

Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro *

Geraldo Andrello¹

Resumo: Este artigo focaliza um fenômeno recente entre os grupos indígenas do noroeste amazônico: a publicação regular de livros de mitologia e histórias de clãs específicos, pertencentes a diversos grupos da região (Desana, Tukano, Tariano etc). Os livros são de autoria compartilhada, com um homem mais velho narrando o texto a seu filho, que, mais versado no português, traduz a narrativa, contando em geral com o apoio de um antropólogo para transformá-la em texto escrito. Essa iniciativa, respaldada pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e alguns de seus aliados governamentais e não-governamentais, tem despertado interesse no âmbito dos debates atuais em torno dos direitos intelectuais de povos indígenas e tradicionais, e de como proceder ao seu reconhecimento e proteção. Por outro lado, no âmbito local, o uso da escrita e dos livros atualiza uma dinâmica ritual, por meio da qual esses textos eram transacionados oralmente no passado. O artigo levanta hipóteses acerca das formas de subjetivação e objetificação em questão, levando em consideração as relações dos grupos indígenas entre si, e destes com os brancos.

Palavras-Chave: noroeste amazônico, mitologia, ritual, direitos culturais, política indígena

Este artigo trata de um fenômeno recente entre os grupos indígenas do noroeste amazônico (alto rio Negro): a publicação regular nos últimos dez anos de livros de mitologia e histórias de clãs específicos, tal como ainda hoje contadas por pessoas pertencentes a diversos grupos da região, como os Desana, Tukano, Tariano e Baniwa. A edição desses escritos tem sido viabilizada pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), que já publicou oito volumes em uma coleção intitulada “Narradores

* Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada no 33o. Encontro Anual da ANPOCS, 26-30/10/2008, Caxambu, MG, no GT-26 “Novos modelos comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social”, coordenado por Márcio Goldman e Eduardo Vargas, a quem agradeço os comentários e a indicação para publicação. Agradeço igualmente a Stephen Hugh-Jones e Eduardo Viveiros de Castro por suas valiosas sugestões a essa versão preliminar. As reflexões aqui apresentadas integram-se ao projeto “Effects of intellectual and cultural rights protection on traditional people and traditional knowledge. Case studies in Brazil”, coordenado por Manuela Carneiro da Cunha no CEBRAP. Agradeço à coordenadora e aos membros desse projeto, com quem várias das idéias aqui expostas vêm sendo regularmente discutidas.

¹ Doutor em Ciências Sociais pela UNICAMP, é atualmente professor do Depto. de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Indígenas do Rio Negro”². Essa iniciativa vem atendendo a um interesse demonstrado por várias pessoas em efetuar o registro das narrativas de seus pais e avós, e, dessa maneira, conservá-las para as novas gerações, as quais se considera hoje em dia demasiadamente voltadas para as coisas dos brancos e da cidade. Os volumes publicados são de autoria compartilhada, com um homem mais velho, e conhecedor em detalhes da história de seu grupo, narrando o texto a seu filho, que, mais versado no português, trata de traduzir a narrativa, contando em geral com o apoio de um antropólogo para transformá-la em texto escrito³. Mas uma vez preparado o manuscrito, o processo não se encerra, pois sua publicação na forma de um livro não é, em hipótese alguma, parte secundária na empreita. No que se segue, tentarei levantar algumas hipóteses não apenas sobre o registro e tradução para o português dessas narrativas, mas também sobre o valor desses objetos-livro entre os índios do Uaupés, para cuja produção alguns de seus etnógrafos vêm sendo chamados a participar.

Poder-se-ia pensar inicialmente que, uma vez impressa, a narrativa está salva, que a memória foi preservada e que estará, por meio de novos suportes, disponível às futuras gerações indígenas. Assim valorizados, o problema passa a ser a proteção dessas expressões e conhecimentos indígenas contra usos indevidos por terceiros. Esse tipo de avaliação vincula-se diretamente ao debate contemporâneo acerca de direitos intelectuais coletivos, das iniciativas de registro de patrimônio imaterial e da idealização de medidas de “salvaguarda”, que visam assegurar tais direitos a seus detentores. Os povos indígenas da região ao alto rio Negro talvez figurem entre os mais familiarizados com essas discussões na Amazônia hoje em dia. Há mais de uma década algumas das associações indígenas da região, dispendo de uma variada gama de apoios, de agências internacionais a órgãos de governo, passando por ONGs nacionais e transações com empresas privadas, vêm desenvolvendo uma série diversificada de atividades e projetos genericamente classificados sob a rubrica da revitalização cultural. No contexto da implantação de escolas indígenas

² Ver Barbosa, M et al (2000); Cornelio, J et al (1999); Diakuru & Kisibi (1996); Fernandes, A. & Fernandes, D. (2006); Maia, M & Maia T (2004); Nahuri & Kūmarō (2003); Tōramū Bayar & Guahari Ye Ñi (2004); Umúsin Panlōn Kumu & Tolamān Kenhíri ([1980] 1995).

