mãe, muito atentamente, acompanhava, assim como fazia ajustes necessários. Sobre a cotia, a história é esta:¹⁵

Em certo tempo, assim como outras pessoas daquela região, 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 os 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 até que estivesse em pedaços, e isso deixava a mulher que era a dona da roça furiosa. Um dia, a jovem que cuidava do filho mais novo foi para a roça, tendo como únicas responsabilidades o cuidado e a 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 o dia estava muito quente, e a criança, bastante inquieta devido ao calor. Enquanto cuidava da criança debaixo da árvore que dava sombra, apareceu um grupo de pessoas – homens e mulheres – e levou a jovem e a criança junto. Disseram para a jovem que ela fosse com eles conhecer um lugar, que em breve a trariam de volta. Na visão dela, pareciam ser pessoas confiáveis, pessoas boas. Ela, achando que daria tempo de retornar à roça a tempo de voltar para casa, aceitou a proposta; ao mesmo tempo, a jovem pensou em aproveitar o tempo para passear com a criança, de modo que a mãe pudesse trabalhar com tranquilidade. Acontece que esse passeio acabou se estendendo para outra situação e realidade, pois aquelas pessoas não eram quem ela imaginava que fossem: eram cotias, aquelas mesmas que costumavam atacar as mandiocas da mãe do filho que ela cuidava. Finalmente, depois de terem andado

¹⁵ Lembrando que essa história foi contada a mim ainda no meu tempo de criança na aldeia São Domingos Sávio, em meados dos anos de 1980. Depois que escrevi essa história, pedi para que o próprio *kumu* Luciano Barreto conferisse se estava de acordo, e ele garantiu que sim, que a história era essa. Isso se deu já no ano de 2017, em Novo Airão.

muito, chegaram a uma maloca de grande porte; e, como ela já tinha conhecimento de que não estava entre as 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 dependiam 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 naquele momento, e também aquelas pessoas não sabiam o que dar para a criança, já que possuíam tipos de comidas diferentes das dos humanos. Em certo momento, a jovem encontrou uma panela cheia de camarões cozidos, muito apreciados pelos humanos, mas para as cotias aquilo era pimenta. Por esse motivo, ao verem a criança comer os camarões com gosto, ficaram surpresos e disseram: “Puxa, como essa criança aguenta comer tanta pimenta?”. As cotias logo dormiram, mas a jovem não conseguia dormir, porque 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 havia vários sinais de brasa de fogo. Então ela conseguiu um talo seco de turi para buscar o fogo, mas, quando encostou o talo de turi naquilo que ela achava que seria uma brasa, percebeu que eram os ânus das cotias, que brilhavam como se fossem uma brasa. Assim, toda vez que ela encostava seu turi, as cotias se assustavam e diziam que a jovem tinha cutucado o turi 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, pois 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 delas era na verdade a da mãe da criança que a jovem cuidava. No final da tarde, todas as cotias retornaram e trouxeram aturás cheias de mandiocas. Como de costume, também fizeram a raspagem da mandioca, depois lavaram e começaram a ralar. Praticamente, a jovem passou de dois a três 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 haviam se 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 a aconselharam sobre alguns detalhes, para que tivesse cuidado em algumas passagens, especificamente onde houvesse paus caídos, ou seja, que nessas situações ela precisaria passar por cima – portanto, não poderia seguir no mesmo caminho –, e assim foram trilhando 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 diante dela. Além disso, eles tinham conseguido chegar à roça bem cedo, muito antes da dona. 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 delas. Nesse ínterim, chegou a dona da roça, e, ao se deparar com o estrago feito pelas cotias em suas mandiocas, começou a xingar 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 e 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 eles, muito menos que falasse 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 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 criança. 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 a 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 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 gente camuflada como carne de cotia, mesmo que meu pai transmitisse para nós a seguinte ideia: “*na nissétisse pūma marsa nissama*”. Isto é: “Na realidade deles, eles são pessoas”. Enquanto minha mãe lidava com a prática de caça, com seus dois cachorros, tinha em mente que não se tratava de algo tão simples assim. Isso porque ela entendia que os animais e os próprios cachorros dela tinham alma, pensamento, 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 “tornarem-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, s. p.).

A questão é que, numa caçada com os cachorros, a comunicação é de grande importância. Entre minha mãe e seus cães havia uma comunicação, e entre os cães 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 no entendimento do momento certo em que esta deveria ser realizada. Em outras palavras, precisava

conhecer o espaço geográfico em que a ocorrência de cotias era maior, saber se aquela área era de terra firme, se era de capoeiras. Além disso, o cálculo também se baseava no tempo de ocorrência das frutas silvestres, como bacaba, *patawá*, buriti, *ukukí*, fruta de sorva e outras. Isso 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 na aldeia, e, embora os Tukano apreciem mais o peixe, são também bons caçadores e exímios montadores de armadilhas na floresta. Nesse contexto, uma vez que tanto minha mãe como outros caçadores tinham conhecimento sobre as técnicas de caça, logo estabeleciam seus métodos específicos. No passado, e ainda hoje, ao terem conhecimento de um lugar em que havia ocorrência de uma árvore com frutas silvestres, os Tukano armavam emboscadas nas forquilhas das árvores, a certa altura do chão, e durante a noite caçavam – disparando, com sopros, em direção aos animais que vinham atrás de frutas, pequenos dardos envenenados através de *burpuwū* (zarabatana). No caso, durante a noite, aparecem muitas caças – não só cotia, como paca, anta, tatu, entre outras, e nesse caso o caçador tem maior sucesso. Porém, hoje em dia, os Tukano, como outras etnias, trocaram o *burpuwū* pela espingarda, e muitas vezes o alto barulho gerado pelo tiro acaba espantando as demais caças.

Esse tipo de caça é específico dos homens. Minha mãe nunca fez isso, assim como nunca pescou no rio, são práticas muito específicas dos homens. Também entra em questão a honra da mulher, uma vez que, se minha mãe caçasse à noite ou pescasse durante o dia no rio, seria questionada pelos demais ao meu pai, já 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 e crianças comiam a carne de caça conseguida pela minha mãe. Havia também elogios, respeito e grande consideração por parte de meus primos, tios e tias para com a minha mãe, isto é, havia a extensão de uma relação originada 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, a sua atenção. Assim, a senhora Maria Cléria Rezende foi uma hipermulher Tuyuca no contexto da *nissétisse* tukano.

Digo que foi uma hipermulher indígena Tuyuca porque, naquele tempo, ela já vivenciava seu protagonismo dentro da aldeia tukano.

Nos dias de hoje, em São Gabriel da Cachoeira, na região do noroeste amazônico, a mulher indígena passou a fazer parte do protagonismo do movimento indígena, especificamente com a fundação da FOIRN.¹⁶ A partir disso, as mulheres tiveram maior participação em discussões com base em políticas indígenas, de modo que a presença e o envolvimento delas na vida dos Tukano passaram 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 tukano, assim como o de outras etnias, que continua se organizando pelo sistema patrilinear e pelas normas matrimoniais estabelecidas pela exogamia linguística, isso no caso dos Tukano. Inclusive, hoje, as mulheres presidem associações com o foco voltado também para mulheres e ganham cada vez mais espaço tanto no âmbito interno da aldeia como no âmbito externo.

Mas, no tempo em que minha mãe fazia sua história na aldeia tukano, 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 a presença das mulheres nesses encontros. Nesse caso, a pessoa responsável pela aldeia naquele período não dava abertura para que as mulheres presentes na 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 apresentar sua perspectiva. Por outro lado, a forma como minha mãe se expressava em público, sem receio e com voz enérgica, deixava meu pai muitas vezes preocupado.

A preocupação do meu pai, no caso, era para com a pessoa de minha mãe: ele tinha receio de que alguém a ofendesse ou a atingisse com alguma maldade, como querer envenená-la. Ademais, pensava no bom andamento da aldeia – por isso, havia momentos em que meu pai pedia para que minha mãe tivesse atenção. Ao mesmo tempo, ele 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 boa referência, sua representação tinha grande valor para o meu pai, para o meu avô, enfim, para todos nós.

¹⁶ A FOIRN foi fundada em 30 de abril de 1987. Disponível em: www.foirn.org.br. Acesso em: 10 mar. 2019.

Na região do noroeste amazônico, sobre pessoas com as características de minha mãe, especificamente em se tratando de sua habilidade como caçadora, ainda não foram feitas pesquisas, isso porque essa arte sempre foi atribuída ao homem. Mas estudos desenvolvidos por Cristiane Lasmar (1997, 1999, 2005) se constituem como leituras para uma antropologia do gênero, e a partir disso é pensada a questão da representação das mulheres. No caso, o trabalho de Lasmar empreende uma discussão antropológica sobre o gênero do ponto de vista histórico, nas décadas de 1970 e 1980. Isso amplia sua pesquisa na medida em que esta passa a se conectar à vida das mulheres indígenas em suas aldeias e às suas representações, assim como à vida no contexto urbano quando essas mulheres migram, por exemplo, para o cenário citadino de São Gabriel da Cachoeira. Compreende, desse modo, todo um processo de mudança, que se dá entre mulheres indígenas e seus familiares, e a nova rede de relações matrimoniais que estabelecem a partir do momento em que se envolvem com homens que não são indígenas, como militares, comerciantes.

Esse é um novo fenômeno de transformação das mulheres na região do noroeste amazônico brasileiro, com um recente panorama de protagonismo na região, a partir do qual o homem indígena passou a ouvir mais a mulher indígena. Dito de outra forma, esta saiu da neutralidade de sua imagem e de sua personalidade. Hoje, elas presidem, por exemplo, renomadas associações, como é o caso da Associação das Mulheres do Rio Negro (AMARN), com sede na cidade de Manaus, cujo trâmite de funcionamento é inteiramente coordenado pelas mulheres,¹⁷ e os homens participam como coadjuvantes. Sobre a fundação da AMARN, há divergências de data. Conforme Janet Chernela, antropóloga norte-americana que acompanhou a 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

¹⁷ Tendo como uma das idealizadoras a antropóloga Janet Chernela, a AMARN foi fundada oficialmente em 1987. Disponível em: www.artesol.org.br. Acesso em: 12 mar. 2019.

o início da AMARN. No entanto, o registro da Associação antecedeu o estabelecimento da Casa por cerca de dois anos antes. (Janet Chernela, 15 de março de 2019).¹⁸

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 eram uma época e uma realidade diferentes, mas ela criou seu modelo específico de protagonismo na aldeia tukano São Domingos Sávio, onde construía sua história, mesmo que isoladamente e sem reconhecimento.

Histórias de vida como a de minha mãe pouco foram escritas, embora as pesquisas antropológicas tenham assomado em grande número no noroeste amazônico brasileiro, com temáticas variadas. Aliás, é uma região bastante conhecida pelas pesquisas antropológicas, assim como é uma região onde as pessoas conhecem e participam, direta e indiretamente, nessas pesquisas.

Tais estudos antropológicos desenvolvidos no noroeste amazônico brasileiro são tantos que, em certo momento, parecem ter esgotado a temática. De forma que essa levada antropológica me deixou inseguro, porque são trabalhos 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, por essa influência, de querermos desenvolver pesquisas somente sobre temáticas que apresentem critérios de interesse momentâneo. Isso fez com que me sentisse hesitante ao ponto de querer desistir desta parte da temática da pesquisa, aqui em desenvolvimento, mas o fato de envolver minha mãe me incentivou a continuar produzindo o texto como forma também de homenageá-la *in memoriam*. Ainda mais que se trata da experiência de vida de uma mulher Tuyuca dentro da aldeia tukano, e com isso começaram a surgir novas metas de reflexão, como a referência que trago acerca da mulher Tuyuca no contexto aldeão tukano.

¹⁸ Em julho de 2018, estive na cidade de Florianópolis para participar do “18º Congresso Mundial IUAES”, onde apresentei um trabalho com legendas em inglês (“Tragedies of oakhe: symbolism, language and translation in tukano cultural formation”). Nessa ocasião, estava também no evento a antropóloga Janet Chernela, e a partir daí costumamos algumas ideias. 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 aconteceu todo o processo de fundação dessa associação das mulheres indígenas do rio Negro.

A mulher no contexto tukano, até então, nunca recebera tanto destaque, a não ser pela geração de filhos, assim como há poucas citações sobre o seu legado na constituição da tradição tukano. Quando surgem tais citações com passagens históricas sobre as mulheres, muitas vezes são bastante restritas, assim como manifestam uma visão muito negativa. Isso não é de agora, sempre existiu essa percepção; simplesmente, as mulheres eram como “objetos”, utilizadas como efetivo do sistema de casamento. Aliás, até hoje isso continua, e do mesmo modo a mulher ainda é considerada muito perigosa em tudo. Assim, foi se constituindo a ideia, por exemplo, de que, na medida em que a mulher Tukano sai de sua realidade, de sua aldeia, isto é, quando se casa, passa a pertencer à aldeia de seu marido, enquanto, para os indígenas do contexto aldeão do marido, ela é “estrangeira”.

Mas, pensando bem, o legado das mulheres indígenas é muito maior. No caso, em se tratando das esposas dos Tukano, são “hipermulheres”, pois sem elas a aldeia não funciona em sua totalidade. Nesses termos, considero minha mãe uma “hipermulher” em razão de suas responsabilidades, suas iniciativas, suas habilidades e sua vida em doação na aldeia tukano. Além disso, vale ressaltar que o funcionamento da aldeia tukano está ligado também à mulher, seja esta Tukano, seja Tuyuca. No caso de São Domingos, a maioria são mulheres Tuyuca. De outra forma, são essas “hipermulheres” que conduzem o andamento da aldeia, paralelamente aos homens, através das relações coletivas que se dão nos trabalhos, nos encontros, na partilha, na solidariedade, nas 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 ausência deste, a ponto de as pessoas da aldeia respeitarem o posicionamento dela, assim como os posicionamentos das outras mulheres da aldeia, que eram minhas tias. Ao mesmo tempo, a atenção à necessidade de subsistência de uma esposa dos Tukano era incumbência de toda a aldeia. Assim, quando um pescador retornava, tinha por dever enviar alguns peixes, e mesmo um único peixe já era suficiente e satisfatório. Pois um indivíduo na aldeia é responsável pelo coletivo, assim como o coletivo é responsável pelo indivíduo, mesmo que não funcione integralmente. Embora a ideia não seja aqui uma tentativa de mudança da tradição tukano e de suas respectivas leis e diretrizes linguísticas, vale muito a pena se aprofundar na função da mulher no contexto tukano e/ou indígena.

Na prática, todo o legado da formação do homem Tukano se deve também à presença e à atenção da mulher, seja esta Tukano, seja Tuyuca, ou ainda de outras etnias. Isso compreende o preparo do mingau, da farinha de tapioca, a escolha dos tipos de comida, o cuidado com os alimentos, enfim, a qualidade da formação de um homem Tukano dentro de seus termos específicos depende muito também – além da transmissão, do ensinamento, da orientação, do acompanhamento dos homens – da qualidade de atuação e da responsabilidade da mulher.

O desafio da tradução como arte do diálogo

No contexto do noroeste amazônico, um dos melhores mecanismos, até o momento, para a tradução é o domínio da língua, no caso aqui a língua Tukano. Mas esse domínio não está no âmbito da fala tukano, isto é, não basta a pessoa saber falar a língua Tukano 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 livro está no âmbito de uma compreensão extensiva, porque envolve não apenas a fala tukano do dia a dia, mas as ideias provenientes da racionalidade tukano na arte do diálogo, em *úküsse*. Assim, é bastante desafiador traduzir algumas palavras, alguns objetos, algumas coisas também para a fala tukano do dia a dia, bem como é complexo traduzir do português para o Tukano. Tanto do Tukano para o português como do português para o Tukano, há 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 podem ser traduzidas com mais precisão, como alegria: *ekatísse*; bombom: *mumi*; casa: *wii*. Já palavras compostas ou derivadas são mais difíceis, como sensacionalismo e divergência. Nesse caso, ainda do português para o Tukano, o exercício está mais para uma tradução aproximada ou livre. 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, amplia-se com explicações que confirmam 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 Tukano. Como afirmei anteriormente, não basta a pessoa saber falar a

língua Tukano para se garantir na tradução, é preciso um conhecimento mais extensivo, dependendo do tipo de tradução em questão.

Se a pessoa fala bem a língua Tukano e fala bem a língua portuguesa, tem certa vantagem na tradução, porque esta exige uma compreensão e uma elaboração das ideias em ambas as partes. De forma que, da língua Tukano para a língua portuguesa, e vice-versa, simples palavras exigem simples traduções; palavras ou frases difíceis, 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, isso porque, toda vez que o *kumu* Luciano Barreto, por exemplo, apresentava suas narrativas, traduzia o sentido daquilo que estava ensinando, refletindo, desenvolvendo.

Para o sociólogo francês Edgar Morin (MORIN; MOIGNE, 2000), os fundamentos da teoria da complexidade proporcionam a união entre a unidade e a multiplicidade. De outro modo, também concebe a complexidade como “tecido de acontecimentos, ações e interações, retroações, determinações que constituem nosso mundo fenomênico” (MORIN, 2005, p. 13). Porém, ainda para Morin (2007), o pensamento simplificador é incapaz de conceber o conjunto do uno e do múltiplo. No caso do exercício da tradução tukano, corre-se muito esse risco de simplificação do pensamento em descrição quando se deixa de compreender os fatos, os personagens, o tempo, o espaço, a linguagem. De tal 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 no debate, o que está em questão no diálogo. Por isso mesmo, a tradução é um processo de recepção, compreensão e transmissão. Foi isso o que procurei fazer no presente trabalho, nos capítulos seguintes. Em outras palavras, houve um processo de recepção conforme fui ouvindo os ensinamentos do *kumu* 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 durava no mínimo 10 min e no máximo 1h30, e o tempo de gravação variava de acordo com o tipo de questão em desenvolvimento. A fase mais importante, em se tratando da tradução tukano – não que outras

fases sejam pouco importantes –, é a da compreensão do conteúdo, porque aí 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 domínio de conteúdo em termos de estudo. A compreensão do conteúdo em estudo e em pesquisa não se consolidou apenas com meu exercício individual, uma vez que passei por prova diante do *kumu* Luciano Barreto, pois em muitas ocasiões este exigiu que eu falasse para ele o que tinha aprendido.

Era a fase mais difícil, porque ele não queria saber se a gravação tinha saído bem, se o áudio da gravação estava em boas condições, se o tempo de gravação fora suficiente para tratar do assunto. Para ele, o que interessava era o que eu havia aprendido, o que minha memória gravara sobre o que ele tinha falado, ensinado, descrito; não o que a memória do gravador havia registrado. No caso, o *kumu* Luciano Barreto dizia que o que estava no gravador poderia servir para outros momentos, inclusive quando ele já não estivesse 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 existia outra saída ou alternativa, precisava falar o que tinha aprendido. Não havia como enrolar ou tentar me safar com algum comentário breve ou geral, o *kumu* Luciano Barreto queria que fosse apresentado da forma como ele ensinou, da forma como ele desenvolveu, da forma como ele falou. Mas também ele deixou clara a orientação: o importante era, mesmo que não me sentisse em condições de atender aquele método de avaliação, tentar fazer a apresentação, arriscar mesmo, sem medo de errar, porque a partir do resultado desse teste 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 os conteúdos gravados. Com isso, passei então a ter uma certa autonomia, mas era essa a ideia também do *kumu* Luciano Barreto, ele queria mesmo que houvesse essa autonomia, embora eu não chegasse

ao nível dele, porque isso demanda tempo, conhecimento teórico e conhecimento prático. Nesses termos, o processo de tradução tukano passa por várias fases, entre aquilo ou sobre aquilo de 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, escrever o que aprendeu a ouvir e o que 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, e o conteúdo em tradução revela o sentido da pessoa, isto é, cada um tem uma 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 empregada no dia a dia pelos Tukano, falantes da língua Tukano. Trata-se de uma linguagem da musicalidade excepcional. Em outras palavras, quando um *baya* canta, com exceção dele e de outras pessoas como ele, a maioria não vai entender a linguagem musical em utilização. Exemplo disso é parte da música cantada pelos Diroá:

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, Manaus, 15 de fevereiro de 2019)

É uma letra musical de domínio do *baya* Tukano; na verdade, é a forma como o *kumu* Luciano Barreto sabe cantar. Porém, eu, falante da língua Tukano, não entendi nada, praticamente nada, então perguntei o que aquela letra dizia, quem tinha criado e cantado aquela música. Ao ouvir esses questionamentos, o *kumu* Luciano Barreto começou a fazer a tradução, a explicação e a contextualização. Essa música foi cantada pelos irmãos Diroá, que estavam em momento de conflito com a gente-onça (*yaipiriakhara*). Inclusive, a avó deles, Yaipiriokhō, era uma gente-onça, mas tinha se casado com o avô deles, Yetoaū (vespa), que não pertencia a essa gente. Os Diroá estavam prestes a exterminar a gente-onça, seus inimigos históricos, mas eles queriam salvar sua avó, e

através da música, através do canto, diziam: “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 Diroá fizeram um ataque fulminante contra a gente-onça, com raios e trovões, e nem mesmo a avó deles conseguiu sobreviver.

Enfim, vamos nos dedicar com mais tempo a esse assunto mais para a frente. 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 com a transmissão dos seus conceitos teóricos, com a relação entre a teoria e a prática; contudo, para nós, antropólogos, a apresentação do resultado da pesquisa envolve o exercício da tradução, da transmissão do que ouvimos, observamos, coletamos. Com isso, entendemos que cada ser humano vê o mundo sob a perspectiva da cultura em que cresceu (BOAS, 2009).

Sobre a escrita da língua Tukano registrada por Henri Ramirez (1997), sem dúvida um dos melhores trabalhos no âmbito da linguística, é preciso uma atenção para o risco de padronização ou de generalização técnica, porque a língua Tukano pertence a membros de um grupo étnico – tanto do ponto de vista de quem fala como integrante da etnia Tukano quanto do ponto de vista de quem adotou a língua Tukano, e foi exatamente esse processo que fez com que a língua não fosse perdida no noroeste amazônico.¹⁹ Em outras palavras, significa que o modelo da escrita tukano registrada por Ramirez não corresponde à fala tukano; portanto, seu uso não é adequado aos propósitos deste livro, visto que o trabalho tem seus limites. A meu ver, 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 se diferencia muito daquilo que é falado.

Quando mostrei o livro de Henri Ramirez para o *kumu* Luciano Barreto, ele me devolveu o livro depois de algum tempo com a

¹⁹ Helman (2009, p. 14), por exemplo, fazendo comentários sobre o mau uso do conceito de cultura, afirma que “deve-se diferenciar entre as regras de uma cultura, que determinam como as pessoas realmente comportam-se na vida real”. Ainda conforme Helman (2009, p. 14), “outra razão para não generalizar é que as culturas nunca são estáticas – elas geralmente são influenciadas pelos outros grupos humanos em torno delas e, na maior parte do mundo, estão em um processo constante de adaptação e mudança”.

afirmação de que preferia continuar falando o Tukano do seu jeito do que utilizar o Tukano escrito por Ramirez. 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 aquilo que foi escrito por Ramirez, por exemplo: entre *apo* (escrito por Ramirez) e *arpó* (falado pelos Tukano) existe diferença, bem como muda o sentido da palavra, embora ambas se refiram a conserto, consertar algo. Mas esse ponto de vista não está desmerecendo o renomado trabalho de Ramirez, trata-se apenas de uma contextualização, porque é uma obra que imortaliza a língua Tukano.

Essa questão, ou o desafio da tradução, não acontece apenas com o estudo de Ramirez, mas com os próprios indígenas. Isto é, muitos indígenas escrevem o que falam, no caso Tukano, o que dificulta muito a leitura, porque o que falam se diferencia muito daquilo que escrevem. Além disso, no contexto do noroeste amazônico, integrantes de diferentes *marsa kurári*, devido ao longo processo histórico de contato, perderam de certo modo a língua materna falada e adotaram a língua Tukano. Por isso, há muitas variações, por exemplo, entre o que um Tukano pertencente a *darséa kurá* fala e o Tukano que um Tariana ou Wanana adotou para se comunicar. Mas esse desafio hoje está em novo processo de contextualização, pois praticamente todos os *marsa kurári* 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 Tukano. Dito de outra forma, para quem estiver envolvido na pesquisa de campo no noroeste amazônico, é preciso ter tal atenção na medida em que a tradução também perpassa esse processo, isto é, 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*. Mais um exemplo: *arū* e *anū*, ambas se referem à cana-de-açúcar, mas a primeira palavra é falada pelos que pertencem à *darséa kurá*, enquanto a segunda é falada pelos que pertencem a outras *marsa kurári* que adotaram a língua Tukano.

Outra questão é sobre o termo “arte do diálogo”, o porquê de o título deste livro ter sido escolhido com base no termo *úküsse*. No caso, surgiram muitas dúvidas em relação a essa decisão. Uma das ideias era que a arte do diálogo se referia muito mais a um conceito ocidental e colonizador. Porém, quando trouxe essa ideia, eu não estava no mundo do Ocidente, na Europa; pelo contrário, comecei a pensar nessa ideia relacionando *úküsse* como arte do diálogo já no período em

que iniciei a pesquisa de campo. Por esse motivo, não vejo como um grande obstáculo ter traduzido *úkússe* para “arte do diálogo”, mas aqui se trata da arte do diálogo tukano e, portanto, se refere ao modo de comunicação estabelecido por um *kumu* Tukano, envolve a construção de redes de pensamento, redes de diálogo, redes de linguagem, redes de ensinamento tukano, redes de compreensão do homem Tukano e da mulher Tukano, redes de formulações de ideias de acordo com o nível de formação de um *kumu* Tukano.

Diante desse cenário, *úkússe* é uma arte do diálogo, é uma antropologia da transformação para os Tukano; no caso, essa arte do diálogo, ao mesmo tempo que traz um grande emaranhado de redes, está falando especificamente do homem Tukano, da mulher Tukano, da realidade do homem Tukano, da realidade da mulher Tukano, do contexto do homem Tukano, do contexto da mulher Tukano, da constituição e da formação da vida do homem Tukano, da constituição e da formação da vida da mulher Tukano.

Dessa forma, tomar *úkússe* como arte do diálogo foi a melhor forma de especificação. Assim, o foco está plenamente associado ao conteúdo pesquisado, coletado junto ao *kumu* Luciano Barreto, ou melhor, à forma de conhecimento tukano apresentada pela arte do diálogo. E, sem dúvida, o que proponho como escrita aqui representa a tradução mais satisfatória do conteúdo acerca do modo de sabedoria tukano. No caso, é relevante a análise de James Clifford (2002, p. 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 e das ideias tukano para o âmbito acadêmico. No caso, é preciso escrever, porque a escrita tukano representa também uma forma de descolonização de ideias e de pensamentos colonizadores. Isso não significa que esteja sendo estabelecido um modo de isolamento, pois a meu ver o diálogo construtivo deve se estender continuamente com e em qualquer área da ciência e da academia, inclusive entre nós, indígenas. Aliás, nesse sentido, para Lino Rampazzo (2014, p. 9),

“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”. *Úkūsse*, como arte do diálogo, é “um meio, e não um fim em si” (BIZON; SCHLESINGER, 2018, p. 11). Além disso, diante de sinais de novos tempos no contexto do noroeste amazônico, um dos maiores desafios está justamente no domínio de *úkūsse* como arte do diálogo.

Em paralelo a essa ideia aqui em discussão, Bizon e Schlesinger (2018, p. 12) dizem 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 *úkūsse* como arte do diálogo 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 a 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, o que interessa primeiramente 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 apresento o texto em diálogo com o *kumu* Luciano Barreto.

Ao contrário da arte do diálogo de Bizon e Schlesinger (2018), a arte do diálogo tukano defendida pelo *kumu* Luciano Barreto mostra diferenças na medida em que, no encontro com o diferente, os conceitos próprios não são abalados, mas para isso “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”. Do contrário, segundo o *kumu* Luciano Barreto, a pessoa realmente não terá segurança das ideias que diz serem formas de conhecimento tukano. No caso, ao invés de ficar abalada pelo 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.

Capítulo 2

Caminhos de *kertí úkÿsse*

Figura 2 – Rivelino, Luciano Barreto e Paulo César Barreto, da esquerda para a direita (Manaus, março de 2019)



Fonte: Acervo de Jussara Garcez Barreto.

Tradicionalmente, para nós, Tukano, *kertí úkÿsse*, numa tradução livre, é falar de histórias, falar sobre as histórias. Portanto, está na dimensão constitutiva das histórias. Ao mesmo tempo, essa dimensão é uma das primeiras manifestações ou derivações de *úkÿsse*, que é a matriz da arte do diálogo tukano e conduz ao nível de entendimento do

ensinamento tukano, à forma de sabedoria tukano. Essa forma de fazer apresentação e discussão vem sendo adotada por mim desde o ano de 2009 (BARRETO, 2012a).

O que faço hoje como pesquisador consiste num novo momento para a antropologia dos Tukano, em paralelo à antropologia com os Tukano, desenvolvida pelos renomados pesquisadores da região, como Marcos Fulop (1954, 1956), Jean Jackson (1983), Casimiro Békšta (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, em geral, são de grande relevância especificamente para a própria antropologia, ou seja, a antropologia conseguiu se identificar devidamente na região, e essa identificação fez com que houvesse bons resultados. Porém, esses resultados se resumem de acordo com a experiência de cada pesquisador antropólogo. Por esse motivo, não precisamos 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 estabelecer o diálogo com essas pesquisas antropológicas, é necessário 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 sobre como pensam, sobre como se organizam a partir de caminhos e metodologias próprios e diferenciados, que permitem lidar com seus conceitos, suas teorias e sua prática.

Uma coisa é a antropologia com os Tukano, relatar como esses Tukano se casam, como costumam se alimentar, onde vivem, o que os diferencia dos demais *marsa kurári* da região do noroeste amazônico. Outra coisa é entender como tudo isso funciona a partir do pensamento tukano, a partir daquilo sobre o que nós mesmos, os Tukano, temos a possibilidade de falar, do nosso jeito e de acordo com o nosso entendimento. Para isso, precisamos escrever, precisamos fazer antropologia dos Tukano, precisamos ser antropólogos Tukano para entender a antropologia tukano. Nesses termos, a amplitude de *úkússe*, a arte do diálogo, remete à totalidade e à fundamentação teórica acerca da praticidade de vida tukano, da antropologia tukano, “enquanto homem total” (MAUSS, 2003), e por isso não tem foco único ou tradução única. Aliás, corre-se o risco de diminuí-la quando se tenta 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 em casa para que a compreensão de seus princípios seja ampla e aberta.

Para nós, Tukano, especificamente conforme a compreensão e a especialidade do *kumu* Luciano Barreto, *úkússe* se revela em três dimensões: *kumuasse* (domínio de benzimentos), *yayásse* e *bayásse*. São três dimensões que se orientam de *úkússe* se o termo é pensado cruamente, em que a vida da pessoa Tukano está envolvida com isso, de onde se ramificam a arte, a linguagem, a filosofia, a história, a educação, enfim, *barssessé*, *yayásse* e *bayásse*. Quando é posta em questão a dimensionalidade de *kertí úkússe*, entende-se 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 suas ações resultaram ou formularam-se em histórias. Essas histórias são fundamentais para o conhecimento ou a apreensão do funcionamento da vida humana, da vida tukano. Ao mesmo tempo, remetem à compreensão de diferentes tempos, diferentes espaços, diferentes paisagens, à ideia e à 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 irredutível 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, *kertí úkússe*, em sua arte e linguagem dialógica, apresenta a estratigrafia do sujeito e do objeto, a noção de pessoa, a noção de objetos, a noção de coisas, a noção de linguagem, a noção de ética, a noção de moral, a noção de filosofia, a noção de antropologia, a noção de educação. Assim, a linguagem de *kertí úkússe*

relaciona a vida do sujeito de um determinado contexto do tempo presente com um determinado contexto do passado, pois existe uma simbiose muito forte entre a vida tukano e *kertí úkússe*. Por esse viés de compreensão, para o *kumu* Luciano Barreto, é importante saber respeitar a diversidade das versões apresentadas pelos próprios Tukano sobre *kertí úkússe*. Desse ponto de vista, o *kumu* Luciano Barreto é muito cauteloso e zeloso com tudo que vai falar; no caso, toda vez que se prontificava para tratar de certo assunto, iniciava com a seguinte justificativa:

niwū niropéa, até ukússe, ūhpūti na bŭhkŭrapŭa na ukússe wáro níkaro niwū. Até ukússe níkaro niro, níkŭ werohôta, ūhsa dahsea kurári níkara nira, níkŭ 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, úkússe, níkarohô diakhŭ phessá bŭrŭa wetissa. Maatá, dŭhporo pŭta toho nimŭhŭatipa weropea.

toho wero até úkússe níkaro niro nimiwū. Dŭhporpŭ'ma améri na anhúro heopo na ukŭke waarota niwŭnto ni ukŭwa, ni úkuwī yŭ pahkŭ maríka. Yŭ kera até úkŭssere, yŭ nherkŭsŭmŭa pŭta ni mŭhŭati thapa mahkŭ, yŭ pŭra, ni ukuwī yŭ pahkŭ mihi. Ukŭ wemiita niwī: “dŭhporopŭ petia thawŭ mahkŭ, yŭ pŭra, yŭ paramera ni ukŭwī mari nherkŭ ‘Inspeturo’, niwi”.

dŭhporô pŭma, meheka wióri bahsá, wiséri darera, úkusse daréra, até úkŭsé'tira, até mahsa kurŭri're bhessé morôra, até ūmŭkhô kŭ Yepa Oakhê niakhŭ, até ūmŭkhô tatipa daré mŭhŭatigŭ, atiro opī kŭ, na ni ukŭke petiá wawŭ, níkarore maha níkadiahŭta úkŭro nika maha, arā payá marĩre ehtá weé dhoreka marĩre toho waa ni ukŭwī yŭ pahkŭ, até úkŭssere.

toho wegŭ, kŭ ūhsáya túri niro, ūhsa Buubera 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 níporo 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 marĩ. Né tŭomuiro hera mari. Toho níkaŭ wemi, toho nímakŭn wemi kŭa niro kera maríkuwŭ dŭhporo pŭre niwi, yŭ pahkŭ mihi, kuriano yai mihi.

té wisery tira, té bahsâ wissery darera, té mūropaū bahssera, ohpé bahssera, té bahssamōri úkūsse tira, anhuro wiophessasse mera, até khapí watero, até sirissé watero na úkū duhike niwū mahkū niwi.

nikaroahapūma maha buhikāsse, meheo améri tūomuisse, no wimaraka, no mahsītiraka mahsiraka diakhū nīsirira na weera meheō nīssé, ahpessé weroho weessé weemá niwī. Toho wero maha, niwū niwī, ūhsa'ya túri ūhsa ni úkū mahssissa. Atoré mūre, yū tūokarore wereity.

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

Os Tukano, irmãos maiores de outros *sibs*, embora dialoguem diferentemente, mesmo que estejam falando de uma mesma versão, diferenciam-se na elaboração e no 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 em uma única versão. Mas isso vem sendo observado desde antigamente.

Há, por isso, existiu essa arte do diálogo, sim. Costumam dizer que, antigamente, era muito bem utilizada e vivenciada em prol do respeito que se tinha entre as pessoas, era 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”.¹

Meu pai costumava dizer que, antigamente, as danças eram bem diferentes, quando se realizavam nas malocas, quando formulavam a arte do diálogo em sua prática, quando tratavam das classificações dos grupos étnicos, sobre a cosmologia e a cosmogonia relacionadas à ação do que passou a ser conhecido como deus Yepa, quando falavam dos seus feitos e sobre a formulação e a divisão cosmológica, mas essas fórmulas da

¹ O nome dele era Francisco Mandu (Manoel). Os Tukano costumam alterar o nome na pronúncia; assim, a palavra “inspetor”, por exemplo, passa a ser pronunciada como “Inspeturo”.

arte do diálogo passaram a se limitar, e hoje em dia há ideias ou menções para que todos falem de uma mesma forma, sem diferença, pois com a chegada dos padres isso passou a ter essa influência.

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

Por esse motivo, nós também costumamos falar da nossa versão na arte do diálogo. Nossos irmãos menores, que vêm 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 benziavam breus para defumação, quando colocavam em prática as fórmulas cerimoniais, e isso demonstrava o respeito que tinham pelas suas sabedorias, em meio a bebidas de *khapi*, em meio a bebidas fermentadas como caxiri, era em meio a tudo isso envolvido que eram praticados e vivenciados 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 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 sobre a nossa versão. É isso que vou falar para você, vou falar para você aquilo que aprendi. (*Kumu* Luciano Barreto, 5 de fevereiro de 2019).

Geralmente, todo diálogo com o *kumu* Luciano Barreto era precedido por esse tipo de introdução que ao mesmo tempo apresentava

uma justificativa. Além disso, trazia na memória as versões de seu pai sobre o andamento de *úküsse*, como a compreensão de que muito tempo antes já havia acontecido a redução da prática dos conhecimentos tukano, conforme tinha falado o próprio “Inspetor Antônio”. Sobre isso, vale ressaltar que Theodor Koch-Grünberg (2005, p. 296) fez um breve relato da viagem no rio Tiquié e do contato que teve na aldeia (hoje São Domingos Sávio) com o Inspetor Antônio Tukano:

[...] nos trechos calmos viajavamos muito bem dispostos. De vez em quando, um dos meus jovens remadores pegava a sua flauta de pão 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 bilis. 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 “Inspetor Antônio”, um tukano idoso, com bigode fraco e com barba. 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 no nome apresentado por Theodor Koch-Grünberg, pois não se tratava de Antônio, mas sim de Inspetor Francisco, Arkūto, que passou a ser conhecido como “Inspeturo”, numa tradução da língua portuguesa para a língua Tukano. Francisco Arkūto 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, como aqueles que hoje representam as lideranças indígenas na região. É o caso, por exemplo, dos presidentes das associações sediadas em várias comunidades do

norooeste amazônico. Além disso, Inspeturo fez muitas viagens para lugares como Manaus e Rio de Janeiro, inclusive isso o manteve por muito tempo longe de sua aldeia, hoje São Domingos Sávio. Infelizmente, ele não deixou descendentes de sua linhagem, mas, segundo o *kumu* Luciano Barreto, pelo fato de ter ficado muito tempo no Rio de Janeiro, havia informações vindas do próprio Inspeturo de que deixara filhas de um relacionamento que lá teve com uma mulher.

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 conhecida 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 concepção do *kumu* Luciano Barreto, como membro dos Yúpurí Buubera Sararó Põra, sobre Inspeturo é o inverso do que foi observado por Theodor Koch-Grünberg (2005, p. 296), quando disse que “não parecia ser um luminar espiritual”. Pelo contrário, Inspeturo era um grande *kumu* do seu tempo. Inclusive, de acordo com o que meu pai, *kumu* Luciano, descreve, até hoje sua força espiritual, assim como de outros ancestrais Tukano dos Yúpurí Sararó Buubera Põra, continua se manifestando na força espiritual de seus descendentes;

sua presença é marcada nos rituais e nas cerimônias de *mirsipe* (*khapi, ayahuasca*).

O Inspetor Francisco, o Inspeturo, era do grupo dos Yúpuri Sararó Buubera Põra, hoje Família Barreto. Uma parte de sua história de vida está envolvida com a história de sua aldeia, São Domingos Sávio, e outra parte com viagens com os brancos em contextos como as cidades de Manaus e do Rio de Janeiro. Claro, para os Yúpuri Sararó Buubera Põra, ele teve grande representatividade, uma vez que foi um grande *kumu*, um grande *ukuri marsũ* (detentor da arte do diálogo). Era uma das pessoas que detinham em grande estilo a arte do diálogo. 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 Yúpuri Sararó Buubera Põra *kurá* que migraram para o rio Tiquié, vindo do contexto do rio Papuri. Dessa forma, atendendo ao pedido do *kumu* Luciano Barreto, fiz o ajuste em relação ao nome do Inspeturo, isto é, aponteí que não se tratava de Inspetor Antônio, como foi apresentado no livro de Theodor Koch-Grünberg (2005), mas sim de Inspetor Francisco Arkũto, ou simplesmente Inspeturo.

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 ouvira falar de Inspeturo especificamente pelo seu pai, Kuriano *yai*, que o tinha conhecido quando aquele já estava com idade bastante avançada. Mesmo assim, conforme a descrição do *kumu* Luciano Barreto, Inspeturo continuava exercendo 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, ainda que fosse 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 estudar a antropologia da transformação era o melhor caminho que eu poderia construir nesse novo cenário como Tukano e como antropólogo pesquisador. Em outras palavras, está em jogo não só o ensinamento do *kumu* Luciano Barreto,² mas um conhecimento tukano construído historicamente que, de certo modo, está querendo se dissolver no panorama do mundo globalizado. Além disso, assim como escolhi a antropologia, entendo que a antropologia

² Prefiro o termo “pensador” a “informante”, ou algo do tipo. Em língua Tukano se usa o termo “*tũonhagũ*”, que pode ser traduzido para “pensador”.

também me escolheu, e tudo isso me permite dizer que me formo nessa área pensando minha própria *nissétisse*. Por outro lado, passei a entender também o porquê de tanta cautela adotada pelo *kumu* Luciano Barreto antes de falar qualquer coisa: porque é assim que se fundamenta o caminho intelectual que estabelece o modelo de ensino tukano. Nesses termos, o *kumu* Luciano Barreto é bastante cauteloso, pois, ao mesmo tempo que defende a sua versão, defende também o valor e o princípio de conhecimento que outras versões apresentam, mesmo que não tenha lido outras produções como a coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*, produzida pela FOIRN em parceria com os narradores indígenas, as comunidades indígenas e o ISA. Essa extensão da ideia do *kumu* Luciano Barreto acerca de *úkÿsse* mostra a dinâmica de sua variação de um ponto de vista para outro, do ponto de vista de um *kumu* para o de outro *kumu* em conexão com a matriz do conhecimento tukano, que cria um panorama de conhecimento. E este não passa simplesmente pelo domínio de um certo conteúdo, mas também pelo reconhecimento, pela existência, pelos valores e pelos princípios de outras versões de conhecimento tukano. O *kumu* Luciano Barreto, ao defender sua versão, é enfático quando diz que foi “isso que meu pai me ensinou, outros devem saber o que seus pais lhes ensinaram”.

Em um 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 fazem com que haja coesão de ideias, ou seja, que não existe versão única ou a melhor versão de conhecimento tukano. Além disso, essas particularidades encaminham para o conhecimento e para o entendimento da organização sistemática patrilinear tukano, mas também para onde é estabelecida a dialética tukano, com síntese, antítese e tese de fluxo de ideia, pensamento, teoria e prática. Em outras palavras, no universo intelectual dos *kumua* Tukano, exige-se 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 determinam as fronteiras intelectuais. Do mesmo modo, as pessoas, os espaços, os lugares e as casas precisam ser apresentados dentro dos padrões de sua dinamicidade, dos critérios de orientação e dos fundamentos teóricos tradicionais em processos de análise, contextualizações e reflexões.

Em se tratando de contextualizações e reflexões, o que se percebe é que tudo o que o *kumu* Luciano Barreto sabe aprendeu com seu pai, de forma que outros protagonistas que antecederam sua geração

são detentores e guardiões de *úkússe* tukano, ao mesmo tempo que *úkússe*, especificamente suas formulações, existe independentemente da pessoa do *kumu* Luciano Barreto. Isso porque *úkússe* é uma matriz de fundamento teórico e discurso oral. Além disso, percebe-se também que toda ação e vivência da pessoa Tukano, seja homem, seja mulher, se vincula a um fator, um universo, um espaço, uma simbologia existente na memória tradicional. É dentro desses termos que *kertí úkússe* passa a se associar. Essa associação ao dia a dia dos Tukano com algum fato ocorrido em certo momento no passado leva a entender o porquê da importância de *kertí úkússe*. Na prática, *kertí úkússe* se destaca principalmente com a apresentação de diversas histórias vivenciadas por diversos e diferentes sujeitos de caráter divino. Ao mesmo tempo, revela a existência de tempos, espaços e paisagens substancialmente regrados, ocupados e construídos a partir da causa, do efeito e da 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, no nosso entendimento, toda justificativa antes dos diálogos parecia deixá-lo mais à vontade, mais livre, mais autêntico, mais dinâmico. Vale ressaltar também que a convivência com o *kumu* Luciano Barreto trouxe muitos ensinamentos, não só do ponto de vista do empenho na pesquisa, mas especificamente do ponto de vista do entendimento da formalidade tukano em jogo a partir da descrição de *úkússe*. Dessa forma, tendo em mente a ideia de não trabalhar tanto com a narratividade tukano quanto com uma reflexividade antropológica disso, passei 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 a brilhante memória do *kumu* Luciano Barreto podem ser encontradas também no conteúdo da coleção Narradores Indígenas. A diferença é que o *kumu* Luciano não expõe suas versões apenas na sua narratividade – isto é, além de sua narração, procura apresentá-las a partir das distinções de tempo, personalidades e figuras simbólicas. Assim, passarei à apresentação de *kertí úkússe*, mas ressalto ainda que toda explicação que o *kumu* Luciano Barreto procura fazer aciona os contextos e os fatos do âmbito teórico de *kertí úkússe*. Isso não muda, é permanente.

Um certo dia, estava próximo do *kumu* Luciano Barreto, a conversa fluía espontaneamente, quase sem direção para o assunto, entre os risos

e a partilha de alguns fatos engraçados vivenciados tanto por ele como por mim. Vez ou outra, ele se lembrava do seu tempo de seringueiro na Colômbia, bem como eu me lembrava do tempo de seminarista com os salesianos. Mas, em certo momento, comecei a perguntar de uma história que ele mesmo tinha contado quando meus irmãos e eu ainda éramos crianças na aldeia São Domingos Sávio. Isso geralmente acontecia à 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 a mulher, a partir do qual se formula o casamento. O *kumu* Luciano Barreto, então, começou a trazer essas informações, especificamente detalhando o relato sobre a figura de Oakhë, demiurgo herói da criação, pois, segundo ele, “*Oakhë pehe khetí wekū niwi*”, isto é, Oakhë fez muitas histórias e viveu em outros tempos, de paisagens e espaços específicos.

Para o *kumu* Luciano Barreto, aqui é importante deixar bem esclarecido, é preciso apresentar as histórias pensando em seu tempo devido; assim, as informações passam a ser contínuas, sem limites, sem restrições. Esse critério também serve quando se pensa em demiurgos criadores, como é o caso de Oakhë. Para o *kumu* Luciano Barreto, esse Oakhë não é o mesmo que Yepa Oakhë, o herói demiurgo da criação muito descrito pelos povos indígenas do noroeste amazônico. O primeiro, cujo nome se resume apenas a Oakhë, tinha existido em tempos anteriores aos vivenciados pelo Yepa Oakhë, este último considerado como herói demiurgo da criação dos seres humanos que fizeram a clássica viagem com *Pamūri Yurkūsū* (BARRETO, 2012a), até alcançarem, por exemplo, a cachoeira de Ipanoré, no rio Waupés, Brasil – onde surgiram ou emergiram da referida canoa os primeiros ancestrais Tukano –, bem como a cachoeira de Jurupari, Waupés, Colômbia – onde surgiram ou emergiram os ancestrais Tuyuca, entre outros.

Foi sobre o primeiro demiurgo, Oakhë, que o *kumu* Luciano Barreto passou a contar – vários fatos vivenciados ou realizados por ele –, e percebe-se nesse caso um ordenamento cíclico de pensamento entre o que o *kumu* Luciano Barreto falava e entre o que fora realizado por Oakhë em seus devidos tempo, espaço e paisagem. Lembrando que a parte envolvendo o protagonismo de Yepa Oakhë será apresentada em outra seção exclusivamente. A questão é que, quando o *kumu* Luciano Barreto começou a falar dessa distinção dos tempos, dos demiurgos, questionou o modo como o trabalho dos narradores da coleção Narradores Indígenas foi feito. Para ele, embora o trabalho tenha

recebido bom investimento, há pequenos detalhes que seria necessário reajustar, principalmente no que se refere à classificação dos tempos e dos demiurgos.

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 mahssisira yūka toho waa. Yū ma, ari Oakhë yū heogū pea, ari Yepa Oakhë niakhū dūrporopū níkū niwi. Toho wero ati páti niathe ni mūhūati thakaro niwū nintey yū. Mū kera tūonharey, ari kū Yepa Oakhë atí mūkho saha wamūtikare arpeye noho, arpé mahsa nithakara nimiwaba na, kū dūhporore. Atóreta anhuro tūonha arpôro ūatūssawū. Kū Yepa Oakhë beró ukura hopū. Atoma hopū, ari Oakhë 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 Oakhë existiu muito antes do que Yepa Oakhë. É por isso que as coisas deste mundo já existiam antes mesmo das ações de Yepa Oakhë. Você pensando bem vai perceber isso, que, quando Yepa Oakhë faz o percurso da viagem, neste mundo já existiam as coisas, as pessoas, antes mesmo de Yepa Oakhë. Aqui também é preciso refletir bem. Mas aqui vamos falar depois sobre Yepa Oakhë. Agora preciso falar de Oakhë, sobre ele é que precisamos falar. (*Kumu* Luciano Barreto, Manaus, agosto de 2017).

Essa descrição foi feita pelo *kumu* Luciano Barreto quando passou a falar do sistema de casamento estabelecido historicamente por Oakhë, este sendo um demiurgo herói da criação das coisas da natureza, enquanto Yepa Oakhë, para o *kumu* Luciano Barreto, vem a ser um demiurgo herói da criação da natureza e da natureza humana. 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 demiurgos, Oakhë e Yepa Oakhë, existiram em tempos diferentes. No tempo em que Oakhë viveu, todos os que conhecemos como animais hoje eram gente, viviam em sua companhia, eram seus subordinados, consideravam-no como seu representante maior. Assim, figuras como nambu, tucano, periquito, arara, papagaio, garça, socó, entre outras, eram pessoas que conviviam com Oakhë, formavam o conjunto de pessoas que estabeleceram o legado de suas histórias, de conflitos, de vitórias. Sobre isso, o *kumu* Luciano Barreto diz que “*Oakhë, kũ nikũ pōra mera nigũ wepi*” – Oakhë estava vivendo junto com seus familiares, mas também havia a parte inimiga. No tempo de Yepa Oakhë, por sua vez, o acontecimento histórico também está ligado à criação das coisas da natureza, mas principalmente à criação da humanidade, dos seres humanos, como veremos em outro capítulo.

Sobre a distinção dos tempos existidos ou vivenciados por Oakhë e Yepa Oakhë, na concepção tukano do *kumu* Luciano Barreto, houve marcas diferentes, isso envolvendo tempo, espaço e paisagem, mas sempre de caráter interseccional. O tempo histórico do denominado Oakhë antecedeu o tempo histórico de Yepa Oakhë, ambos deuses da mitologia tukano, assim como o tempo histórico de Burtuyari Oakhë e de Diroá. Mas, nesse caso, existe uma continuidade, isto é, o tempo histórico dos Diroá é uma continuidade do tempo histórico de Burtuyari Oakhë, assim como o tempo histórico e mitológico de Yepa Oakhë é uma continuidade do tempo histórico e sociológico dos grupos indígenas do noroeste amazônico. Por isso, sempre muito cauteloso, embora defenda suas ideias, as ideias de seu pai, as ideias de seus avôs, as ideias de seus ancestrais, o princípio básico do *kumu* Luciano Barreto, ao mesmo tempo que manifesta algumas discordâncias com outros autores indígenas, apresenta seus limites e suas fronteiras, na medida em que o *kumu* tem consciência de que sua versão, o seu modo de produção de conhecimento tukano, abrange seus fundamentos, mas é aberto para as críticas e os diálogos com outras versões.

A partir do momento em que o *kumu* Luciano Barreto começou a trazer explicações sobre o sistema de casamento, do ponto de vista histórico, passou a traçar o cenário acima descrito, isso porque para ele esse detalhamento é de suma importância, visto que ilustra o mecanismo de compreensão que *kertí úküsse* proporciona. Para o *kumu*, assim como para todos nós, Tukano, esse entendimento é muito importante,

e nele o conhecimento tukano passa a se destacar internamente. Em certo momento, fez a seguinte afirmação: “*atôkatero pūma wahassemera wekama meheka nii maha, tūhtuara bhoká nowū dūhporopūma, tūopurigū*”. Isto é, 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 *kertí úkūsse*, a princípio, se constitui nesses cinco tempos acima apresentados, mas ele sempre lembra que esse é o modelo pelo qual se fundamenta seu conhecimento, sua especialidade como *kumu*. E só a partir desse cenário foi que o *kumu* passou então a fazer várias associações acerca da temática da pesquisa. Primeiramente, pediu que fosse bem destacada a conexão dos cenários de *kertí úkūsse*. Segundo, salientou que a compreensão desse cenário é indispensável para o domínio de *kertí úkūsse*. Terceiro, solicitou que eu fizesse os ajustes necessários no material segundo o desenvolvimento da pesquisa, conforme a seguinte orientação: “*mū ūaró tūo ahpó, atírota nísisa ni, ahpó mūhūanha mūkerá*” (“Você mesmo procure entender bem, para pensar como é, depois fazer os ajustes que achar necessários”). Essa abertura foi muito importante, pois em certo momento estávamos ainda em dúvida sobre o que deveríamos e não deveríamos apresentar no livro, assim como sobre se o *kumu* Luciano Barreto concordaria posteriormente com o que fosse produzido.

Especialistas Tukano e o acesso a *úkūsse*

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

Luciano Barreto (*kumu* Tukano, 2018)

A matriz e o cenário de *úkūsse* são muito complexos na medida em que exigem uma leitura acerca de uma percepção tukano, especificamente feita por um *kumu*, porque, na concepção do *kumu* Luciano Barreto, um *kumu* é quem detém o maior domínio de *úkūsse*. Outros, o *yai* e o *baya*, também detêm seus conhecimentos, mas estes se limitam à sua especialidade, enquanto o *kumu* pode responder sobre as três dimensões ao mesmo tempo.

Arī kumu pé ūhpūti tuhtuawi. Kūnta kumu ni, kūnta baya ni, kūnta yai ni wei noho ni wewi, arī kumua. Toho wegū kū yai, kū kumure, ú niwi. Nikapé wehawi kure kumu, yai're. Atôre anhuro

merinha, ahpī yai nissé diakū nissami, barssessé kūōūta nissami weypea, arkō sihitá, nhá wessami. Ahpī baya nissé diakū nissami, barsamōrire kūossamí kūa, barssassere merissami kū, barssegū noho barssessami kūkera. Toho wetira na yaiwa nisse diakū ni, baya nissé diakū ni wessama. Yū phakū mihiā, kuriano yai, kumu, yai, baya nikuwi. Yū mami mihi péa, José Barreto, baya nisse diakū nikuwi kūa, barssessema mokowi kūa, né karō. Ahpérare watiwū te noho kera. Yū pahkū ūhpūti barssessé kū werekūta nimiwi kū yū mami José Barreto marika, né watikaro niwū kure. Ahpérare wa te noho kera. Yū péa, kumu nissére ni.

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 o *yai* tem medo do *kumu*. O *kumu* sempre se sobressai, sempre ganha do *yai*. Aqui é preciso saber bem, algumas pessoas são somente *yai*, embora entendam um pouco de *barssessé*, 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 *barssessé*. 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 *barssessé*, praticamente nada mesmo. Isso porque nem todos têm dom para isso. Inclusive, meu pai falou muito sobre *barssessé* para meu irmão José Barreto, contou muito para ele sobre isso, mas para ele não foi o 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, esse princípio estabelecido pela formação tukano para entender ou conhecer quem é quem, é um grande desafio na medida em que remete a seus critérios formativos específicos. De outra forma, termos como “*yai*”, “*kumu*” e “*baya*”, que nós, Tukano, utilizamos para fazer a distinção dos detentores de conhecimentos excepcionais, com o tempo passaram a ser traduzidos como “*pajé*” para se referir a uma pessoa que tenha certos conhecimentos indígenas tukano. Além disso, os próprios indígenas têm se manifestado ou vêm se manifestando com essa denominação para estabelecerem certo *status*, especificamente fora da aldeia. De modo que, na região do noroeste amazônico brasileiro, a palavra “*pajé*” acabou se sobressaindo

em relação a *yai*, *kumu* e *baya*. Ademais, “pajé” diminui internamente o significado de *kumu*, *yai* e *baya*, visto que passa a se destacar fora do contexto tukano. Na cidade de Manaus, por exemplo, não é difícil alguns indígenas se identificarem como “pajé”, e as pessoas, claro, prestigiam isso com todo o respeito, muitas vezes não por quem se manifesta como pajé, mas pelo simbolismo da religiosidade tukano que surge dessa arte do diálogo.

Sobre isso, numa leitura antropológica a respeito da classificação de religiões, Mércio Pereira Gomes (2013, p. 139-140, grifo do autor) 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 controlá-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*, para nós, Tukano, são intermediadores, cada um a seu modo, finalidade e especialidade. Em certo momento, quando algum indígena saía nas reportagens dos jornais se identificando como pajé, eu perguntava ao meu pai, *kumu* Luciano Barreto, a respeito disso. Ele criava suas dúvidas, mas sempre sugeria que fosse mantido o respeito, mesmo sabendo que àquela pessoa, de acordo com seus conhecimentos, especificamente em se tratando de indígenas vindos da região do alto rio Negro, não era conferido aquele *status*. Apesar disso, tinha também suas preocupações na medida em que *úküsse*, a arte do diálogo tukano, vivia seus momentos críticos contínuos, em que não havia interesse por parte dos jovens da nova geração, já que seu aprendizado exige muito esforço, sacrifício e renúncia.

Nesse cenário, para o *kumu* Luciano Barreto, há grandes distinções entre as três dimensões que intermediam a matriz da arte do diálogo, *úküsse*. 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 o *baya*. Por outro lado, há uma centralidade

maior do *kumu*, porém todos os três têm sua forma de desenvolvimento de *úkūsse*, por isso mesmo a dimensionalidade de *úkūsse* é muito ampla, dinâmica e específica na gestão de uma antropologia da transformação.

Quando pensei que o *kumu* Luciano Barreto fosse começar a contar as histórias de Oakhë, fui surpreendido especificamente por seu entendimento sobre o arcabouço envolvendo as personalidades e o próprio cenário da arte do diálogo tukano, *úkūsse*. Em contrapartida, 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 na coleção *Narradores Indígenas*. Precisamente, esse ajuste se estabeleceu a partir da linha do tempo, do espaço e da paisagem mencionados anteriormente, e, para o *kumu* Luciano Barreto, era necessário expor de modo adequado tudo isso, visto 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 expressar o conteúdo de forma muito diferente; começou a mostrar o percurso para o acesso à arte do diálogo tukano, além de evidenciar como essa arte do diálogo, *úkūsse*, está organizada, estruturada. O que relatei anteriormente acerca das personalidades e do cenário de *úkūsse* foi o que o *kumu* Luciano Barreto descreveu, é o que está no domínio da sua oralidade.

Ao mesmo tempo que preza por tudo isso, o *kumu* Luciano Barreto também aponta vários obstáculos vivenciados durante o processo de acesso à arte do diálogo, entre os quais a própria desconfiança do pai, Kuriano *yai*, que preferia que seu filho mais velho, José Barreto, fosse seu substituto no 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; ele afirma que em certo momento se sentiu muito só, abandonado, desprezado pelo próprio pai, que não queria que seu filho o substituísse, porque sua preferência ao repassar seus conhecimentos estava direcionada para o filho mais velho.

*Yüre, parkū mihi né weresiriti kuwi, mūpū mū māmīsūmūare
yūrū nūkari nikuwi. Anhúrosa nikakuwū yū kera. Tho nimi tūo
dutikakuwū yū péa taha. Kū yū mami José Barreto mihi, kū
ūr̄sa mami Antônio Barreto mihi nikuwa kū ūrputi werekukara.
Kū toho wemika né watikaro niwū nare. Yū péa taha, barségū,
hugū wawū taha. “Wereya mūsiru yū markūre” nikuwo yū parkō
meheo. Yū nūmo meheo nikuwo: “mū kū markūta nimiti kū tokoro*

hō mūre tutika” nikuwo. Kū yū mami mihia, José Barreto, toho né barssessé mogūta werikuwi. Ná yū mami sūmūa na werikaberopū maha yūre yū parkū werekuwi sátiro maha. “mūre toho nikati yū markū” nikuwi maha. Meheo karo bapakeoka kuwi meheo. Anhuro werepeo timita weria wawi maha. Meheo, yūpe, colombia pū sihagū ūrpūtu way karpi sirikuwū taha. Ará Sararóa, ūrsa mami sūmūa mera yoaka nikuwū taha. Na yūre buekuwa taha. Toho wegū yū, pehe tūonha ma, sátiro.

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 ele tenha feito tudo isso com eles, nenhum deles teve sucesso. Enquanto isso, eu passei a ser *barssegū*, 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 para 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 *khapi*. Isso porque morei durante muito tempo com os Tukano Sararóá, que são do grupo de nossos irmãos maiores. Eles me ensinaram muita coisa também. É por isso que eu sei de alguma coisa, sim. (*Kumu* Luciano Barreto, Manaus, 15 de março de 2017).

Quando questionado sobre 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 pautada pela arte do diálogo, *úkūsse*. No caso, o que quer mostrar com isso é que os termos “*yai*”, “*kumu*” e “*baya*” são titulações tukano que condicionam e estabelecem um *status* diferenciado, já que todos os detentores dessas denominações passaram por observações rígidas de regras tradicionais de conduta tukano. Assim, a capacidade de lidar ou de dominar a arte do diálogo tukano, *úkūsse*, está pautada também pela titularidade tukano, isto é, a de ser um *yai*, um *kumu*, um *baya*.

Esses níveis de titularidade tukano levam a outra concepção, à capacidade de compreensão da institucionalidade tukano, isto é, que o *yai*, o *kumu* e o *baya* pertencem cada um a uma determinada instituição, ou seja, que *yayásse*, *kumuasse* e *bayásse* são instituições de formação da arte do diálogo tukano. De forma que o conhecimento de *úkússe* como arte do diálogo possibilita a compreensão “acerca” (JUREMA, 2001) da formação tukano, para além da própria educação tukano, uma vez que se manifesta “na forma integral do Homem, na sua conduta e comportamento exterior e na sua atitude interior” (JAEGER, 2001, p. 24). Para o *kumu* Luciano Barreto, não basta a pessoa querer ser um *kumu*, um *yai* ou um *baya* pela simples vontade de ser; é preciso, sim, um esforço particular – além de outros auxílios, seja de fonte paterna, seja de outras fontes paralelas, isto é, o que as outras pessoas podem ensinar parcialmente –, mas isso não é o bastante, na medida em que a escolha não parte do indivíduo, mas sim da instituição tukano de formação.

Lembro quando, em São Domingos Sávio, meu pai, Kuriano *yai*, auxiliado pelo seu primo Ponciano *yai*, dirigiu um grupo de Tukano 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 daquele 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 nessa orientação, perguntei 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, mas ele era convicto daquilo que entendia, daquilo que aprendera, daquilo que dominava. Além disso, apresentava um pensamento em modelo independente, e isso era perceptível na velocidade do seu discurso.

Notando que eu tinha feito uma pergunta quase desafiadora, o *kumu* Luciano Barreto quis continuar mostrando o seu perfil de conhecedor, o seu perfil de formação, o seu perfil tukano. Ele também dirigia perguntas a mim: “Bom, é o que consegui aprender com meu pai, mas você saberia me dizer quantos tipos de nomes dos *yaiwa* [plural de *yai*] existem?”. A isso, 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, listo as dez denominações de *yaiwa*, de acordo com o *kumu* Luciano Barreto, especificamente em se tratando dos tipos de *yaiwa* com suas respectivas especialidades. No caso, não há um ordenamento hierárquico, uma vez que cada um tem a ver com seu domínio, sua habilidade e sua linha de formação. Embora o *kumu* Luciano Barreto tenha dito que não havia uma ordem hierárquica, apresento aqui em sequência enumerada por questões de ordens e de distinção:

1. *Ūronhá Werta Hiō Yaiwa*
2. *Karséro Wertá Hiō Yai*
3. *Bũrpô Wertá Hiō Yai*
4. *Ruake Hiō Yai*
5. *Ūmũkhô Hiō Yai*
6. *Yaiwa Hiō Yai*
7. *Wirtô Hiō Yai*
8. *Warti Bíro Hiō Yai*
9. *Muhipu Núri Hiō Yai*
10. *Curuza Hiō Yai*

Conforme o *kumu* Luciano Barreto, não existe único tipo de *yai*, isso é bastante variável de acordo com os detalhes da linha de formação de cada um, ainda que todos os *yaiwa* sejam especialistas em três linhas específicas – em *arkô sirtassé* (rito de jogo de água), *Hussé* (ritual de sucção) e *keenssé* (sonhos). Nesse caso, é com base nessas especialidades que os *yaiwa* estabelecem os seus critérios de cura para determinadas causas de enfermidades. Questionado sobre o que era *arkô sirtassé*, *Hussé* e *Keenssé*, o *kumu* Luciano Barreto foi bastante enfático:

Para mim, é fácil dizer o que é, pode ser que para você não seja, mas vou tentar dizer para 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, para 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 eu fazia uma pergunta, o *kumu Luciano* sentia-se honrado, mas ao mesmo tempo desafiado por mim através da pergunta formulada. Então, para ele, não estava em questão a resposta que precisava dar, mas mostrar como essa resposta se formula. Assim, quis 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 sua especialidade; o pouco que sabia e conhecia tinha como base os critérios de conhecimento *kumuânico*. Mas, em certo momento, disse que fizera uma representação dessa cerimônia de cura, embora garantisse ter sido só uma representação que precisara fazer junto com seus parentes em um determinado evento no distrito de Pari-Cachoeira, nos 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 Pari-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 a 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 a 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 Pari-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 não pertence só aos *yaiwa*, mas também ou especificamente aos *kumua*. Essa técnica, conforme o *kumu*, não exige muita coisa, basta ter um cigarro e efetivar a fórmula de *Hussé*, que na prática é também uma fórmula de captura e revelação dos tipos de doença presentes 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 tukano de corpo é equivalente à ideia de um mundo, o corpo humano é um mundo. Ao mesmo tempo, é uma metáfora empregada pelos detentores das faculdades excepcionais 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 dos *baya*, que têm domínio de outra especialidade também. Eu mesmo vi muitas vezes a prática desse ritual de sucção – na aldeia, na cidade, com os indígenas, com os filhos, com outras pessoas. Mas, na lógica do *kumu* Luciano Barreto, quem deve procurar o *kumu* ou o *barssessé* é o paciente, não o inverso. Em outras palavras, há uma conexão entre uma *doatísse* (doença), o *kumu* e *Hussé*, *arkô sirtassé* e *barssessé*. Por esse motivo, o método da etnografia em casa também permite à antropologia da transformação descrever a noção do corpo indígena como uma casa, com uma conexão com o conceito ou a ideia de um mundo; aliás, para nós, indígenas Tukano, o corpo é um mundo, é uma casa.

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*, isso porque cada um é preparado para tal. No caso, *keenssé* é um produto da classe dos *yaiwa*, e nele cada um tem sua experiência, seu controle, sua habilidade, sua forma de descrição, ação, transformação. É um viés para acesso ao mundo dos *way marsa*, o Encanto de Peixe; ao mundo dos *waikûra marsa*, o Encanto dos Animais; ao mundo dos *ûrûri marsa*, o Encanto das Montanhas; ao mundo dos *dita marsa*, o Encanto da Terra; ao mundo dos *wiro marsa*, o Encanto dos Ventos; ao mundo dos *arkô marsa*, o Encanto das Águas; ao mundo dos *ûrta marsa*, o Encanto das Pedras; ao mundo dos *yûrkû marsa*, o Encanto das Árvores; enfim, a diferentes e diversos espaços habitados por distintos sujeitos que, do ponto de vista do entendimento humano, são descritos como animais, como peixes, como caças.

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 o acesso a esses espaços acontece especificamente através dos sonhos. Até onde ele conhece essa experiência entre os Tukano, nunca tinha ocorrido fisicamente, ou seja, 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* é uma via canalizadora de acesso a um mundo diferente ou ao mundo que antecedeu a existência deste espaço e desta 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, yūrku 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 doatíssere 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 ao outro mundo dos *yaiwa* acontece especificamente através dos seus sonhos, mas é uma experiência contínua, não um sonho espontâneo. Contudo, essa experiência também pode acontecer durante o dia, quando um *yai* passa por *wametisse* (lugares sagrados). Aos olhos normais, é simplesmente um lugar – uma cachoeira, um poço, uma curva de rio, uma ponta, uma pedra, uma serra, um morro –, mas para os olhos dos *yaiwa* são *wametisse*, onde podem ver as pessoas que habitam aqueles espaços, porém sempre com restrições, pois um olhar aprofundado para esses lugares pode trazer consequências para os membros da família. Por esse motivo, o modo de olhar não pode ser direto, frontal, mas, ao contrário, deve ser 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, das três especialidades, das três áreas de formação tipicamente pertencentes aos *yaiwa*, busquei entender os procedimentos envolvendo essa formação, os mecanismos, a maneira como são estabelecidas as condutas nessa circunstância. Para o *kumu* Luciano Barreto, um dos grandes mecanismos para a formação dos *yaiwa* se chama *Hiõ*. Por esse motivo, 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 e oriundo de contextos diferentes em que a experiência dos *yaiwa* acontece. É um produto substancial com poder de iniciação específico, que pode ser produzido pelas mãos humanas, fisicamente, mas também pode ser trazido de outro mundo, do mundo onde 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 ele utilizou ou que lhe foi imposto na sua iniciação. Dessa forma, entre os Tukano, existem os seguintes tipos de *yaiwa*:

- *Ûronhá Werta Hiõ Yaiwa*: classe dos *yaiwa* formados com *Hiõ* oriundo do pó de carajuru.
- *Karséro Wertá Hiõ Yai*: classe dos *yaiwa* formados com *Hiõ* oriundo do pó da casca da árvore que, inclusive, é conhecida por esse nome (*Karséro Hiõ*).
- *Bûrpô Wertá Hiõ Yai*: classe dos *yaiwa* formados com *Hiõ* oriundo do pó da força do trovão.
- *Ruake Hiõ Yai*: classe dos *yaiwa* formados com *Hiõ* oriundo do pó da força da malária.
- *Ûmûkhô Hiõ Yai*: classe dos *yaiwa* formados com *Hiõ* oriundo do pó da força do dia.
- *Yaiwa Hiõ Yai*: classe dos *yaiwa* formados com *Hiõ* oriundo do pó da força dos *yaiwa*.
- *Wirtô Hiõ Yai*: classe dos *yaiwa* formados com *Hiõ* oriundo do pó da força da penugem.
- *Warti Bíro Hiõ Yai*: classe dos *yaiwa* formados com *Hiõ* oriundo do pó da força da curupirinha.

- *Muhipu Nũri Hiõ Yai*: classe dos *yaiwa* formados com *Hiõ* oriundo do pó da força do pênis da lua.
- *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 tukano. 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 ano; hoje em dia, em lugares onde ainda praticam esse método de iniciação, dura quatro meses. Em contrapartida, o *kumu* e o *baya*, em tempos idos, tinham como uma das modalidades de iniciação aquela através de *amoyesse*, um rito de passagem para iniciação e formação tukano continuada. Nesse caso, foi importante passar a entender esse viés que dá acesso permanente à arte do diálogo, *úkũsse*, especificamente relacionado à sua formação.

Um dos critérios aqui utilizados foi apresentar as personalidades centrais que têm acesso e controle maior – no caso, o *yai*, o *kumu* e o *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 isso nos deu uma orientação de leitura mais aproximada.

Derivação e transformação de *úkũsse*

Anteriormente, afirmei categoricamente que a formulação de *úkũsse* tukano é um protótipo da classe dos *yaiwa*, da classe dos *kumua* e da classe dos *baya*. Desse modo, *úkũsse* tukano não é de propriedade

do homem comum (JAEGER, 2001), pois pertence ou é de domínio exclusivo dos detentores das faculdades excepcionais tukano, dos especialistas mediadores entre os espíritos e as pessoas (GOMES, 2013).

Isso precisa estar claro para todos, antropólogos, indígenas, visto que muitas coisas são distorcidas em certos momentos, 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; é muito fácil querermos falar ou chamar qualquer um dos indígenas de pajé, quando ele 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 o direito de apresentar uma visão crítica. Inclusive, em determinado ponto, essa parece ser uma visão geral no âmbito tukano, isto é, que é preciso ter tal observação, tal compreensão. O próprio *kumu* Luciano Barreto se sentia incomodado quando via pela TV ou por outro meio de comunicação que havia manifestações de representantes indígenas, de lideranças indígenas.

Chegou a dizer que aquelas pessoas, aqueles indígenas, estavam lá mais por interesses particulares do que mesmo por interesses coletivos. Dizia também que o que eles fazem na cidade – 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 envergonhadas da prática e da vivência dos costumes tradicionais, com as danças, as cerimônias e os rituais, quando é o momento para utilizarem pinturas corporais. Ao que respondi para ele que aquelas manifestações eram importantes, mesmo que estivessem presentes em um pequeno grupo, pois pelo menos estavam chamando a atenção dos poderes públicos para questões indígenas, uma vez que se tratava 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, de suas comunidades, de suas aldeias, para morar na cidade, as coisas mudam, as pessoas mudam, passam a viver conforme outros costumes. Por isso mesmo, quando retornam para suas bases, sempre há um choque entre seus costumes tradicionais e os novos costumes adotados. Após essa reflexão inicial, o *kumu* Luciano Barreto começou a apresentar de forma pontual o cenário derivante de *úkússe* tukano, bem como a envolver as diferentes personalidades. Embora tenha começado

com essa ideia, ele pediu então que eu falasse também sobre esse cenário, uma vez que quis conferir como a sua fala, a sua apresentação, o seu conhecimento, a sua especialidade, a sua linha de conhecimento, estava se formulando. No caso, para o *kumu* Luciano Barreto, é claro o que ele próprio entende sobre *úkússe* tukano, pois não só sabe o conteúdo como também sabe colocar em prática aquilo que conhece teoricamente. Nesse caso, para nós, Tukano, a teoria sobre as questões é uma coisa; agora, colocar essa teoria em prática faz muita diferença, e isso origina o reconhecimento no âmbito da coletividade, não simplesmente porque a pessoa diz saber das coisas, mas porque essa pessoa sabe das coisas e coloca em prática seu conhecimento.

No decorrer da realização da pesquisa, outra coisa chamou a atenção: o *kumu* Luciano Barreto sempre quis estar a par do andamento do trabalho, e isso foi crucial para a continuidade do diálogo. Não só pediu para acompanhar o andamento, mas também em muitas ocasiões queria ouvir sua fala gravada em áudio, assim como gostava muito de conferir o vídeo; ele sempre desejava escutar sua própria voz, ver sua própria imagem. Dependendo do tempo de gravação, ele conferia o conteúdo completo. Isso o deixava satisfeito com o que fora dialogado, com o que fora apresentado, assim como possibilitava ajustes de algumas informações que o *kumu* reconhecia que precisava melhorar.

Muitas vezes, o *kumu* Luciano Barreto afirmava que a falta de exercício constante de *úkússe* tukano fazia com que muitas coisas que ele sabia fossem esquecidas. Assim, para ele, era muito importante apresentar as versões de seu conhecimento, o conteúdo de sua especialidade como *kumu* Tukano. De forma que, da perspectiva dele, quanto mais exercício houver sobre *úkússe* tukano, mais coisas haverá para melhorar nesse exercício, nessa 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 a sustentação e o domínio de *úkússe* tukano.

A partir disso, então, passamos a ter o seguinte entendimento: *yai*, *kumu* e *baya* são os responsáveis diretos pelo domínio e pela prática de *úkússe* tukano. Esse domínio faz com que aqueles sejam, portanto, detentores do que chamo de faculdades excepcionais tukano, na medida em que se destacam por esse *status* e por essa classificação. Assim, do exercício intelectual dos *yaiwa*, dos *kumua*, dos *bayaroa* (plural de *baya*), se formula *úkússe* tukano. Essa formulação passa a se ramificar então para diferentes vieses, pois *úkússe* se elabora a partir de quatro conceitos-chaves: *kertí*, *barssessé*, *barsamōri*, *mūropaū*.

O primeiro termo em questão é *kertí*, que se refere, na prática, a ideias fundamentais das quais nascem as histórias diversas, protagonizadas especificamente por personagens divinos. Suas ações, suas ideias, seus pensamentos repercutem nas histórias preservadas pelos detentores de *úkūsse* tukano. Vale ressaltar que uma parte tem como base os fundamentos de *úkūsse*, enquanto outra parte se constitui da própria ação e da existência humana nos dias de hoje, como é o caso de *mūropaū úkūsse*, que trata de questões envolvendo o sistema hierárquico tukano.

O segundo termo, *barssessé*, se origina, na prática, tendo como base fundamental as orientações de *kertí*. Por isso mesmo, sua concepção é de grande relevância, já que ter um bom domínio de *kertí* é uma ótima possibilidade para, por sua vez, ter um bom domínio de *barssessé*.

A terceira, *barsamōri*, se refere à orientação de musicalidade, com linguagem tipicamente concernente a diversos contextos descritos por *kertí*, uma vez que tal linguagem não é utilizada para fins de comunicação no dia a dia na aldeia; pelo contrário, ela descreve tempos diferentes, cujas pessoas falavam de forma diferente, com uma linguagem diferenciada. Do mesmo modo, para descrever um fato, empregavam essa linguagem musical, harmônica, melódica, ou então uma linguagem musical conflituosa entre as diferentes partes em questão, assim como uma linguagem musical de conquista.

A quarta orientação diz respeito a *mūropaū úkūsse*, que tem a função de envolver a compreensão das coisas nos dias de hoje. Especificamente, é o que lida com as questões e com o sistema hierárquico tukano, mas só se manifesta dentro de uma ritualidade, com regras de orientações próprias.