³ A redação e os dados apresentados neste artigo derivam de minha experiência direta como antropólogo-colaborador em dois volumes da Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro. O primeiro deles já se encontra publicado (ver Maia & Maia, 2004); o segundo, que traz uma versão tariano do ciclo mítico de origem dos povos do rio Uaupés encontra-se em fase de preparação. Alguns argumentos apresentados ao longo do texto beneficiaram-se largamente de um diálogo direto com Stephen Hugh-Jones sobre a etnografia rionegrina de um modo geral e, em particular, sobre o interesse dos índios da região na produção de manuscritos.

diferenciadas, passando por projetos de valorização das formas tradicionais de uso dos recursos naturais, até a venda de artesanato com “valor cultural agregado”, e, por fim, uma experiência recente de registro de um “bem cultural” local como patrimônio imaterial⁴, vários tipos de conhecimento indígena vêm sendo registrados e publicados na forma de produção literária, audiovisual ou como material didático. A Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro é provavelmente a de maior visibilidade fora da região.

Em função desse notável conjunto de experiências, certos grupos envolvidos nessas experiências, tais como alguns clãs tukano, baniwa, wanano e tariano, participaram nos últimos dois anos de algumas oficinas ligadas a um projeto coordenado por advogados do Instituto Socioambiental – ONG brasileira, parceira da FOIRN – com o objetivo de identificar alternativas para a salvaguarda de criações intelectuais de povos indígenas. O horizonte desse projeto era o de apreender formas particulares de produção e circulação de conhecimentos entre os grupos indígenas do alto rio Negro e Xingu, apostando na possibilidade de que elas próprias pudessem sugerir mecanismos alternativos para sua proteção jurídica. Em suma, face à aceleração crescente da disponibilização de informações em formato digital via internet, bem como inspirando-se em novos tipos de licenças de acesso que começam a surgir – basicamente, o regime Creative Commons (CC)⁵ -, pretendia-se a proposição de alternativas aos mecanismos vigentes de propriedade intelectual e de direito autoral quando o assunto fosse direitos culturais indígenas. Algumas das conclusões desse projeto são ilustrativas.

Por ocasião de uma das reuniões locais promovidas pelo projeto no ano de 2007, uma liderança indígena sugeriu que o termo “proteção” (para direitos culturais) soava impróprio, uma vez que conotava algo como “guardar” ou “esconder”. De seu ponto de vista, como diretor da FOIRN, o objetivo dos projetos de registro cultural em curso na região era o de gravar narrativas, cantos, danças e cerimônias, o que por si só já indicava o interesse de mostrar, de divulgar – “se não tudo, alguma coisa.... mostrar com cuidados”. Essa interpretação dos próprios objetivos do projeto, bem como outras intervenções

⁴ Trata-se do registro da Cachoeira de Iauaretê, rio Uaupés, como “lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri” pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), em agosto de 2006 (ver Andrello, 2006b; Oliveira & Andrello, 2008).

⁵ Oferecer uma obra sob uma licença Creative Commons não significa abrir mão de seus direitos autorais. Significa oferecer alguns dos direitos para qualquer pessoa, mas somente sob determinadas condições, como, por exemplo, de uso “não comercial”. Para mais informações ver <http://www.creativecommons.org.br>.

indígenas que tiveram lugar ao longo de uma série de encontros, levou a uma reflexão por parte de um dos coordenadores jurídicos do projeto, que assinalava, precisamente, a dissonância entre os interesses dos índios e dos advogados, que, juntos, vinham levando o projeto adiante. Para os advogados, o foco recaía sobre a circulação potencial de uma “obra intelectual” e sua eventual apropriação, especialmente as que começam a ser disponibilizadas em formato digital via internet. A questão jurídica central era a necessidade ou não de autorização prévia, seja no âmbito do sistema dos direitos autorais ou na adoção das licenças CC – pagamento ou não pelo acesso, a depender do uso pretendido. Para os índios, a autorização, ainda que necessária, não se tratava de um assunto contratual, isto é, o que se visava em primeira instância não era exatamente um retorno, financeiro ou de qualquer outro tipo, garantido por um direito de propriedade intelectual, mas sim a possibilidade entreaberta pela divulgação de sua “cultura” para estabelecer novas relações no contexto de uma audiência ampliada⁶.

Se o problema inicial era de caráter jurídico, novos elementos vieram à tona. A discussão jurídica vai então cedendo espaço para reflexões de outra ordem, e passa-se a falar em termos de políticas públicas, e sobre a necessidade de programas e ações que apoiem a criação de novas relações culturais, paralelamente, por exemplo, às ações governamentais voltadas para inclusão digital. Não se trata aqui de avaliar ou tentar imaginar as ações apropriadas. O interesse dessa história para nossos fins reside no fato de que as conclusões do projeto, ou ao menos uma parte delas, sugerem novos problemas a serem tratados: por que, afinal, o interesse em ampliar relações? Qual a especificidade de tal impulso no contexto sociológico do alto rio Negro? De que maneira os livros prestam-se a esse propósito?