Ainda seguindo a orientação do cenário de *úkūsse* e o protagonismo de diferentes personalidades, tem-se então a parte envolvendo *kertí*, que se constitui e dá o fundamento básico às seguintes personalidades-demiurgos: Burtuyari Oakhë, Diroá Oamahara, Oakhë e Yepa Oakhë. Com a ideia de conceber uma apresentação mais específica a respeito de cada personalidade em seu devido cenário, procuro aqui fazer, estruturalmente, uma breve ilustração. Assim, por exemplo, na parte envolvendo o cenário de Oakhë, temos a seguinte orientação: Oakhë e o surgimento da mulher das bananeiras; Oakhë e o encontro da mulher dos peixes piranhas; Oakhë e a origem da mulher oriunda do cipó; bem como o conflito entre Oakhë e *Werkū*, a anta, cuja disputa envolveu uma fruta muito apreciada na região do noroeste amazônico, o mari. Essas orientações tratam das ações de Oakhë quando encontra as mulheres

que passaram a ser suas esposas; porém, conseqüentemente sofre derrotas nas ocasiões em que suas esposas são raptadas, assassinadas ou retomadas. Esse ponto, no caso, a meu ver, desconstrói também, de certo modo, o foco exclusivo na figura do homem, isto é, as mulheres que Oakhë foi encontrando trazem à tona a presença e a história da figura feminina na formulação e na forma de conhecimento tukano com base em *úküsse*. Em outras palavras, as mulheres, ou a figura feminina, do ponto de vista apresentado pelo *kumu* Luciano Barreto, não são uma incógnita; pelo contrário, fazem parte da história humana, de modo que essa visão permite que assuntos sobre a figura da mulher sejam tão amplamente abordados quanto aqueles sobre a figura masculina, e depende muito, portanto, de quem estiver falando sobre isso.

Outra orientação de *úküsse* é o cenário histórico protagonizado por Yepa Oakhë, a ser apresentado aqui em oito tópicos centrais que se ramificam em diferentes patamares de transformações. Nesse cenário, passa-se a ter então os seguintes tópicos: a fórmula *phikaro*, as noções de *Pamūri Yurkūsū* e *Pamūri marsa*, as noções de *Dya Taūro* e *Orpeko Dirtara*, bem como as orientações que partem de *Dya Wi* – especificamente no caso tukano, no qual se fundamenta toda a orientação do sistema hierárquico tukano. Vale lembrar que aqui a intenção é tanto fazer uma narração quanto apresentar o arcabouço do sistema de organização de ideias que se associam, que se estendem, que dependem umas das outras, que se conectam, que se formam ou se transformam em ideias ou especificamente em *barssessé*, *yayásse*, *bayásse*, enfim, na arte do diálogo, em *úküsse*.

Capítulo 3

A influência da arte do diálogo na formação tukano

Figura 3 – Luciano Borges Barreto (*kumu* Tukano, Manaus, janeiro de 2019)



Fonte: Acervo do autor.

A partir deste capítulo, passarei a fazer apresentação de forma diferenciada, pois, diante de tudo que envolve a temática, em muitos momentos, eu não sabia por onde iniciar a escrita ou como proceder com o volume de material gravado. Isso porque tudo o que o *kumu* Luciano Barreto repassou, e que compartilho com a publicação deste livro, propicia um acesso mais prático às questões, uma vez que também sou um Tukano. Nesses termos, visando a aproveitar o máximo possível do que o *kumu* Luciano Barreto tem para ensinar e orientar sobre *úküsse* tukano, passo a fazer a transcrição direta do diálogo.

Creio que essa foi a melhor medida a ser tomada, porque permitiu que se desconstruísse a relação entre pesquisador e pesquisado. Na prática, significa que tanto eu, como pesquisador e como filho, quanto o *kumu* Luciano Barreto, como meu pai, passamos a nos sentir mais à vontade, livres de apegos teóricos. Para mim, o importante era ouvi-lo e processar mentalmente aquilo que ouvia, enquanto para o *kumu* o importante era a transmissão de seu conhecimento, sua prática de *úküsse*, visto que seu conhecimento já estava processado, mas constantemente era repensado, 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 *kertí úküsse*, 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 *kertí úküsse* que o senhor apresenta. Como o senhor aprendeu tudo isso, e o que é *kertí úküsse* para o senhor?

Kumu 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 mantém a informação que foi sendo repassada 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 kertí úkÿsse*] são antigas, elas existem porque alguém existiu para fazer isso, e para nós se tornaram histórias. Mas essas pessoas, como já lhe falei, não eram como nós, eram diferentes, ninguém sabe também que tipos 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 foi por acaso que isso tudo aconteceu [*meheo toho wera meheta wepā*]: eles eram *oamahara* [demiurgos], por isso mesmo tudo que eles faziam era pensado na origem das coisas. Assim era que eles faziam experimentos, bem como pensaram também na solução dos problemas e das coisas [*wenha, wenha, wenha wepā*]. Então por isso que *úkÿsse* não é coisa simples, não são 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 pensa dessa forma; e, embora tenham sido feitas muitas pesquisas, parece que ao término 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?

Kumu 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 quinto ano primário, naquele tempo era muita coisa, isso. Mas, para mim, um pouco que sei de estudo me faz entender que minha formação é boa, 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 Tukano, falo diversas línguas também, como: Tuyuca, Desano, 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 2012,¹ 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, *kertí úkússe*, 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, *kertí úkússe*, 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 Tukano.

Rivelino. Hoje sabemos que muitos pesquisadores, antropólogos, continuam interessados nas 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 e conheci um antropólogo que morava lá e que tinha feito pesquisa com os Hupda [ATHIAS, 2006]. Assim, fomos conhecer a casa desse antropólogo, Renato Athias, que estudava e conhecia muitos Hupda 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 mujica de peixe, inclusive os filhos dele também comeram junto conosco; além de mim, estavam presentes 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 a língua deles também, uma vez que produziu escrita sobre a língua deles.

¹ Trata-se de Stephen Hugh-Jones, que na ocasião 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 da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM). Inclusive, o antropólogo fez parte da banca avaliadora.

Kumu 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 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 o 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 a língua Hupda, mas são poucos que fazem isso, outros não fazem isso, só vêm mesmo pesquisar, depois vão embora, somem. Mas eu também falo a língua dos Hupda, aprendi essa língua convivendo com eles, isso em São Domingos mesmo, por isso é que me comunico naturalmente com eles. Isso é importante, principalmente em ocasiões em 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 11 línguas indígenas 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 tinha 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 têm 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 Marí que trabalharam por um tempo com meu pai, com meus avôs, até hoje mantêm vínculo conosco. Mas é sobre eles que agora quero começar a falar para você, não 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 Bürküo. 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 existido também no tempo de Yepa Oakhë e Yepa Bürküo. 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 não seja visto como

ancestral dos Tukano, pelo contrário, representa a ancestralidade da história tukano.

Essa estratégia para lidar melhor com *úkūsse* tukano, adotada pelo *kumu* Luciano Barreto, possibilitou dar outros passos na temática. A princípio, surgiu essa percepção quase espontaneamente, quando percebi que estávamos construindo esse diálogo. O *kumu* tinha exigências acerca de seu conhecimento – ele não pensava em recompensa monetária, não esperava que houvesse alguma compensação depois de cada diálogo; o que se percebeu foi que, toda vez que iniciava *úkūsse* tukano, 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, contava com o entusiasmo de *úkūsse* tukano; 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, *úkūsse* tukano se renova toda vez que o *kumu* volta a relatar essas histórias, sempre se reconstituindo, sempre se renovando, sempre se contextualizando, sempre sendo contadas, reinterpretadas, recontextualizadas. Entre nós, Tukano, 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 da coleção Narradores Indígenas, o *kumu* Luciano Barreto quis ter conhecimento dessas produções. Como não havíamos conseguido todos os volumes, disponibilizamos para sua leitura alguns que adquirimos. De fato, ele fez as leituras e vinha dialogar comigo sobre o que tinha lido. Dizia que o desafio era, em sua maior parte, haver muita coisa para estudar, mas também fazia críticas indiretas que muito tinham a ver com o nível de formação que ele possui.

Burtuyari Oakhë *kertí úkūsse* – a arte do diálogo e o deus da ociosidade

Para os indígenas, a realização de uma ação exige uma condição. Tradicionalmente, os povos indígenas possuem grandes técnicas de proteção, principalmente no que envolve *barssessé*. Isso tanto do ponto

de vista de uma localidade-base, a aldeia, como de localidades de trânsito, uma estadia em viagem para um lugar conhecido ou desconhecido. Isso tudo é uma construção de memória, como a descrição de alguns objetos muito tradicionais, entre os quais epadu e cigarro, além da própria arte do diálogo vivenciada pelos diferentes personagens – como os velhos pássaros, cuja história será apresentada no diálogo que se segue. Assim, para os indígenas do noroeste amazônico, consumir e dividir epadu ou fumar um cigarro tem a ver com essa prática tradicional que foi se constituindo desde os tempos remotos.

Geralmente, na aldeia, quando há a presença de um número maior de pessoas, essa prática de partilha coletiva de epadu e cigarro é muito tradicional. Os mais velhos, carregando sua lata de epadu, com seu cigarro e seu banco, se dirigem à casa de uma determinada pessoa, onde costumam se reunir do final da tarde até as 20h da noite, mais ou menos, quando se dispersam, sempre precedidos por um boa-noite coletivo, momento em que todos se cumprimentam, todos se despedem coletivamente. Nesse caso, o anfitrião de uma casa é quem dirige essa partilha. Esse modelo de vivência e convivência, de partilha e diálogo, constitui-se desde os tempos descritos pela memória, pela história da narrativa sistematizada em *úküsse*.

Assim, se há um padrão para pensar sobre o modelo de organização social tukano, indígena, é *úküsse* tukano, com base no fenômeno histórico de *kertí úküsse*. Em outras palavras, o que os indígenas Tukano pensam, vivem e praticam hoje foi, em tempos remotos, uma prática de vida estabelecida pelas diferentes personalidades, pelos diferentes tipos de pessoa, pelos diferentes tipos de figura, pelos diferentes tipos de simbolismo, pelos diferentes tipos de linguagem. Através de cada língua, a história é trazida para cada povo, e a diferença está na forma de contar uma história e na forma de interpretá-la.

Ao acompanhar o método descritivo do *kumu* Luciano Barreto, notei que é preciso conhecer – e não pensar que conhece – o *úküsse* tukano para dizer do que se trata. É muito importante para nós, Tukano, falar do que conhecemos, é preciso saber do que se está falando, do que se está tratando. Percebemos também que existe a matriz de *úküsse* tukano, mas essa matriz não possui uma linguagem estática, visto que está sempre em dinâmica. Aliás, a descrição de *úküsse* tukano consiste na própria causa dessa dinamicidade, está todo o tempo em movimento; é estático, porém sempre em fluxo de ideias. Mas voltemos ao diálogo com o *kumu* Luciano Barreto.

Rivelino. Agora vamos partir para outra experiência, a experiência de estarmos conhecendo a figura divina de Burtuyari Oakhë [deus da ociosidade]. O que o senhor tem a dizer sobre ele, qual é a contribuição de sua existência para a existência do pensamento tukano ou precisamente da *nissétisse* tukano? Como podemos conhecer essa história, *úküsse*?

Kumu 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 nīpū niwi phakū mihi marika*]. Ele era muito azarento, tudo o que ele fazia dava errado, mas isso fazia parte de sua criação com as coisas com as quais estava envolvido, por isso tudo que acontecia erroneamente passou a ser importante para sua história [*wié yūrakūpū*]. Meu pai dizia que seu avô [de Burtuyari Oakhë] se chamava Yetoaũ,² e sua avó se chamava Yaipiriokhō,³ porém não sabemos quem tinham sido os pais dele, só se sabe que ele era neto de Yetoaũ e Yaipiriokhō.

Rivelino. Eles nesse tempo eram pessoas? O senhor faz a descrição dessas pessoas com muita propriedade, é como se o senhor estivesse 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 envolvendo quem ouve o senhor, porque o senhor também nos conduz para essa história, faz com que nosso pensamento viaje junto deles.

Kumu 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 [*marsa 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 a 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 a servir para nada.

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

² Vespa.

³ Da classe da gente-onça.

Kumu Luciano Barreto. Dizem que ele era muito preguiçoso, acho que ele era um pouco como eu, meio preguiçoso, além de ser azarento, como já falei para você. Ele era o único neto de 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 um barulho vindo da copa da árvore de sorva [*ūtanhimi*], de onde o Wirsōa [irara] apanhava e derrubava as deliciosas frutas para suas filhas, sentadas perto do 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 abarrotados [*naye pisere mumuokapara*].

Ao perceber que as duas filhas estavam sós, imaginando que o pai Wirsōa não estivesse notando nada, o Burtuyari Oakhē 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 à sua casa, de onde veio tocando sua flauta de veado [*kū ya nhama oāre purtī 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 Oakhē com suas filhas [*moastiro 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 Wirsōa ficou decepcionado com aquela atitude.

Depois de ter se distanciando, Burtuyari Oakhē veio novamente daquela mesma direção, agora ele vinha tocando a flauta de veado [*nhama oā purtī’akātīpū*]; e, como se não tivesse estado junto das filhas do velho Wirsōa, ao se aproximar delas, 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, mūrša atō duhiti nipū”*]. Elas responderam: “Sim, estamos aqui”. Só que elas estavam tristes com a presença dele, enquanto Burtuyari Oakhē estava se achando, andava para lá e para cá, como se nada tivesse acontecido anteriormente.

Ao ver que o velho Wirsōa 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 Wirsōa respondeu que sim, mas sua resposta

não era mais animadora; ele estava decepcionado, ao mesmo tempo que planejava uma vingança contra o Burtuyari Oakhë.

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 o velho Wirsõa ele trata como seu tio. No segundo momento, o senhor também descreve sobre a funcionalidade do pensamento do velho Wirsõa, já que isso possibilita que este 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 Yetoaü e Yaipiriokhõ, assim como não há presença da mãe das 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 Yetoaü, conhecido hoje em dia como uma vespa, e Yaipiriokhõ, a mulher que pertencia à classe das onças.

Kumu Luciano Barreto. O que eu sei é isso, é bom que fique claro, 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 os modos de tratamento que temos se iniciaram em diferentes tempos e foram criados por diferentes personalidades. E uma dessas personalidades era 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 tornava em ideias, se tornava em alguma orientação no modo de se orientar como Tukano, no modo de ser indígena [*mari nissetiassere wemühuatira wepã*], tudo o que ele fez, certo ou errado, se tornou história.

Houve 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 o tinha desrespeitado – ao manter relações sexuais com suas filhas e ao mesmo tempo estar 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*.⁴

Rivelino. *Uró* é uma palavra que o senhor sempre cita, aliás, está sempre presente nas histórias tukano. 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 das faculdades excepcionais tukano 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 de *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 na 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 de Burtuyari Oakhë, praticamente todos tinham seu *Uró*, porque eles eram de outros tempos, viviam cercados de forças ou 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 pessoa em diferentes tipos de tempo e espaço. 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 o senhor e eu, quem é detentor ou quem tem a propriedade de *Uró* é o senhor, que passou por diversas e diferentes fases e formas de formação.

⁴ É a capacidade de uma mente de controlar outra mente, é um dom que só os *kumua* detêm de acordo com a qualidade de formação e o nível de conhecimentos. *Uró* é o poder mental com capacidade de controle sobre outra mentalidade, é o poder que um determinado *kumu* detém que pode permitir a ele controlar o poder mental de outro *kumu*.

Kumu Luciano Barreto. Isso é verdade, no tempo deles era diferente, e eles eram diferentes. Hoje, somos de 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 são coisas que possibilitaram que o homem pensasse. 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*, 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 Wirsõa respondeu que sim. Como falei para você, o velho Wirsõa estava querendo se vingar de Burtuyari Oakhë. Dessa forma, no uso da linguagem de seu *Uró*, o velho Wirsõa continuou manipulando o pensamento de Burtuyari Oakhë. Por isso mesmo que Burtuyari Oakhë continuou obedecendo à manipulação que nascia no pensamento do velho Wirsõa 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 Wirsõa disse que sim, que lá em cima tinha muito. Estando com receio de continuar pedindo toda hora, Burtuyari Oakhë pediu para que o velho Wirsõa viesse buscá-lo, pois o próprio Burtuyari Oakhë queria subir para poder ter maior acesso a *ūtanhimi dūrka*. O velho Wirsõa 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 de que a árvore não era pequena. Conta a história que o velho Wirsõa 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 Wirsõa chegou à 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 isso, 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 Burtuyari Oakhë ficou preso lá em cima, pois não tinha como ele descer. Se ele tentasse descer, não tinha escapatória, e aquela pequena árvore se transformou em uma grande árvore de *ūtanhimi*, tão alta que não tinha como descer 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.

Kumu Luciano Barreto. Os brancos é que falam de transformação, mas meu pai dizia que se trata de *nhakarsa nūkonse* ou *nhabhuresse*. 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 mūkerá*]. 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 frutas, 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 pāre 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 pássaro em viagem à casa da Amô [*Amô kho tíropū warawepara*]. Vieram os primeiros pássaros e pousaram na árvore, eram muitos. Sempre chegavam no final

da tarde e tinham como lugar de repouso a árvore de sorva. Ao pousarem na árvore, logo procuravam organizar o espaço estendendo suas telas de proteção, só depois era 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 viagem, acabava ficando só novamente, muitas vezes o 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 levá-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 à árvore, o primeiro passo era ajeitar o espaço com suas telas de proteção, e sob essas telas era 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 consumir seu epadu [*paatu*], fumar 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 pássaro, 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* para o Burtuyari Oakhë. Esses *barssessé* eram para que o corpo de Burtuyari Oakhë se tornasse leve, e ele precisava 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 dizia que não tinha 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 adiaava, uma vez que Burtuyari Oakhë teria que esperar o próximo grupo.

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 a noção de pessoa e a 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 notória 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 os pássaros que se comunicaram com ele tinham essa condição. De modo que, para os indígenas, a realização de uma ação exige uma condição. Mas como era a comunicação entre eles, ou seja, qual era a língua que eles falavam?

Kumu Luciano Barreto. Não sabemos exatamente que tipo de língua eles tenham falado, mas se costuma dizer que foi assim que eles fizeram, e cada pessoa que tem conhecimento sobre essas histórias conta do seu jeito, da forma como lhe foi ensinado, da forma como lhe foi 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 isso, já não se pratica como deveria, já é diferente do tempo passado. Não é mais a mesma coisa falar disso hoje como se falava no passado [*dürporopū weroho niwé maha*]. Às 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 pássaro passaram pela árvore em que Burtuyari Oakhë estava preso, e todos os que passaram primeiro disseram que eles não tinham condições de levá-lo com eles, mas que viria um grupo maior, os Eõroa. 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 Eõroa, 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 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 Eõroa 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 küre*]. 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 [*weõ paũ*] para formar suas asas, além disso precisaram de breu para emendar as asas. Feito isso, Burtuyari Oakhë estava praticamente 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 e conforme a orientação deles.

Nesses termos, Burtuyari Oakhë precisou se adaptar ao voo. Inicialmente, o seu corpo estava pesado, mas, como os trabalhos dos pássaros já tinham sido bem investidos, aos poucos começou a ganhar segurança para finalmente voar com os Eõroa. Após os testes finais, o grupo de pássaros Eõroa retomou a viagem para finalmente chegar à casa da velha Amô. Uma coisa que os Eõroa pediram ao Burtuyari Oakhë foi 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 a 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, 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 beiju. Além disso, pediram também para que Burtuyari Oakhë não participasse da construção e da 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?

Kumu Luciano Barreto. Antes, a casa da velha Amô ficava nas proximidades da cidade de Miraflores, hoje Departamento de Guaviare [anteriormente, 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, e 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, foi lá que ela passou a morar. Mas foi 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 Eôroa. Ele chegou lá como 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 retornar aos seus lares. Assim que chegaram, a velha Amô, que considerava todos os presentes seus netos, ofereceu um muçum cozido e um beiju inteiro e convidou para que eles fizessem a refeição. Para eles, toda vez que tiravam um pedaço de muçum, a parte arrancada se recompunha imediatamente, a mesma coisa aconteceu com o beiju, 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, este não se recompôs mais, a mesma coisa aconteceu com o beiju. Imediatamente, todos se afastaram em clima de desconfiança.

Ao ver que algo diferente tinha acontecido, a velha Amô se aproximou da panela de comida e do cesto de beiju 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, recolheu 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 kūpekerā*], 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 a cobertura da casa e das paredes. Porém, as penas não se recompunham mais, e ele foi ficando sem penas à medida 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 que 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 à mata, outros iam pescar, outros iam caçar, seja em dupla, seja em grupo, e não retornavam mais. Assim, todos foram embora, deixando a enorme casa da velha Amô vazia. Só Burtuyari Oakhë 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 nua. Ao se aproximar de Burtuyari Oakhë, a velha Amô cumprimentou-o como um velho Hupda [*atō 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 se espalhar pela casa; como havia pimenta no meio, ficou insuportável, não tinha como escapar com vida daquilo. Além disso, a velha Amô reforçava o volume de pimenta, assim cada vez mais contaminava o ar de pimenta [*bía kauró yūrōhaporo*]. Enquanto isso, Burtuyari Oakhë continuava deitado na sua pequena rede.

Como falei, a intenção da velha Amô era mandá-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 sua força para se proteger daquela ação. Quando puxou seu *miria pōra way ōa*, mais conhecido como *yagū* [bastão sagrado], perfurou as portas do universo e canalizou as narinas, por onde continuou respirando [*té surpéripū sikapukhewiro 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 dão ideia de tipos de pessoas. Por sua vez, Burtuyari Oakhë estava como pessoa humana que entrou em contato com diversos pássaros, enquanto a velha Amô era também uma figura de pessoa, mas com meios de vitalidade que se diferenciavam de Burtuyari Oakhë. Além disso, o espaço que esta [Amô] habitava não era o mesmo espaço 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 hábitat familiar, onde ainda residiam seus avós, Yetoaū e Yaipiriokhō.

Kumu 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 costumava ficar muito bravo, chamava a nossa atenção sobre isso. Além disso, quando você me interrompe, acaba ficando 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 consegue fazer a apresentação do seu modo, cabe então a quem está ensinando fazer ajustes para dizer onde deve melhorar. Pelo contrário, para quem não leva jeito para isso, não adianta, a pessoa pode falar quantas vezes forem necessárias que essa pessoa não vai aprender nada. Foi o que aconteceu com meu irmão José Barreto [falecido], como já vimos anteriormente, ele era um excelente *baya*, 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 continuar escrevendo, vai ser importante você fazer ajustes conforme o que você está compreendendo [*tūo arpô, atíropeta nissa ni, arpô mūhūanha mūkera*].

Rivelino. Tudo bem, vou prestar mais atenção daqui em diante. É que, à 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.

Kumu Luciano Barreto. Mas dizia que Burtuyari Oakhë conseguiu escapar da morte, porque a velha Amô não só queria que ele saísse da casa, mas a intenção era matá-lo mesmo. Mas, como disse para

ocê, 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 que 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 [a rã] é comestível – inclusive, na aldeia São Domingos, vez ou outra nós costumávamos pegar essa rã para servir de alimento. Por esse motivo, então, foi 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 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 do *Momoaū* e quis capturá-lo com suas mãos. Na verdade, foi o *Momoaū* quem capturou o Burtuyari Oakhë e o jogou nas suas costas para dar um salto até uma pedra enorme que ficava no meio do rio. Feito isso, 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 [formiga] tocandira, com sua alta sonoridade [*nhi, nhi, nhi we mūhūatipū, pertahô taha*]. Ao se aproximar de Burtuyari Oakhë, a grande tocandira saudou Burtuyari Oakhë, o considerando como seu neto [*né yū parami, atô niti mū nipū*]. A grande tocandira perguntou se Burtuyari Oakhë queria sair daquele lugar, ao que Burtuyari Oakhë respondeu que sim. Então, a grande tocandira disse que a velha Amô tinha costume de fazer isso com as pessoas, quando na verdade era ela própria [Amô], agora em formato de tocandira [*kôta nimio toho būsūhapo taha*].

Então, a tocandira colocou o Burtuyari Oakhë em suas costas e 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 tocandira, porém, a intenção da tocandira era outra, uma vez que era a pessoa da velha Amô quem estava presente. Por isso mesmo, a intenção era matar o Burtuyari Oakhë. Assim, em certo momento do percurso, a grande tocandira 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 tocandira continuou com seus arrotos, e toda vez

que fazia isso perguntava ao 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 tocandira soltasse um pouco seus braços, já que estava com dores e precisava se reposicionar. Então pegou seu *miria pōra way ōa* e através de seu *Uró* estendeu a ponta para apoiar na beira do porto. Feito isso, pediu então para que repetisse o arrote, ao que imediatamente a tocandira 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 que, se apoiando no corpo da tocandira, conseguiu saltar e alcançar o porto da velha Amô. Enquanto isso, a tocandira se jogou no precipício, prometendo se vingar de Burtuyari Oakhë. Caso ele tivesse respondido que o arrote da tocandira 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 se 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 ele passou a ter com a velha Amô, uma vez que aos poucos seu escroto começou a inchar em grande volume, a ponto de chegar a ser necessário produzir um cesto de palha para poder encaixar e ter suporte na sua cintura, do 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?

Kumu 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 lacraia, tocandira, aranha, vespa, formigas e diversos bichos com

ferrões [*kô nhéripūre toará deró nira nipāra, kurtípa, pertá, bŭrpūa, urtía, nurkuma, pahara toará nira wepara*], eles que ferroaram o escroto dele, o pênis dele. Como falei anteriormente, Burtuyari Oakhë estava no outro mundo, não estava no seu mundo. Ele só percebeu quando o inchaço começou a se avolumar. Era muito incômodo 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 querê-lo em definitivo como seu marido [*meheo kŭre wāhá dohoawasiripo kokhopea maha*].

Todos os dias, Burtuyari Oakhë saía 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 a situação volumosa de seu escroto e pênis. Andava pensando sobre isso, tentando entender como iria sair daquela situação [*deró waūsariba yŭ nipŭ kŭ*].

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 à 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 que Aã [nome de um pássaro] tinha cercado com suas telas de pari – como de costume, aquela era uma 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 peixes 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 poderiam se engasgar [*ayu, ayu, ayu, ayu akāri, akāri 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 acarás. 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 mürsásiro, yū anhuo heriporatiha meheta toho niti mürsasiro ni nare karikutuipū*].

Ao perceberem que Burtuyari Oakhë tinha reagido verbalmente de forma violenta, os peixinhos acarás se aproximaram rapidamente em grupo e se dispersaram. Depois de alguns minutos, vieram pelo caminho em direção a Burtuyari Oakhë dois rapazes de 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 ali, ao que Burtuyari Oakhë respondeu que estava perdido, em situação difícil, sofrível, e mostrou a situação em que se encontrava com seu órgão sexual. Aqueles dois rapazes eram os peixes acarás, 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 pari do velho Aã apresentavam um cercado de grande altura, bem como de grande profundidade.

Então, os rapazes acarás perguntaram o que tinha acontecido com seu escroto, perguntaram se aquela situação não seria resultado de seu envolvimento com a famosa velha Amô [*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 Amô. Então os acarás disseram que esperasse naquele lugar mesmo, enquanto retornaram em direção à mata. Passados alguns minutos, eles retornaram cada um com um pequeno embrulho de folha que continha produto medicinal em líquido. Assim que se aproximaram, pediram para que Burtuyari Oakhë segurasse o seu órgão sexual pensando no tamanho ideal que gostaria de ter a partir daquele momento. Foi então que Burtuyari Oakhë se posicionou em pé, segurando seu órgão sexual, ao mesmo tempo que fazia medida do tamanho ideal que passaria então a ter. Os rapazes acarás se aproximaram um de cada lado e simultaneamente espirraram o líquido medicinal em cima do órgão

sexual de Burtuyari Oakhë. Imediatamente se iniciou o efeito, como se [o órgão sexual] estivesse derretendo de forma veloz, só parando no ponto em que Burtuyari Oakhë segurava com suas mãos. Feito isso, os rapazes acarás 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 acarás, que deram fórmulas para se livrar dos bichos peçonhentos do órgão sexual da velha Amô, apresentaram a ele diversos tipos de pente oriundos de diversas matérias-primas, vindos e formados principalmente das telas de *patawá*, bacaba, najá, entre outras. Além disso, falaram para ele que só após a limpeza geral do órgão sexual da velha Amô era que não haveria mais perigo ou que poderia se relacionar com ela sem preocupação. Tanto Burtuyari Oakhë como os rapazes acarás se agradeceram e se despediram e se dispersaram também.

Rivelino. Aqui começam 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 transformar em pessoas, se comunicar 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?

Kumu Luciano Barreto. Sim [*aã*]. Mas, assim que retornou à casa da velha Amô, ele logo cuidou de atender a orientação dos peixes acarás e levou-a até o porto para começar a fazer limpeza [*kokhore wehehua wühūakoe pū maha*] com os pentes entregues pelos peixes acarás, e, à medida que fazia limpeza, saíam dos pelos pubianos da velha Amô diversos bichos peçonhentos, como é o caso de escorpiões, tocandiras, 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 desposá-los precisa primeiro fazer *barssessé* 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 órgão sexual, assim continuou vivendo com ela, com a velha Amô. Como falei anteriormente, ele passou a ser marido dela, mas não queria continuar lá, pois continuava buscando uma saída 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 ali, 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*.⁵ 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 a maioria de seus parentes já tinha morrido, tinha sido devorada pela gente-onça, e que só estavam vivos seus avós, Yetoã e Yaipiriokhõ. Então Burtuyari Oakhë pediu que o levassem com eles, ao que responderam que naquele momento não podiam, mas que comparecesse no dia seguinte logo pela manhã. Contento pelo fato, Burtuyari Oakhë retornou à casa da velha Amõ bem mais alegre; afinal, ele finalmente iria retornar à sua casa. Inclusive, aproveitou bem a noite com ela, como forma de despedida [*kokhore uakhitũo wepũ kũ*].

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 [*wũsũrtũa, wũsũrtũa, wũsũrtũa buro heanũkapara*]. 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 embrulhos de folhas que continham líquido medicinal, aplicaram em sequência e começaram a pedir que ele mantivesse fechados seus olhos por um tempo determinado por eles.

⁵ 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, há uma serra de grandes proporções.

Assim que ele fechou os olhos, cada vez mais pediram que os mantivesse fechados com mais força. E, assim que pediram para abrir seus olhos, falaram para ele então ver onde estava e imediatamente se retiraram 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 que o transportaram do universo da velha Amô para seu universo.

Kumu Luciano Barreto. É isso mesmo. Como estava falando, os *neputia* largaram ele em um lugar que 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 [*warôpi*], e reconhecendo-o começou a rodeá-lo, começou a se encostar nos pés de Burtuyari Oakhë. Este, mesmo que tivesse 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 à frente pelo caminho até chegar à sua casa.

Quando chegou em casa, Burtuyari Oakhë foi recebido pelos seus avós, Yetoau e Yaipiriokhó. 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 a 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 a gente-onça [*yaipiriakhara*], parentes de sua avó, Yaipiriokhó, estavam todos vivendo em outro lugar, a certa distância daquele lugar em que viviam. Aqueles, a gente-onça, eram parentes de sua avó, Yaipiriokhó, mas fora isso eram inimigos históricos de Burtuyari Oakhë e seus familiares. Inclusive, eles que tinham devorado seus parentes quando estes estavam na pescaria, na roça, no caminho da roça, atacavam e devoravam, assim foram matando todos os parentes de Burtuyari Oakhë.

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

Kumu 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 avós, 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 [*biapora*] 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*, 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* – que, afinal, embora houvesse conflitos históricos entre eles, eram parentes de sua avó, Yaipiriokhō. Porém, antes mesmo de chegar à casa de *yaipiriakhara*, precisamente nas proximidades da aldeia, Burtuyari Oakhë se deparou com um grupo de jovens mulheres que estavam recolhendo *biapora* 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 que começou a molestá-las, isso constantemente. Cansadas de serem molestadas, as jovens *yaipiriakhara* se vestiram de umas roupagens que as fizeram se transformar em *báro* [espécie de gavião-tesoura], assim subiram e continuaram coletando os *biapora* no espaço, já que podiam voar, uma vez que estavam transformadas em *báro*. Ao passo que Burtuyari Oakhë também vestiu nova roupa 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 [Burtuyari Oakhë] estava em formato de um pequeno gavião [*wersé A*], algumas jovens foram encarregadas de cercar as passagens das portas do universo, que, na minha concepção, as principais são seis: uma porta fica no sentido inferior, outra porta fica no sentido superior, outra porta fica no sentido leste, outra porta fica no sentido norte, outra porta fica no sentido sul e outra porta fica no sentido oeste. Então elas fecharam essas portas e o cercaram, não tinha como ele escapar. Uma delas então acertou na cabeça do pequeno gavião, que na verdade era Burtuyari Oakhë, com um pedaço de pau que fez

com que morresse imediatamente, e não voltou mais a se transformar em Burtuyari Oakhë, uma vez que morreu transformado em pequeno gavião, e elas pegaram-no e levaram-no para casa.

Os pais das jovens *yaipiriakhara*, 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 de que 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 preparada, 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, Yetoaũ e Yaipiriokhõ, 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, Yaipiriokhõ, a avó de Burtuyari Oakhë, pediu para que seu velho marido, Yetoaũ, fosse verificar o que tinha acontecido na casa de seus parentes *yaipiriakhara*. Assim, o velho Yetoaũ seguiu até a aldeia de seus cunhados. Quando este chegou, seus cunhados *yaipiriakhara* tinham acabado de pillar a carne e estavam começando a fazer refeição coletiva; é por isso que esse Yetoaũ geralmente costuma chegar no momento das refeições, ele não falha, não.

Ao chegar, Yetoaũ entrou cumprimentando todos os seus cunhados, os parentes de sua velha esposa, Yaipiriokhõ, ao que todos recepcionaram com cumprimentos verbais coletivos, e logo foi convidado para fazer a refeição junto com eles. O velho Yetoaũ sabia que aquela carne seria de seu neto, Burtuyari Oakhë, e dava por certo que este já tinha sido morto. Praticamente, Yetoaũ, enquanto fingia estar comendo, procurava encontrar algum tipo de osso de Burtuyari Oakhë, qualquer osso, mas estava difícil encontrar porque *yaipiriakhara*, prevendo que Yetoaũ 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 Yetoaũ 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 Yetoaũ 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 ouvir o estrondo do trovão, imediatamente Yetoaũ comentou que, infelizmente, a partir daquele momento, surgiam sinais de situações ruins para todos, isto é, conflitos e vingança entre as partes estavam prestes a eclodir [*durtí borkawassa maria nipũ*].

Foi assim que a história de Burtuyari Oakhë teve fim, ele também foi morto pelos *yaipiriakhara*, deixando em vida agora só seus avós, Yetoaũ e Yaipiriokhõ. Eles já eram bem velhinhos, mas eram fortes, até porque eles eram outros tipos de pessoa; 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 da forma como conheço eles vão surgir dos ossos de Burtuyari Oakhë, praticamente do pequeno osso do dedo mínimo jogado pelo velho Yetoaũ.

Rivelino. Essa história envolvendo as aventuras de Burtuyari Oakhë foi apresentada 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 *kertí úkũsse*, é incrível.

A partir desse diálogo de *kertí úkũsse*, houve uma tentativa de integrar-se, em um primeiro momento, com participação ativa junto ao *kumu* Luciano Barreto. Mas ficou entendido, conforme a orientação do próprio *kumu* Luciano Barreto, que é preciso conhecer *úkũsse* tukano para falar da arte do diálogo; nesse caso, a arte do diálogo é muito mais originária da individualidade para a coletividade. A força de sua linguagem está na individualidade do conhecimento de uma pessoa, porém o conhecimento de uma pessoa não é o único, muito menos o melhor, e sim diferente. E é exatamente essa diferente forma da arte do diálogo – em geral, *úkũsse* – que faz com que as histórias da pessoa indígena sejam sempre precedidas e sucedidas pelo constante processo de transformação. Em outras palavras, lidar com *úkũsse* tukano é transformar fatos em histórias e histórias na realidade da vida da pessoa indígena; ou toda história da arte do diálogo indígena é uma forma de transformação de ideias.

A arte do diálogo em Diroá

Tendo finalizado a parte histórica que mostrou as grandes aventuras de Burtuyari Oakhë, passei então a me concentrar na sequência da fórmula de elaboração de *kertí úkÿsse*, agora partindo de outras personalidades, os Diroá. Também conhecidos como demiurgos, com histórico de heroísmo na criação das coisas, eles não originaram seres humanos, mas sim as coisas, uma vez que o responsável pela criação dos seres humanos será Yepa Oakhë.

Quando perguntei se eu poderia participar com breves comentários quando surgisse alguma dúvida, o *kumu* Luciano Barreto permitiu que fizesse isso, desde que desse um sinal de alerta para que ele pudesse se articular mentalmente para saber onde havia parado, para saber de onde deveria retomar. Isso para mim foi uma honra novamente, na medida em que, dessa forma, o conteúdo do texto vai criando um exercício de reflexividade muito mais próximo do *kumu*.

Rivelino. Agora vamos passar a conhecer outro modelo de formulação de *kertí úkÿsse*, em que virão outras personagens, com outras ações de caráter criativo, com característica de personalidades extrovertidas, sanguíneas, e inúmeras ações que deram origem às coisas e ao ordenamento do pensamento indígena. Ao mesmo tempo, [Diroá] figuram como duas pessoas de estatura baixa, mas com sabedoria inata desde o início. Sua existência e seu simbolismo remetem a várias ideias e fundamentos da *nissétisse* tukano, ao mesmo tempo que representam um sinônimo de existência da noção de infância, da adolescência e da vida adulta em jogo na formação indígena; eram deuses em seu tempo. Quem são os Diroá?

Kumu Luciano Barreto. Sobre a história deles, não sou só eu que conheço, outras pessoas também conhecem suas histórias. Eu conheço da forma como aprendi com meu pai, Kuriano *yai*. Eles 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 avós, Yetoaü e Yaipiriakhô.

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 dele [*Burtuyari Oakhë heripōra nipara*]. O que os *yaipiriakhara* queriam mesmo era que Burtuyari Oakhë sumisse de vez, que ninguém 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 Yaipiriokhō, antes avós de Burtuyari Oakhë.

Kumu Luciano Barreto. Isso mesmo. Quando o velho Yetoaū conseguiu encontrar um pedacinho de osso do dedo mínimo de Burtuyari Oakhë, que morreu transformado em pequeno gavião, conseguiu 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 [o osso] 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 ficar 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?

Kumu Luciano Barreto. Sim [*aā*], certamente para ele tinha algo [*nisapato kopūma*]. Então por isso que ela fez questão de 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 de 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 ela que fosse conferir [*nháō 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 peixe flutuavam

naquela água sem mesmo sair do lugar, isto é, não seguiam nem sentido rio acima, nem sentido rio abaixo, mas continuavam cortando aquela água.

Inicialmente, Yaipiriokhô 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 cesto, assim como algumas redes de puçá. Então ela precisou criar uma estratégia que pudesse incorporar várias camadas de malha para formar uma única rede de puçá, isso tudo através de seu *Uró*. Aparentemente, só tinha uma rede, mas sua formação pelo efeito e pela 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 noite, começaram os primeiros sinais, aqueles dois peixinhos se transformaram em *mursirôa* [espécie de grilo] e começaram a triturar as pimentas torradas, isso a noite inteira. Em outra noite, eles 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 senhor quis dizer que foram os de sua linhagem [de Burtuyari Oakhê] que foram devorados, uma vez que com os *Diroá* o senhor cita a presença de outras pessoas além de *Yetoaũ* e *Yaipiriokhô*.