Muito antes do advento da internet, e mesmo da emergência dos debates relativos à propriedade intelectual dos povos tradicionais, escritos indígenas oriundos do alto rio Negro, reconheça-lhes ou não a autoria, começaram a circular e ganhar alguma notoriedade. Sua existência, bem como a da Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro,

⁶ Relatos, reflexões, depoimentos indígenas e outros variados materiais relacionados ao projeto “Inovar para Avançar: propondo novas formas de salvaguarda aos direitos intelectuais coletivos dos povos indígenas” podem ser encontrados no site <http://ct.socioambiental.org>, acessado em 14/01/2010. É preciso salientar que a conclusão a que chegaram os advogados que coordenavam o projeto foi, em grande medida, sugerida pelo consultor antropológico convidado a participar do projeto, e que presenciou alguns dos encontros: Eduardo Viveiros de Castro.

são talvez manifestações do fenômeno identificado acima, que aparentemente vem tornando-se cada vez mais visível. É preciso, portanto, ponderar que a coleção editada pela FOIRN associa-se a uma linhagem nem tão recente, em geral oculta sob as publicações dos próprios antropólogos. É o caso do baré Maximiano Roberto, que já ao final do século XIX entregou a Stradelli o manuscrito de sua Lenda do Jurupari (Stradelli, 1896; Camara Cascudo, 2001). Nos anos 50 e 60 do século XX, os antropólogos Marcos Fulop (1952) e Gerardo Reichel-Dolmatoff (1971) trabalharam com informantes igualmente letrados, que pareciam interessados em colaborar em suas pesquisas pela oportunidade que entreviam de efetuar o registro de mitos tukano e desana respectivamente. Nos anos 80, o desana Luís Lana publicou, o com o apoio da antropóloga Berta Ribeiro, o livro “Antes o Mundo não existia”, cuja segunda edição veio a ser o primeiro volume da nova coleção. Há outros casos recentes de autores indígenas residindo em Manaus que conseguiram publicar seus manuscritos com o apoio de instituições públicas e editoras dessa cidade (ver Gentil, 2005; Tariano, 2002).

A existência de todos esses casos mais ou menos recentes vêm confirmar que a nova coleção não responde apenas à necessidade em geral apontada de se registrar conhecimentos que podem desaparecer – ou que necessitam de algum tipo de proteção. Entre outras hipóteses, parece plausível afirmar que, como trataremos adiante, o uso da escrita e dos préstimos dos antropólogos para produzir livros vieram, de fato, a se prestar para a atualização de diferenças entre clãs tukano, desana, tariano e outros, ao longo de um processo histórico em que as práticas rituais que criavam as ocasiões para a reiteração das diferenças sociais a partir de falas e diálogos cerimoniais foram progressivamente abandonadas. Mas se há razões para pensar o fenômeno em termos das relações entre os diferentes grupos indígenas, é preciso não perder de vista as relações desses com os brancos, relações que vieram se adensando e se expandindo incessantemente desde o século XVIII.

É, portanto, necessário considerar antes de mais nada certas características específicas que apresentam os povos indígenas do alto rio Negro, bem como sua história, no contexto mais geral da Amazônia, o que nos dará em seguida a oportunidade de esboçar, em linhas gerais, o conteúdo que os livros produzidos pelos autores-narradores do rio Negro oferecem ao leitor da região e de alhures.

Elementos de sociologia rionegrina

Em escritos recentes, Stephen Hugh-Jones (2001; 2002; 2009; n.d.) vem empreendendo uma revisão dos materiais etnográficos do alto rio Negro, e em particular aqueles oriundos dos grupos de língua tukano do rio Uaupés, buscando estabelecer alguns contrastes com relação as sínteses teóricas elaboradas desde os anos de 1980 para as terras baixas sulamericanas (Rivière, 1984; Viveiros de Castro, 1993, 1996, 2002; Overing, 1981, 1991, 1995; e Overing & Passes, 2000). Segundo o autor, apesar de apresentarem avanços teóricos significativos com relação às teorias clássicas da aliança e da descendência, essas sínteses mantêm como referência de base o parentesco, seja privilegiando a afinidade, ou seu aspecto de valor relacional absoluto tal como se manifesta na predação canibal ou guerreira -- economia simbólica da alteridade --, seja realçando o cognatismo e a consangüinidade na produção da comunidade, e, assim, os valores de partilha e de convivialidade -- economia moral da intimidade⁷.

A dificuldade de descrever os grupos do alto rio Negro seguindo exclusivamente uma dessas duas alternativas, leva o autor a concluir que a construção desses modelos é, em boa medida, pautada pela experiência etnográfica junto a grupos indígenas específicos, como, por um lado, os guerreiros Araweté ou Jivaro, ou, por outro, os pacíficos Piaroa. Em todos esses casos, tratam-se de grupos que exibem uma feição sociológica marcadamente distinta daquela dos grupos do alto rio Negro: sociedades formadas por pequenos grupos locais dispersos e atomizados, e cuja organização social não apresenta a existência de segmentações sociocêntricas, sendo antes baseada em parentelas cognáticas e egocentradas. Há forte tendência endogamia de parentela e no próprio âmbito do grupo local, que é considerado uma unidade politicamente autônoma. Esse quadro básico é, de maneira importante, coerente com a vigência de classificações sociais por gradientes de distância genealógico-residencial, exprimindo um dualismo concêntrico e fronteiras bem marcadas entre exterior e interior (Viveiros de Castro, 1993).

⁷ As duas expressões, economia simbólica ou economia moral, denotando, respectivamente, relações de alteridade e intimidade, foram sugeridas por Viveiros de Castro (1996) para qualificar de maneira esquemática duas das principais tendências analíticas no interior da etnologia das terras baixas sulamericanas.

Paisagem bastante distinta é encontrada no alto rio Negro, região que, ademais, abriga um sistema social aberto que se estende por milhares de quilômetros quadrados, composto por quase três dezenas de grupos indígenas pertencentes às famílias linguísticas tukano, arawak e maku. Os processos históricos e políticos que resultaram na formação desse extenso sistema social regional vêm sendo objeto de hipóteses recentes, as quais defendem uma precedência dos grupos arawak na região, para os quais é atribuída a origem dos aspectos mais marcantes dessas sociedades: sistemas regionais de integração política, hierarquia social, redes comerciais de longa distância, atribuição de significados religiosos às paisagens. Em suma, uma maior ênfase em relações pacíficas e de troca do que na guerra e no canibalismo. Se, por um lado, esse conjunto de atributos distingue nitidamente essas sociedades daquelas que enfatizam o idioma da predação, ele também não as enquadra automaticamente no modelo concorrente, pois aqui se trata de relações pacíficas entre grupos locais distribuídos em escala regional, o que não se confunde com a convivialidade gerada pela partilha cotidiana e interna ao círculo dos parentes consanguíneos, ou cognatos, que conforma o grupo local.

A precedência dos arawak no alto rio Negro é uma hipótese baseada em informação arqueológica e em comparações com grupos arawak de outras partes da América do Sul, bem como na ampla dispersão dessa família linguística pelo continente (Hill, 1998; Hill & Granero, 2002), mas constitui tema polêmico entre os especialistas na região. Não havendo espaço, e sequer sendo o caso, de entrar aqui nessa discussão, cabe, entretanto, ressaltar que há um amplo consenso entre os pesquisadores do alto rio Negro quanto ao fato de que as sociedades indígenas da região demonstram um sistema complexo de relações intercomunitárias, no âmbito das quais, e ao lado do papel emblemático da exogamia linguística, verifica-se a ocorrência de trocas cerimoniais em vários níveis. Amplamente conhecidos na literatura etnográfica por seu nome na língua geral amazônica (nheengatu), os assim chamados “dabucuris” são, por assim dizer, o evento chave da esfera político-ritual e consistem em cerimônias de oferecimento de alimentos ou itens artesanais especializados e associados a grupos específicos⁸. Constituem episódios que se encadeiam ao longo do tempo, em ciclos de prestações e contra-prestações envolvendo principalmente

⁸ Dentre as várias referências e descrições na literatura etnográfica, ver o sumário em Brandhuber (1999); e também Chernela (2001).

clãs aliados pertencentes a grupos exogâmicos patrilineares distintos (Tukano, Desana, Baniwa, Pira-Tapuia etc), muito embora ocorram também entre clãs agnáticos hierarquicamente classificados no interior de um mesmo grupo exogâmico e, até mesmo, no interior de um grupo local, em geral formado por homens de um mesmo patri-clã casados com mulheres oriundas de grupos exogâmicos diferentes residindo virilocalmente. Nesse último caso, um dabucuri pode ser oferecido pelos homens às mulheres ou às pessoas mais velhas do grupo local.

É, a meu ver, importante notar que o fato dos dabucuris ocorrerem em vários níveis reflete um esquema sequencial de diferenciações cosmológicas, que liga o tempo da transformação ou da emergência mítica dos ancestrais dos grupos atuais às histórias mais recentes de dispersão e fixação de cada um deles em seus respectivos territórios. Tal esquema pode ser dividido nas inúmeras versões do extenso ciclo mítico da origem do mundo e da humanidade, cujos ancestrais foram trazidos ao rio Uaupés no ventre de uma cobra-canoa. As diferenciações efetuadas nessas narrativas ocorrem antes, depois e ao longo dessa viagem-gestação da proto-humanidade (C. Hugh-Jones, 1979; G. Reichel-Dolmatoff, 1971), constituindo subjetividades que virão a corresponder às posições possíveis nos dabucuris do tempo presente: em seu conjunto, tais diferenciações -- daquela primordial de gênero até aquelas que separam cunhados próximos e distantes e irmãos maiores e menores -- constituem o campo relacional do qual os dabucuris são uma, e talvez a principal, expressão. É igualmente importante notar que as diferenciações do tempo mítico são efetuadas à medida que aparecem na narrativa certos operadores materiais, tais como as flautas sagradas -- roubadas pelas primeiras mulheres, que adquirem com isso capacidades reprodutivas específicas --, os adornos cerimoniais -- obtidos pelos ancestrais junto às divindades, e que irão propiciar que a verdadeira humanidade se diferencie dos peixes e animais --, a cerveja de mandioca e o alucinógeno caapi -- cujas variedades e potências, ao serem diferencialmente apropriadas, irão distinguir os grupos exogâmicos entre si. Nas narrativas, esses objetos e substâncias são partes de corpos. As flautas e o caapi, em seus diferentes tipos e variedade, surgem a partir do corpo decomposto de dois

irmãos que nascem do primeiro parto, ao passo que os adornos em seu conjunto, vomitados por divindades, irão dar forma ao corpo dos primeiros seres humanos⁹.