Kumu Luciano Barreto. Creio que sim, uma vez que, no momento em que *Diroá* começaram a fazer xixi contendo líquido ardente de pimenta, as pessoas reclamaram, então havia, sim, outras pessoas vivendo junto de *Yetoaũ* e *Yaipiriokhô*. Um dia, *Yaipiriokhô*, como de costume, foi à roça, enquanto *Yetoaũ*, 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, *Diroá*, muito calmos a princípio. Ao ver *Yaipiriokhô* chegando à casa, imediatamente a cumprimentaram, chamaram-na de avó:

“A senhora está chegando, vovó?” [*“heati makho nipara”*]. 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 da vida de Yetoaū e Yaipiriokhō, que passaram a ser seus avós. Tanto Yetoaū como Yaipiriokhō tinham conhecimento 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?

Kumu Luciano Barreto. Como falei para você, eles surgiram dos ossos de Burtuyari Oakhë, eram a própria alma dele [*kū heripora nikara wepara*]. Só que agora eles passaram a ser diferentes, 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 epadu, já na parte da tarde. Ele tinha recolhido as folhas secas de embaúba, tinha torrado as folhas de epadu [*paatu pūri ūrtētha nūko*]. Depois, queimou as folhas de embaúba para recolher a cinza que serviria para misturar no epadu. Enquanto isso, seus netos, Diroá, mesmo sentados a uma distância dele, onde brincavam e se danavam, se transformavam em ratos e entravam no seu pilador de epadu, inclusive defecavam dentro. Ele fez de conta que não estava observando. Os dois, Diroá, transformados em ratos, entravam e saíam constantemente do seu pilador de epadu [*bii sūti 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 Yetoaũ continuava tentando finalizar os trabalhos, pela idade também já não tinha tanta agilidade, os dois, Diroá, entraram novamente no seu pilador de epadu. 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 seu epadu até o porto e jogou na água, e aos poucos o pilador de epadu foi descendo pelo rio. Na verdade, o velho Yetoaũ estava querendo se livrar deles, porque eram demais, eram muito danados [*né potara meheta nipara*].

Passadas algumas horas, no sentido rio abaixo, vieram subindo pelo rio. Ao mesmo tempo 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 Yetoaũ, que estava consumido tranquilamente seu epadu, disse: “Esses danados”. Assim que chegaram ao porto, o mais novo na frente e o mais velho atrás, subiram o caminho carregando o pilador para entregar ao seu avô, Yetoaũ, e disseram para ele: “Vovô, olha aqui seu pilador de epadu, parece que o senhor jogou no rio”. Fingindo não ter conhecimento, o velho Yetoaũ 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, como veremos, nesses termos. Inicialmente, surgem e vivem a fase da infância – isto é, no momento em que os dois brincam, seja nas proximidades de Yetoaũ, seja nas proximidades de Yaipiriokhõ, expressam a espiritualidade infantil, expressam a pessoa da criança que brinca, que apronta, que cria impaciência, que cria amor e vínculo forte entre avós e netos. Mas Diroá, ao mesmo tempo que estivessem em um lugar, tinham capacidade de estar em outro lugar, em lugares diferentes, além de terem a capacidade e o poder de transformação, seja em ratos, seja em pássaros, bem como na luz do raio. Eram muito espertos, muito inteligentes, eram invencíveis, imortais. Por que os Diroá eram assim?

Kumu Luciano Barreto. Eles eram bem diferentes mesmo de Burtuyari Oakhë, mas eram muito danados também, era o jeito deles. Eles 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, Yaipiriokhô, colocou seu aturá nas costas e foi para a rocinha dela. Os Diroá quiseram saber se ela estava indo para a roça [*makhô nioara, mūkhô 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 Diroá se transformaram em *weheri tēroa* [pequenos pássaros-tesoura] e voaram até a roça de sua avó e ficaram brincando na roça antes de ela chegar. Quando ela chegou à roça, ficou surpresa; no fundo, ficou furiosa, porque eles eram muito danados. Então, a velha Yaipiriokhô perguntou: “Vocês 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, Yaipiriokhô, 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, Yaipiriokhô, já tinha idade, então já não tinha tanta agilidade no trabalho. Em certo momento, começou a procurar *arkara*⁶ 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* para ela, já que não estava encontrando e já não enxergava bem. Então eles, utilizando-se de sua habilidade, sua força, sua sabedoria e seu dom divino, rapidamente procuraram um pau caído para encontrar os muitos *arkara* e entregaram para a avó deles.

Eles se chamaram Diroá *Oamahara*. Eles 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 manusear suas forças espirituais, suas forças intelectuais,

⁶ Bicho do pau podre que geralmente existe nas roças, e é só dessa ocorrência, isto é, da roça, que os indígenas costumam comer.

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 estar num lugar e de estar 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 avós, Yetoã e Yaipiriokhò –, que brincavam dentro de casa, que brincavam enquanto se sentavam perto do fogo, que ficavam brincando perto do avô, Yetoã, que tomavam banho no porto, que brincavam de pular na água, que brincavam na roça enquanto a avó trabalhava, que construíam seus pequenos arcos e suas pequenas flechas para brincar 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 fossem muito danados, eram muito amados pelos avós.

Kumu Luciano Barreto. Como falei para você, realmente eles fizeram muitas histórias, muitas coisas, eu também não conheço tudo sobre eles. O que 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 estivessem brincando perto de seus avós, estavam também em outros lugares [*to arpé duhuimira ta toho weduhikapara*].

Um dia, [Yaipiriokhò] 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 a avó poderia deixar que eles poderiam resolver isso. O que fizeram foi 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 era a senhora quem estava reclamando que não tinha mandioca?”. Então eles assumiram a responsabilidade de 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 todas, ao que

responderam que não haveria problema, porque eles iriam carregar, sim, que ela podia deixar isso com eles. Assim, eles juntaram toda a mandioca que tinham conseguido em apenas dois aturás, suficientes para que conseguissem carregar tudo para casa. Logo que saíram da roça, disseram para a avó que eles iriam na frente, além de dizer que aproveitariam para comer alguma fruta que encontrassem 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 [peixinhos] 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 piaba. Depois do banho no porto, subiram para casa e entregaram a princípio um pequeno volume de peixes embrulhado 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. Começaram 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, Yetoaü, disse que estava indo coletar folha de epadu, e disse para os dois permanecerem em casa. Mas eles foram para a roça antes dele, já estavam lá. Quando ele chegou, encontrou as folhas de epadu todas colhidas, ajuntadas, tudo pronto em montes, só precisava encher seu cesto. Mas, como já não tinha agilidade, não estava conseguindo encher as folhas de epadu no seu cesto. Mesmo que estivesse chateado com seus netos danados, aceitou que fizessem aquele trabalho para ele. Os Diroá rapidamente usaram suas forças para reunir em pouco volume. Assim, todo aquele volume de folhas de epadu encheu o cesto do avô, coube tudo no cesto.

Tendo concluído a coleta de folhas de epadu na roça, o avô, Yetoaü, 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 sempre, em pouco tempo, eles já estavam em casa, deixaram as coisas todas encaminhadas para o avô, assim como recolheram lenha para que o avô pudesse torrar as folhas de epadu. Só depois foi 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 lenha para assim poder torrar as folhas de epadu, 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, Yetoaũ, começou a torrar as folhas de epadu no seu forno; de longe dava para escutar o barulho que fazia enquanto mexia as folhas de epadu no forno. Os Diroá, que brincavam tranquilamente a certa distância, começaram a aprontar com o avô quando puxaram seu *miria pōra way òa*, que tinha um pequeno gancho; estendiam até alcançarem os braços do avô e puxarem por trás, ao que o avô perdia o equilíbrio dos braços e acabava espalhando as folhas de epadu para fora do forno. Ele brigava com eles por isso, mas diziam que não eram eles que estavam fazendo isso. O avô, Yetoaũ, estava bastante suado enquanto torrava as folhas de epadu, enquanto seus netos continuavam brincando com ele, fazendo com que o velho perdesse o equilíbrio dos braços e as folhas de epadu caíssem fora do forno. Eram muito danados mesmo os dois Diroá. Defecavam na cuia de epadu 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, Yetoaũ, não ficava convencido, pois eram eles, sim, que estavam armando aquilo. A avó, Yaipiriokhō, dizia no seu pensamento: “Puxa, como vocês são danados, hein”.

Certo dia, a avó, Yaipiriokhō, disse que estavam sem beiju. 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 chamada *Bú epésa* naquelas proximidades. Enquanto isso, a avó

ficou procurando a maniuara, fez vários furos para poder encontrar a via das maniuaras; no que foi possível, ficou coletando e comia também, era muito pouco, ou quase não estava encontrando nada.

Seus netos, Diroá, perguntaram para a avó deles se 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 feia. 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 sortida de maniuaras. Então ela pediu para que não ficassem subindo na árvore grande que eles mesmos tinham criado, *Bú epésa*, mas eles danados que eram não atenderam o pedido da avó e subiram na árvore até o topo. Chegando ao 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 *yaipiriarkara*, que trabalhavam incansavelmente na roça, limpavam, faziam fogo, arrancavam mandioca. Então um dos Diroá arrancou uma penca [*epesa poro wetekheo*] pendurada 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, Yaipiriokhó, quis saber o que estavam aprontando dessa vez. Eles responderam que não estavam fazendo nada, que só estavam brincando. A avó, Yaipiriokhó, 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 contrário corriam risco de serem ferrados pelas tocandiras. Os irmãos Diroá continuaram lá em cima, não deram atenção para a avó.

Ao ver que seus netos precisavam receber uma lição, a avó, Yaipiriokhó, tomou uma atitude, já que os meninos continuaram com sua teimosia. Assim, tirou um fio de seus pelos pubianos para criar a

tocandira e soltou-a para subir na árvore. A partir de uma tocandira criada por ela, se multiplicaram várias tocandiras, que subiram em grande número, praticamente ocupando todo o tamanho da árvore. Enquanto as tocandiras 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, Yaipiriokhò, 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, Yaipiriokhò, 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 *barssessé*. A ideia era para eles não ouvirem ou aprenderem as fórmulas de *barssessé* dela, mas eles através de seu espírito aproximaram seus ouvidos bem perto da sua boca [de Yaipiriokhò] e ficaram ouvindo as fórmulas de *barssessé* da avó. Depois disso, os dois irmãos se recuperaram, voltaram a estar conscientes. A avó disse para eles que para evitar aquela situação era que ela tinha chamado a 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, Yaipiriokhò, 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 a avó que fosse buscar folhas melhores que estavam próximas, 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 seu 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 desmaiado, começaram a fazer *barssessé* 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 Diroá, seu veneno causa muita dor.

Em casa, não tinha beiju. A avó, Yaipiriokhò, disse para os netos que estavam sem beiju, porque eles não tinham muita roça, e que o avô, Yetoaũ, também já não tinha 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, beiju e farinha se ela levasse peixe para eles. Do 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 da árvore que se chama *Bú epésa* e espalharam nos pequenos lagos e nas cabeceiras de igarapé. Inclusive, isso eles tinham feito no que conhecemos hoje como Santa Luzia [comunidade]. Depois disso, retornaram para casa e entregaram cada um pequeno embrulho de peixe para a avó, Yaipiriokhò. 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 cestos que tinham ali não foram suficientes, foi preciso trazer 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 fôssemos pescar, já que não quer chegar na casa de seus irmãos de mãos vazias”. Enquanto isso, a avó, Yaipiriokhò, 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 moquear o peixe.

Tendo os peixes em grande número, a avó, Yaipiriokhò, 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 os *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 tinha dois passarinhos bonitos, e as meninas, suas sobrinhas, perguntaram se aqueles pássaros eram dela e que eram muito bonitos. A avó, Yaipiriokhô, disse que sim, mas, sabendo que aqueles eram seus netos, 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 à porta, e as meninas seguiram os pássaros, tentando capturá-los, até que a certa distância da casa os Diroá 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, Yaipiriokhô, sabia que seus netos, Diroá, tinham aprontado com elas. Então a avó, Yaipiriokhô, depois da recepção de todos, pediu que trouxessem seus cestos para que pudessem colocar os peixes. Ela conseguiu abastecer para eles peixes em grande número, e eram diversos tipos de peixe. Após ter ficado um tempo ou uma parte do dia na casa de seus irmãos *yaipiriarkara*, a avó, Yaipiriokhô, 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 de estes [os *yaipiriarkara*] terem sido responsáveis por devorar os parentes dos Diroá, como é o caso do próprio Burtuyari Oakhê, pai deles, na verdade. Então eles estavam começando a criar inimizade, o clima de conflito começava a assolar cada vez mais.

Kumu Luciano Barreto. Os *yaipiriarkara*, gente-onça, na verdade queriam era ter um momento oportuno para devorar os Diroá. Os *yaipiriarkara* eram diversos e muitos, e antes eles já tinham devorado outras pessoas que moravam na casa do avô dos Diroá, o velho Yetoau. Inclusive, a gente-onça, ou *yaipiriarkara*, por diversas vezes tentou devorar os Diroá. 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, Yetoau, faziam isso quase todo dia.

Para isso, utilizavam suas zarabatanas, seus arcos e suas flechas para capturar esses pequenos pássaros.

Um dia, Yetoã 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 nambu, para que eu possa comer mais à 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 Yetoã, queriam apenas encontrar uma desculpa para uma ação maior.

Kumu 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 estivessem presentes na casa de seu avô, Yetoã, os 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 três e quatro anos.

A casa dos Aparkara Yaiwa era grande, tanto em extensão como no comprimento. Os irmãos Diroá chegaram à 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 Diroá 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 um 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 tratava de crianças, não eram uma causa para desconfiança; para ela, aquelas crianças eram inocentes, e isso fez com que recepcionasse com toda a cordialidade.

Então, os Diroá quiseram saber o que ela estava preparando na panela, ao que ela respondeu que não era nada, era apenas um caldo

de tucupi que 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 beiju, 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 procura trazer para o centro das histórias a figura da mulher. Essa, a avó dos Aparkara Yaiwa, é a terceira mulher que o senhor traz para o cenário da história. Essa 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, aquela 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 Indígenas tem pouca referência às mulheres, se tem essa referência é bastante limitada.

Kumu 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 com 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 com a previsão de vir 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 à vontade na casa.

Vendo que a avó dos Aparkara Yaiwa continuava dedicada ao 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 isso, eles seguiram em direção à parte da entrada da casa, quando encontraram em cada esteio dianteiro, penduradas, duas enormes flautas, cada uma pendurada em cada esteio dianteiro da casa, seguindo a ordem de irmão maior e de irmão menor. Ao vê-los, os meninos, na frente da casa, a avó dos Aparkara Yaiwa se aproximou dos meninos. 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 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: *wiëeee*. 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: *wiëeee*. Sendo que, após cada sopro, pendurava cada flauta em seu devido lugar. Os meninos na verdade estavam estudando tudo isso, estavam observando tudo para ver como iriam agir.

Depois disso, a avó dos Aparkara 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 Diroá 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 oeste [pôr do sol]. Além disso, eles criaram as redes e fizeram simulações para capturar seus rivais, Aparkara Yaiwa, o plano era capturá-los com as redes. Feito isso, 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 Aparkara Yaiwa para produzir um alto som. Feito isso, largou as flautas no lugar e voltou a ser invisível no seu lugar estratégico. Na sequência, foi a vez do irmão mais novo dos Diroá, que em forma visível também pegou as flautas do irmão mais novo 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 que 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 ter atendido a eles 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 [Hã Marsapou] que eles tinham devorado. Ao mesmo tempo, estavam em seu espaço de concentração. Ao ouvirem o som das flautas, que foi efetivado pelos Diroá, imediatamente os dois Aparkara Yaiwa vieram em direção à 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 estavam penduradas 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 Aparkara 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 da história que o senhor apresenta, em que tudo tem fatos próprios, um sentido

próprio, 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 *kumua*?

Kumu 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 fundamentam, como os *kumua* se enfrentam um com o outro, como os *kumua* se protegem, como os *kumua* 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 *wetitíse* [proteção corporal e espiritual]. Se você não for bom em *wetitíse*, vai perder sempre, qualquer um que ousar mexer com isso e não souber das fórmulas de *wetitíse* não vai durar muito. Mas também já ensinei para vocês as fórmulas de *wetitíse*, 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 sejam revelados os segredos, isso não sou só eu que digo isso, outras pessoas também pensam assim.

Como falei no início desta 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. Estes são eles: *kayáro*, *arkaũ*, *dirtíro*, *Piacuru* e *wayo*. Esses pássaros seriam os responsáveis por alertar 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 baixo 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 *kumua*, *yaiwa*, *baya* em seu tempo. Quando pensavam que tudo estava normal, quando parecia estar tudo em sua normalidade, veio o primeiro sinal, quando o mais velho dos irmãos Diroá mostrou o seu rosto para o irmão mais velho dos Aparkara Yaiwa, que imediatamente voou em direção ao Diroá mais velho para atacá-lo com suas garras, mas só que foi laçado pelo Diroá com sua rede complementada 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 mais redes, ficou difícil. Os dois irmãos Aparkara Yaiwa ficavam batendo as asas, mas não tinham como escapar, não tinha saída para eles. Assim, os irmãos Diroá foram levando os Aparkara Yaiwa para fora da casa para começar a levá-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 ali, 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-na convencido a colocar mais água, o que fez com que o veneno ficasse duro, grudado. Só depois que os irmãos Aparkara Yaiwa tinham sido capturados pelos irmãos Diroá foi 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 abiu, 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 sumir com eles. Então, a avó dos Aparkara Yaiwa disse: “Gostaria que pelo menos soltassem 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* [bem-te-vi]; este subiu e trouxe outra pena, que se transformou em *Pitiri A* [outra espécie de bem-te-vi]; este subiu e trouxe a pena que se transformou em *Pitiri* [também bem-te-vi]. 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* [harpia de cores preta e branca]; este subiu e trouxe a pena que se transformou em *A Pirkoro Yoa* [gavião-de-rabalongo]; este subiu e trouxe a pena que se transformou em *A parkū sea pirkaraū tatiati* [harpia de cores preta, branca e avermelhada]; 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 Yetoau, 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, gerava grandes trovoadas, fortes raios, fortes ventanias, eles estavam usando seus símbolos de guerra, 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 enxó, 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 os jogaram em direção à casa deles [dos Diroá]; 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 avós, Yetoaũ e Yaipiriokhô. 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 Yetoaũ, já que era o avô dos irmãos Diroá, imaginava ou já sabia que aqueles seus netos tinham aprontado alguma coisa, no fundo estava ciente de que eles tinham feito aquilo contra os Aparkara Yaiwa. Então os Diroá entraram na casa em meio à chuva e se sentaram perto do fogo, os dois meninos pareciam estar com muito frio, já que tinham pegado muita chuva. O avô deles, Yetoaũ, 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 à vontade”. O velho Yetoaũ 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 um acontecimento que fazia parte de sua existência, por isso mesmo tudo estava em sua normalidade. O velho Yetoaũ 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 verem o velho Yetoaũ, começaram a chorar, lágrimas começaram a escorrer no rosto, inclusive se soltava da boca o líquido esverdeado do epadu que eles tinham consumido. Ele ficou com muita

pena deles, mas também não podia fazer nada, praticamente já estavam mortos. Então, os irmãos Diroá, ao verem que o avô Yetoaũ 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, Yetoaũ, 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 na direção de onde estavam pendurados os irmãos Aparkara Yaiwa e, cada um pegando sua vítima, arrancaram suas cabeças e jogaram em direção a leste [*Dya siró khawipũ*]. Em seguida, jogaram os corpos também no sentido leste, mas 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 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 que a outra pedra, que representa o corpo de outro Aparkara Yaiwa, está sentada 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 *Pitiri* [bem-te-vi] é o irmão maior dos gaviões, das águias.

Rivelino. Então muitos nomes de lugares que conhecemos hoje têm 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 Yetoaũ e de sua esposa, Yaipiriokhô, era uma territorialidade, assim como a casa dos seus cunhados, *yaipiriarkara*. Inclusive, quando Burtuyari Oakhë 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 comunicar, mas se havia diálogo entre eles quer dizer que eram línguas pertencentes à mesma família linguística, como acontece hoje na região do noroeste amazônico. Inclusive, o senhor é um poliglota em relação às muitas línguas do noroeste amazônico. Percebe-se também que, embora houvesse uma disputa contínua, havia proximidades também, havia contatos. No caso, o fato de o velho Yetoaũ ter se casado com uma mulher, a velha Yaipiriokhô, 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 na convivência entre as diferenças.

Kumu Luciano Barreto. Realmente não sabemos que língua eles falavam no seu tempo, o que acontece é que cada 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 as 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 compartilhado, 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, Aparkara Yaiwa, os irmãos Diroá continuaram vivendo tranquilamente junto aos seus avós, Yetoaũ e Yaipiriokhõ. Claro, continuavam aprontando outras coisas também, além de serem netos muito presentes na vida dos dois avós; embora 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 de que os *yaipiriarkara* iriam começar a trabalhar na construção da roça, os irmãos Diroá quiseram participar dos trabalhos. A avó deles, Yaipiriokhõ, 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 começar 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 foi que entregaram dois péssimos terçados para eles, que não tinham condições nenhuma para roçar, eram dois terçados desamolados, enquanto 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 Bürkũo, sentido leste [*Dya Siró khawipũ*]. Então, chegando lá, cumprimentaram Yaipiriokhõ 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 [Diroá e seus familiares] 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 os coitadinhos que estavam pensando que fossem. Os *yaipiriarkara* tinham como plano isolar os Diroá no centro do roçado e depois matá-los, 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 *yaipiriarkara*, por isso mesmo estavam atentos a 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.

Kumu 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 Yaipiriokhó, 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 de que eles morressem amassados pelas grandes árvores que seriam derrubadas 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 participar 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 para derrubar um pau sequer, não tinham condições mesmo. Imediatamente, eles foram procurar novamente a avó Yepa Bürküo, sentido leste [*Dya siró khawipū*]. A velha Yepa Bürküo, 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 Yepa Bürküo [*ditá Bürküo*, dona de terra] 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 isso, novamente se responsabilizou por amolar os dois machados com a força de sua língua e mandou que fossem para a derrubada de roça com os *yaipiriarkara* e que não tivessem medo.

Desta vez, os *yaipiriarkara* quiseram que os irmãos Diroá 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 às 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: “Vocês 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 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 *yaipiriarkara*, os irmãos Diroá logo se prontificaram e se programaram para ir participar dessa atividade. Mais uma vez, tiveram a resistência por parte da avó, Yaipiriokhô, que não queria que seus netos fossem, uma vez que tinha medo de que acontecesse algo ruim contra eles, ainda mais que o fogo era um grande risco e eles poderiam se queimar. Isso porque a avó, Yaipiriokhô, 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 ir, inclusive estavam com o pensamento focado para aquele trabalho ao qual tinham sido convidados para participar. Mas a preocupação da avó Yaipiriokhô 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 avó 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 enfrentar aquele trabalho de queimação de roça.

A roça dos *yaipiriarkara* era muito grande e, portanto, precisava de muita gente para dar conta na hora da 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 tocadas 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 do 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. Foi por esse motivo que o irmão mais novo teve 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 pão, enfim, matéria ultraleve que pudesse esparar ou explodir quando queimasse. Feito isso, então, incorporaram seus espíritos, seu corpo no corpo dessa matéria criada por eles. 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 pã, imediatamente o mais velho deu o passo inicial. Ao som e à 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 das flautas de pã para sair em alta velocidade e cair na água próximo ao seu irmão mais velho, ambos escaparam. Mas, para os *yaipiriarkara*, aquele som gerado pela embaúba e pelas flautas de pã 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 dessa não tinham conseguido escapar. Assim, voltaram para casa e encontraram a velha Yaipiriokhô 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 à 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 exceção 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* quanto os irmãos Diroá queriam encontrar uma oportunidade.

Um dia, o velho Yetoã começou a se preparar para oferecer aos seus cunhados, *yaipiriarkara*, algum tipiti, 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 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, Yetoaũ, que ficou surpreso com o grande volume de arumã. Além disso, os próprios Diroá se responsabilizaram por 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 *thũpa duri*,⁷ deve ficar nas proximidades da cachoeira de Ipanoré, 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 Yetoaũ iria viajar para fazer visita aos seus cunhados, *yaipiriarkara*, já que todo o material de artesanato estava pronto, de fato conseguiram produzir um bom número. O velho Yetoaũ queria ir só ele e mais sua esposa, Yaipiriokhõ, mas seus netos, Diroá, também quiseram ir, insistiram para ir. Com o intuito de evitar que eles fossem, o velho Yetoaũ jogou de qualquer jeito na canoa todo o material que tinham produzido, a fim de dizer que não havia espaço para os dois netos na canoa. De fato, quando eles desceram ao porto, Yetoaũ 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 suas forças espirituais, arrumaram todos os materiais artesanais em poucos volumes. O avô, Yetoaũ, 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 isso, também os Diroá seguiram o avô até a casa. Vendo que os Diroá o tinham seguido, o velho Yetoaũ 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

⁷ Nome do lugar em referência aos tipos de peneira utilizados para espremer massa de mandioca.

conseguiu mais, estava presa. Ele não via, mas 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 Diroá perguntaram ao avô, Yetoaũ, 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 foram eles que tinham feito isso, só fizeram soltar as amarras invisíveis que eles mesmos tinham colocado. Finalmente puderam embarcar, e não tinha outra saída a não ser o velho Yetoaũ levar consigo seus netos, Diroá, com ele. Os irmãos Diroá pediram para que seus avós, Yetoaũ e Yaipiriokhõ, se sentassem no banco do meio da canoa, assim como pediram que se posicionassem bem, que se segurassem bem na canoa. Assim, usando suas forças divinas, criavam fortes remadas que derrubavam seus avós para trás, deixando que os avós ficassem muito furiosos. E para os Diroá era uma diversão, faziam isso de propósito com os avós, era uma forma de fazer descontração com seus avós. Então, em certo lugar, o avô, Yetoaũ, pediu que pernoitassem, justamente para procurar alguns peixes que pudessem oferecer para seus cunhados. Assim, pernoitaram em um lugar, onde o velho Yetoaũ tentou arrumar uma 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 Japu], deve ficar abaixo de Yauareté, onde mataram a cobra Japu [*umu piro*], por isso essa cobra não existe, porque os irmãos Diroá mataram essa cobra. Da carne dessa cobra foi que os Diroá fizeram com que surgissem diversos e variados peixes. Além disso, o velho Yetoaũ arrumou um pequeno jirau 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 peixes encontrado apenas em um pequeno jirau. Eram esses peixes e mais os artesanatos produzidos que o velho Yetoaũ iria oferecer para seus cunhados, *yaipiriarkara*.

No dia seguinte, eles seguiram para a casa dos *yaipiriarkara*. Era dia festivo, era dia em que os *yaipiriarkara*, a gente-onça, aguardavam a chegada de seu cunhado, Yetoaũ. Era o dia em que o velho Yetoaũ iria oferecer artesanatos e peixes para seus cunhados. Era o dia de *poossé*, dia de dabucuri, dia de festa de oferecimento. Assim que chegaram, Yetoaũ comandou a cerimônia de entrega na festa de oferecimento, entraram oferecendo os artesanatos e os peixes em grande número.

Os *yaipiriarkara* 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 cerimônias, dia em que faziam danças, dia em que haveria bebidas fermentadas [*peeru*] e diálogo entre eles. Era um dia festivo, sim, mas também era um dia perigoso, um dia que marcaria o fim dos *yaipiriarkara*. Eles fizeram todos os tipos de cerimônias e rituais, além das danças tradicionais, aquilo que eles conheciam muito bem, tinham ótimo conhecimento. Assim, apresentaram os seguintes rituais: *peero diapôsse*, *herisa dūrpo durtira*, *nainhokura*, *barsamōri* e *mūropaū ussétisse*. Só que vou detalhar melhor essas questões mais para a 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 de os 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 urinar 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 a 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 de o 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 à dos 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* em geral passaram a noite toda ou 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 naquele 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 ele 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 [o segundo *yaipiriarkara*] 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 esta. 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, kapya, kaapy ya, kapya

Kapy pany, dewaa yuku wayre yaū

Rya waayū, waa yū ya, kaapya ya, kapya

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

Nhapiū weka, yari nomá, dikui maré, pimarê

Nhapiū weka, yari nomá, dikui maré, pimarê ya

Wapira, yuku, yawi nomá, yawi nomá

Warikū ya wapira yuku – 2x

Ya, ya... ya, ya... sawū

Nhakēe weka yari nomá, dikui maré, pimarê

Nhakēe 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 baya, nayakaū kary, ya

Yooo baya, naykaū kary, ya

Wapyra, 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 a 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 vingar 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 atenta 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 exceção do avô, Yetoaũ, caíram mortos, inclusive a velha Yaipiriokhō. A casa toda ficou em silêncio, todos estavam caídos mortos, o único que conseguiu se segurar e estava consciente era o velho Yetoaũ. Feito isso, os Diroá entraram na casa cantando novamente, quando viram que a avó deles também estava caída morta junto com os outros. Vendo isso, os Diroá ficaram com dó da avó, pensaram consigo mesmos: “Ela é nossa avó, aquela que nos criou”. Dito isso, 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 que eles cantaram para que houvesse a recuperação da vida da avó deles, a velha Yaipiriokhō. 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 tanto 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 que surgiu o ancestral dos Tariana. Além disso, a casa toda também pegou fogo.

Feito isso, os Diroá continuaram cantando na parte externa da casa, e aos poucos eles foram cantando e subindo, cantavam e subiam, cantavam e subiam até alcançarem o universo superior. Quando alcançaram o universo superior, fez um grande estrondo de trovão [*gŭrŭ saha nŭkapara ũmŭse wipŭ*]. Eles devem estar no universo superior até hoje. Assim termina a história deles. Outras coisas sobre eles vou completando em outros momentos.

Oakhë e a origem de Hó Marsõ em úkÿsse tukano

Rivelino. Saindo de uma referência de ordenamento na compreensão da pessoa Tukano, 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 as relações matrimoniais. No caso, foi escolhida uma das histórias vivenciadas por aquele conhecido como Oakhë. 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 das faculdades excepcionais tukano. Como se constituiu a história de Oakhë do ponto de vista tukano?

Kumu Luciano Barreto. Oakhë existiu em certo tempo que antecede o tempo histórico protagonizado por Yepa Oakhë e Yepa Bÿrkÿo, que são os responsáveis diretos pela criação dos seres humanos na concepção do homem Tukano, do homem indígena. Esse tema vai ser apresentado em momento certo justamente para que haja uma distinção clara entre tempos, paisagens e espaços habitados por diferentes divindades na concepção tukano. Mas Oakhë 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 *kertí* sabe-se que ele existiu.

Oakhë era uma referência em sua *marká*, 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 *wiogÿ* [chefe], 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 à 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 *warsoÿ* [sorveira], uma árvore ocorrente perto das antigas capoeiras de roça, que, quando aberta com um 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 carregava consigo uma pequena bolsa onde levava um pequeno espelho e outros apetrechos, começa a fazer uma pequena abertura na árvore. Ao mesmo tempo que colhe num pequeno pote, aproveita o tempo em seguida para passar no seu rosto o líquido coletado, direcionando o seu rosto ao pequeno espelho, enquanto começava a limpar seu rosto, puxando aos poucos as pequenas ligas que se formaram no seu rosto, à medida 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 o espelho com a imagem da mulher no fundo. Porém, quando Oakhë tirava o rosto do espelho para olhar para trás 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 nem 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 a partir disso resolveu então se aproximar do arbusto da bananeira e escolheu uma bananeira que tinha boa aparência. Cortou o tronco, medindo a parte superior para o corte com sua própria altura. Depois disso, colocou a bananeira escolhida e deixou escorada nas outras bananeiras, e seguiu de volta pelo caminho que dava acesso à 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* os receberam com alegria, e os dois foram bastante ovacionados. As pessoas diziam: “Finalmente, nosso *wiogû* encontrou uma mulher para ser sua esposa”. A expressão de alegria tomou conta de todas as pessoas, de todos aqueles que pertenciam àquele lugar.

De praxe, Oakhë era um homem de grande potencialidade divina e tinha seus subordinados a seu serviço, assim como ele próprio estava a 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 desposou 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 uma mulher, então todas as famílias estavam cientes de que, a partir daquele momento, quem deveria tomar conta dele era sua mulher.

Para Hó Marsõ, 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 ligadas a seu marido. Ela era uma mulher incrível, uma bela mulher, que aos olhos daquelas pessoas era a mais bela daquela localidade e chamava a atenção não só pela sua beleza, mas também pela sua personalidade e articulação em sintonia com o marido.

Wawá e Hó Marsõ em *úkÿsse* tukano

Rivelino. Para os Tukano, uma parte da relação matrimonial, sua escolha, efetividade e continuidade, tem base fundamentada, entre outras fontes, no modelo sistemático de Oakhë e das respectivas mulheres com quem ele 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 do ambiente em que estão envolvidos. É o que passa a ser relatado pelo *kumu* Luciano Barreto.

Kumu Luciano Barreto. O tempo passava, a vida continuava fluindo dentro de suas normalidades, Oakhë e Hó Marsõ viviam muito apaixonados, se amavam como ninguém, ao mesmo tempo que transmitiam segurança para os demais, pois o estado emocional e sentimental do *wiogũ* era muito importante para os demais que

compunham o estado organizacional da *marká*. Oakhë e Hó Marsõ sempre estavam juntos em todos os lugares, seja em casa, na roça, na pescaria e principalmente nas atividades da *marká*. Como toda mulher, Hó Marsõ se prevenia sobre as questões tradicionais, entre as 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 o cuidado com seu corpo feminino.

Certo dia, Hó Marsõ acordou indisposta, logo percebeu que estava se iniciando o período de menstruação, que geralmente durava até quatro dias e era um período muito delicado, e por isso mesmo exigia atenção e cuidado. Ao saber dessa situação, Oakhë pediu que a esposa permanecesse durante esse período em casa enquanto ele diariamente, como de costume, saía em direção à sua roça, assim como em outros lugares, como o rio, para pescar. Hó Marsõ, assim que o marido saía de casa, permanecia só. Havia outras pessoas também, mas cada qual na sua casa. Aliás, por um período do dia, a *marká* ficava em silêncio na medida em que seus moradores seguiam diariamente para os locais de seu trabalho, uns para pescar, outros para a roça e diferentes tipos de atividade. Cansada de ficar dentro da casa, Hó Marsõ pegou as pequenas vasilhas de *wertá póka* [farinha de tapioca] e *merkã* [saúva] e 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 abocanhava 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 Marsõ 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 Burtuyari Oakhë, 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 que também continua existindo a divisão de espaços, o espaço onde vive Oakhë e o espaço onde vive o Wawá, conhecido também como urubu-rei.

Kumu 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, seja um punhado de saúva, entre um tempo e outro, imediatamente transcendiam ao universo superior onde habitava o grande Wawá. Seja as pequenas abelhas, seja as pequenas rolinhas, assim como outros pequenos animais voadores, toda vez que retornavam das proximidades de Hó Marsô, 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 Marsô era fartura para eles. Assim, repassavam informações de que a mulher do Oakhë era muito linda, com uma beleza incomparável, e que além de ser bonita era muito gentil com as pessoas. Essas informações repentinas foram criando intenções 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, durante os quatro dias, precisamente equivalentes ao período de duração da menstruação de Hó Marsô. Assim, certo dia, Wawá pediu que um de seus membros, Yurka Nhim [urubu-preto],⁸ viesse conferir para ver se realmente a informação era evidente. Atendendo a ordem de seu *wiogū*, Yurka Nhim deixou o universo em que se encontrava para espionar Hó Marsô, precisamente para conferir melhor a informação, assim como para observar o lugar em que estava morando Hó Marsô.

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 Marsô costumava se sentar, assim como tinha a função de conferir se realmente a beleza daquela mulher era verdade. Além disso, fez um sobrevoosuficiente para escaneamento do lugar, especificamente de Hó Marsô. Tudo isso aconteceu no terceiro dia de menstruação de Hó Marsô. Por isso, a estratégia era raptá-la no quarto dia, caso contrário, se fossem tentar a *raptação* a partir do quinto dia, não teriam sucesso. Isso porque, na medida em que o período de menstruação se encerrasse, perderiam toda a visibilidade que tinham sobre Hó Marsô. Em outras palavras, os *yurka marsa* [gente-urubu] só conseguiam contactar a mulher no

⁸ Na classificação dos tipos de urubu, conforme o *kumu* Tukano Luciano Barreto, temos: *yurka nhira* (urubus-pretos), *yurka burtírã* (urubus-brancos) e Wawá (chefe dos urubus).

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 Yurka Nhim, o espião, repassou todas as informações obtidas para seu *wiogū*. A partir disso, foi então estabelecida uma estratégia para a *raptação*, através de *yuyúri betô*⁹ e *yuyúrida*.¹⁰ Na prática, todos os subordinados do grande Wawá estavam envolvidos, na medida em que estava em jogo a questão de sua honra, bem como estava se 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 Marsô estava no último dia do período de menstruação, parecia que aquele dia teria a persistência de sua normalidade. Assim amanheceu o quarto dia do período de menstruação. Hó Marsô 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 o 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 a recomendação de sempre, isto é, que tivesse cuidado e atenção. Isso exigia que Hó Marsô 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 Marsô, como de costume, pegou suas vasilhas contendo alimentos restritos a ela para aquele período, pegou seu assento e saiu para se sentar nas proximidades da entrada da casa. O calor do sol também não era tão castigante, por isso o clima era agradável para passar tempo na frente de casa enquanto comia sua farinha de tapioca, sua saúva, seu beiju. Logo, começaram a se aproximar muitos pássaros, abelhas, vespas. Como de costume, começou a distribuir alguns punhados de farinha de tapioca, pedacinhos de beiju e saúva que sobravam 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 grande Wawá. Passado algum tempo, para sua surpresa, começou a descer o

⁹ Conforme as informações do *kumu* Luciano Barreto, trata-se de um chocalho que os homens amarram em uma das pernas no momento das danças e cerimônias rituais.

¹⁰ Fio da armadilha.

yuyúri betô amarrado no *yuyúrida*; e descia fazendo pequeno barulho a cada momento e centímetro que vinha alcançando: *ki, ki, ki, ki, ki, ki, ki*.

Quando o *yuyúri betô* pousou em suas proximidades, Hó Marsô ficou curiosa 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 Marsô 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 *yuyúri 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 às pessoas daquela redondeza. Alguns afirmaram terem-na visto ainda na casa, outros disseram terem-na visto na frente da casa. Porém, não ficaram atentos nos outros momentos, uma vez que estavam atentos às 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 por 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 vinha pescando um grupo de meninos-pássaros, *dya sipia* e *dya umuã*, com 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-lhes 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 ali. 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-os e jogou-os no rio na frente deles.

Ao verem essa atitude violenta do Oakhë, um deles fez a seguinte afirmação: “*bei! Mũ atíro wessetikāta, mũ atíro wesse buirita, yurká mahsã mũ nūmore yahaka tūonha mũa!*” [“Puxa, é por causa desse tipo de atitude 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. Reestruturou o formato físico de cada objeto através de seus poderes divinos e entregou-os todos 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 curare, zarabatanas e pequenos dardos. Além disso, através de seu *barssessé*, fez com que os animais surgissem em grandes números. O primeiro passo foi reunir seus subordinados e seu primo Hã Marsapoū [nambu-rei] para a efetivação de uma grande caçada, precisamente para o abatimento de animais que pudessem proporcionar, através do processo de putrefação e decomposição, a emissão de odor que alcançasse o 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 em 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 algumas partes dos corpos dos animais em putrefação. Aos olhos destes [dos bichos atraídos], 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 peixes, que carregavam consigo para o *wiogū* deles. Isso aos poucos

começou a atrair os sentimentos e o desejo de Wawá vir pessoalmente desfrutar dos peixes na terra de Oakhë.

Rivelino. Entre os *darséa*, entre outros *marsa kurári* do noroeste amazônico, o sistema de *raptção* [BARRETO, 2012a] era o que estabelecia inicialmente as trocas matrimoniais. Sua intensidade, prática e orientação têm fundamento em várias histórias. Por outro lado, envolve muito a postura social do homem, a postura social da mulher. Envolve a postura ética e a postura moral do homem e da mulher indígenas. Mas a mulher está no cenário de disputa, assim como em muitas circunstâncias é a causa de conflitos, quando se pensa no cenário histórico vivenciado pelos demiurgos, como é o caso, por exemplo, do conflito ocorrido entre Oakhë e Wawá.

Oakhë e Wawá em *úkūsse* tukano

Rivelino. Como foi que aconteceu o conflito entre Oakhë e Wawá, por que, como e para que eles criaram esse conflito?

Kumu Luciano Barreto. São histórias que eles estavam fazendo [*kertí 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 foi que correspondeu à 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 à área territorial do Wawá, era preciso ser criterioso para não gerar desconfiância já nos primeiros momentos. Por esse motivo foi que Oakhë, utilizando-se de seus poderes divinos, camuflou o seu corpo físico com a imagem corporal de um velho Hupda [*porsū sutiro pasā'pū*] e começou a cortar uma determinada árvore às margens da *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 Hupda [*peogū*] com suas vestimentas típicas: tanga, um pequeno fio amarrado na cintura, onde também se apoiava um pequeno embrulho de epadu, 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 Hupda, e, muito empolgados pela chegada do velho Hupda, os subordinados do Wawá levaram-no ao seu *wiogū*.

Ao se aproximar da casa em que estava o Wawá, o agora Oakhë disfarçado de velho Hupda percebeu que sua esposa, Hó Marsô, estava lá, e parecia não estar mais preocupada, ou praticamente não teve outra alternativa a não ser permanecer naquele lugar e aceitar aquela situação e realidade. Hó Marsô agora era esposa do Wawá, e ambos receberam o velho Hupda 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 estava 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 para Oakhë e seus subordinados [era] em consequência da grande caçada promovida, aos olhos dos subordinados do Wawá estava havendo o período de fartura de peixes, todo tipo de peixe. Assim, Oakhë, ainda disfarçado de um velho Hupda, chegou nos dias em que estes [os subordinados] estavam em preparação para ir à temporada de pesca. E, praticamente, todos estavam em momentos preparativos para a partida no período de pesca.

Ao acolher o velho Hupda na sua casa, Wawá pediu que armasse sua pequena rede no canto de sua casa, enquanto Hó Marsô estava toda ocupada com os trabalhos preparativos envolvendo a produção de farinha, beiju, tapioca, enfim, todo o 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 Hupda seria seu esposo, Oakhë. Assim, sempre que precisava, pedia para que o velho Hupda 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 prontas para a partida. Na prática, só estavam aguardando pela ordem do seu *wiogū*. Porém, um fato fez com que toda a programação prevista fosse alterada.

Enquanto Hó Marsõ fazia seus preparativos para a viagem, faltou lenha, e assim ela sempre pedia para o velho Hupda, 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 Marsõ 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 epadu que consumia e criou uma vespa negra que em seguida foi solta em direção a Hó Marsõ. 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 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 viagem antes dele, enquanto ele esperaria por mais um dia até que sua esposa viesse a recuperar a saúde. E todos os demais subordinados de Wawá partiram então para a grande temporada de pesca, uns pelos caminhos, outros pelo rio, com suas canoas. Na verdade, todos eles estavam descendo com aquele processo para o universo onde vivia Oakhë. Em outras palavras, a descida dos subordinados do Wawá não foi levantarem 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 roxa. Assim, não conseguia mais andar, nem mesmo tinha condições de pisar no chão. Preocupado com a situação, ao mesmo tempo que estava preocupado em marcar presença na temporada de pesca, Wawá [foi] tomado pelo controle do poder de Oakhë, que através de seu *Uró* 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 que confiou ao velho Hupda a função de cuidá-la através de *barssessé*. 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*”.¹¹ Tendo decidido, portanto, que a mulher ficasse em casa aos cuidados

¹¹ Tradução livre: “Puxa, mesmo com essa situação, eu tenho que ir, mas tem que ser uma breve viagem, as coisas ficaram difíceis para você. Creio que você vai ficar bem permanecendo aqui; além disso, o velho Hupda vai estar aqui para te curar, você vai ficar bem, infelizmente as coisas se tornaram difíceis para nós”.

do velho Hupda, agora responsável pela cura, Wawá partiu para a temporada de pesca junto aos seus subordinados, com a promessa de retornar em breve.

Rivelino. Os urubus, que o senhor chama de Wawá, têm sua história de existência paralela à 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 certos demiurgos, prolifera-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*, seja do ponto de vista do homem, seja do ponto de vista da mulher.

Kumu 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 Marsõ e o velho Hupda, este responsável pela sua recuperação.

A mulher continuava sentindo fortes dores, praticamente não conseguia movimentar uma das pernas. Como as dores tinham sido produzidas pelo velho Hupda, já na ausência do Wawá, em questão de segundo, curou-a das dores. Nesse ínterim, o velho Hupda 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 fazia com que aparentasse ser um velho Hupda, e jogou em direção ao mato. Essa capa veio a transformar-se em uma grande teia de aranha que costuma se formar em determinadas moitas na floresta. Hó Marsõ percebeu que naquele momento algo diferente estava acontecendo, pois chegaram aos seus olhos sinais de reflexos daquela ação. Enquanto o Oakhë se desfazia de sua camuflagem, e [Hó Marsõ], já estando curada 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 puderam se abraçar e se reencontrar novamente.

A mulher começou então a falar o que tinha acontecido, que tinha sido raptada pelos subordinados do Wawá, que chegando ali não teve mais como retornar ou fugir daquela localidade, que não queria 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 ali estavam dando certo. Hó Marsõ, 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 ali era justamente para buscá-la daquele lugar, assim poderiam finalmente retornar para sua casa, seu lar, seu espaço, tempo e paisagem. Hó Marsõ 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, seja 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 a juntar todos os tipos de objeto que existiam naquele lugar e, juntamente com a Hó Marsõ, tocou fogo, tudo foi queimado aos seus olhos, porém não conseguiram ficar até o fim para ver se tinha sobrado algo daquele fogaréu, uma vez que ambos tocaram viagem pelo rio, com uma canoa que conseguiram daquele lugar. Enquanto isso, do fogaréu, sobraram dois objetos que não se queimaram por completo: o primeiro objeto era abana, de utilidade doméstica; o segundo objeto era um pote de argila [*urpítū*], utilizado como instrumento de sopro em ocasiões de confrontos e guerras.

Foi então que, enquanto Oakhë e Hó Marsõ 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 acabado de acontecer, isto é, sobre a fuga da Hó Marsõ e o disfarce revelado de 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 [sua esposa], que fugira com seu antigo marido. Wawá também não era um simples homem, pois era um sujeito com poderes divinos, as pessoas o temiam pelo seu poder divino. Aliás, naquele 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 prosseguir 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 a 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 contra Oakhë, praticamente estava tomado pelo desespero de perda, então teve uma ideia brilhante: transformou-se em Wāhsowihi [irara] e se posicionou à beira do rio por onde passariam Oakhë e Hó Marsô. Além disso, fez com que surgissem abelhas a certa altura de uma árvore e começou a coletar favos de mel, ao redor dele voavam inúmeras abelhas emitindo o som de sua movimentação. Oakhë começou a cair nas armadilhas do Wawá, que agora estava disfarçado de Wāhsowihi, este estava com total atenção à coleta de mel. Ao encostar sua canoa perto de onde se encontrava o irara, sem mesmo ter nenhuma desconfiança, Oakhë fez seus cumprimentos e começou a conversar com Wāhsowihi para saber o que estava fazendo ali em cima, ao que Wāhsowihi respondeu que não estava fazendo nada de extraordinário, que estava apenas coletando mel de abelha. Oakhë continuou a conversa com Wāhsowihi enquanto este, através de seu *Uró*, começou a inquietar a mentalidade da Hó Marsô, fazendo com que ela tivesse desejos e vontades de experimentar o sabor do mel e ao mesmo tempo exigisse do marido, Oakhë, intermediação 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. Wāhsowihi imediatamente respondeu que sim, que tinha muito mel, ao mesmo tempo que jogou alguns favos na canoa, que caíram nas proximidades da mulher. Hó Marsô pegou então os favos e fez experimento inicial para saber se realmente eram saborosos. Como o sabor do mel tinha sido criado pelo Wāhsowihi, não restava dúvida, de fato era muito saboroso, mas era um sabor que tinha sido criado com uma única finalidade, que era atrair a mulher através do sabor do mel de abelha e conseqüentemente tomá-la das mãos do Oakhë, por isso era tão saboroso. Hó Marsô então continuou com desejos de consumo do mel de abelha em maior número; assim, atendendo o impulso de desejo que vinha de sua mente, já dominado e controlado por Wawá disfarçado de Wāhsowihi, 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 ali disponibilizado pelo Wāhsowihi, aquele número não satisfazia; quanto mais tivesse, seria melhor para ela, até que viesse a satisfazer a vontade de tomar o mel da abelha.

Assim, mandou que o marido Oakhë perguntasse ao Wāhsowihi se ali em cima tinha muito mel, ao que Wāhsowihi respondeu que sim. Então Wāhsowihi 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 à vontade. Tendo feito a sugestão, enquanto a mulher subia a árvore através de uma escada construída pelo próprio Wāhsowihi, este procurou se distanciar daquele lugar, recomendando ao mesmo tempo que a mulher ficasse à vontade ali 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 se deliciar com inúmeros favos de mel, e parecia que sempre estava insatisfeita, enquanto o marido, Oakhë, ficou aguardando na canoa, achando que tudo estava bem.

Porém, com o passar do tempo, a mulher começou a silenciar-se, à medida que coletava o mel com as palmas das mãos, e aos poucos começou a entrar na casa da abelha. Quando Oakhë 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, Oakhë 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 com o das onças. Assim, Oakhë perdeu a sua mulher, Hó Marsō, tanto ele como o Wawá ficaram sem nada. Muito triste pela situação, Oakhë seguiu a viagem e finalmente retornou para sua *marká*, sem sucesso, porque tinha perdido definitivamente sua esposa para o Wawá. Aliás, a mulher acabou não ficando com nenhum dos dois.

Passado algum tempo, Oakhë começou a planejar sua vingança contra o Wawá. Novamente, precisou do apoio de seu primo Hã Marsapou, que era um exímio caçador, especialmente no uso da zarabatana. Os trabalhos se iniciaram novamente atendendo os planos

de ação vingativa do Oakhë 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 vísceras 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 – na prática, todo tipo de peixe. Toda viagem que faziam, retornavam com tamanha fartura, com enormes cestos de peixes, que ofereciam ou dividiam com o *wiogû*, o Wawá. E, para piorar a tentação, o próprio Oakhë utilizou-se de sua estratégia divina para se decompor junto aos corpos dos animais abatidos por ele em companhia do seu primo Hã Marsapoû. Porém, tudo era uma estratégia, pois, embora seus corpos estivessem se decompondo, utilizaram como meio de proteção ao coração pequenas cuias que cobriram tanto o coração do Oakhë como também o coração do Hã Marsapoû.

Oakhë e Hã Marsapoû 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, em que as pessoas faziam altos comentários sobre o trágico fim do Oakhë em curso. Enquanto isso, Wawá continuava receoso de acreditar nas versões, que variavam de uma informação para outra, mas sempre terminava com o fim trágico do Oakhë. Até que Wawá resolveu vir pessoalmente conferir as informações, mas na verdade estava caindo nas armadilhas do Oakhë através de seu *Uró*. Quando desceu ao lugar em que Oakhë e seu primo Hã Marsapoû 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 era que, através de seus sons, diziam que tudo aquilo era um disfarce do Oakhë, 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. Oakhë, aos olhos do Wawá, estava morto, porém o alerta dos pássaros continuava. Finalmente, quando Wawá tomava a posição para arpoar com sua lança, Oakhë abriu um pouco dos seus olhos para poder mirar o seu alvo. Os dois pássaros deram

um grito apavorante com o alerta de que Oakhë estava vivo, e todos se retiraram, a um toque de recolher, para as alturas.

Infelizmente, a primeira tentativa não deu certo; assim, tanto Oakhë como Hã Marsapou, ambos se levantaram e lamentaram pela perda do alvo em jogo, mas também não se lamentaram pela falha. Oakhë 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 Hã Marsapou. A preparação, a atração, o disfarce de mortos, [tudo] 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 foi 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 Hã Marsapou. 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 de o Wawá se libertar.

Wawá fez o pedido para que Oakhë o libertasse caso quisesse viver – do 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 a *arruição* 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 seguiam 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 seguidas, ao que Oakhë quase perdeu. Após isso, Oakhë disse que era a vez dele e fez com que caíssem fortes raios e trovões sobre Wawá. Este, enquanto caíam os terceiros raios e trovões, já começou a desmaiar. Como a ação-ataque de raios e trovões do Oakhë foi 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.

Depois disso, Oakhë degolou o pescoço do Wawá. Jogou a cabeça para um lado e o corpo para o outro, e este 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 *kertí* do Oakhë se finaliza, porém, todo *kertí* não tem seu fim, pois todo *kertí* traz ensinamento, traz uma teoria, conhecimento, educação, antropologia, pensamento e proliferação dos saberes tukano. É esse o exercício que passaremos a apresentar na sequência, quando tratarei de *barssessé úkússe*. Existem inúmeros *kertí* sobre Oakhë, mas escolhemos só um para que possamos apresentar sobre o que estamos falando da arte do diálogo tukano nesses termos.

Analizando *úkússe* tukano

Para nós, Tukano – pode ser também uma visão individual –, é evidente que *úkússe* se trata de uma matriz a partir da qual se desenvolvem outros conceitos teóricos de grande relevância no âmbito da nossa existência, em que se concretiza o modelo dos *darséa nissétisse*, a cultura tukano. Por esses termos, é necessário tratar *úkússe* não simplesmente como uma palavra, mas como um conceito teórico tukano, pois é uma matriz da arte do diálogo, da qual surgem as variações teóricas e linguísticas.

Sua arte dialogal é extensa, se efetiva de acordo com o teor e o domínio linguístico de seu detentor como o escolhido pela própria linguagem de *úkússe*. De forma que *úkússe* 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 que surge o discurso divino para a existência humana, para a existência tukano, em que *kertí* é parte do discurso da arte do diálogo,

de *úkússe*, sempre passa por um processo contínuo e em transformação, seja linguisticamente, seja historicamente. Assim, é possível que encontremos vários caminhos que *úkússe* estabelece, e *kertí* é um deles. Sendo *úkússe* uma matriz da arte do diálogo tukano, é também o caminho dos caminhos que estabelecem a formação e a transformação da própria história tukano.

Por esse viés, *úkússe* conduz, através da sua arte do diálogo, para o universo linguístico da ancestralidade, da diacronia. Com isso, tenho o entendimento de que *úkússe* proporciona o encontro entre a linguagem diacrônica e a linguagem de ação e de prática no dia a dia dos Tukano, dos indígenas nas aldeias. É um meio que condiciona o acesso linguístico, o acesso artístico, o acesso à arte do diálogo, o acesso à ética, o acesso à moral, enfim, o acesso aos fundamentos de *darséa nissétisse*, isto é, a culturalidade tukano. É o que encontramos na parte apresentada acerca de *kertí* de Oakhë e Hó Marsô, em que se manifestam conceitos como casamento, relação entre homem e animais, conflitos, divisão de espaços (superior, central), assim como a própria noção de *barsari wi*, a maloca.

Nesses termos, notou-se a noção que se tem de elementos 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, o arco, a flecha, o caminho do porto, o uso da língua própria das pessoas, o espaço, o domínio territorial. Além disso, percebeu-se a atenção específica dada pela mulher ao período da menstruação; não só por parte da mulher, mas também pelo homem, que atende o cuidado da mulher com orientações acerca daquela situação, e todo o cuidado estabelecido na reclusão da mulher enquanto está nos dias de menstruação, bem como a dinâmica vivenciada nesse tempo, 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 Hó Marsô limitada ao espaço da casa e às suas proximidades; mesmo assim, não bastou todo o cuidado e a atenção, pois ela foi raptada pelos guardiões do Wawá.

Entre nós, Tukano – em geral, entre os indígenas do noroeste amazônico, assim como em seu entorno, precisamente no contexto colombiano –, o sistema de *raptação* foi muito utilizado para o estabelecimento de relações matrimoniais, assim como serviu de base para trocas matrimoniais, mas sempre a troco de violência, conflitos e mal-estar momentâneo. Mas, em se tratando de *kertí*, 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 ação para *kumua* e *yaiwa*, principalmente em se tratando de suas forças racionais. Além disso, o sentido da existência das pessoas daquele tempo, espaço e paisagem tem uma significativa representação, seja da perspectiva simbólica, seja da perspectiva linguística.

Tudo o que foi vivenciado por Oakhë, Hó Marsõ e Wawá – do ponto de vista de suas particularidades, do ponto de vista coletivo, do ponto de vista de seus confrontos, do ponto de vista de suas inimizades, do ponto de vista da medida de suas forças mentais, do ponto de vista das perdas e vitórias, do ponto de vista do sucesso e das falhas – são fontes de racionalidade tukano, especificamente para os *kumua* e os *yaiwa*. Em outras palavras, a vida das pessoas de certo tempo tornou-se *kertí*, de *kertí* se formularam as teorias de *barssessé*, e o *barssessé* está envolvido na vida das pessoas, ou as pessoas estão envolvidas no *barssessé*, tanto direta quanto indiretamente.

Inicialmente, no caso, percebeu-se a presença divina e poderosa de Oakhë, mas solitária, sem companhia; a vida de um sujeito divino que parecia não ter tanta significância. Porém, a partir do momento em que encontra sua mulher, isso muda, isto é, sua representação e sua referência na *marká* a que pertence passam a ganhar maior destaque. Por outro lado, a presença da mulher de Oakhë está relacionada a outro aspecto, ao encontro entre a ideia de um sujeito humano e um objeto natural, ou seja, a mulher que surge da bananeira. Nesses termos, já se percebe a distinção, como nos dias atuais, entre humanos, plantas e animais. Isso mostra exatamente o processo contínuo de transformação dos sujeitos e dos 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 e 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 os disfarces ao se transformarem – o primeiro, em velho *peogû*, o segundo, em irara. Percebe-se com isso o sistema organizacional entre o servidor e o servido, com a presença da figura do *peogû*: numa tradução livre, aquele que serve, aquele que está a serviço de alguém. Por outro lado, notou-se a força mental de Wawá ao controlar a natureza da água e o corpo de outro, assim como ao desfigurar o estado das coisas, isto é, a transformação 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. Sempre um saía vencedor, e isso fazia com que a disputa de poderes fosse contínua. Porém, ao final, um vencia – no caso, Oakhë, ao derrotar Wawá no confronto de poderes que envolveu a contenda de raios, tornou-se o campeão. Por outro lado, ambos ficaram sem a Hó Marsõ, a mulher que estava no centro da luta. Por causa dela, surgiram conflitos violentos entre Oakhë e Wawá, e a força dessa disputa trouxe conceitos, teorias, linguagens de poderes para os *kumua*, para os *yaiwa*.

Nesses termos, *kertí* difunde uma linguagem dos *kumua*, isto é, uma linguagem que confere autoridade a um *kumu*, a um *yai*, a um *baya*. Em outras palavras, é através de *kertí* que um *kumu* busca seus conceitos, suas teorias para a formulação e a efetivação de *barssessé*. É através de *kertí* que um *yai* formula e efetiva sua autoridade linguística e visionária, é através de *kertí* que um *baya* formula e efetiva sua autoridade com a produção musical – letras, melodias e ritmos. Essa é a arte do diálogo de *kertí* como parte da derivação de *úküsse*, a matriz da arte do diálogo tukano.

Contudo, o que os *oamahara*, isto é, os deuses, vivenciaram em seu tempo – suas ações, seus desafios, seus conflitos, seus momentos, seus espaços, suas paisagens – tornou-se *kertí*. De *kertí* surgiram as teorias e os conceitos de *kumuasse*, *yayásse* e *bayásse*, que são as instituições de formação e de 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 *kertí* marcam presença na vida dos Tukano, assim como os Tukano pertencem ao seu *kertí*.

Capítulo 4

A transformação de *kertí* de Yepa Oakhë e Yepa Būrkhō em *úkÿsse* tukano

Figura 4 – As seis portas do universo, na versão de Luciano Barreto – imagem registrada na sala do NEAPI, da FSDB

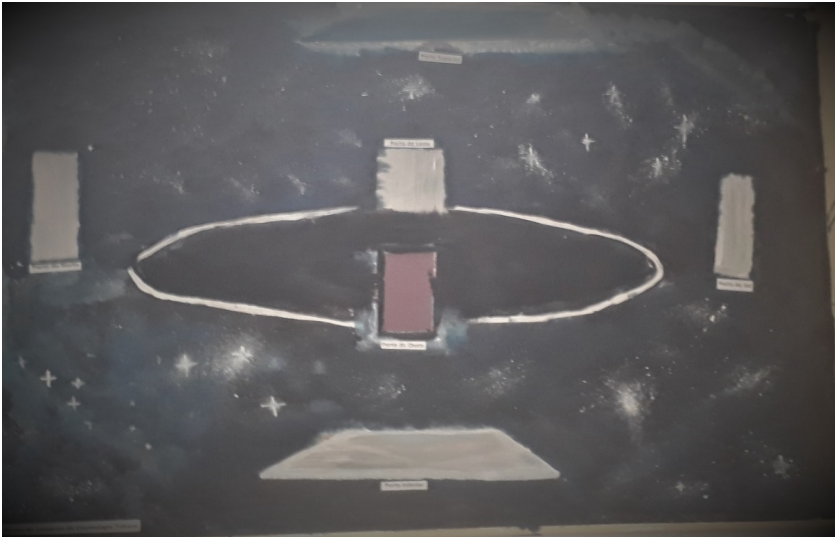


Ilustração: Luis Ademar Rezende Barreto, acadêmico de bacharelado em ciências contábeis.

Foto: Acervo do 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 Oakhë, o deus criador do planeta Terra e criador da humanidade indígena. Mas, na sua compreensão e descrição intelectual, essa fase da história aconteceu

muito depois do tempo existido e vivenciado por Burtuyari Oakhë, pelos irmãos Diroá, assim como muito tempo depois da existência de Oakhë e de suas histórias de envolvimento com diferentes mulheres. 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.

Kumu Luciano Barreto. Isso é importante, é muito importante fazer bem a distinção, para não colocar a história [de um] 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 Pari-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. A única coisa que preocupa é que há mistura total de informações, por isso que eu estava dizendo que é importante diferenciar a história de um deus da 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 – como é o caso do Tukano

Oyé Põra [2004], Gabriel Gentil [2000, 2005], assim como o Tukano Hausiro Põra [2003], bem como o trabalho transcrito pelo antropólogo Marc Fulop [2009], que trabalhou com os Tukano Ìremiri Sararó Põra – mostram que a responsável pela criação do mundo e dos seres humanos foi uma mulher, assim apresentaram nomes como Yepá, 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?

Kumu 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 nos 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 têm pais que têm 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 a 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, como um *kumu* Tukano, tem outra visão, estou entendendo que para o senhor é o inverso do que a antropologia estuda e ensina, 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?

Kumu 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 davam 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* 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 até 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 ali por perto; não demorou muito, logo trouxe o *Hiõ*.

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* no meu nariz, nos dois lados. Ele não demorou, pegou uma espécie de osso que ele tinha e colocou um punhado de *Hiõ* 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* 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 o 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, esse 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?

Kumu 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 do planeta 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 Bürkũo, que, segundo o meu pai, Kuriano, era irmã dele [de Yepa Oakhë], certamente era parente dele, uma pessoa próxima dele [*kũ arkaweréo nipo*]. Vamos seguir com a mesma dinâmica? Ou seja, conforme vou falando, você continua participando como anteriormente? Não esqueça, estamos falando de *kertí úkũsse* – uma parte dela, na verdade, porque é muita coisa, por isso quero que 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 porque conhece e 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.

Kumu Luciano Barreto. Mas era 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 desta Terra como vemos hoje. O espaço era tomado pelas sombras, era um universo tomado pelas sombras negras. Em meio a isso tudo, em meio a espaço e universo vazio e sombrio, estavam presentes, desde o primeiro momento, Yepa Oakhë e Yepa Bürkũo. Inclusive, a existência de ambos ainda não estava visível – eles existiam, mas na invisibilidade ainda, e até aí eram só os dois presentes neste espaço, neste universo que passaria a ser o que é agora e o que conhecemos hoje com nossos olhos. Enquanto os dois, Yepa Oakhë e Yepa Bürkũo, começavam a se articular aqui neste espaço, onde ainda não havia pessoas habitando, onde ainda não havia terra, no seu espaço e na sua casa estava também presente o *ũmũkhô nherkũ* [trovão]. Ele também estava na casa dele de pedra [*ũrta boho wiserypũ*], no espaço dele, no universo superior.

Rivelino. Com essa história, com esses feitos de Yepa Oakhë e Yepa Bürkũo, passa-se a entender o surgimento de outro tempo, da formação de outro espaço, da formação de uma nova paisagem, não mais o tempo, o espaço e a paisagem vividos por Burtuyari Oakhë e os irmãos Diroá. Mas há também outra questão de grande relevância, nesse sentido, acerca de Yepa Oakhë e Yepa Bürkũo, 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 Bürkũo 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 uma 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 com o mundo antigo através de sua razão, memória e ideia.

Com as ações de Yepa Oakhë e Yepa Bürkũo, 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 revela com seu respectivo nome e seus respectivos sujeitos responsáveis. Assim, passa a existir uma noção específica sobre cada lugar, espaço e paisagem, que em língua Tukano se diz *wametisse*, 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 *Antes o mundo não existia* (1995)] também mencionam isso numa linguagem muito parecida com a que o senhor apresenta. Claro, ele apresenta sua versão como Desano.

Kumu Luciano Barreto. Na verdade, você falou que não queria que a sua pesquisa 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 da criação de Yepa Oakhë e Yepa Bürkũo, as coisas existiam, mas não apareciam ou não era possível vê-las com nossos olhos. E, a partir do momento em que Yepa Oakhë e Yepa Bürkũo criam o mundo, passam a existir. Por isso que, no decorrer da viagem que Yepa Oakhë fez com *Pamūri Yurkūsū* [canoa da transformação], principalmente já estando no rio Negro e no rio Waupés, ele encontra seres que de uma forma ou de outra querem atacá-lo, querem destruir o seu *Pamūri Yurkūsū*. Mas eu quero continuar apresentando para você entender isso. Outra coisa é que você citou sobre o que foi escrito pelos Desano: eles são próximos de nós, mas são conhecidos como *ūmūkhorī marsa* [gente do dia], e nós, Tukano, somos conhecidos como *nhamiri marsa* [gente da noite]. Isso em se tratando de todos os Tukano, porque nós, Tukano Yúpuri Sararó Buubera Põra, somos conhecidos como detentores da força sonora de trocano, ou somos detentores do coração de trocano [*toatū heripora khara*], e assim é também cada *darséa kurá*.

Rivelino. Então, para o senhor, cada *marsa kurári*, em geral, tem uma espiritualidade, que eventualmente se refere a *heripõra* [coração], com uma característica específica. Mas também o que se

está entendendo é que, por exemplo, em cada *darséa kurári* também cada um tem sua espiritualidade, a que eventualmente o senhor se refere como *heripōra*.

Kumu Luciano Barreto. Vamos ver isso no momento certo, porque aí estamos adiantando muita coisa. Isso será apresentado mais para a frente, mas é por aí, sim, você está entendendo o que estou te ensinando. Onde foi que nós ficamos mesmo?

Rivelino. O senhor estava falando de Yepa Oakhë e Yepa Bürküo, estava começando a falar de *ūmūkhô nherkū*, o avô do universo, também conhecido como trovão.

Kumu Luciano Barreto. Esse *ūmūkhô nherkū*, ele está no universo superior, sim. Para nós, é o que de vez em quando faz estrondo, mas há classificação de outros trovões que estão acima dele, são cinco. Eu vou falar aqui o nome deles. São estes os nomes dos cinco trovões que estão acima de *ūmūkhô nherkū*: *Būrpo Sá*, *Būrpo Dortô*, *Būrpo Dūrka*, *Būrpo Yorsô*, *Būrpo Pūro*. Dizia que *ūmūkhô nherkū* vivia no seu espaço, na sua casa, lá era ele quem comandava [*kū durtí wepū topūma*]. Então Yepa Oakhë e Yepa Bürküo começaram a dialogar para saber de que forma conseguiriam efetuar seu plano de ação. Yepa Oakhë quis saber como as coisas iriam acontecer para eles, perguntou isso para Yepa Bürküo; portanto, ele fez essa pergunta para a mulher. Ela, Yepa Bürküo, 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 em realizar, isso demonstraria na prática sua coragem, sua força de vontade e seu comprometimento sério com o seu plano de ação. Ouvindo esse conselho de Yepa Bürküo, sua irmã [*kū 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 pōra way ōa*, que conhecemos também hoje como *yagū*, segurou-o em suas mãos, para começar a fazer seu plano funcionar. Esse *miria pōra way ōa* era só um, mas com várias denominações. Mesmo sendo um só, são estes os nomes: *ūrtaboho yagū*, *siōpuri yagū*. Em momento certo, então, colocou *miria pōra way ōa* no centro do universo, que se apoiou no patamar do universo inferior, assim como se assegurou alcançando a altura do patamar do universo superior [*siokapu khedihio*, *nhekhe nūko*,

siokapu khemoro, nhekhe nũkopũ]. Feito isso, criou então o *bartĩpakaro*,¹ que também é conhecido como *yatutu bartĩpakaro*, para se apoiar no centro de *miria põra way õa*. Era um espaço muito pequeno, só era aquilo mesmo, o lugar onde os dois passariam a se sentar, já que ainda estavam invisíveis.

Então, os dois passaram a se sentar em cima do pequeno espaço proporcionado pelo *bartĩpakaro*. 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 houvesse condições de vida. Diante disso, Yepa Oakhë disse para Yepa Bürkũo que eles precisavam começar a fazer *mũró barssessé*,² *paatu barssessé*,³ e que, portanto, precisavam começar a pensar a partir disso.

Rivelino. Esse modo de formulação de pensamento através de *mũró barssessé*, *paatu barssessé*, começou precisamente a ser praticado por Yepa Oakhë e Yepa Bürkũo. Essas fórmulas, no caso, foram pensadas justamente para que houvesse uma busca de racionalidade acerca de uma ação, trata-se de um planejamento prévio em que uma ação a ser posta em prática é precedida por *mũró barssessé* e *paatu barssessé*, que proporcionam a possibilidade de terem conhecimentos prévios emitidos pela racionalidade de um *kumu* enquanto responsável direto pelo *barssessé*. Dessa forma, quando um *kumu* efetiva o *mũró barssessé* e o *paatu barssessé*, está se inspirando no que foi feito pelos criadores Yepa Oakhë e Yepa Bürkũo?

Kumu 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 vive um grupo de pessoas. Mas é nesse sentido correto que eles começaram a fazer *mũró barssessé* e *paatu barssessé*, por duas vezes seguidas, o que marcava definitivamente o início de suas ações, sempre se apoiando um com o outro através do diálogo. Inicialmente, Yepa Oakhë quis saber de que forma iriam encontrar a terra, ao que Yepa Bürkũo [disse] que eles iriam encontrar, sim, que certamente existia, sim, a fonte onde poderiam encontrar a terra.

¹ Escudo de proteção e segurança.

² Benzimento de cigarro.

³ Benzimento de epadu.

Rivelino. Nesse sentido, há um protagonismo compartilhado entre Yepa Oakhë e Yepa Bŭrkŭo. Além disso, ela era quem demonstrava ser mais otimista do que mesmo o próprio Yepa Oakhë. Isso mostra outra parte protagonizada pela mulher, principalmente em se tratando da organização social de uma localidade onde a presença da 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 o homem a ter energias prósperas que se canalizam na ação do dia a dia, estando à 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, da presença e do protagonismo da mulher indígena. E como é a continuidade da história?

Kumu Luciano Barreto. Então, Yepa Bŭrkŭo 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 respondeu que sim, que iria procurar, sim; que estava na hora de procurar, sim, a terra. Com esse discurso, começou a envolver o nome de *ŭmŭkhô nherkŭ*, 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, *ŭmŭkhô nherkŭ*.

Tendo dito isso, então, tiraram um momento para consumir epadu, fumaram cigarro, respiraram profundamente para criar e fortalecer a coragem. De acordo com seus sentimentos, tinha sinais positivos, conforme o próprio Yepa Oakhë afirmava, sentado no seu lugar. Ele, Yepa 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 *ŭmŭkhô nherkŭ*, lá era a casa dele. Chegando à casa de *ŭmŭkhô nherkŭ*, logo Yepa Oakhë tratou de cumprimentá-lo com todo o respeito e a reverência, chamou-o de seu avô, ao que *ŭmŭkhô nherkŭ* retribuiu com sua hospitalidade reverenciada, ao mesmo tempo que o recebeu como seu neto, bem como o chamou como aquele que seria o responsável pela criação dos seres humanos [*marsa buhuari marsa*]. Por sua vez, Yepa Oakhë o retribuiu com gratidão pela forma como foi recepcionado, quis saber como ele estava, ao que *ŭmŭkhô nherkŭ* respondeu que ele estava bem na sua casa.

Ao mesmo tempo que *ũmũkhô nherkũ* 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 *ũmũkhô nherkũ*, ou seja, que ele estava aí não por outra questão, mas sim por causa do próprio *ũmũkhô nherkũ*. Ao ouvir que Yepa Oakhë tinha vindo à sua procura, *ũmũkhô nherkũ* 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, *ũmũkhô nherkũ* fez seus cumprimentos, ofereceu o banco para que pudesse se 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 utilizada para preencher o novo espaço e o novo mundo em construção, na qual ele próprio estava empenhado. Ao ouvir esse discurso, *ũmũkhô nherkũ* agradeceu pela confiança, ao mesmo tempo 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 tũonhapũ kũ na nika*]. Dito isso, *ũmũkhô nherkũ* 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, *ũmũkhô nherkũ* 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, *ũmũkhô nherkũ* 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 *ũmũkhô nherkũ*, no pequeno espaço onde estava sentada a Yepa Bürkũo, começou a cair terra em cima de *bartĩpakaro: sa a a a a a a a*, até encher aquele espaço. Assim que entregou nas mãos de Yepa Oakhë, o *ũmũkhô nherkũ* deu ordens para que ele fosse dar continuidade ao 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 à frente disso tudo. E, tendo conhecimento de que estava sob sua responsabilidade, Yepa Oakhë se comprometeu a realizar aquele trabalho, ao que *ũmũkhô nherkũ* 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 *bartípakaro* 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 composta em grande volume de terra. Sempre atenta, Yepa Bŭrkŭo também estava de acordo com a iniciativa. Assim, Yepa Oakhë fumou o cigarro, comeu epadu 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. Na prática, Yepa Oakhë já estava em ação, já estava iniciando o *esparramento* da terra, que passaria a se fixar nesse espaço. Posicionou-se no centro de *bartípakaro*, segurando em mãos seu *miria pōra way ōa*. 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 segurou 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 vir a acabar.

Para evitar isso foi que Yepa Bŭrkŭo tomou essa iniciativa. Imediatamente, Yepa Oakhë foi repreendido, porque ele tinha errado ao esparramar em sentido esquerdo. Então Yepa Bŭrkŭo deu a 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 pōra way ōa* e direcionou o *esparramento* de terra no sentido direito com segurança, quando finalmente houve a formação da Terra, que passou a ocupar aquele espaço antes vazio.

Rivelino. A forma como é distribuída, no *kertí úküsse*, 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 a 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 que tudo isso condiciona a gerar pensamento, a gerar conhecimento. No caso, nesse critério envolvendo a criação e a organização do mundo, a organização da Terra, a geração da vida e a criação do homem, apresentam-se 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, de apresentar os personagens das histórias, faz com que se tenha gosto pelo que se está ouvindo, o senhor não usa termos ou linguagens difíceis de entender, de modo que tudo o que o senhor fala norteia para um percurso de aprendizado que possibilita que novos modos de sabedoria tukano se originem. Além disso, esse tipo de modelo de ensinamento que o senhor utiliza é que faz com que o assunto sobre a forma de instituição de sabedoria tukano não se esgote.

Kumu 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. Às 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 em qualquer pessoa. Digo isso porque li um livro⁴ 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 estudou,⁵ aí também era a mesma coisa. Ficava ouvindo o que eles falavam, alguma coisa entendia, outras não, mas eu estava lá também. Ficava observando alguns professores que acreditavam em qualquer coisa – coisa que não tem muita importância, mesmo assim eles acreditavam, ficavam contentes. Isso porque, para mim, o mais importante são os *barssessé*.

As músicas, as danças, são boas, mas não são tão importantes, isso aí é só para animação mesmo, inclusive meu pai também já dizia

⁴ Marc Fulop (2009).

⁵ O *kumu* Luciano Barreto participou das atividades do projeto Rios e Redes, de autoria do NEAL, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM).

isso. Depende de cada pessoa também. Se estou dizendo que os *barssessé* são importantes é porque assim entendo, assim fui ensinado pelo meu pai. Para outras pessoas, pode ser que não sejam importantes os *barssessé*, 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 àquilo que lhes faz bem. Além disso, entendo que os *barssessé* também não são fixos ou que tenham uma ação permanente, uma vez que é sempre necessário estar fazendo *barssessé*, pois seu efeito também depende não só da habilidade do *kumu*, mas especialmente da observação, da atenção e do cuidado do paciente. Isso para dizer que, [sobre] o efeito dos *barssessé*, uns são imediatos, outros são mais demorados, inclusive com exigência de observação rigorosa tanto por parte do *kumu* como por 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.

Rivelino. Essa forma de compreensão é fundamental para quem é detentor das faculdades excepcionais tukano, 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 [FARC] e que aprendeu a falar muitas línguas diferentes. Nesse contexto, o senhor, naquele tempo, ainda era jovem, era estranho também, era diferente dos outros, mas conseguiu ter boa convivência, conseguiu conhecer a forma de *nissétisse* de outras pessoas. O que estou querendo dizer é que a vida de antropólogo, como pesquisador, passa um pouco por isso também.

Kumu 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, *kertí úkússe*, 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 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 era 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 neste rico diálogo.