De modo geral, os livros da coleção Narradores Indígenas do Rio Negro oferecem versões particulares desse extenso ciclo mítico compartilhado. Nos capítulos finais dos volumes, a narrativa se particulariza, pois após detalhar minuciosamente origem compartilhada de todos os grupos da região -- em seu conjunto referidos como “gente de transformação” --, bem como sua divisão em subconjuntos, que passam a se relacionar coletivamente como cunhados ou como irmãos maiores e menores, os narradores passam a tratar da história de seu próprio clã, de sua fixação em um território e eventualmente de sua dispersão. Em suma, os volumes consistem em um esforço para dar conta da ligação do grupo do próprio narrador ao processo global de formação do sistema social da região como um todo, informando assim sobre as várias modalidades de relação que entretêm com as outras unidades do sistema.

As trocas cerimoniais criavam a ocasião para a exibição pública e circulação daqueles operadores materiais -- flautas, adornos de penas e bebidas fermentadas e alucinógenas -- que propiciam ao longo da narrativa as sucessivas transformações dos seres do começo, e, assim, sua diferenciação progressiva; excessão feita às flautas sagradas, que eram rigorosamente proibidas à contemplação feminina. Quando esses instrumentos eram tocados, as mulheres eram mantidas em compartimentos separados, e só passavam a participar das danças quando estes eram novamente ocultos pelos homens fora da maloca. A exibição de instrumentos e ornamentos, bem como a farta distribuição de cerveja de mandioca e as sessões de injeção do caapi, faziam-se acompanhar, além dos cantos entoados em paralelo às danças, de um outro componente verbal, que antecedia o momento da entrega formal das dádivas. Antes de proceder a ela, as duas partes envolvidas dispunham-se frente a frente, separadas pelas dádivas que seriam entregues, e punham-se a recitar de maneira agressiva suas respectivas genealogias e histórias. As exortações mutuamente dirigidas eram feitas quase ao mesmo tempo, e acompanhadas de um tipo de coreografia que simulava um ataque com lanças (ver Chernela, 2001, S. Hugh-Jones,

⁹ Para uma análise detalhada de uma narrativa tukano que descreve o conjunto de transformações sucessivas que leva ao surgimento da humanidade, bem como o papel aí desempenhado por um conjunto de objetos chamados “instrumentos de vida e transformação”, bem como por substâncias como o caapi, o ipadu e o tabaco, ver Andrello (2006, capítulo 6)

1979). Pode-se supor que o sentido tomado pelas coisas oferecidas em uma dada ocasião reforçava então a posição dos doadores face aos receptores, de maneira que tanto os objetos entregues, assim como aqueles exibidos de modo performático, incorporavam valores sociais, isto é, consistiam em veículos de qualidades inalienáveis que um determinado grupo dava a ver, buscando fazer valer sua posição hierárquica e prestígio político. Pode-se supor também que as narrativas longamente traduzidas e transcritas nos livros constituem uma versão pomenorizada e reflexiva dessas falas agressivas performaticamente proferidas nos rituais de troca.

É precisamente nesse sentido que Stephen Hugh-Jones (n.d.) sugeriu que no alto rio Negro, em contraste com outras regiões da Amazônia, certos objetos de valor e, em dadas circunstâncias, mesmo bens de uso ordinário, fazem às vezes de pessoas, isto é, aqui não seria possível uma distinção radical entre coisas e pessoas, tal como se costuma generalizar para a Amazônia – o autor refere-se especificamente à corrente classificação dos grupos amazônicos sob a rubrica de “brideservices societies”, proposta em oposição às “bridewealth societies” por Collier & Rosaldo (1981). E assim, vai sugerir que, em complemento aos estilos analíticos baseados na linguagem do parentesco, para o alto rio Negro, e de maneira mais ampla para os sistemas regionais pré-colônias da Amazônia, uma abordagem em termos de troca de dádivas e economia política poderia ser bastante frutífera. Essa sugestão parece-me, aliás, ir na mesma direção daquela proposta por Viveiros de Castro (1993:105) quando adverte quanto aos perigos de uma essencialização do modelo do atomismo sociopolítico amazônico. Tal advertência precede a enunciação de uma de suas principais afirmações, aquela referente à limitação do foco no parentesco para dar conta “das propriedades globais dos sistemas sociais da região”. E aponta então que a sociologia da Amazônia não pode ser a sociologia do parentesco, mas também de outros “circuitos de intercâmbio”. A questão, em suma, parece-me equivalente: dar conta dos processos supralocais.