Kumu Luciano Barreto. Como estava dizendo para você, ela, Yepa Bürkũo, reagiu alegremente, falou para Yepa Oakhë que aquilo estava se consolidando de acordo com o que tinham planejado até ali. Depois disso foi que os dois passaram a se sentar já em cima da terra formada, puderam sossegar e acalmar seu espírito, seu coração. Aqui, há uma fundamentação importante: quando um *kumu* for *barssessé* para dar sossego ao espírito e ao coração das pessoas, ele se baseia nessa 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 epadu. Novamente, Yepa Oakhë compartilhou com Yepa Bürkũo que ambos agora precisariam começar a pensar numa estratégia para a criação dos seres humanos, dos homens, ao que Yepa Bürkũo 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 dois tinham encontrado a terra, como parte inicial de sua criação. Sendo uma mulher, Yepa Bürkũo era a que mais tinha segurança, e sempre teve a certeza de que eles encontrariam os seres humanos também, assim como tinham encontrado a terra. Tanto Yepa Oakhë quanto Yepa Bürkũo chamaram [os seres humanos] de *yepa marsa* e *marsa buhuari marsa*.

Rivelino. No caso, que foram criados para habitar o planeta Terra, pessoas que nascem, são geradas, porque em língua Tukano “*buhua*” significa “nascimento”.

Kumu Luciano Barreto. Sim, as pessoas geradas por eles passaram a receber esse nome. Aliás, antes do surgimento das pessoas, Yepa Oakhë e Yepa Bürkũo já tinham escolhido esses nomes para eles. Mas, para isso, precisaram começar a fazer *mũró barssessé* de cigarro, já que iriam começar a procurar as pessoas, por isso era importante fazer *mũró barssessé*. Esse preparativo foi feito por ambos: Yepa Bürkũo fez *mũró barssessé*, enquanto Yepa Oakhë fez *paatu barssessé*; depois

inverteram as funções, passando Yepa Oakhë a fazer *mūró barssessé* e Yepa Bürkũo 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 *ũmũkhô nherkũ*, o próprio *bartipakaro* garantiu também a formação da Terra, já que a terra que estava em cima foi esparramada em cima, e todo o suporte foi dado pelo *bartipakaro*. Eles estavam sentados em cima de seus bancos, cada um com seu *mūró*, com seu *paatu*, com seu cabo de enxó, tudo isso eles tinham consigo.

Na primeira pausa, soltaram seu *mūró* e seu *paatu* em cima de um suporte. Mas logo em seguida eles fumaram o *mūró* e consumiram o *paatu* que tinha passado pelo processo de *barssessé* e começaram a buscar concentração, começaram a raciocinar [*tũonha nuhuapara maha*]. Então Yepa Oakhë perguntou a Yepa Bürkũo para saber qual era o sentimento que ela tinha naquele momento, ao que ela respondeu que, de acordo com o seu sentimento, ainda faltava, e, portanto, não precisavam 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 Bürkũo 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 formou 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 Bürkũo dizia que era preciso continuarem com *barssessé*, porque era através disso que começariam a formar a vida dos seres humanos [*marsa niathereta*], que 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 o cabo de enxó, dos seus bancos, no seu arcabouço da vida [*naye kartissé sariri pũ*]. Para Yepa Bürkũo, 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 Bürkũo, que davam maior segurança, Yepa Oakhë disse que era isso mesmo, que o caminho era esse, por isso mesmo tinham que retomar com *mūró barssessé* e *paatu barssessé* até cumprirem o tempo estabelecido, seguido de pausa. Logo, Yepa Oakhë perguntou a

Yepa Bürkũo qual era sua opinião, ao que Yepa Bürkũo respondeu que ainda faltava, pois sentia que a hora ainda não tinha chegado, por isso mesmo que não havia nenhuma sinalização [*ditá marisa to hopũ nipo*]. Como falei para você no início, nós chamamos de Yepa Oakhë e Yepa Bürkũo, eles que criaram os seres humanos, que passaram a se chamar *yepa buhuari marsa*,⁶ *pamũri marsa*.⁷

Tendo feito novamente longo *barssessé*, deixaram o produto em cima do suporte, e nesse intervalo fumaram *mũró*, consumiram *paatu*, seguidos de concentração espiritual, e eles já tinham feito duas vezes o *barssessé*. Sempre mais apressado, Yepa Oakhë perguntou a Yepa Bürkũo se daria certo aquele plano, ao mesmo tempo confirmou que aos poucos dava índice de algum sinal [*satiroaka karibó wakatisa to maha nipũ*]. 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 *barssessé* pela terceira vez – como sempre, longamente, isso tanto no que se refere a *mũró barssessé* quanto a *paatu barssessé* –, e dentro do tempo previsto faziam pausa. Nesse caso, Yepa Oakhë achou que estava na hora, depois do terceiro processo de *barssessé*, uma vez que falou para Yepa Bürkũo que estava na hora. Certo de que aquele momento era favorável, Yepa Oakhë disse que estava na hora de procurar e encontrar os seres humanos,⁸ mas Yepa Bürkũo respondeu que ainda faltava, que aquele não era o momento certo, por esse motivo 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 Bürkũo disse então que ele poderia iniciar com sua fórmula de *phíkaro*⁹ [*phi nharey mũ 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 kũ wié mahaũ wepũ*]. Essa situação é a base da falha que nós, homens, costumamos cometer sem pensarmos antes de uma ação. Mas, como estava dizendo, Yepa Bürkũo deu ordem para

⁶ Gente que nasce, cresce e vive na Terra.

⁷ Refere-se diretamente ao processo de transformação vivenciado na viagem feita com *Pamũri Yurkũsũ*, até alcançarem a cachoeira de Ipanoré, no alto rio Waupés.

⁸ Trata-se aqui de seres humanos no sentido da formação de pessoas e de ancestrais dos povos indígenas do noroeste amazônico.

⁹ *Phí*: chamar; *phíkaro*: chamado.

Yepa Oakhë começou a chamar os humanos. Ela era mulher, com grande responsabilidade, suas palavras eram tão importantes e valiosas quanto as do Yepa Oakhë. Então ele segurou em mãos seu *miria pōra way ōa*, 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*”.¹⁰ Tudo continuou em silêncio e sombrio. Vendo isso, Yepa Bürkūo 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 nada sinalizava, Yepa Bürkūo 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 *mūrō barssékarō*, consumiram o *paatu barsséke* e continuaram dialogando para entender como tudo isso procederia.

Para Yepa Bürkūo, aquele momento não indicava para entrarem em desespero. Pelo contrário, era o momento propício para investirem cada vez mais em *mūrō barssessé*, 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 *mūrō barssessé*, mais uma vez por um longo tempo, assim como com *paatu barssessé*, vindo a deixar em cima do suporte assim que finalizaram dentro do tempo previsto. Sempre faziam um intervalo para terem momentos que proporcionassem concentrações acerca de sua ação, era mais para ouvir o que suas consciências tinham a dizer. Em seguida, Yepa Oakhë perguntou a Yepa Bürkūo qual era o sentimento que ela tinha a respeito naquele exato momento, ao que Yepa Bürkūo respondeu que ainda não havia sinal, que a sua consciência dizia que era preciso esperar o momento certo. Com essa situação, os dois continuaram dialogando, pegavam seu *mūrō*, ao mesmo tempo que aproveitaram para complementar seu *mūrō barssessé* e seu *paatu barssessé*. Ela, por sua vez, sempre estava otimista, tinha certeza de que iriam encontrar, sim, os seres humanos. Isso dava mais motivação para que continuassem acreditando, por isso fizeram novamente *mūrō barssessé* e *paatu barssessé* por um longo tempo. Assim que terminaram, deixaram em cima dos suportes, em seguida se concentraram novamente, quando Yepa Oakhë perguntou qual era o

¹⁰ “*Yepa bhauri marsa, marsa bhaurir marsa, ūmūkhō diro marsa ūūū ūūū ūūū*”.

sentimento naquele momento, mas Yepa Bŭrkŭo continuava insistindo que ainda não havia sinal. Isso exigia novamente, além dos seus diálogos, que retomassem com *mŭró barssessé* e *paatu barssessé* mais duas vezes. Depois, fizeram a mesma coisa por mais duas vezes novamente, ao que Yepa Bŭrkŭo insistia que precisavam fazer aquele *barssessé* 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 [*mŭ toho ũabey, phinhare mŭ taha nipo*]. Ele respondeu que sim e pegou novamente seu *miria pōra way ōa*, seu *umu yagŭ, nophiriti khŭ*, 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 *ũũũ ũũũ ũũũ*”. Não houve nenhuma resposta.

Vendo que o silêncio continuou dominante, Yepa Bŭrkŭo pediu que ele repetisse novamente, com mais esforço, mais energia, então ele repetiu o chamado: “Filhos nascidos na Terra, pessoas visíveis, pessoas com a vida na Terra *ũũũ ũũũ ũũũ*”. Finalmente, algo respondeu, mas não era aquilo que eles esperavam, o que atendeu foi o som das cachoeiras – *vôôôôôôôôôôôô¹¹* –, e foram se formando diversas cachoeiras, foram se formando as pedras. Mas para eles aquela sinalização não era positiva porque trazia em primeira mão sinais de luto para os seres humanos. Ou seja, ao invés de haver o surgimento dos homens em primeiro lugar, foram as cachoeiras que os antecederam, as pedras. Ao ver aquele resultado inesperado, Yepa Bŭrkŭo repreendeu seu irmão, Yepa Oakhë, dizendo que aquilo não foi por falta de aviso e orientação, mas por sua pressa e teimosia. Ao mesmo tempo, Yepa Bŭrkŭo disse que o que antecedeu a vida do homem foi a mortalidade, que o luto faria parte da vida do homem, enquanto as cachoeiras, as pedras, nunca morreriam, nunca apodreceriam, foi o que Yepa Bŭrkŭo [disse].

Ela, Yepa Bŭrkŭo, continuou afirmando que as pedras nunca morreriam, nunca viriam a apodrecer, que não teriam 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,

¹¹ Forma de descrever o som da cachoeira em língua Tukano.

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, e 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, chorar porque perderam alguém da família [*poepá arkoroti wehá tūossé 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 [*dhūari*¹² *niporo niwa*]. Outra coisa que pode servir de alerta é quando a pessoa tem um sonho em que estava perdida 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 dela.

Era 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 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 livros,¹³ 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 Yurkūsū*, 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.

¹² Luto.

¹³ Coleção Narradores Indígenas.

Rivelino. Embora seja bastante crítico nesse sentido, o senhor é bastante compreensivo quando reconhece que o que os outros falaram, escreveram, é o que eles têm a oferecer, foi o que eles aprenderam com seus pais, foi 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 Tukano do noroeste amazônico, faz com que seus conhecimentos, seus pensamentos e suas histórias sejam extensivos, densos, complexos e infinitos.

Kumu 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 fala, mesmo sabendo que de certa forma aquela pessoa, de acordo com seu conhecimento, está falando errado. Nossos ancestrais também já entendiam dessa 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 têm idade, muitos são *kumu* muito jovens, e, se você se comporta mal diante dessas pessoas, você pode sofrer consequências.

Outra coisa é que, se você é *kumu*, *barssegũ*, não fique dizendo por aí que você é *kumu*, que você é *barssegũ*, não fique querendo mostrar para as pessoas que você sabe isso ou aquilo. Mais do que isso, não fique se oferecendo. Pelo contrário, deixe que as pessoas venham ao seu encontro, e, quando isso acontecer, não negue, aceite as pessoas, ajude no que for preciso, porque é para isso que você é reconhecido como *kumu*, como *barssegũ*. Pode ser qualquer hora, qualquer dia: se alguém vem te chamar para fazer *barssessé*, 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 um *kumu*, *barssegū*, orienta. Isso porque tem doenças que a gente consegue curar rápido, tem doenças que curamos com mais tempo, tem doenças que não acertamos, e tem doenças que são incuráveis. Se você acha que seu *barssessé* não vai conseguir curar outra pessoa, indique outra pessoa que deve saber o que você não sabe. Por último, isso é uma ordem, nunca cobre pelo seu *barssessé*. Isso não sou 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.

Kumu Luciano Barreto. Ela, Yepa Bŭrkŭo, ficou sem muita reação [*tchô nipo ko*], ela disse: “Bem que eu falei para você”. Feito isso, concentraram-se novamente para retomar o *mŭró barssessé*, fizeram isso mais cinco vezes. Por exigência de Yepa Bŭrkŭo fizeram mais uma vez, o que completou seis vezes. Após isso, então, a própria Yepa Bŭrkŭo deu ordem para que enfim chamasse os seres humanos [*phiya maha nipo*], ao que Yepa Oakhë disse que sim. Posicionou-se no centro, se apoiando sempre no seu *miria pōra way ōa*, fumou *mŭró*, consumiu seu *epadu*, concentrou-se bem na força do seu pensamento, seu espírito e seu coração e começou o chamado [*phipŭ 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 o toque de seus pés, que batiam fortemente o chão de 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, foi assim que ele encontrou as pessoas, ou seja, foi 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 [foi] assim que isso aconteceu. Isso, para nós, da forma como nós entendemos, era 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 *barssegŭ*, um *yai*, um *baya*. Se não conhece essas histórias da forma como ensinei aqui, é melhor fazer outra, porque, para ser *kumu*, *barssegŭ*, *yai*, não é fácil, é muito difícil, é com muito sacrifício que a gente consegue.

A transformação de *kertí* de *Pamŭri Wisery* em *ŭkŭsse* tukano

Rivelino. Esse mundo já estava formado, já tinha a terra, já tinha as cachoeiras, já tinha água, já tinha floresta, já tinha animais, já tinha pássaros, já tinha peixe, já tinha os homens, as mulheres. Enfim, já tinha 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 por Yepa Oakhë e Yepa Bŭrkŭo. Em que lugar isso aconteceu e em que lugar a viagem também se iniciou?

Kumu Luciano Barreto. Você falou certo, realmente este mundo já existia, mas eles estavam em um lugar que ainda não era este lugar que conhecemos hoje como Brasil, até porque eles entraram aqui onde passou a ser conhecido como Brasil vindos de lugar muito mais longínquo, de um lugar chamado *Dya Taŭro* [casa alfa de transformação], é onde termina o rio e onde também começa. Então, dessa forma,

para nós, o *Orpeko Dirtara*¹⁴ estava na passagem. Não foi lá que tudo começou, como costumam dizer meus parentes, ou como escreveram nos seus livros,¹⁵ não foi em *Orpeko Dirtara* que isso aconteceu, que isso tudo começou; onde tudo começou se chama *Dya Taūro 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 e poder.

Nesse caso, em outro lugar desta Terra. Por isso que, quando saíram de lá, depois de uma longa viagem, eles alcançaram o *Orpeko Dirtara*, eles avistaram como uma porta de entrada. Como estou falando, eles eram deuses, tanto Yepa Oakhë quanto Yepa Būrkūo. 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 a maior delas foi a criação da Terra, a criação e o encontro dos homens. Em língua Tukano, costume dizer que isso se trata de *nhabhuresse*, é o que os padres dizem que se trata de criação.

Eles, Yepa Oakhë e Yepa Būrkūo, eram deuses [*oamahara nikara nimiwa ba ná*], responsáveis diretos pelo início da história de nossos ancestrais. Bastava eles raciocinarem, bastava eles pensarem, tudo eles estavam fazendo com a força e o 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 acontecer em *Dya Taūro Wi*, lugar onde ele criou e encontrou os seres humanos, que depois passaram a participar da grande viagem. Na prática, *Dya Taūro Wi* é o nome da primeira casa, como costumava falar meu pai, Kuriano *yai*. Além disso, *Dya Taūro Wi* tem os seguintes nomes complementares: *Karākó Wi* [Casa de Água de Abiu], *Orpeko Wi* [Casa de Água de Leite]. Foi nessa casa que ele criou, chamou e encontrou os primeiros seres humanos. Feito isso, foi exatamente desse lugar que os primeiros seres humanos embarcaram no *Pamūri Yurkūsū* para fazer a longa viagem. Essa canoa, *Pamūri Yurkūsū*, foi Yepa Oakhë quem criou. Para eles, era uma canoa normal, uma cobra grande, mas [aos] nossos olhos hoje era uma cobra grande. Essa canoa que trazia os seres humanos veio submersa na água, isso só depois que todos embarcaram, todos aqueles que eles encontraram.

¹⁴ Lago de Leite, Baía da Guanabara, Rio de Janeiro (RJ).

¹⁵ Em referência aos livros da coleção Narradores Indígenas.

Não poderia ser diferente, pois eles começaram a entrar nessa primeira casa, *Dya Taũro Wi*, onde Yepa Oakhë continuava dando atenção para a formação de sua humanidade, para a formação e o fortalecimento de cada pessoa. Essa casa foi denominada de *Orpeko Dirtara*, era o lugar onde ele vinha fazendo com que se tornassem cada vez mais humanos, chamava-os de gente de leite, gente de *karākó*.¹⁶ Pegou o banco da vida deles, o arcabouço da vida [*naye kartisse sári*], a vida deles através de *utikaro* [cigarro], a vida deles de *karākó*, era com isso que ele estava formando a humanidade deles; enquanto eles embarcaram no *Pamũri Yurkũsũ*, todos eles, [Yepa Oakhë permanecia] presente junto deles.

Entre eles estava aquele que passaria a ser o ancestral dos Tukano, Nuhiro. Estavam todos aqueles que passariam a ser ancestrais dos indígenas,¹⁷ 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 *marša kurári*, se pertencia a este ou aquele *darséa kurári*. 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*.

Nesta parte, quero que você ilustre, como se fosse um mapa, porque são *Pamũri Wisery* [casas de transformação] 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 *Pamũri Wisery*, classificava-os como seres humanos de leite, seres humanos de carne formulados de *karākó*. Na verdade, ele dava a classificação nominal para eles de acordo com o tipo de *Pamũri Wisery* em que eles entravam, ele estava formando pessoas de boa índole, pessoas boas. Por isso, nessa primeira parte, os *Pamũri Wisery* foram classificados como *karākó wisery* [Casas de Água de Buiuiu], *orpeko wisery* [Casas de Água de Leite], como ambientes de grandes prosperidades para os seres humanos. Ainda era um tempo incontaminado, tempo sem malícias, tempo de paz entre as pessoas que começaram a fazer parte

¹⁶ Leite de fruta de buiuiu.

¹⁷ Em referência específica ao noroeste amazônico.

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 uma ilustração desse mapa, como o senhor sugeriu. E, quando ilustrado no papel, ficou assim: universo superior, universo central, universo inferior, *Orpeko Dirtara* e *Dya Taūro Wi*.

Quadro 1 – Divisão do universo tukano

UNIVERSO SUPERIOR		
<i>Orpeko Dirtara</i>	UNIVERSO CENTRAL	<i>Dya Taūro Wi</i>
UNIVERSO INFERIOR		

Fonte: Elaborado pelo autor (2021).

Dessa forma é que *Orpeko Dirtara* é conhecido ou traduzido como Lago de Leite, e *Dya Taūro* aqui está sendo apresentado como [casa] alfa da história da humanidade indígena do noroeste amazônico. A explicação disso é a seguinte: a partir de Yepa Oakhë e Yepa Bürkūo, tudo aconteceu e se iniciou em *Dya Taūro Wi*, foi lá que inicialmente a procura pelo espaço, pela terra, pelos seres humanos aconteceu, além do início da viagem. Depois foi que, a partir da ação de Yepa Oakhë e de Yepa Bürkūo, e com a participação de *ūmūkhó nherkū*, o mundo se formou 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 Yurkūsū* de *Dya Taūro Wi*, depois de longa viagem, chegou em *Orpeko Dirtara*, também conhecido como Lago de Leite, a Baía da Guanabara, no Rio de Janeiro. Com essa compreensão, mostra que não foi no Lago de Leite que tudo começou, e sim em *Dya Taūro Wi*. Mas, antes de Yepa Oakhë alcançar o Lago de Leite, ele passou por diversos *Pamūri Wisery*, e, após entrar no Lago de Leite, passou novamente em diversos *Pamūri Wisery*, que na verdade repetem os mesmos nomes de *Pamūri Wisery* que eles passaram antes de alcançar o Lago de Leite, vindos de *Dya Taūro Wi*. Foi o que passei a entender a respeito dessa conexão

de *Dya Taũro Wi* e *Orpeko Dirtara*. Além disso, o senhor entende que, quando avistaram o Lago de Leite, parecia com uma porta de entrada, com uma abertura.

Kumu 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 *Pamũri Wisery*, porque são muitos e são bastante repetitivos. Creio que nesta parte só vamos pontuar alguns detalhes mais específicos. Além disso, você fazendo essa ilustração de *Pamũri Wisery* vai ser muito interessante, faça para que outros indígenas possam ter conhecimento, porque, do que você me mostrou uma vez no vídeo, achei que colocaram muito pouco. Até começaram falando aqui do porto de Manaus, apresentaram só alguns *Pamũri Wisery*.

Eu também não conheço todos os *Pamũri Wisery*, conheço o que nos representa, mas também isso que eu estou apresentando são poucas [pessoas] ou quase ninguém conhece. Na verdade, essa versão é tipicamente nossa, dos Tukano Buubera Põra. Meu pai, Kuriano *yai*, meus avôs – em geral, nossos ancestrais –, 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 *ũkũsse* 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*,¹⁸ outros também utilizaram suas fórmulas negativas para acabar com a vida dos nossos ancestrais através de suas forças espirituais. E por causa disso nós nunca fomos grande número em pessoas [*thô wera mari marsa purtiti poro*], por causa de domínio total de *barssessé*. Gostaria que ficasse claro também que, nessa viagem realizada pelo Yepa Oakhë com seu *Pamũri Yurkũsũ* 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 *Pamũri Wisery*, além dos dois primeiros que você já ilustrou. É bom que faça isso com todos os *Pamũri Wisery*. Com isso, só vou falar algumas coisas mais pontuais. Até porque, nas primeiras tentativas para entrar na porta que estava aberta a partir do Lago de Leite, Yepa Oakhë

¹⁸ Flautas sagradas, conhecidas também como *Yapurutũ*.

vai sofrer duras derrotas. Com isso, precisou recomeçar por quatro vezes tudo novamente em *Dya Taũro Wi*. Mas essa parte é bom falar para você escrever, só estou pedindo para você fazer esse mapa com os *Pamũri Wisery*. Isso vai ser bom para mim também, porque assim não vamos mais esquecer. Eu também esqueci muitas coisas, às vezes lembro, às vezes não, às 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 *Pamũri Yurkũsũ*, onde estavam presentes os seres humanos, os *Pamũri marsa*. Mas antes é bom detalhar o que vamos falar daqui para a frente, e também recomendo que organize bem o mapa de todos os *Pamũri 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 você está entendendo, vai ajudar muito para o nosso conhecimento e o conhecimento de quem achar importante sobre isso.

Não esqueça que nem todos os Tukano têm domínio ou conhecimento para falar sobre isso, assim como nem todas as pessoas gostam ou se interessam por isso. Por isso que eu costumo dizer que a pessoa tem que ter interesse para falar disso, 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 Pĩro [Cobra Së], depois vamos falar de *Pamũri Pé Póea Wi*, a cachoeira de Ipanoré. Outras que faltarem aqui você escreva depois.

A transformação de *kertí* de Së Pĩro e Yepa Oakhë em *úkÿsse* tukano

Rivelino. Em certo momento, quando se tratava da criação deste 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 este 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 Diroá, 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 passa a ser visto como serras, como morros, como pedras, como lagos pelos olhos dos humanos criados por Yepa Oakhë e Yepa Bũrkũo.

Isso é muito relevante na medida em que mostra que o mundo novo criado por Yepa Oakhë e Yepa Bŭrkŭo 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 as paisagens do mundo antigo, onde seus moradores passam a se eternizar. Mas se percebe também que esse processo de formação da humanidade indígena passará 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?

Kumu Luciano Barreto. Como falei para você, a partir do momento em que Yepa Oakhë e seus criados avistaram *Orpeko Dirtara*, perceberam que havia uma passagem como se fosse uma porta de entrada. Eu também não conheço a Baía de Guanabara, no Rio de Janeiro, mas para nós esse lugar fica lá. Como falei também para você, esse *Pamŭri Wi* estava na passagem de Yepa Oakhë com seu *Pamŭri Yurkŭsŭ*.

Assim que chegaram em *Orpeko Dirtara*, perceberam, especificamente Yepa Oakhë, que havia perigo na passagem, que o novo espaço que percorreriam estava sob domínio de Së Piro, uma serpente que, pela sua grandeza, cobria totalmente o novo espaço que Yepa Oakhë pretendia passar a ocupar com seu *Pamŭri Yurkŭsŭ*. Tinha como única intenção o impedimento da passagem de *Pamŭri Yurkŭsŭ* e assim atrapalhar os planos de Yepa Oakhë. Mesmo tendo conhecimento do perigo, Yepa Oakhë quis arriscar. Ele próprio não estava dentro de *Pamŭri Yurkŭsŭ*, acompanhava a certa distância, de onde dava ordens para que *Pamŭri Yurkŭsŭ* entrasse. No momento certo, *Pamŭri Yurkŭsŭ* passou pela porta de entrada, e, quando já ganhava uma distância, Së Piro 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 *Pamŭri Yurkŭsŭ* afundasse. Com isso, conseguiu devorar todos os seres humanos que estavam dentro de *Pamŭri Yurkŭsŭ*, 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 *Pamŭri Yurkŭsŭ*, assim todo o volume de água se evacuava.

Isso aconteceu por três vezes seguidas, e Yepa Oakhë precisou retornar e reiniciar tudo novamente em *Dya Taŭro Wi*. Foi só na quarta tentativa que Yepa Oakhë teve sucesso, mas precisou antes eliminar a Së Piro. Agora, isso é história, às 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, tivéssemos 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 Sê Piro 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 Sê Piro, desta vez não deu mais ordem para que *Pamūri Yurkūsū* entrasse. Pelo contrário, segurou-a perto da entrada justamente porque precisava eliminar Sê Piro. Por outro lado, Sê Piro estava pronto para o ataque, estava pronto para desafiar Yepa Oakhë. Até ali, ele tinha sido vencedor; portanto, estava confiante de que poderia vencer Yepa Oakhë em qualquer desafio a que fosse submetido.

Sabendo que seria muito difícil eliminar Sê Piro 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, Sê Piro 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 Sê Piro como Yepa Oakhë possuíam seus armamentos, tinham suas armadilhas, tinham seus segredos, tinham suas forças, tinham formas de ataque específicas.

Como de costume, Sê Piro 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 que ocupava. Por outro lado, Yepa Oakhë tinha seu *burpuwū*,¹⁹ seus dardos, além de seu *Uró*. Mas também Sê Piro era detentor de *Uró*. Mesmo assim, Yepa Oakhë se sentia inseguro, se sentia despreparado, por isso mesmo precisou tomar uma decisão, isto é, procurar novamente *ūmūkhô nherkū*, o avô do universo. Para

¹⁹ Zarabatana.

isso, precisou transcender ao universo superior onde morava *ũmũkhô nherkũ*, o avô do universo, que já tinha dado auxílio quando precisou de terra. Ao chegar ao espaço e à casa de *ũmũkhô nherkũ*, explicou ao avô do universo o que estava acontecendo com seu *Pamũri Yurkũsũ*, especificamente falando do ataque realizado pelo Sê Pĩro, e que esse era um obstáculo para que ele pudesse levar em frente o seu *Pamũri Yurkũsũ*. Ao ouvir esses relatos, *ũmũkhô nherkũ* lamentou que isso tivesse 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, 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, *ũmũkhô nherkũ* 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 Sê Pĩro. Imediatamente, *ũmũkhô nherkũ* atendeu o pedido de Yepa Oakhë, entregando-lhe, portanto, *nima* – desta vez era puro ainda, fatal. Tendo recebido o material desejado, Yepa Oakhë retornou para o lugar de batalha, para finalmente começar o seu ataque. Ele, Yepa Oakhë, além de seu *burpuwũ*, agora também possuía o *nima* recebido de *ũmũkhô nherkũ*; portanto, estava mais seguro, mais confiante. Era todo tipo de *nima* que ele recebeu de *ũmũkhô nherkũ*, e além disso entregou também seu *burpuwũ* específico, entregou os pequenos dardos, tudo completo.

Assim que retornou ao local de batalha, 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 *burpuwũ*. O Sê Pĩro ocupava em grande volume o novo espaço que Yepa Oakhë precisava explorar, portanto tinha domínio total. Nesse sentido, Sê Pĩro 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 Oakhë tinha total confiança consigo, pois tinha certeza de que conseguiria vencer seu inimigo, desde que seu plano fosse bem executado, assim como teria que ter muita paciência. A questão é que Yepa Oakhë era um deus também, tinha seus poderes. Assim, vendo que Sê Pĩro não estava facilitando, não estava se expondo – portanto, não se entregando –, começou a

fazer *dūponhakesse*²⁰ contra Sê Piro, fazendo com que ficasse inquieto consigo mesmo. Com isso, acostumado a cantar na hora certa, Sê Piro começou a cair na armadilha de Yepa Oakhë, 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 Oakhë estava buscando. Mesmo assim, essa exposição ocorreu depois de muito tempo, depois de muitas tentativas, depois de muita insistência. Na prática, Sê Piro estava caindo na armadilha de Yepa Oakhë. A mente de Sê Piro estava sendo controlada pela força da mentalidade de Yepa Oakhë, já que isso também estava em disputa.

Na primeira oportunidade, assim que Sê Piro fez a primeira e breve exposição de pescoço, Yepa Oakhë aproveitou para fazer o primeiro disparo com seu *burpuwū*, foi certo. Logo que foi atingido, Sê Piro se recolheu imediatamente. Pouco tempo depois, já controlado pelo efeito do veneno, Sê Piro facilitou mais uma vez para o disparo de Yepa Oakhë; assim, passou a ser alvo fácil também na terceira oportunidade. Então, Yepa Oakhë conseguiu fazer três disparos certos, praticamente o Sê Piro 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 Oakhë fez com seu *burpuwū* para acertar no seu *wamūta*²¹ fizeram com que surgisse um tipo de tumor conhecido como *nheméa dūpoka birpikha*. Esse 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, deve 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

²⁰ 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 de fazer aquilo, mesmo que não tenha pensado em realizar aquela ação anteriormente.

²¹ Pescoço.

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, podem surgir trovoadas, ventanias, chuvas. A base disso está nessa parte da história também. Ainda tentando se livrar de *nima*, Sê Pïro saiu do seu esconderijo e começou a voar em diversos lugares por onde andou vomitando, especificamente na parte oeste, onde o sol se põe. Na verdade, ele passou a voar em direção às 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 Sê Pïro.

Rivelino. O material que gravamos até agora é repleto de histórias. Muitas informações já temos, isso está fazendo muita diferença, ouvir o que o senhor tem a dizer é muito diferente da leitura de um livro. É um privilégio poder ter essa oportunidade e possibilidade.

Kumu 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 chamados porque 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 o 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 *Pamūri Yurkūsū*, juntamente com os *Pamūri marsa*.

A partir de agora, vou te ensinar como foi que nossos ancestrais saíram de *Pamūri Yurkūsū* no lugar chamado *Pamūri Pé Wi*, que conhecemos também como cachoeira de Ipanoré, no rio Waupés. Esse *Pamūri Wi* é onde nossos ancestrais, Tukano, surgiram. As pessoas pensam que todos os ancestrais dos indígenas da nossa região surgiram nesse *Pamūri Pé Wi*, e isso não é verdade, ali é o território dos Tukano [*darsea na pamū karo ni toa*]. Isso porque já ouvi dizer que os Tuyuca andaram por lá; se bem que não é proibido, mas todos os Tuyuca, e inclusive os Desano que também vieram em *Pamūri Yurkūsū*, surgiram

em *Surã Póea Wi*, também conhecido como cachoeira de Jurupari, 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. Do contrário, corre-se o risco de distorcer nossas histórias, o 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 em qualquer coisa que vier da sua cabeça.

A transformação de *kertí* de *Pamūri Pé Póea Wi* em *úkÿsse* tukano

Rivelino. Agora vamos partir para outra questão, que vai tratar sobre a saída dos ancestrais Tukano de *Pamūri Yurkūsū*. O que o senhor tem a nos dizer sobre isso?

Kumu 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 o rio Waupés até alcançarem o *Pamūri Pé Wi*. Também é conhecido como *Dya Petape Wi*, *Dya Thopa Wi*, *Dya Nirtíperi 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 essa viagem já durava muito, muito tempo. Até aqui, quem sempre esteve à frente foi Yepa Oakhë, ele era quem dava as ordens, ele era quem dirigia aquela viagem. Mas, chegando em *Pamūri Pé 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 de os *Pamūri marsa* saírem de *Pamūri Yurkūsū*.

Enquanto Yepa Oakhë começava a entrar no ritmo de cerimônia – quando pegou seu *mūró*, quando começava a fazer seu discurso cerimonial [*kū mūroro nhé nūkaha, kū ussétí*], 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 era quem 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 bussa ūtawihake, barsa bussa nhāsse kūopū*].

Só depois dessas duas tentativas frustradas foi 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 a 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 bussa mera*], com suas flautas sagradas [*naye*], com seu produto de *mirsīpe*,²² praticamente todos saíram de *Pamūri Yurkūsū* com seu devido material de identificação e especialidade. Além disso, toda vez que saíam de *Pamūri Yurkūsū*, eram recepcionados e encaminhados por Yepa Oakhë em meio a discursos, reverências. Mas também eles não estavam saindo em silêncio, uma vez que saíam em cerimônias de grande estilo, com o toque de seus pés no 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 Oakhæpa, seguido de Seribhy Oyé; na sequência, veio Yúpuri Pamo. Esse ancestral Tukano, Yúpuri Pamo, tinha muita mercadoria [*arpeká bürkũ*]. Veio trazendo com ele seu *siōpuri* [brinco artesanal de ouro], *darsiatū* [cesto artesanal para guardar diferentes ornamentos artísticos], *arkera poró* [colar utilizado em cerimônias]. Depois saíram os seguintes ancestrais Tukano, também com o mesmo estilo de recepção, aproximação e ordenamento: Yaipiri Doagū, Yepara Merū, Yúpuri Warsoro Marigū, Arkūto Pōrero, Mimi Sipé, Yepara Kukugū, Arkūto Warpekara Būrūgū, Īremiri Nhirape. Isso é o que revela nossa irmandade. Esses foram os primeiros ancestrais a sair de *Pamūri Yurkūsū*, eles têm vínculo direto

²² *Khapí, ayahuasca.*

com 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 Tukano, mas já foram surgindo no decorrer da história. Esses, no caso, não aparecem nesse ordenamento que eu faço por causa disso.

Entre nós, Tukano, o 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 mesmo tempo é rejeitado. Então muitos grupos Tukano que temos hoje se formaram dessas condições, por isso que nessa classificação e nesse 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, [mas] no tempo de meu pai, Kuriano, era briga mesmo. Na sequência, teremos a saída da segunda turma de Tukano. A primeira turma já estava formada, você deve ter percebido, são 12 ancestrais Tukano. Agora, na segunda turma, quem saiu primeiro de *Pamūri Yurkūsū* foi o ancestral Tukano Īremiri Sararó; depois veio o nosso ancestral, Yúpuri Sararó Buubera, seguido de Nharir Diipé; depois veio Arkūto Merigū Baya e, 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 Sararó.

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, que com o tempo passou a ser conhecido como Yúpuri Sararó Buubera, 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, especificamente com *úkūsse*, com seu *barssessé*, com seu *yayásse*, com seu *bayásse*. 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 foi quem

ensinou depois para outros Tukano. Isso era o que meu pai, Kuriano *yai*, falava. Mas ele mesmo, meu pai, Kuriano *yai*, embora 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 Buubera, era isso, que saiu com isso, [que] era dessa forma, porque é assim que nós fomos, somos ainda. Nós nunca fomos um grande grupo, nós sempre sofremos por sermos detentores de *úkŭsse*, custou a vida de muitos dos nossos ancestrais, por isso que na nossa região essas coisas também são 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 Sê Piro? 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 12 ancestrais, a segunda turma é composta por sete ancestrais, e cada um depois formou seus filhos, netos, seus descendentes. Nessa parte não tem erro, por isso foi que apresentei com segurança. Eu sei o nome de todos os ancestrais Tukano, 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 dos próximos ancestrais, mas precisaríamos conversar com eles para saber como eles entendem sobre isso. Aliás, pode ser que eles também tenham suas dúvidas. Estes são outros ancestrais Tukano que saíram de *Pamŭri Yurkŭsŭ*, eles foram saindo conforme a ordem estabelecida por Yepa Oakhê: Papera Pōra, Buú Pōra, Sacuróa, Hausiro Pōra, Kŭmaro Pōra, Borso Karperia, Baa Pōra, Arpŭ Kerya, Baya Pōra, Yŭhŭroa, Bŭrpua Pōra, Omeperya, Aruperya, Yepa Bayria, Umu Sisia, Yiara, Nuhiro, Borsóa. Agora ilustre novamente no papel para deixar isso organizado [*papera pŭripŭ waha onha taha anhuro buhuka*].

Rivelino. Esses nossos ancestrais Tukano, depois que saíram de *Pamŭri Yurkŭsŭ*, depois que eles se organizaram em filas ordenadas, como eles passaram a se organizar?

Kumu Luciano Barreto. Os ancestrais Tukano seguem a viagem com Yepa Oakhê, que vai deixá-los em *Nŭrinha*.²³ Foi nesse lugar que os

²³ Rio Turi (afluente de Papuri).

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 Yepa Oakhë, tendo deixado os Tukano em *Nürinha*, retomou a viagem pelo rio Waupés até alcançar a *Surã Póea* [cachoeira de Jurupari], na Colômbia. Essa cachoeira fica acima da cidade de Mitú.

Nós também não falamos aqui sobre outros conflitos que Yepa Oakhë teve com Darsé Piro²⁴ e Warōpi Piro.²⁵ Com Darsé Piro, o conflito aconteceu em *burpu ūrséro* – as pessoas conhecem também como *karawatana*,²⁶ que fica abaixo de Taracuí.²⁷ Inclusive, nesse lugar, a longa distância, tem uma serra com um buraco enorme no centro. A história conta que foi nesse buraco que Darsé Piro tentou se esconder de Yepa Oakhë. Já que entrei nesse assunto, o conflito aconteceu mais ou menos como aconteceu com o Sê Piro, mas não é que seja igual, porque cada passagem de uma história tem sua particularidade.

A história mostra que Darsé Piro estava prestes a atacar também, mas Yepa Oakhë precisou se livrar dele também. Mais uma vez, precisou ir até a casa de *ūmūkhô nherkū*, o avô do universo, que o atendeu com tranquilidade, entregando o *nima*. Tendo-o recebido, ele retornou ao campo de batalha e ficou em dúvida se realmente o *ūmūkhô nherkū* tinha lhe dado o verdadeiro *nima*. Com isso, ele quis fazer teste com seu *burpuwū*: criou um *bá*²⁸ 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 *ūmūkhô nherkū* – fato que faz com que ele retorne à casa de *ūmūkhô nherkū* para buscar o *nima* verdadeiro. Claro que aqui houve conflito entre os dois, embora Yepa Oakhë tenha conseguido o que queria; essa parte você deixe para escrever em outro momento.

Por último, houve o conflito com Warōpi Piro, isso também no rio Waupés, mas já nas proximidades da cidade de Mitú, na Colômbia.

²⁴ Cobra Tukano.

²⁵ Cobra Mutum.

²⁶ Essa expressão é mais em Nheengatu (língua geral).

²⁷ Distrito de Taracuí, rio Waupés, Brasil.

²⁸ Cesto tecido com palhas de bacaba.