E as ressonâncias não param aí. Pois, ainda de acordo com Viveiros de Castro, não haveria, no parentesco ou alhures, fórmula global de totalização do *socius* na Amazônia, já que aí as dinâmicas supralocais não conformam morfologias bem acabadas, mas articulam-se em rede, isto é, demonstram uma natureza mais histórica que estrutural. O problema passa a ser, então, o da dificuldade de se trabalhar com tipologias – seja, como aponta

Viveiros de Castro (1993:105), “uma estrutura finalizada em termos de descendência ou território”, ou, como discute Hugh-Jones, a oposição brideservice/bridewealth societies, cujos pólos ocultam significativas variações internas. Para este autor, a inclusão generalizada dos grupos amazônicos no pólo das brideservice societies passaria ao largo de uma gama variada de estratégias matrimoniais observáveis em uma mesma sociedade, e, em particular, daquilo que se passa no alto rio Negro, onde a regra de residência pós-marital é virilocal e o serviço da noiva absolutamente inusual. Coerente com isso, e para tentar precisar o papel que os livros indígenas desempenham no interior dessa discussão mais ampla, podemos recorrer, justamente, aos casos dos dois clãs, Tukano e Tariano, que auxiliei na produção de seus respectivos manuscritos.

Oyé e Koivathe

Do conjunto de cerca de quarenta clãs tukano, distribuídos atualmente entre os rios Uaupés, Papuri e Tiquié, além de vários indivíduos e famílias dispersos ao longo de comunidades situadas nas margens do rio Negro, o grupo corriqueiramente chamado de Oyé, ou Oyé Porã, “filhos de Oyé”, é reconhecido como um dos que se situa entre as posições de mais alta hierarquia do conjunto como um todo. Seu lugar tradicional, aquele que lhes coube ao cabo da extensa saga de deslocamentos espaciais que se seguiu ao igualmente, ou mais, extenso período da transformação descrito nos mitos de origem, é a chamada comunidade do Pato, *Dia Katapa*, localizada no curso médio do rio Papuri, em um ponto relativamente próximo da foz desse rio, que lança suas águas no rio Uaupés à altura da Cachoeira de Iauaretê, *Yai Poewa*, a grande cachoeira das onças.

Iauaretê é um ponto de referência mito-histórico de grande relevância, cenário de importantes acontecimentos do período mítico, bem como da história subsequente de fixação, ou territorialização, dos vários grupos exogâmicos ao longo do rio Uaupés. Foi também um ponto estratégico ao longo da história da colonização, presente nas primeiras crônicas de viajantes do século XVIII, e, finalmente, lugar escolhido para a instalação do maior centro missionários do rio Uaupés pelos salesianos no início do século XX. Ao longo de cinco décadas, entre 1930 e 1980, seus grandes internatos abrigaram centenas de alunos indígenas de várias gerações. A escolha dos salesianos fazia realmente sentido, pois Iauaretê é o ponto de convergência de duas regiões desde então densamente habitadas: o rio

Papuri, onde se encontram os Oyé inúmeras outras malocas tukano, desana e pira-tapuia em suas margens, além de vários assentamentos maku-hupda nas cabeceiras de seus igarapés; e o alto rio Uaupés, com extensos trechos contínuos de presença wanano e cubeo. A distribuição desses grupos falantes de línguas da família tukano pelo Papuri e alto Uaupés remonta à viagem da cobra-canoa dos ancestrais, motivo comum a todas as versões da mitologia dos povos tukano orientais do Uaupés, que subiu pelas águas em sentido leste-oeste em busca do verdadeiro rio de leite, um lugar destinado desde o início dos tempos para a fixação de uma verdadeira humanidade¹⁰.

Em sentido diferente, por uma via terrestre desde a bacia do rio Içana, ao norte, em direção ao alto Uaupés, é relatada a transformação e o crescimento de um dos grupos de língua arawak da região, os Tariano, composto por cerca de quinze clãs igualmente hierarquizados entre si. Após alcançar a margem do alto Uaupés, os clãs tariano empreenderam um extenso deslocamento ao longo do curso desse rio, estabelecendo suas malocas em vários pontos rio abaixo, transpondo até mesmo o território dos Arapasso, situado abaixo da Cachoeira de Iauaretê. Mas foi também nessa cachoeira que os clãs tariano de alta hierarquia se fixaram, alocando vários outros clãs inferiores em suas imediações. O deslocamento e a fixação dos Tariano no Uaupés ocorreu ainda em período anterior ao contato com os brancos, de maneira que as primeiras informações mais precisas sobre os Tariano já os descreve como um grupo inserido em um sistema de trocas permanentes com os grupos de língua tukano, inclusive no sistema de exogamia lingüística que os interliga (ver Nimuendaju, 1927; Koch-Grunberg, 1909-10; Bruzzi, 1949)¹¹. Em 1929, quando os primeiros salesianos se estabeleceram em Iauaretê, foram recepcionados por um importante chefe tariano chamado Leopoldino, que a essa altura já tinha sua autoridade reconhecida pelo próprio SPI (Serviço de Proteção aos Índios) através de uma

¹⁰ Habitam tradicionalmente a bacia do rio Uaupés, em territórios brasileiro e colombiano, cerca de 15 grupos de língua tukano oriental: Tukano (propriamente dito), Desana, Pira-Tapuia, Wanano, Tuyuka, Arapasso, Cubeo, Miriti-Tapuia, Carapanã, Makuna, Bará, Barasana, Tatuyo e Siriano. Os grupo de língua arawak encontram-se situados ao norte do Uaupés, nas bacias dos rios Içana, Xié, Cuiari e Guainia. São eles: Baniwa, Curipako, Warekena e Baré – os Tariano, ao migrar para a bacia do Uaupés, adotaram a língua tukano há muitas gerações. Todos esses povos são ribeirinhos e agricultores. Nas proções interfluviais da bacia do Uaupés encontram-se os povos de língua maku, caçadores-coletores semi-nômades: Hupda, Yuhup, Daw e Nadeb.