O Warõpi Piro foi mais atrevido, porque engoliu o Yepa Oakhë, mas ele também conseguiu se livrar dele. No caso, peço que você escreva sobre isso em outro momento, com mais calma. Aqui também não falamos sobre *Dya 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*,²⁹ onde encaminhou todos os demais ancestrais de outros *marsa kurári*. Tendo finalizado esses encaminhamentos, ele retornou para sua base, precisamente transcendendo também para o universo superior [*ũmũsepũ mũhũanũkawapi*]. Mas só peço que ilustre todos os *Pamũri Wisery* quando for oportuno para você, 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 são 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 organizada a ordem do *Darséa* ou *darséa kurári*, o sistema hierárquico tukano. Estou chamando isso de sistema hierárquico tukano porque é dessa 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 foi dessa 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 chamam de etnia Tukano, o senhor chama de *darséa kurá*, e aquilo que é chamado de *sibs* tukano pela antropologia, o senhor usa o termo *darséa kurári*.

Partindo dessa leitura, 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 *Pamũri Yurkũsũ* 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 os irmãos menores. Percebi também que os Tukano, no caso, surgiram na cachoeira de Ipanoré, são criados e trazidos por Yepa Oakhë.

²⁹ Cachoeira de Jurupari.

Este é o sistema de ordem da hierarquização tukano, tradicionalmente descrita com base na história vivenciada e construída por Yepa Oakhë em passagem com seu *Pamūri Yurkūsū* repleto de diversos e diferentes ancestrais de *marsa kurári* do noroeste amazônico, assim como, na medida em que cada *marsa kurá* 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 saber a que *darséa kurári* cada um pertence. Esse é o primeiro passo para o entendimento da vida tukano, saber quem é quem. Além disso, o ordenamento hierárquico tukano se fundamenta nessa orientação, uma vez que tradicionalmente as distinções hierárquicas de irmãos maiores para irmãos menores está acompanhada 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 *úkússe*, assim como nem todos os *darséa kurári* têm domínio exclusivo de *úkússe*, *barssessé*, *yayásse*.

O que se percebe é que cada *darséa kurá* 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 na 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*; portanto, são *sibs* tukano primários. Existem também *sibs* tukano secundários, que foram surgindo com o passar do tempo, da história. Isso também mostra que a noção de territorialidade no noroeste amazônico é sinônimo ligado ao nome de *marsa kurári*, de *darséa kurári*. Exemplos de territorialidade de *marsa kurári*: *Pamūri Pé Póea Wi* [cachoeira de Ipanoré, rio Waupés, Brasil], *Nūrinha* [rio Turi, afluente do rio Papuri, Brasil]. No caso de Ipanoré, é conhecido também como *Darséa Pamūri Pé Póea Wi* – numa tradução livre, cachoeira de formação da etnia Tukano; *Surā Póea Wi* [cachoeira de Jurupari, rio Waupés, Colômbia], também conhecido como *Dikhara Pamūri Póea Wi* – numa tradução livre, cachoeira de formação da etnia Tuyuca, e assim por diante com outros *marsa kurári*.

Quadro 2 – Ordenamento hierárquico tukano segundo a ideia do *kumu*
Luciano Barreto

Yúpuri Waúro		
Yepara Oakhapéa	Īremiri Sararó	
Seribhy Oyé	Yúpuri Sararó Buubera	Papera Pōra
Yúpuri Pamō	Nharih Diipé	Buú Pōra
Yúpuri Artáro	Arkūto Merigū Baya	Sacuróa
Yúpuri Merū	Arkūto Khoagā	Hausiro Pōra
Yúpuri Warsoro Marigū	Nhahari Duuka	Kūmaro Pōra
Arkūto Pōrero	Yairó	Borso Khaperya
Mimi Sipé		Baá Pōra
Yúpuri Kukugū		Arpū Kerya
Arkūto Warpékara Būrūgū		Baya Pōra
Īremiri Nhírape		Yühūróa
		Būrpūa Pōra
		Omeperya
		Aruperya
		Yepa Bairya
		Umu Sisia
		Yiara
		Nuhiro
		Bhosóa

Fonte: Elaborado pelo autor (2021).

Por outro lado, entre nós, *darséa*, cada *darséa kurári* tem sua territorialidade, que leva o nome de cada *darséa kurá*. Assim, temos a territorialidade dos Tukano Oyeá Pōra, a territorialidade dos Tukano Yúpuri Sararó Buubera Pōra, a territorialidade dos Tukano Hausiro Pōra, a territorialidade dos Tukano Borsó Karpéry Pōra, 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*, de cada *marsa kurári*, de cada *darséa*.

Vale ressaltar também que, no caso do rio Tiquié, praticamente todos os ancestrais dos seus habitantes hoje migraram tanto do contexto do rio Papuri e de 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 nomes: *Dya Busára Wi*, *Dya Wirtora Wi*, *Dya Barsa Buussa Wi*, *Dya Miriā Pōra Póea Pé Wi*. Esse *Pamūri Wi* fica acima de Pari-Cachoeira, sede do Distrito, tendo como referência também uma laje de pedra no meio do rio conhecido como *Suhupa*. Além disso, se a aldeia São Domingos Sávio está acima da sede do Distrito de Pari-Cachoeira, está dentro da territorialidade de outros *marsa kurári*?

Kumu Luciano Barreto. Sim. Nesse caso, nossa aldeia [*ūrša ya marka*] passou a pertencer a nós porque nossos ancestrais chegaram lá, vindos da região do rio Papuri, e vendo que não tinha ninguém morando naquela região passaram a residir. Primeiro, eles desceram onde atualmente fica a comunidade Santo Antônio, inclusive ali residem nossos irmãos Tukano Nharih Diipé Pōra. Eles vieram junto conosco – na verdade, somos um 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 como 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*³⁰ – eles já estavam morando há muito tempo naquele lugar –, ele foi pescar no Tiquié, já que eles estavam morando na entrada do rio Cabari [afluente do rio Tiquié]. Foi subindo com sua canoa, até alcançar onde é a atual comunidade Santa Rosa, onde moram os Tukano, nossos irmãos maiores, Pamō Pōra, 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 avós, incluindo esse lugar que estou te falando e que está dentro da nossa área. Mas é que nessa ocasião foi que meu

³⁰ Cognome referente a fezes de galinha.

bisavô Eremundo Buú se encontrou com o ancestral dos Tukano Borsóa Põra. Hoje seus descendentes são conhecidos como Família Marques, e nós somos a Família Barreto.

A partir desse encontro, houve a divisão de área, aquele encontro marcou a divisão. Antigamente tinha naquele lugar um grande toco de árvore, foi ali que eles estabeleceram a divisão. No caso da comunidade Santa Rosa, passando por cachoeira de Jabuti, cachoeira de Caruru, até cachoeira de Pedra [*úrta dŭrka póea*], pertence aos Tukano Borsóa Põra. Mas eles também chegaram um dia a esse lugar como nós chegamos um dia, onde é atualmente São Domingos Sávio. Enquanto 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 cachoeira de Ipanoré. A história dele é bastante complicada, porque nunca se soube quem foi 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 chamada de Parêsi, ou popularmente de Bati Torogũ. Em meio a essa situação, o nosso ancestral estava há muito tempo solteiro, e seus familiares reclamaram disso; e ele, atendendo essa cobrança e pressão, passou a desposar essa mulher, mãe de Bati Torogũ. E o menino já estava grande quando ela concebeu o filho de nosso ancestral, Yúpuri Buubera 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 seu irmão menor por parte da mãe sabia que seu pai era Yúpuri Sararó Buubera Põra, e assim ele continuou a nossa descendência. Então, eles se identificam como Tukano por esse 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, 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 Tukano 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 fila hierárquica que se fundamenta na tradição histórica. Você viu que eles não entram naquela ordem que te apresentei, quando os ancestrais Tukano saíram de *Pamŭri Yurkŭsũ*. 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 do domínio de *úkÿsse* dos nossos ancestrais.

Rivelino. No quadro do sistema hierárquico tukano que apresentamos acima, temos o primeiro ordenamento hierárquico com 12 *darséa kurári*; o segundo ordenamento, com sete *darséa kurári*; e o terceiro, com 18 *darséa kurári*. 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, *úkÿsse*, revelam o critério de compreensão de propriedade, de pertencimento coletivo [*darséa kurá*] e particular [*darséa kurári*], e a estratégia de estabelecimento específico de formação tukano. O ordenamento hierárquico tukano, conforme apresentado acima, mesmo que os membros de cada *darséa kurá* 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 *Pamūri Yurkÿsū*, e se estabelece cada um dos ancestrais em filas 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 tukano, seguindo sempre o ordenamento de Yepa Oakhë, foi acompanhada de formação grupal. Assim, temos os primeiros 12 *darséa kurári* que formam o primeiro grupo, seguidos de sete *darséa kurári* que formam o segundo grupo e, por último, dos 18 *darséa kurári* que formam o terceiro grupo, somando o total de 37 *darséa kurári*. Essa divisão em grupos não descaracteriza, porém, a sequência de irmãos maiores e irmãos menores. Em outras palavras, os integrantes de *darséa kurá* İremiri Nhira Pé, em 12º, são irmãos maiores de İremiri Sararó, em 13º, assim como os integrantes de Yairó, em 19º, são irmãos maiores de Papera Põra, em 20º. De forma que o ordenamento hierárquico não segue a orientação paralela, mas sim sequencialmente.

Kumu 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 *mũropaũ ussétisse*. Na verdade, poucas pessoas dominam isso, às vezes porque não tiveram oportunidade de aprender, ou porque não têm 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 às 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 a 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 precisava 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.

A transformação de *mũropaũ ussétisse* em *úkũsse* e a hierarquização tukano

Rivelino. Como o senhor apresenta ou entende de *mũropaũ ussétisse*, o que é afinal isso que o senhor chama de *mũropaũ ussétisse*? É um ritual discursivo, uma fala, um canto, uma cerimônia? Enfim, como podemos entender sobre essa questão?

Kumu Luciano Barreto. Conforme o que meu pai, Kuriano *yai*, me ensinou, nós, Tukano, somos de um mesmo *mũroũ*,³¹ e cada *darséa kurá* forma um galho desse *mũroũ*. Na verdade, todos os *marsa kurári* possuem seu *mũroũ*, assim como seus respectivos galhos de *mũroũ*. Eu não sei como se poderia falar em português, mas eu sei que em língua Tukano conhecemos como *mũropaũ ussétisse*. O que é que você estava falando agora há pouco?

Rivelino. Perguntei se *mũropaũ ussétisse* era um ritual discursivo, se era uma fala, se era um canto.

Kumu Luciano Barreto. Bom, você veja como vai colocar isso, porque o que eu sei é como *mũropaũ ussétisse* é praticado. Sua prática é realizada nos dias em que se faz *poossé* [oferenda de produto]. Esse *mũropaũ ussétisse* não é como a prática de *barssessé*, que pode ser realizada a qualquer momento, qualquer dia, desde que

³¹ Em referência à planta de tabaco.

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*, seja entre outros *marsa kurári*. 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*.

Kumu 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 [*tohotá kotewa arpera pekerá*]. Mas é nesse dia que se costuma praticar o cerimonial de *peeru diapósse*, a prática ritual de *barsamōri*, a prática do ritual discursivo de *mūropaū ussétisse* ou *mūropaū tuatuasse*, assim como a prática de *barssessé*, *herisah dūrposse*, *nainho kūsse*.

Quando eu era criança, vi muito meu pai, Kuriano *yai*, organizar *poossé*. Acontecia durante três dias, havia muito caxiri, muita dança. Depois que cresci, passei a acompanhar meu pai e também meu irmão, o finado José Barreto, que era um grande *baya*, ele sim sabia mesmo. Como meu irmão, o finado José Barreto, não tinha domínio em *barssessé*, portanto, não era *kumu*. Embora meu pai tenha feito um bom acompanhamento, um bom ensino, ele nunca conseguiu ser *kumu*, nunca conseguiu ser *barssegū*, mas era um grande *baya*. Por isso, no dia de *poossé*, meu irmão José Barreto era a grande referência [*te poossé nūmūri ma kū ni wewī 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 são quem domina bem sobre isso.

Eu também sempre estive no meio. Embora meu domínio seja mais o 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 e 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 *baya* 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 *barssegũ*, assim como também não vá dizer que sou um *baya*. Entendo bem o que é ser *baya* – aliás, conheço praticamente todos os *barsamõri* dos *baya* Tukano, isto é, conforme o que nós, Tukano Yúpuri Sararó Buubera 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 dia de *poossé*, por isso mesmo é conhecido como *poori nũmũ*,³² segue uma programação [*atiro warossa na nika nũmũ niwũ*] prevista. As pessoas que chegam à aldeia que recebe os visitantes são conhecidas como *poori marsa*,³³ isso envolvendo todos os integrantes: homens, mulheres, crianças. E as pessoas que recebem os *poori marsa* são *wii khara*.³⁴ Como já é de costume, as pessoas já sabem o que vão fazer, já sabem como funciona, isso porque já estão acostumadas, por isso já têm 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 se inicia à noite. Agora também na nossa região algumas festas só começam à 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 o momento inicial do diálogo, esse momento é coordenado pela prática de *peeru diaporu*.³⁵ É quando os visitantes, através dos discursos, se

³² Dia festivo e de oferenda do produto.

³³ Pessoas responsáveis pela entrega da oferenda do produto.

³⁴ Pessoas da casa, anfitriões.

³⁵ Ritual da consagração da bebida fermentada, o caxiri (*peeru*).

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 Yúpuri Sararó Buubera Põra, começa apresentando sobre o *Pamūri Wi* chamado *Dya Warura Wi*³⁶ e vai passando por diversos *Pamūri Wisery* até alcançar o *Pamūri Wi* chamado *Dya Dūrkūpū arko Wahari Wi*.³⁷

Rivelino. Então, o discurso ritualizado de *peeru poossé* é uma forma de mostrar a arte do diálogo, já que envolve pessoas, envolve o *peeru*, envolve o *mūró*, envolve o *kumuro*, envolve *paatu*.

Kumu Luciano Barreto. Sim. Na verdade, isso que você falou – *peeru*, *mūró*, *kumuro*, *paatu* – acompanha durante a noite toda, praticamente em todos os momentos que vou ainda falar para você, seja na chegada, seja durante as danças, sempre acompanham também essas coisas. É só depois de *peeru diapósse* que são entregues 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 ao outro um momento de descanso, um momento de pausa, um momento em que busquem a 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, elas têm que participar dessa festa. Se você começa a sair toda hora, começa a estar em vários lugares ao mesmo tempo, se você fica se metendo nos lugares dos outros, logo vai ser criticado, logo vai ser malvisto. Outro momento acontece no início da noite, quando começa a escurecer. É o momento para que o *wii wiogū*, juntamente com seus irmãos e familiares [*kū nikū pōra mera*], vá ao encontro do *wiogū* dos *poori marsa*, que também está acompanhado de seus irmãos e familiares. Ambos dialogam e desejam um ao outro boa continuidade na participação e na ação dos rituais. Esse momento é conhecido como *améri nainho kússe*.³⁸

³⁶ Atual comunidade Arurá, baixo rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira.

³⁷ Próximo à comunidade Cunuri, rio Tiquié, município de São Gabriel da Cachoeira.

³⁸ Dar boa noite um ao outro.

Geralmente, não é demorado, é mais breve. Até porque, iniciando a noite, continuam sendo praticadas as danças – não só a prática de *barsamõri*, mas também as danças de *weõpari* [conjunto de flautas de pã]. Assim como [é feita] a distribuição de *peeru* entre as mulheres presentes, entre os homens, entre os jovens, entre os idosos e as 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, têm 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*. Assim como nem todos participam da dança de *barsamõri*, são pessoas escolhidas, tanto os homens quanto as mulheres [*na berssékara barsara wewã*]. Agora, a dança *weõpari* é aberta tanto para os homens quanto para as mulheres. No caso, *barsamõri* é o que é cantado e dançado conforme a duração de *arpa nũmũri*,³⁹ e a escolha dos *barsamõri* depende do tempo e do tipo de *arpa nũmũri* em questão. De forma que pode ser cantado e dançado aquele *barsamõri* que te ensinei e que foi cantado pelos irmãos Diroá pela primeira vez, que se chama *poori barsa*.⁴⁰ Isso já te falei, não preciso repetir aqui.

Mas também pode ser cantado como *darsia bhasa*,⁴¹ *irki bhasa*,⁴² *keerõ barsa*,⁴³ *buá barsa*.⁴⁴ Além disso, não é só nos *arpa nũmũri* de *poossé* que se dança ou se canta, mas também existem outros *arpa nũmũri* que exigem que sejam executados as danças, os rituais, as cerimônias, como é o caso de *miriã nũmũ*,⁴⁵ *amoyesse nũmũ*,⁴⁶ *heripõra barsseri nũmũ*.⁴⁷

³⁹ Conforme a duração dos dias de festa.

⁴⁰ Dança e canto executados em dia de festa de oferecimento.

⁴¹ Dança e canto de camarão.

⁴² Dança e canto de najá.

⁴³ Dança e canto de jatobá.

⁴⁴ Dança e canto de flautas sagradas.

⁴⁵ Dias festivos influenciados pelas flautas sagradas.

⁴⁶ Dias festivos do ritual de iniciação, tanto para sexo masculino como para sexo feminino.

⁴⁷ Dia festivo de nomeação tukano.

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 esse espaço, quando só os homens podem tocar e dançar. Enquanto os demais *arpa nūmūri* são abertos ao público, como é o caso de *amoyesse nūmū*, *heripōra barsseri nūmū*. No caso, quando acontece o *arpa nūmū* de *amoyesse*, envolve o ritual de iniciação dos meninos Tukano ou das meninas Tukano. No ritual de iniciação dos meninos, o critério se refere ao acesso, ao tempo de permanência e à saída do confinamento, que leva o tempo de um ano. Enquanto, para as meninas, o ritual de iniciação envolve especificamente o período de primeira menstruação.

Kumu Luciano Barreto. Nos dias em que era realizado o *arpa nūmūri* de *miriã pōra*, 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 meu primo Marcelino Barreto e eu éramos danados: como a parede da casa onde acontecia o *arpa nūmū* de *miriã pōra* 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 éramos homens, assim ele deixava nós participarmos, mas depois tinha que obedecer às orientações dele, isso no dia seguinte, principalmente para fazer *beetissé*.⁴⁸ 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*. Lembra-se dos nomes dos *darséa kurári*? É disso 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* [anfitrião da casa] vai responder com a mesma versão, mas iniciando a referência a Dóe, e

⁴⁸ Período de jejum.

aqui é bom prestar atenção para não errar [*arĩ poori marsũpe kũ yũpuri pere nũkakama taha, kũ wii khũ pea taha Dóe pera morowi, toore anhuro meriro ũawũ*], e vice-versa.

Agora, se o encontro é entre os *darséa kurá* e outros *marša kurá*, para o *darsey*, a sequência da fórmula de *mũropaũ ussétisse* fica a seu critério, assim como o outro que *arpé marsũ*⁴⁹ também desenvolve. Seu *mũropaũ ussétisse* tratando dos ancestrais que integram o seu *marša kurá*, ele vai desenvolver seu discurso também seguindo a orientação do ordenamento de irmãos maiores e irmãos menores em que estão organizados. Então é disso que *mũropaũ ussétisse* trata, é um discurso longo e é um momento dedicado só a isso, não acontecem outras coisas nesse momento, nenhum tipo de dança, é um momento muito bonito [*nhatanho burtiario wera wewa*].

Mas é isso um pouco, espero que tenha ajudado com informações de que você precisa. É o pouco que eu sei, outras pessoas têm mais conhecimentos do que eu, sempre existe. Meu pai costumava dizer que em nenhum momento podemos dizer que sabemos tudo. Mesmo que a gente pense que sabe tudo, sempre existe alguma coisa que falta, sempre existem pessoas que conhecem mais do que a gente, então é preciso pensar que o que você sabe é tudo que você 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 pedir que faça *barssessé* sem nem mesmo que o senhor se exponha é um grande exemplo. O senhor não precisa ficar expondo que sabe isso, que sabe aquilo, que cura isso, que cura aquilo, mas simplesmente as pessoas têm 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 *barssegũ*, o senhor é um grande *baya*.

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

⁴⁹ Pessoa estranha.

pertinente, muito discutida, 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* [peixe-gente], cuja vida parece existir em paralelo à vida humana. Como é o seu ponto de vista sobre os *way marsa*?

Kumu 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 entendida a vida dos *way marsa*. Eles não podem ser tratados 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 *arkostísse marsa* [gente da água cristalina]; e por fim vou falar por que é que eles não morrem e nós morremos.

Na verdade, na primeira parte, quando falei para você sobre a história de Burtuyari Oakhë, a velha Amô, sobre Oakhë, já estávamos falando disso. Mas também existem muitas histórias sobre eles, além dos *arkó marsa* [gente-água], *way marsa* [gente-peixe], tem os *waikūra marsa* [gente-caça], *yūrkhū marsa* [gente-árvore], *omé marsa* [gente-ar], *Būrpo marsa* [gente-trovão], *ūrta marsa* [gente-pedra].

O Encanto de Peixe em *úkÿsse* tukano

Rivelino. É muito difícil fazer uma tradução da língua Tukano para língua portuguesa, assim como fazer uma tradução para uma linguagem acadêmica, mas eu prefiro chamar de Encanto de Peixe, Encanto da 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 isso também é o antropólogo Carlos Fausto [2002], que inclusive publicou um texto com o título “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia”. 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 *Wai-Mahsã: 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 a armação de armadilhas de pesca, e a partir disso vai estendendo sua reflexão antropológica, enquanto 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 *Wai-Mahsã* é o mais viável para o entendimento de seu significado, sua representação, sua simbologia e sua reflexividade. Essa breve leitura que João Paulo fez trouxe muitas ideias para o meio acadêmico. Aliás, de certo modo, foi uma novidade para a academia.

Ao invés disso, eu 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 em tudo. Eles [são] diferentes em forma e ideia, a concepção de tempo e espaço deles é diferente, a linguagem é outra. Não há como afirmarmos que eles são idênticos a nós, humanos, porque, se eles fossem idênticos a nós, humanos, nós não seríamos mortais, nossos alimentos seriam os mesmos. Pelo contrário: nós, seres humanos, temos medo deles, assim como eles em certo momento também têm medo de nós, humanos. Uma coisa que nós, humanos, percebemos como algo normal, para os Encantos é anormal, enquanto o que é normal para os Encantos é anormal para nós, humanos. Então não há nada parecido, não há nada idêntico, não há proximidade entre nós, humanos, e eles, Encantos. Além disso, se nós, humanos, entendemos que os Encantos são um perigo, os Encantos também entendem que nós, humanos, somos um perigo para eles.

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 Oakhë, sobre a velha Amô, sobre os irmãos Diroá, sobre Oakhë, 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 [em] uma espécie de êxtase de embevecimento relacionado ao que é bom, agradável e maravilhoso”.⁵⁰ Por esse motivo, o termo “Encanto” vem a ser compreendido como forma humana de entendê-los pela diferença.

Figura 5 – Pedra Vovó Velha. Local: comunidade Itapereira, baixo rio Negro, São Gabriel da Cachoeira



Fonte: Acervo do autor.

⁵⁰ Disponível em: <https://www.dicionarioinformal.com.br/diferenca-entre/encanto/encanto/>. Acesso em: 19 jan. 2019.

Kumu Luciano Barreto. Fiquei sabendo um pouco do trabalho de Aloisio Cabalzar de que você está falando. Inclusive, no período em que morei na cidade de São Gabriel da Cachoeira, encontrava com muitos Tuyuca que participavam ou estavam junto desse antropólogo, o pessoal se deu bem com ele. Andando nas ruas da cidade, encontrava os Tuyuca que eu conhecia, e eles sempre me diziam que estavam indo ao 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 são 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 [os Encantos] 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 publicado.⁵¹ 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 a história de Burtuyari Oakhë, quando este se encontra com os peixes acarás, que depois se transformam em dois meninos para conversar com ele? Lembra também os pequenos pássaros que o mesmo Burtuyari Oakhë tentava acertar com seu *burpuwũ*, 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, têm aparências diferentes, tipos de alimentação diferentes. Aqui vou falar da história e existência de *arkostisse marsa*, mas antes eu queria falar um pouco sobre os *way marsa* 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.

⁵¹ BARRETO, J. R. R. Wamidia: o rio subterrâneo. *Tellus*, Campo Grande, ano 12, n. 22, p. 221-229, jan./jun. 2012.

Quando nós, humanos, matamos eles para comer, se não estiver com proteção corporal e se estiver com corpo aberto, faz mal. A pessoa, nesse caso, corre risco de não ter mais salvação; conseqüentemente, as pessoas ficam doentes, porque são atacadas pelos *way marsa*, e aqui para nós se torna uma doença. Além disso, tem outros tipos de peixe que também são gente, mas são peixes que nós, humanos, não comemos. Eles são gente 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 levá-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 nessas 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 têm experiência muito mais forte, ou seja, não precisam ficar doentes ou ter cometido alguma coisa contra os *way marsa* para ir ao mundo dos *way marsa*, mas é porque essas pessoas já nasceram para ter 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 *barssegü*, um *kumu*, eles falam para mim, falam como é essa experiência.

Claro que é muito difícil encontrar uma pessoa que sabe como ir para o mundo dos *way marsa*, que sabe de códigos [*toho wenossa nissé*] para chegar e entrar no portão para o mundo deles e 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 acompanhada de fortes dores de cabeça, podendo não lembrar as coisas naquele momento. Como já falei para você, nesse caso, essas pessoas desmaiam aqui neste 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 Itapereira. 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 o arpão em direção ao boto e acertou em alguma parte do corpo dele. Conseguiram espantar o boto, que fugiu com o 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-se na rede como se fosse descansar, mas acabou que ele dormiu. Quando os familiares se deram conta, ele estava com febre alta, estava tremendo, gemendo [*wũhũake yũrohakaro niwũ kũre maha*]. A hora 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. Às vezes a gente acerta, outras vezes não, por isso foi que falei isso para eles. Ele estava deitado na rede, além da febre alta, ele parecia estar fora de si [*tũomarsiti nihawi maha*]. Ele queria sair correndo por aí [*meheo omamathi hawi maha*], inclusive queria correr em direção ao porto para cair na água [*pertápũ omabua burũnhohoa sirigũa taha*]. Os familiares dele foi que seguraram ele.

Vendo isso, perguntei o que tinha acontecido, então me falaram que ele estava assim desde que chegara da pescaria e que ele também tinha acertado com arpão o boto que estava atacando sua malhadeira. Então o problema estava nessa questão, era porque ele tinha acertado o boto, era por isso que ele estava naquela situação, ele estava sendo levado pelos botos que moram na casa da Pedra Vovó Velha. Você conhece a comunidade, não tem aquela grande pedra que fica logo acima da

comunidade? Ela é conhecida como Pedra Vovó Velha, eles falando em Nheengatu dizem que ela é *waimi*. Esse boto era de lá. Sabendo então o que tinha acontecido, eu comecei a fazer *barssessé* através do meu conhecimento, fiz *barssessé* para que ele retornasse para cá. Demorou um pouco, já [era] de noite quando ele acordou de novo para cá. Eu também fiz *barssessé* demorado, porque era muito forte. Eles, os botos, não queriam mais que ele voltasse para cá. Eles o estavam levando, mas só que para cá ele estava morrendo. Eu consegui salvá-lo, pois a força do *barssessé* fez com que ele voltasse, fez com que ele tivesse força para sair de lá.

Como *kumu*, sendo um detentor de *barssessé*, 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 *barssessé* 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 *barssessé*, 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.

Passado algum tempo, ele mesmo contou para sua mãe o que ele tinha visto quando estava desmaiado. 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 se 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 buscá-lo, segundo ele eram tipo polícia que vieram prendê-lo.

Então ele foi com eles, e, quando chegaram ao lugar onde fica a Pedra Vovó Velha, viu que estavam chegando a uma 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 Pedra Vovó Velha, 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 [*topũma barssegũ wapũ kũa taha*]. Segundo ele, eles não conseguiam ver que tinha um arpão cravado no corpo dele, mas o Tingo via, e foi por isso que ele tirou do corpo dele. Como eu falei, lá ele estava conseguindo ser um *barssegũ*. Então, depois que ele, o Tingo, conseguiu curar o rapaz, disseram que ele podia voltar para a casa dele. Tingo, no caso, fez o mesmo percurso de volta, saiu daquela cidade, foi trazido pelas mesmas pessoas que o tinham levado, desceram o rio e o deixaram no porto. Quando ele entrou na casa dele foi 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 estão presentes 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. 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 *barssessé*; do 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 tinha 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 *barssessé* para ele, porque já estava ficando perigoso para ele. Ele poderia se perder com o tempo, a mãe e os familiares ficaram muito preocupados com isso. Foi 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 *barssegũ*.

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 *barssegũ*, 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 – deixou de acreditar nessas coisas. No caso da minha neta, foi diferente da [situação] 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-Mirim,⁵² minha filha falou que foi muito difícil, porque minha neta desmaiou 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 [passando] deste nosso mundo para o outro mundo, como algumas pessoas de lá falaram para ela. Ao mesmo tempo, disseram para ela que era muito raro encontrar uma pessoa que sabe como ir para lá, que sabe códigos para ir para lá, que conhece o portão que dá acesso para 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 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 uma visão colorida, e 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 a visão colorida. Minha filha pediu então para que minha neta se deitasse na rede. Só que minha neta disse que, depois que ela se deitou na rede, não se 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

⁵² Comunidade localizada no baixo rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira, foz do rio Marié.

deles tinha muitos, só que na visão dela era que só tinha um. Isso porque ela era fraca ainda; já que a visão que ela estava tendo era muito forte, não conseguia ver muitas pessoas que estavam perto. Aí eles mandaram que minha neta entrasse, e, 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 não,⁵³ e ela foi respondendo para eles. Depois disso, pediram que ela voltasse para a casa dela, isto é, do mundo deles para este nosso mundo, aqui ela acordava.

Depois disso, ela foi tendo vários desmaios. Cada vez que ela desmaiava, apareciam mais pessoas para ela, mais gente, começava a crescer o número de gente, e a visão dela ficava cada vez mais forte conforme o avanço dessa experiência, assim ela também ficava mais forte. A visão dela fazia com que conseguisse alcançar o mundo dos Encantos, 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 marsa*, 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 mole, 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 língua deles é mais forte, e o ser humano pode até morrer. Quem não é ser humano, assim, que foi ou vai 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 conversar com ela, ela respondeu que eles falam português. Se a pessoa fala em língua Tukano, eles falam em língua 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 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 existem realmente esses *Pamūri Wisery*, em geral as coisas que eu falo. Perguntada sobre como esses *Pamūri Wisery* eram, ela respondeu dizendo que são como comunidades mesmo, como eu costumo relatar. Os moradores desses

⁵³ Se já havia tido a primeira menstruação.

Pamūri Wisery para nós são bichos. Assim, são cobras grandes, são peixes grandes, mas na verdade onde os *way marsa* [moram], onde os peixes moram, praticamente em todos 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 queira mergulhar onde não conhece, pois podem até ser 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 e 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 deste mundo e que vai para lá ou os que são levados por eles assim, que são do nosso mundo, eles sabem que essas pessoas comem, ou às vezes os que são levados assim, esses comem. Mas tem pessoas que são levadas pelos *way marsa* que comem e há pessoas que são levadas que não comem. No caso, os *way marsa* dizem que essas pessoas têm que trabalhar ou fazer alguma coisa para elas 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 estão 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 envenenando os *way marsa*. Nesse sentido, assim, como se estivessem [fazendo] mal a eles, aos *way marsa*. Inclusive, quando minha neta falou isso, fiquei pensando da Pedra Vovó Velha, *waimi*, porque as pessoas daquela comunidade, quando vão pescar, costumam deixar em algum lugar daquela enorme pedra um punhado de farinha, um pedaço de beiju, inclusive fazem pedidos para terem sucesso na pescaria, no trabalho, na caça. 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 Pedra Vovó Velha.

Perguntamos também como 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 têm divisão de grupos; é um

pouco diferente, mas é quase a 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 com estátuas, 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 aconteciam muitos conflitos entre os *way marsa*, agora não acontecem 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 que não conhece, porque eles podem malinar ou fazer mal a ela, ou deixar ela perdida na mata, qualquer coisa assim. Mas para quem eles já conhecem eles não fazem nada, respeitam 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 mal, 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 têm 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: do rapaz, Tingo, na comunidade Itapereira, e da minha neta, que agora mora com a família na cidade de Novo Airão. Tem muitas pessoas que têm esse tipo de experiência, cada experiência é diferente, não é igual para todos. Eu apresentei aqui para você duas experiências totalmente diferentes. 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. Se 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 Itapereira – isso porque meu genro é dessa comunidade, e, além disso, minha finada esposa está sepultada na Ilha de Caju, que fica perto da 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 a mim se eu não poderia ver isso através de *barssessé*. Eu respondi para minha filha dizendo que eu poderia tentar, sim. Naquela noite, antes de dormir, fumei um cigarro que serviu para me preparar [*mũro uhu, wameroti kariawawũ 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 à comunidade de Itapereira. 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, e para nós é um grande *Pamũri Wi*. Inclusive, faz parte de um *Pamũri Wi* conhecido como *Dya Warura Wi*, nos tempos de hoje uma comunidade também conhecida como Arurá, essa comunidade fica acima da comunidade Itapereira. Chegando a essa casa, fui entrando. Na entrada da casa, não encontrei ninguém, a casa estava vazia, tudo em silêncio. Era por isso que, para cá, neste nosso mundo, pelo menos onde nós estávamos morando, não tinha peixe, porque algum *kumu* que passara 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 tinha muitas pessoas para lá, elas 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, saí 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 trovoadas, 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 peixes. 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 *barsera* [benzedores] também têm conhecimento sobre isso, eles podem fazer com que os peixes sumam, 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 de 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 perigoso para os peixes, por isso que um *barssegũ* tem que saber fazer *barssessé*. 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 *úkũsse* 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 *barssessé*, você está fazendo diálogo, além de *kertí úkũsse*, *barsamõri úkũsse*. Fiquei pensando, acho que esse meu filho está falando dessa arte do diálogo 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 as que estragam com a vida dos peixes. Como é que isso acontece? Se a pessoa, um *kumu*, um

barssegū, não sabe fazer bem o *barssessé*, 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 *barssessé* 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 de que fosse jogada pimenta nos seus olhos? Gostaria que fosse retirado da sua casa à força e de ser mandado embora da sua própria casa? É assim que os *barsera* agem pensando que estão protegendo as pessoas. É por isso que você tem que saber fazer bem seu *barssessé*; na hora de fazer *barssessé*, 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 se sintam respeitados por nós, humanos, oferecendo para eles *epadu*, cigarro que acalme eles, que tranquilize eles. Eles precisam ser respeitados. Foi por isso que fiquei pensando muito ultimamente sobre essa arte do diálogo de que você está falando. Agora, se você faz tudo ao contrário, tudo errado, usa o *barssessé* para jogar pimenta nos olhos de *way marsa*, fecha os olhos deles, fecha a boca deles, manda eles irem 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 vão para a frente. O que tem que mudar é a forma de fazer *barssessé* na região, isso porque *barssessé* 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 também é específico, diferente da Pedra Vovó Velha, visto anteriormente. Na verdade, se trata da Vovó Pedra, este é o nome desta pedra que fica no rio Marié. Minha neta fala que a Vovó Pedra, que agora estou citando, e a Pedra Vovó Velha, *waimi*, que fica acima da comunidade Itapereira, são primas. E 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

barssessé deles. Aos nossos olhos, a pedra estava ali, mas só que a Vovó Pedra mesmo, enquanto pessoa no seu mundo, não estava mais ali. 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, 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 ouviu 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 *barssessé*, fazendo com que ela viesse para sua casa como nós, humanos, fazemos; ou seja, através do meu *barssessé*, 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 naquele estirão, mais na parte da frente do porto do sítio, começaram a aparecer muitos banzeiros, eu sabia que aquele sinal era porque a Vovó Pedra estava retornando à sua casa no rio Marié. 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 ela é a dona daquela casa, daquele lugar. Depois disso, viemos embora para Manaus, depois passamos a morar na cidade de Novo Airão. De vez em quando, 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 Pântano 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 precisava 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 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 pessoas 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 Pântano 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 *barssegū*, tem que saber um pouco disso que estou te falando.

Foi 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 de 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?

Kumu 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 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 tinham visão, foi nessas ocasiões que eles disseram que eles eram imortais.

Porque, quando os humanos vieram para cá, [houve] a influência do avô do universo, *ũmũkhô nherkũ* – Yepa Oakhë e *ũmũkhô nherkũ* colocaram a vida nas pessoas, porém, para os *way marsa*, não fizeram colocar 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 não é imortal: ele é mortal, mas aquele que está dentro dele 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 à cidade dos *way marsa* da água,⁵⁴ o acesso é pela água; para entrar e chegar aos *omé marsa* e aos *bũrpo marsa*,⁵⁵ é a mesma coisa, tem que entrar pela porta deles, é por isso que eles são imortais.

O Encanto das Águas Cristalinas em *ũkũsse* tukano

Rivelino. O senhor falou que gostaria de apresentar uma história inédita sobre os *way marsa arkostĩsse khara*, isto é, sobre o Encanto das Águas Cristalinas. Mas também ultimamente percebi que o senhor fica preocupado comigo porque pensa que eu estou ficando cansado. Pelo contrário, eu não me canso de ouvir o seu ensinamento, ainda mais que o senhor sempre traz novidades. Isso me faz entender que as fórmulas de *ũkũsse*, a arte do diálogo, não estão vinculadas 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*.

Kumu Luciano Barreto. Como eu passei um tempo morando com minha filha, isso acontece há muito tempo, desde que minha esposa, Maria Cléria, veio a falecer. Até agora ainda faço isso, mesmo assim não esqueci a minha aldeia, ainda tenho forças para retornar lá e me organizar. É o que passarei a fazer com um dos meus filhos, mas

⁵⁴ Encanto da Água.

⁵⁵ Encanto do Vento, Encanto do Trovão.

também é muito difícil estar longe de outros meus filhos. Mas creio que vai dar certo, embora sempre tenha alguma dificuldade. Mas o que vou contar aqui foi 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 Tukano, mas só que meu genro nasceu no rio Marié, exatamente onde fica a Vovó Pedra. Depois eles passaram a morar na Ilha de Caju, que faz parte da comunidade Itapereira e onde também está sepultada minha finada esposa, Maria Cléria. A visão da minha neta [*yū parameo ko nhassé*] começou quando ela tinha 14 anos de idade, agora ela já vai fazer seus 19 anos de idade. No começo, foi muito difícil para minha filha, ela sofreu muito, chorava muito por causa disso. Só com o tempo foi que eles também passaram a entender, inclusive eu passei a entender sobre isso com o tempo, mas eu nunca desacreditei dela. 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 no 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 Tukano, em português ela fala que é Encanto das Águas Cristalinas, e para nós em Tukano é *way marsa arkoštisse khara*. Como eu também às 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 arkoštisse khara* falam que lá no mundo deles não é igual a aqui. Não é igual ao mundo em 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 arkoštisse khara*, tem uma árvore imortal, 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 das Águas Cristalinas, tinha uma 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 das Águas Cristalinas com quem ela se envolveu falou por que era que ela queria voltar para este 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 conhecem frutas e veem e admiram frutas diferentes, não é? Aí ela viu as frutas todas coloridas. Ela ficou olhando, ela viu que era muita coisa colorida, eram galhos 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 a árvore, mas só era a única fruta que não era para ela comer.

Quando ela comeu, ela transformou a árvore, as folhas começaram a ficar bem verdes, começou a ter frutos, flores, frutas. Aquela árvore tinha vários tipos de fruta, tudo colorido, não era mais só uma fruta colorida, todas as frutas eram coloridas. Outras eram verdes, mas eram maduras; outras eram amarelas, vermelhas, azuis. 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 fossem brilho, foram se reunindo naquela árvore. Aí não existia mais outras árvores além daquela única árvore que tinha lá, só uma única árvore que tem frutas diferentes. Então, quando eles voltaram para lá, o homem então perguntou por que era que ela tinha comido. 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 fora jogada ali quando os outros Encantos comeram. Foi quando ela germinou naquele lugar, ali ela deu aquela

fruta, a 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, a árvore, tinha uma única semente, e, quando eles dividiam a fruta, não tinha semente. Mas eles resolveram não comer aquela, ela tinha gosto de todos os tipos de fruta. Eles falaram que aquela fruta era deste mundo, todos os tipos de gosto daqui levados para lá. Quando eles resolveram fazer suco, a cor do suco era vermelha; quando abriam, era transparente, branco, mas quando mexiam era vermelho, era todo tipo de fruta, na verdade. Era porque aquela fruta é que dava a vida ou que sustentava a 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. Mas uma parte da família – isto é, o pai e a mãe – morava numa comunidade maior, enquanto os dois irmãos estavam em um sítio a certa distância da comunidade onde moravam os pais. Então ela, a mulher [que era um dos irmãos], 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 ali. 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 a levou 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 a uma comunidade, mas só que aquela comunidade não era comunidade, era falsa. 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, [tinham] 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 a levou 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 iriam 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 de quem agora estava grávida. Quando o irmão da mulher estava passando, procurando-o, viu que o rapaz estava na praia caminhando. Então o homem perguntou ao rapaz o que era que ele tinha feito com ela, com a irmã. Ele, o rapaz, também contou para ele, o homem [o Encanto], o que a irmã dele tinha contado para ele. Aí ele [o Encanto] disse que ela tinha conhecido ele lá e que não era para ela ter contado. Como o irmão da menina estava muito bravo, ele [o irmão] o matou 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 o viu, 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 a casa dela, o irmão abandonou ela: ele, o irmão, foi embora, ela ficou sozinha.

Passados 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 a água. Passou um dia, ela foi tomar 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 a 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 nenhuma, era tudo parado. Chegando lá, ela o viu, o marido dela, viu o filho dela. Quando ela chegou lá, começou a aparecer a cidade, começou a crescer a cidade, foi crescendo a cidade, foram aparecendo os prédios, foram

aparecendo as casas, foram 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 a estava levando para a 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 era 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 era 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 era 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 era 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 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 árvore⁵⁶ e outra ficou humana⁵⁷ para sempre. Até agora ainda existem.

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 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, foi 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 têm interesse pelos nossos conhecimentos, parece que só se interessam por um momento – inclusive os próprios indígenas, muitos indígenas são assim também. Eu falei conforme o que combinamos [*mari toho wera nikare mŭre were yŭ*].

Rivelino. Falamos de um mundo paralelo ao mundo humano, da existência de vida paralela à vida humana, de coisas, espaços, tempos diferenciados, tanto para aqueles que são Encanto de Peixe como para os humanos. O maior detalhe para o entendimento desses dois âmbitos existenciais, 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 origem dos humanos, porém que não tiveram oportunidade de emergir junto com os humanos quando estes vieram com *Pamŭri Yurkŭsŭ*. Pelo contrário, sua existência sempre foi independente da existência da vida humana.

⁵⁶ Amiga da mãe.

⁵⁷ A mãe do rapaz.

Considerações finais

Considero que os objetivos propostos na apresentação do livro foram alcançados, principalmente a partir do que foi pensado, planejado, coletado e elaborado, mas isso não significa que se tenha esgotado o assunto, devido à sua grandiosidade, à sua diversidade e à sua complexidade. Por ora, é satisfatório o resultado, pois creio que sua qualidade está na forma desenvolvida e no esforço de apresentar a antropologia da transformação através do método da etnografia em casa. Além disso, a dimensionalidade de *úküsse* depende muito de cada detentor das faculdades excepcionais tukano.

Se, por acaso, o conteúdo do livro não tiver sido exposto conforme o esperado pelo leitor, significa que houve uma abertura para essa questão de *úküsse* tukano. De fato, é muito complexo para quem não está acostumado ou acostumada a lidar com essa temática, mas também é essa complexidade que permite sua continuidade, mostra a diferença de conceitos e teorias existente entre os próprios Tukano. Isso possibilita fazermos um retorno às questões internas em busca de conceitos e de teorias que nos iluminam, nos conduzem, nos orientam, nos carimbam, que instituem princípios éticos e morais na nossa consciência e na inconsciência também.

Nossos conceitos, nossas teorias, não são inferiores, apenas diferentes, como considero ter conseguido demonstrar neste livro. O que pensamos como indígenas, o que estudamos como indígenas, o que cantamos como indígenas, o que curamos como indígenas, o que falamos como indígenas, o que vivemos como indígenas, o que aprendemos como indígenas, o que ensinamos como indígenas são exatamente coisas que envolvem nossa transformação, nossa arte do diálogo, *úküsse* tukano, tanto normalmente como especificamente. E tudo o que nós, indígenas do noroeste amazônico, vivemos é uma transformação contínua.

Hoje em dia, termos como “políticas indígenas”, “educação indígena”, “educação escolar indígena”, “saúde indígena”, entre outras denominações, têm grande relevância e precisam ser discutidos e reivindicados constantemente. Com isso, passamos a encontrar indígenas com novos perfis políticos. Por outro lado, tratar das faculdades excepcionais tukano visando a apresentar suas teorias e seus conceitos é outro desafio, porque exige um exercício de retorno, e retornar para as teorias e os conceitos das faculdades excepcionais tukano demanda uma leitura de “si mesmo” para saber quem somos, como pensamos e em que nos diferenciamos.

As possíveis respostas, em termos de tradição, podem ser encontradas em *úküsse* tukano, pois ali está a base em que se fundamentam os conceitos e as teorias das faculdades excepcionais tukano. Mas para chegar a essa base é preciso ter muita habilidade, é preciso saber lidar com o que é “nosso”, é preciso saber instrumentalizar “nossos” conceitos e “nossas” teorias tukano. As faculdades excepcionais tukano têm sua notoriedade pelo seu sistema de oralidade, de transmissão e de arte do diálogo. Por isso mesmo, *úküsse* tukano está sempre em transformação, está sempre se transformando, está sempre transformado. E esse processo constante de transformação permite que *úküsse* tukano não se esgote, não se desqualifique, que seja contínuo, sempre se renovando.

No noroeste amazônico, tudo que é praticado conforme as orientações estabelecidas pelas faculdades excepcionais tukano, no caso, é uma renovação, é uma transformação. Para tanto, uma história contada, uma música cantada, um *barssessé* efetivado são uma renovação e uma transformação de *úküsse* tukano, um meio específico que possibilita à pessoa ser diferente, pensar diferente, viver diferente, ter ideias diferentes, um ritmo de organização social específico e com característica própria.

O contexto do noroeste amazônico é descrito pelos indígenas da região em diversos termos, em diversas linguagens, em diversos aspectos intelectuais. Essa variação descritiva não é um problema, é uma alternativa, porque o problema seria se todos os indígenas do noroeste amazônico tivessem a mesma versão, a mesma linguagem. Por isso mesmo, não há uma harmonia de ideias das faculdades excepcionais no noroeste amazônico, e não poderia ser de outro jeito, porque é isso que faz com que esse contexto seja diferente.

Os detentores das faculdades excepcionais no noroeste amazônico são os responsáveis diretos pelo controle de *úküsse*, conceito até aqui

entendido como de domínio de uma classe de especialistas. Isso significa que, para ter o domínio de *úkūsse* tukano, precisa seguir essa orientação, esse percurso, e para tanto não basta o acesso: é preciso uma dedicação. Como foi possível apresentar no decorrer do livro, não basta a vontade de exercer domínio sobre as faculdades excepcionais, não basta também o discurso, é necessário praticar, é necessário ter afinidade, habilidade intelectual. Por isso, as mentalidades dos detentores das faculdades excepcionais se identificam pelo controle e pelo ordenamento das ideias emaranhadas.

Para os detentores das faculdades excepcionais, controlar e ordenar as ideias emaranhadas que as histórias discursadas mental e oralmente expõem não é um exercício simples, pois nesse exercício um tipo de racionalidade se efetiva, se realiza, se concretiza. É exatamente esse processo a marca das antropologias da transformação no noroeste amazônico, algo relatado, processado, teorizado, praticado, ordenado. Histórias, para os povos indígenas do noroeste amazônico, não são simplesmente contadas: são elas que permitem a compreensão de si mesmo, de sua localidade, de sua história, de sua ancestralidade.

Quando entramos em contato, por exemplo, com as histórias apresentadas pelo *kumu* Luciano Barreto, é essa experiência que está sendo compartilhada. É uma forma de entender o sentido de pessoa que se constitui no âmbito interno de cada povo indígena a partir de sua localidade, a partir de sua linguagem, a partir de sua linhagem. Interessante é que no noroeste amazônico a mesma coisa é interpretada de várias maneiras pelas mesmas pessoas e não se desgasta, não se esgota. E a mesma coisa faz com que as pessoas, a partir de suas interpretações, se tornem diferentes, independentes e interdependentes. É o que acontece, por exemplo, com as melodias tocadas com *carriço* – as mesmas melodias são tocadas por anos e anos, e cada toque revela uma ação nova, um novo momento, um novo ritmo, cada toque se renova a cada momento em que é colocado em prática.

O conteúdo apresentado neste livro traz essa memória, essa oralidade em vigência. Os indígenas do noroeste amazônico têm suas particularidades intelectuais e socioculturais muito interdependentes, com um pensamento específico em constante transformação. É um tipo de ação que vigora com grande potencialidade nas artes do diálogo, em *úkūsse*. É um universo cultural de ideias, conceitos, teorias e dinâmicas específicos, em que a singularidade de um pensamento oriundo das faculdades excepcionais permite compreender a princípio o “eu” para o entendimento do “outro” e de “nós”.

Os quatro capítulos do livro trazem essa dinâmica, essa potencialidade de transformação em ideias, pensamentos, linguagens e normas através de fatos, histórias, diálogos, que norteiam a conduta do ser humano indígena do noroeste amazônico. Isso porque os seres humanos indígenas do noroeste amazônico têm como base primordial de sua conduta a própria história de ancestralidade, a história de sua localidade, a história de sua linhagem, a história de sua linguagem. A forma como cada um vive, a forma como cada uma vive, é um meio de cuidado com o fundamento de compreensibilidade da sua própria natureza e da natureza não humana.

Nesse sentido, a transformação de *úküsse* nas artes do diálogo tukano não é exclusividade masculina; em vez disso, é interdependente tanto para o homem como para a mulher. Em outras palavras, embora sua conduta e sua prática sejam prerrogativas dos homens, elas não se concretizam sem a presença e a participação das mulheres. Aliás, as mulheres são parte da existência, da prática e da transformação de *úküsse*. São elas as responsáveis pelo equilíbrio da existência conflituosa dos homens diante da prática de *úküsse* e de suas respectivas faculdades excepcionais. O sentido do cuidado, nesses termos, é específico tanto para os homens como para as mulheres, em que uma coisa, para os homens, não é a mesma coisa para as mulheres, porque a prática de *úküsse* não funciona somente pela prática em si: se fundamenta também no cuidado necessário.

Essa questão remete exatamente ao que foi exposto no presente livro, cujo conteúdo é a base de conhecimento para os princípios do cuidado, porque *úküsse*, sendo uma linguagem nas artes do diálogo tukano, se torna algo excepcional na medida em que exige o conhecimento de histórias tradicionais, como as de Burtuyari Oakhë, dos Diroá, de Oakhë, entre outras. Não é que seja uma exclusividade de alguém ou para alguém, mas, se uma pessoa tem a pretensão de acessar esse universo específico das faculdades excepcionais, é preciso ser diferente, é preciso viver diferente, é preciso fazer a diferença. Se nós, indígenas, somos diferentes, se nós, indígenas, pensamos diferente, se nós, indígenas, queremos continuar vivendo diferente, é porque a diferença está em nossa vivência. De modo que a complexidade indígena está na vivência de sua diferenciação e de sua interdependência de ideias, conceitos, teorias de *úküsse* como uma matriz das artes do diálogo tukano.

A forma como nós, indígenas ingressantes ou egressos na e da antropologia, lidamos com nossas propostas de pesquisa possibilita

termos um novo horizonte teórico sobre nossos conceitos e nossas teorias. Para nós, não basta a apresentação de ideias que refletem a nossa vida, o nosso modo de viver, é necessário também estudar a conduta dos nossos pensamentos, o universo da nossa racionalidade. Mas não há outras pessoas que estudem ou pesquisem tudo isso da melhor maneira possível a não ser nós mesmos, indígenas.

Esse modo de apresentação é um meio de exercitar uma descolonização de pensamento sobre os conceitos e as teorias das faculdades excepcionais tukano. Hoje em dia, com a abertura da antropologia para o ingresso de acadêmicos indígenas em seus programas, isso em nível nacional, percebe-se que estamos vivendo uma nova história com essa área, uma vez que nós, indígenas, trazemos para o diálogo com a academia nossos conceitos e nossas teorias. Em outras palavras, escrever é necessário, especificamente por nós, indígenas interessados em ingressar nos cursos de antropologia.

A escrita de nossas histórias, de nossas teorias, de nossos conceitos, é uma forma de emancipação e de autoafirmação como sujeitos pensantes. Isso porque a própria escrita é uma transformação, faz parte de uma transformação. Uma transformação nesse sentido é também uma permanência do mesmo, pois toda transmissão é uma transformação – nunca é o mesmo, mas é o mesmo que vai sendo transmitido e transformado. É precisamente nesse exercício contínuo que permanece a insistência pela metodologia da etnografia em casa e sua singularidade, visto que abre espaço para “aprender a ver o que é nosso como se fôssemos estrangeiros, e como se fosse nosso o que é estrangeiro” (MERLEAU-PONTY, 1989, p. 146-148 *apud* ROCHA, 2009, p. 53-54). Esse é um exercício de aprendizado constante – isto é, nós, Tukano, por exemplo, aprendemos a ser e a viver como Tukano, aprendemos a ver e a pensar como Tukano, mas também não basta dizermos que somos Tukano para que sejamos detentores da sabedoria tukano, detentores das faculdades excepcionais tukano.

Precisamos – nós, Tukano na antropologia – continuar proporcionando o encontro entre o eu e o outro a partir das antropologias da transformação, em que “o eu referido não é o indivíduo em si; nem tampouco o é outro. O eu é um ser coletivo” (GOMES, 2013, p. 53-54). E, para chegar a essa compreensão, eu, por exemplo, precisei entender que a literatura antropológica é fundamental na medida em que as pesquisas desenvolvidas em diferentes contextos mostram a experiência de contato com o outro ao mesmo tempo que propiciam o aperfeiçoamento de novas ideias para quem está iniciando uma pesquisa. Não

é exagero de minha parte, mas entendo que a complexidade cultural e teórica tukano deve ser mais bem explorada, agora por nós, Tukano. Isso porque vários de nós, indígenas, estamos despídos de nossas tradições ou estamos nos despindo, muitas vezes mesmo utilizando o discurso de lutas políticas para as questões indígenas. Porém, é importante termos as figuras políticas indígenas, pois é outra linha de ação e de raciocínio; é bom vivermos com partilha, conflitos e diferentes argumentos que reiteradamente surgem desses momentos.

Nisso consiste o que foi possível apresentar no livro a partir de algumas narrativas, pois na prática significa que o reflexo da vida dos indígenas no noroeste amazônico é o reflexo da história de vida construída por uma certa classe de humanidades que pertenceram aos tempos dos demiurgos. Por outro lado, o que precisamos – nós, Tukano, por exemplo – é dialogar com outras ciências e suas partes técnica e metodológica. A partir disso, expor melhor as histórias em teorias e conceitos decorrentes de diversos diálogos e de um processo que poderia ser chamado de filtragem.

O termo “nossa cultura indígena” generaliza, e muitas vezes nós mesmos, indígenas, não sabemos mais do que falamos ou a que nos referimos quando utilizamos essa expressão. Se nós, indígenas, estamos envolvidos com o universo acadêmico, deparamos com esse desafio pela frente, no qual temos a missão, através de estudo, de fazer a diferença nas pesquisas. Foi o que pude exercitar no conteúdo deste livro, em que o contato com as pesquisas antropológicas propiciou encontrar um viés dialógico para o universo conceitual e teórico tukano. Se afirmei que é preciso fazer uma filtragem das histórias para identificarmos teorias e conceitos, é porque entendo que as particularidades tukano, como já aponteí, são sempre interdependentes, devem ser mais bem desenvolvidas para o público interno, em especial por nós, indígenas, que estamos nas universidades. Assim, por exemplo, se queremos apresentar ou estudar nossos sistemas de parentesco tukano, podemos adotar como linha de orientação a pesquisa de Lewis Morgan (1997 [1871]) e sua explicação conjectural de parentesco. O que eu quero dizer é que nós, indígenas, temos total liberdade para elaborar diferentes temáticas, e, dependendo de cada um, é possível pensar melhor nossos conceitos e nossas teorias a partir do que a própria antropologia nos oferece, do ponto de vista disciplinar. Dessa maneira, uma leitura de *Argonautas do Pacífico Ocidental*, de Bronisław Malinowski (1978), pode proporcionar o contato com a técnica do método de observação

participante associada à pesquisa de campo em que estivermos envolvidos.

Tenho essa visão porque entendo que, a partir do momento em que a antropologia abre as portas para os indígenas, entramos para observar a casa, conhecer a estrutura, os procedimentos, e sair dela com mecanismos teóricos que permitam contemplar melhor nossas casas, nossas estruturas, nossos conceitos e nossas teorias. Do contrário, é melhor fazer outra coisa, menos antropologia. Isso envolve o entendimento do método de indução empírica de Franz Boas (2009, p. 18), em que a cultura é compreendida como “elemento explicativo da diversidade humana, e que cada ser humano vê o mundo sob a perspectiva da cultura em que cresceu”. Além disso, Boas também defendeu, em *As limitações do método comparativo da antropologia*, que “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” (BOAS, 1896 *apud* CASTRO, 2016, p. 38).

Investigar não é apenas uma função da ciência, mas também dos próprios indígenas, uma vez que o processamento e a execução de um *barssessé* são pura investigação. Ao mesmo tempo, não me furto a afirmar que o estudo da literatura antropológica é sempre desafiador, pois envolve leituras de outros contextos, outras realidades, outras pessoas, mas permite alcançar grandes proporções estratégicas para uma pesquisa, para a compreensão do que se propõe escrever. Além disso, esse exercício de leitura de produções antropológicas desenvolvidas em diferentes momentos, em diferentes contextos e por diferentes antropólogos traz novos modelos de conhecimento em relação ao que temos e somos.

Algumas obras, sem dúvida, são muito próximas, e o pesquisador consegue escrever com uma linguagem mais acessível, compreensível – com uma linguagem técnica, mas que possibilita ao indígena compreender bem o que está lendo. É o caso das obras de Pierre Clastres, como *A sociedade contra o Estado* (2003) e *Arqueologia da violência* (2004), que trazem uma linguagem técnica e acadêmica, mas 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 capazes de transmitir a voz indígena,

os simbolismos indígenas, a organização da vida dos indígenas, a forma de vida do indígena no seu dia a dia, o sentido do fluxo do poder indígena em seus próprios termos, a ponto de proporcionar para o indígena a ideia de que o que escreveu está correto, que é por aí mesmo. Em Clastres, busco inspiração para o esforço de elaboração de uma escrita que tenha certa aproximação com o modelo acadêmico e ao mesmo tempo maior proximidade em relação ao contexto indígena, para os indígenas. Por esse motivo, procurei me concentrar na parte do conteúdo que envolve o desenvolvimento da temática *úküsse* como uma arte do diálogo e uma forma de sabedoria tukano. Mas, para chegar a esse resultado, foi preciso estar a par do que se apresentou pelas pesquisas antropológicas no contexto do noroeste amazônico, ou pelo menos manter uma aproximação sem me preocupar em desvendar, desconstruir ou desconsiderar o que a antropologia fez nesse contexto – buscar a partir dessas antropologias uma compreensão acerca das teorias tukano que movem a forma de conhecimento tukano.

Para nós, que somos Tukano, especificamente da forma como meu pai, *kumu* Luciano Borges Barreto, defende, *úküsse* é uma matriz de ideias que possibilita aos detentores de conhecimentos excepcionais tukano a construção e a reconstrução, a formulação e a reformulação de suas próprias ideias. É um manancial excepcional para pessoas de conhecimentos excepcionais. Desse ponto de vista, surge a ideia tão bem definida pelo *kumu* Luciano Barreto, isto é, que “não é a pessoa quem escolhe o *barssessé*, mas é o *barssessé* que escolhe a pessoa”. Se *úküsse* é uma matriz de conhecimentos excepcionais tukano, sua ramificação se estende à linha de *barssessé*, *barsamöri* e *yayásse*. É o tripé de acesso a *úküsse*. É exatamente nesse tripé que encontramos a prática de *úküsse*, isto é, o desenvolvimento da arte do diálogo e da forma de conhecimento tukano. Aqui não há uma classificação hierárquica, porque as três funções têm sua importância em seu nível de existência. São interdependentes, e o desenvolvimento de *úküsse* tukano está na singularidade de quem executa e na coletividade de quem participa. Essa prática se revela ativamente no cenário da *nissétisse* tukano, seja no dia a dia, seja em dias especiais. No dia a dia, é posta em atividade contínua o *barssessé*, quando preciso, e este não tem hora nem lugar para se iniciar, depende de cada necessidade.

As histórias que apresento no livro se transformam ou dão fundamento para a existência de *barssessé*. Pois não existe outra fonte melhor que o conhecimento das diversidades das histórias, uma vez que estas são fixas, contínuas e variantes. Assim, toda ação de *barssessé*

remete, para o *kumu*, ao processo de diálogo na relação entre dois sujeitos e um objeto. O primeiro sujeito é o próprio *kumu*, que desenvolve o diálogo; o segundo sujeito é quem solicita o *barssessé*; e o terceiro elemento envolve o tipo de objeto em processamento. Dessa forma, toda criança Tukano, assim como de outras *marsa kurári*, passa a se alimentar ou começa a se alimentar, em complemento ao leite materno, após o alimento em questão passar pelo processo de *barssessé*.

Se o alimento, fora o leite materno, é o peixe, o procedimento de *barssessé* é associado a essa dimensionalidade, em que o *kumu* faz a classificação dos peixes, dos tipos de peixe, das cores dos peixes, das localidades de ocorrência dos peixes, dos tipos de alimento dos peixes, de modo que faz uma avaliação e uma transformação do objeto em produto alimentar. O processo de *barssessé* é posto em ação para a purificação das coisas e dos objetos, para a proteção do corpo e do sujeito e para o equilíbrio entre o homem Tukano e a força da natureza. Em outras palavras, o *kumu*, na hora da execução de *barssessé* 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 o objeto e o disponibiliza para o uso humano – isso em se tratando de alimento, mas é pensado também para o bem-estar do homem e da mulher Tukano. Assim como o *baya*, que, quando está executando sua dança, seu canto está em diálogo a partir de sua musicalidade, está construindo sua racionalidade, está desenvolvendo *úkússe*; nesse caso, o diálogo musical traz à memória a história, os fatos e os acontecimentos. Da mesma maneira, 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, põe em exercício a sintonização de suas ideias com as ideias e as forças da natureza, do espaço, da água, dos raios.

É por isso que, aqui, *úkússe* se apresentou como uma teoria tukano que descreve a forma de sabedoria tukano, e esta deriva, portanto, de uma matriz central, *úkússe*, pois é através de *úkússe* que vêm os fundamentos de *barssessé úkússe* (fórmulas de benzimentos). Para nós, Tukano, é através de *úkússe* que vêm os fundamentos de *barsamōri úkússe* (fórmulas musicais), os fundamentos de *yayásse úkússe* (fórmulas xamânicas); é através de *úkússe* que é possível entender *mūropaū úkússe* (fórmula da hierarquia tukano), *marsa kurári* (grupos indígenas), *darséa kurári* (grupos tukano), *barsséke wamé* (nomes tukano), *utamōri marsa* (grupos afins), *arpe marsa* (estrangeiro), *waikūra marsa* (Encanto de Animais), *way marsa* (Encanto de Peixe), *yūrkū marsa* (Encanto da

Mata), *omé marsa* (Encanto do Ar), *arkó marsa* (Encanto da Água) e outros inúmeros seres vivos existentes no coração, no âmbito e na dimensionalidade da natureza. Tudo isso está em processo de transformação contínua; portanto, se trata de uma antropologia da transformação. De forma que noções ou termos como “sibs”, “tribos”, “clãs” etc. não se configuram da forma como nós, Tukano, entendemos a dimensionalidade de *úküsse* e da nossa *nissétisse*.

De praxe, para a antropologia, as questões indígenas já não são novidades, assim como para nós, indígenas, a antropologia já não é mais uma novidade, visto que, de uma forma ou de outra, há uma proximidade direta e indireta entre as partes – do mesmo modo que o questionamento para saber o que a antropologia teria ainda a pesquisar sobre nós, indígenas, se muitas pesquisas já foram desenvolvidas e com grandes balanços teóricos analiticamente estabelecidos pela área. Por outro lado, esse encontro entre teorias e conceitos tukano, somado ao aspecto do campo científico antropológico, precisa ser bem distinto, pois ambos são de grandes dimensões. São campos que se constituíram a partir do tempo, do espaço e das personalidades, mas a constituição de teorias e de conceitos tukano se diferencia pelo tempo imemorable. Essa distinção é necessária e exige até certa renúncia a algumas convicções ou ideias prévias que se tem sobre a antropologia, isto é, é preciso estudar a antropologia primeiro para entender o que é a antropologia, o que ela investiga, o que ela pesquisa, como se faz a antropologia. Ademais, é preciso também continuar com as pesquisas na antropologia sem se desfazer de suas convicções, como as convicções da tukanalidade, por exemplo, sem deixar que a antropologia domine ou se sobreponha, bem como é necessário atentar para que a própria tukanalidade venha se sobrepor com suas ideias de caráter prevalectente.

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 do qual surgem outras antropologias, como a antropologia tukano – não mais no sentido de levar a antropologia para os Tukano, mas para mostrar o percurso da própria antropologia tukano, da transformação. Antes, a antropologia foi ao encontro dos indígenas, agora os indígenas estão vindo ao encontro da antropologia. 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 em atrito com os resultados das pesquisas antropológicas, estamos diminuindo a própria dimensionalidade da racionalidade indígena.

Por fim, este livro é direcionado para os indígenas, para estudantes indígenas, para escolas indígenas, para professores indígenas, para universitários indígenas, para estudantes de antropologia, para estudantes de ciências sociais e de áreas afins, pois conhecer o outro como diferente é conhecer a nossa própria diferença. É importante salientar que o que chamo aqui de antropologia da transformação é tudo aquilo que nós, indígenas, compartilhamos sobre nossas histórias, sobre nossos benzimentos, sobre nossas músicas, sobre nossos xamanismos, sobre nosso sistema hierárquico, sobre nossos rituais, sobre nossas cerimônias. Tudo se transforma para os Tukano, as histórias se transformam em benzimentos, em músicas, em xamanismos. A própria concepção da humanidade tukano passa por um processo contínuo de transformação, isso leva a entender que “em toda mudança existe continuidade” (SAHLINS, 2007, p. 10).

Em geral, o livro é direcionado para o público interessado no assunto, além de contribuir para o processo de resistência das causas indígenas e, através deste trabalho, para que tenhamos mecanismos contínuos dos nossos valores e princípios. E, por fim, é o retrato do novo momento que estamos vivendo no contexto do noroeste amazônico: estamos agora imortalizando nossos conhecimentos indígenas, participando também dos meios de expressão da “cultura” da escrita alfabética, porém sem nos esquecermos dos nossos princípios éticos e morais fundamentados no autoconhecimento e na autoconsciência.

Referências

ALBERT, B.; RAMOS, A. R. R. (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; IRD; Imprensa Oficial SP, 2002.

ANDRELLO, G. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora Unesp; ISA; NUTI, 2006.

ANDRELLO, G. Escravos, descidos e civilizados: índios e brancos na história do rio Negro. *Estudos Amazônicos*, [S. l.], v. 1, p. 107-144, 2010.

ARHEM, K. *Makuna social organization: a study in descent, alliance, and the formation of corporate groups in the North-West Amazon*. [S. l.]: Acta Universitatis Upsaliensis, 1981. (Série Uppsala Studies in Cultural Anthropology).

ATHIAS, R. Os Hupd'äh. In: RAMIREZ, H. *A língua dos Hupd'äh do alto rio Negro: dicionário e guia de conservação*. São Paulo: Saúde Sem Limites, 2006. p. 9-29.

AZEVEDO, D. L. *Forma e conteúdo do bahsese yepamahsã (tukano): fragmentos do espaço Di'ta/Nuhka*. 2016. 110 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

BARBALHO, C. R. S.; VALE, M. M. do; MARQUEZ, S. O. M. *Metodologia do trabalho científico: normas para a construção de trabalhos acadêmicos*. Manaus: EDUA, 2017.

BARRETO, J. P. L. *Wai-Mahsã: peixes e humanos – um ensaio de antropologia indígena*. 2013. 93 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

BARRETO, J. R. R. *Formação e transformação de coletivos indígenas no noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades*. 2012. 199 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-

Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012a.

BARRETO, J. R. R. Wamídia: o rio subterrâneo. *Tellus*, Campo Grande, ano 12, n. 22, p. 221-229, jan./jun. 2012b.

BÈKŠTA, C. J. *1ª cartilha tukano*. Manaus: Núcleo de Recursos Tecnológicos/ SEDUC, 1984.

BÈKŠTA, C. J. *A maloca tukano-desana e seu simbolismo*. Manaus: Secretaria de Estado da Educação e Cultura; Cultura Regional, 1988. v. 5.

BIZON, J.; SCHLESINGER, M. *Diálogo inter-religioso: religiões a caminho da paz*. Idealizador: Afonso Moreira Júnior. São Paulo: Paulinas, 2018.

BOAS, F. *Antropologia cultural*. Tradução: Celso Castro. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

CABALZAR, A. Descendência e aliança no espaço tuyuka: a noção de nexos regional no noroeste amazônico. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 43, n. 1, p. 61-88, 2000.

CABALZAR, A. (org.). *Peixe e gente no alto rio Tiquié: conhecimentos tukano e tuyuka, ictiologia, etnologia*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.

CASTRO, C. *Textos básicos de antropologia: cem anos de tradição*: Boas, Malinowski, Lévi-Strauss e outros. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

CHERNELA, J. Estrutura social do Uaupés. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 6, n. 1, p. 59-69, 1983.

CHERNELA, J. Female scarcity, gender ideology, and sexual politics in the Northwest Amazon. In: KENSINGER, K. (ed.). *Sexual ideologies in lowland South America*. Vermont: Bennington College, 1984. v. 5. (Série Working Papers on South American Indians).

CHERNELA, J. *The Wanano indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. Austin: University of Texas Press, 1993.

CHERNELA, J. The Wanano indians of the Brazilian Amazon: a sense of space. In: CUNHA, M. C. da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1997].

CLASTRES, P. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2004 [1997].

CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Organização: José Reginaldo Santos Gonçalves. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

- COSTA, M. (org.). *A ação dos salesianos de Dom Bosco na Amazônia*. São Paulo: Salesiana, 2009.
- FAUSTO, C. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 7-44, out. 2002.
- FULOP, M. Aspectos de la cultura tukana: cosmogonía. *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, v. 3, p. 99-137, 1954.
- FULOP, M. Aspectos de la cultura tukana: mitología. *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, v. 5, p. 337-373, 1956.
- FULOP, M. *Aspectos da cultura tukano: cosmogonia e mitologia*. Tradução: padre Casimiro Békšta. Manaus: EDUA; FSDB, 2009.
- GARCIA, U. F. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008 [1926].
- GEERTZ, C. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 2014 [1989].
- GENTIL, G. dos S. *Mito tukano: quatro tempos de antiguidade – histórias proibidas do começo do mundo e dos primeiros seres (Tomo I)*. [S. l.]: Verlag Im Waldgut, 2000.
- GENTIL, G. dos S. *Povo Tukano: cultura, história e valores*. Manaus: EDUA, 2005.
- GOLDMAN, I. *The Cubeo: indians of the Northwest Amazon*. Urbana: The University of Illinois Press, 1963.
- GOMES, M. P. *Antropologia: ciência do homem, filosofia da cultura*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2013.
- HELMAN, C. G. *Cultura, saúde e doença*. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- HUGH-JONES, C. *From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- JACKSON, J. *The fish people: linguistic exogamy and tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- JAEGER, W. W. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução: Artur M. Pereira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JUREMA, J. *Universo mítico-ritual do povo Tukano*. Manaus: Valer, 2001.
- KÊHÍRI, T.; PĀRŌKUMU, U. *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kêhíripõrã*. Ilustrações: Luiz e Feliciano Lana. 2. ed. São João

Batista do Rio Tiquié/São Gabriel da Cachoeira: UNIRT; FOIRN, 1995. v. 1. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro).

KOCK-GRÜNBERG, T. *Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)*. Manaus: EDUA; FSDB, 2005.

KOHN, E. Como os cães sonham. *Ponto Urbe*, [S. l.], n. 19, s. p., 2016. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/3326>. Acesso em: 9 jan. 2017. DOI: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.3326>.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KUMURÕ: banco tukano. São Gabriel da Cachoeira/São Paulo: FOIRN; ISA, 2003.

LABURTHE-TOLRA, P. *Etnologia – Antropologia*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

LASMAR, C. Antropologia do gênero nas décadas de 70 e 80: questões e debates. *Teoria e Sociedade*, Belo Horizonte, v. 2, p. 75-110, 1997.

LASMAR, C. Mulheres indígenas: representações. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 7, n. 1-2, s. p., 1999. (Dossiê Mulheres Indígenas).

LASMAR, C. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no alto rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

MAIA, G. S. *Bahsamori: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano)*. 2016. 124 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

MAIA, M. (Akító); MAIA, T. (Kĩmâro). *Isã yekisimìa masike: o conhecimento dos nossos antepassados – uma narrativa oyé*. Iauaretê/São Gabriel da Cachoeira: COIDI; FOIRN, 2004. v. 6. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro).

MALINOWSKI, B. *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, P. H. A sociologia de Marcel Mauss: dádiva, simbolismo e associação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, [S. l.], n. 73, p. 45-66, 2005. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/954>. Acesso em: 28 jan. 2017. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.954>.

MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEIRA, M. O tempo dos patrões: extrativismo, comerciantes e história indígena no noroeste da Amazônia. *Cadernos Ciências Humanas*, [S. l.], n. 2, p. 1-27, 1994.

- MEIRA, M. Uma nova história do rio Negro. In: SIMPÓSIO DOS POVOS INDÍGENAS DO RIO NEGRO: TERRA E CULTURA, 1., 1996, Manaus. *Anais* [...]. Manaus: UFAM; FOIRN, 1996. p. 121-148.
- MORGAN, L. *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. Lincoln/Londres: The University of Nebraska Press, 1997 [1871].
- MORIN, E. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- MORIN, E. *Introdução ao pensamento complexo*. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- MORIN, E.; MOIGNE, J. L. L. *A inteligência da complexidade*. São Paulo: Petrópolis, 2000.
- RAMIREZ, H. *A fala tukano dos Ye'pâ-Masa: tomo II – dicionário*. [S. l.]: Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia; CEDEM, 1997.
- RAMPAZZO, L. *Antropologia: religiões e valores cristãos*. São Paulo: Paulus, 2014.
- REZENDE, J. S. Da escola com os salesianos para a escola indígena. In: COSTA, M. (org.). *A ação dos salesianos de Dom Bosco na Amazônia*. São Paulo: Salesiana, 2009. Cap. 2, p. 38-52.
- ROCHA, G. *Antropologia e educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- SAHLINS, M. *Cultura na prática*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- SARMENTO, F. da S. *O médio rio Negro indígena: aspectos históricos, socioculturais e panorama antropológico contemporâneo*. 2018. 164 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.
- SCOLFARO, A. et al. (org.). *Cartografia dos sítios sagrados: iniciativa binacional Brasil-Colômbia / primeiro informe de avanços*. São Paulo: ISA, 2013. (Série Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial do Noroeste Amazônico).
- SILVA, A. B. A. da. *Crenças e lendas do Vaupes*. [S. l.]: Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia; CEDEM, 1994.
- SORENSEN, A. P. Multilingualism in the Northwest Amazon. *American Anthropologist*, [S. l.], v. 69, n. 6, p. 670-684, 1967.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WRIGHT, R. Uma conspiração contra os civilizados: história, política e ideologias dos movimentos milenaristas dos Aruak e Tukano no noroeste da Amazônia. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 14, n. 1, p. 191-231, 1990.

WRIGHT, R. Indian slavery in the Northwest Amazon. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, [S. l.], v. 7, n. 2, p. 149-179, 1991. (Série Antropologia).

WRIGHT, R. História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

WRIGHT, R. M. Lalanawinai: o branco na história e mito Baniwa. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. R. (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; IRD; Imprensa Oficial SP, 2002. p. 431-468.

Sobre o autor

João Rivelino Rezende Barreto – Yúpuri
(Guardião das portas do universo)

Pertence ao *sib* tukano Yúpuri Sararó Buubera Põra, da aldeia São Domingos Sávio, localizada no alto rio Tiquié, Distrito de Pari-Cachoeira, município de São Gabriel da Cachoeira (AM). É graduado em filosofia (Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2008), mestre em antropologia social (Universidade Federal do Amazonas, 2012) e doutor em antropologia social (Universidade Federal de Santa Catarina, 2019). Atualmente, é professor de antropologia e de filosofia no Departamento de Pedagogia da Faculdade Salesiana Dom Bosco e professor de antropologia e de sociologia no Departamento de Arquitetura e Urbanismo da Faculdade Santa Teresa, ambas em Manaus (AM).

Este livro foi editorado com as fontes Minion
Pro e Roboto Slab. Publicado *on-line* em:
editora.ufsc.br/estante-aberta

A Coleção Brasil Plural tem como objetivo dar visibilidade às pesquisas realizadas pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP/CNPq). Busca retratar as diferentes realidades brasileiras em toda a sua complexidade e contribuir para a elaboração de políticas sociais que levem em consideração as perspectivas das populações e comunidades estudadas. Além disso, visa formar pesquisadores e profissionais que atuem com essas populações.



Instituto Nacional de Pesquisa
BRASIL PLURAL

MINISTÉRIO DA
CIÊNCIA, TECNOLOGIA
E INOVAÇÕES



CNPq
Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico



fapescc
Fundação de Amparo à
Pesquisa em Ciências da
Educação de Santa Catarina