¹¹ Ver Eduardo Neves (1998) para uma datação da migração dos Tariano do Içana ao Uaupés a partir de pesquisa arqueológica realizada em Iauaretê, pesquisa essa baseada igualmente em vários relatos orais disponíveis sobre o grupo.

carta-patente. Leopoldino liderava um importante clã de chefes tariano, conhecido pelo nome de Koivathe.

A distribuição dos grupos tukano e arawak nessa porção do médio Uaupés, incluindo parte significativa de seu afluente Papuri, bem como a origem de tal configuração sociológica, podem ser apreendidas em seu conjunto por meio de narrativas como a dos Oyé e a dos Koivathe, que se mostraram particularmente interessados nos últimos anos em produzir versões especificamente voltadas para circular na forma escrita, como volumes da coleção Narradores Indígenas do Rio Negro. Ambos são reconhecidos como grupos de alta hierarquia pelos demais clãs tukano e tariano, porém, como se passa com a grande maioria dos grupos do alto rio Negro, atualmente não possuem flautas sagradas e adornos cerimoniais, e há muitas gerações deixaram de viver em malocas. Como é bem documentado e sabido, o abandono das malocas em favor de casas familiares alinhadas é apenas a manifestação visível de mudanças que ocorreram em vários níveis a partir da implantação das missões salesianas, e que se traduziram sobretudo na proibição de certos rituais e do xamanismo, bem como na entrega de adornos e instrumentos sagrados aos padres. Em seus respectivos manuscritos, os Oyé e os Koivathe assinalam o grande abalo moral provocado pela intolerância dos missionários e pelas exigências que lhes foram impostas, as quais em grande medida se viram obrigados a aceitar em função da segurança que vieram a representar as missões em pleno ciclo da borracha, quando a violência e opressão por parte de seringueiros e balateiros corriam soltas pelo rio Uaupés. Mas, ainda que sem os meios tradicionais que eram empregados para reiterar ritualmente suas respectivas posições hierárquicas, clãs como os Oyé e os Koivathe gozam ainda hoje de notável prestígio. Em alguma medida, isso se passa porque sua origem e trajetória é reconhecida por outros grupos indígenas com os quais se relacionaram historicamente. E com seus livros buscam, por certo, cuidar para que tal reconhecimento perdure.

É, pois, por meio de seus manuscritos que viemos a saber como, ao longo de sua história, ampliaram suas alianças. Os dois grupos demonstram extensas genealogias, nas quais o ponto de partida se refere a uma situação em que as trocas matrimoniais se restringiam àqueles cunhados que lhes coube ao final do tempo mítico, isto é, quando o crescimento do grupo passou a ocorrer por meio de relações sexuais. Essa fase corresponde ao estabelecimento de um domínio territorial, por sua vez vizinho daqueles

dos clãs que se tornam os parceiros preferenciais das trocas: no caso Tariano-Koivathe, um clã baniwa específico, os Oalipero-dakenai; no caso dos Tuykano-Oyé, um clã desana, os Botea-Porã. Nos dois casos, clãs que ocupam igualmente altas posições hierárquica em seus respectivos grupos exogâmicos, e com os quais o intercâmbio de mulheres fazia-se acompanhar da troca de itens cerimoniais, como enfeites de penas e dentes de animais. Com o passar do tempo e o crescimento dos grupos, tanto os Oyé como os Koivathe diversificam seu leque de alianças, e passam também a obter mulheres junto a outros grupos, como, no caso Oyé, entre outros clãs desana e entre os Arapasso, Pira-Tapuia e Tariano, e, no caso Koivathe, entre os Wanano, Pira-Tapuia e Tukano. Este segundo caso, Koivathe, é o mais expressivo em termos de expansão de alianças, já que o estabelecimento de novas relações é concomitante ao movimento de migração da bacia do Içana para a do Uaupés, e ao longo qual exerceram papel de liderança sobre vários outros clãs tariano. Sua fixação na Cachoeira de Iauaretê, onde até hoje vive a maioria de seus descendentes, é consolidada por meio de um casamento de um jovem koivathe com uma moça tukano pertencente a um clã de chefes que, no passado, ocupava essa mesma cachoeira – não se tratam dos Oyé¹². A história subsequente, tal como contada pelos dois grupos, aponta que, quando os brancos começaram a chegar a Iauaretê para arregimentar trabalhadores para a construção do forte de São Gabriel, na segunda metade do século XVIII, os cunhados tukano adentram o rio Papuri, e os Tariano Koivathe mantêm-se no lugar, estabelecendo mais cedo relações com os colonizadores, em cujos negócios irão se envolver e, com isso, angariar novos meios para reforçar sua posição de liderança sobre outros grupos – trata-se da posição de

¹² Contam alguns homens koivathe que ao chegar a Iauaretê seu antigo líder, ele próprio chamado Koivathe, haveria encontrado Waüro, o “chefe dos tukano”, líder do grupo que ocupa o topo da escala hierárquica tukano. Contam ainda que, uma vez estabelecidos na margem direita da cachoeira, abaixo da foz do Papuri, haveria recebido dois emissários de Waüro, que oferecia sua filha em casamento ao filho de Koivathe. A versão tukano, por sua vez, conta que o primeiro casamento entre os dois grupos ocorreu quando, já vivendo em Iauaretê, os Tukano decidiram viajar até o Içana para “procurar uma esposa” para o filho de seu chefe entre os Tariano. Efetuada essa aliança, os Tariano haveriam decidido se estabelecer permanentemente no Uaupés. A contradição entre as narrativas quanto a esse ponto tem várias implicações que espero poder tratar em outra ocasião. Vale frisar, no entanto, dois aspectos relevantes para a presente discussão: em primeiro lugar, é importante esclarecer que em várias narrativas aponta-se que todos os clãs tukano estiveram reunidos próximos a uma serra existente na cabeceira do igarapé Turi, afluente do baixo Papuri. Com o crescimento, dispersaram-se, e foi quando alguns fixaram-se por certo período na cachoeira de Iauaretê. Adentram definitivamente o Papuri com a chegada dos brancos, como apontamos acima. Várias narrativas apontam igualmente que, ao começarem a se casar com mulheres dos grupos situados no Uaupés, os Tariano vieram progressivamente a perder sua língua original, da família arawak, e adotar a fala de seus novos cunhados de língua tukano. Atualmente, apenas um dos clãs tariano, localizado no alto Uaupés e de baixa posição hierárquica, mantém a língua original.

intermediários que vieram a assumir, colaborando com a arregimentação de trabalhadores junto a outros grupos, e, com isso, tendo acesso a bens manufaturados trazidos pelos brancos.

Se relações pacíficas foram estabelecidas com os Tukano, houveram, por outro lado, relações belicosas com outros, em particular com os Wanano, o primeiro grupo com o qual os Koivathe passaram a trocar mulheres após sua saída do Içana. O motivo da guerra com os Wanano, outro tema importante de seu manuscrito, foi, justamente, a dissolução do primeiro casamento com uma mulher wanano. Conta-se que, vivendo entre os Koivathe, essa mulher sentia-se maltratada, e, além disso, reclamava por não poder participar dos rituais das flautas sagradas dos Koivathe. Ela foge para junto de seus parentes, e se sucede um ataque dos Wanano à maloca Koivathe. Estes estão preparados e matam muitos Wanano, cujos corpos são deixados para apodrecer em um igarapé, que passará a ser conhecido como “Igarapé do Tapuru” – os corpos em putrefação fizeram aparecer muitos desses vermes. Ou seja, cadáveres abandonados à putrefação, dos quais os matadores nada incorporam, ao contrário do que se passa entre certos grupos nos quais a predação guerreira constitui uma forma de obtenção de identidades exteriores, na forma de nomes, cantos, essências (Viveiros de Castro, 1993; Fausto 2001, Descola, 1992 e 1993). Mais tarde, a relação com os Wanano será reatada, e até hoje este grupo é um daqueles com os quais os Koivathe continuam trocando irmãs.

Se com os cunhados ancestrais, as relações de troca envolviam itens do diversificado conjunto de adornos cerimoniais, com os novos cunhados conquistados ao longo de uma trajetória histórica, a troca de mulheres parece preponderar, e o conflito mostra-se como uma possibilidade latente. No primeiro caso, as trocas ocorreriam entre grupos pertencentes a um mesmo patamar hierárquico; no segundo, esse aspecto – isogamia -- seria secundário, pois aqui a linguagem do parentesco ou da descendência *strictu sensu* perde importância, pois se trata de estratégia política, abertura à história. Este quadro de possibilidades de intercâmbio é complementado por informações relativas às expedições guerreiras que, no passado, mobilizavam tanto os Koivathe como os Oyé para o roubo de mulheres e adornos cerimoniais junto a grupos distantes, o que denota que, não obstante a existência de cunhados preferenciais, ancestrais ou não, a guerra para o saque de objetos rituais e mulheres coexistia como forma de aumentar renome e prestígio. Note-se que, tanto na troca

pacífica com como no saque guerreiro, objetos cerimoniais e mulheres ocupam a mesma posição, o que reitera a equivalência entre riquezas e pessoas, o que faz pensar atualização histórica da indiscernibilidade entre pessoas e coisas própria às narrativas míticas do Uaupés – lembremos dos operadores materiais que promovem a série sucessiva de diferenciações do tempo mítico acima apontada.

A ampliação de alianças e a mobilização de vários meios para obtê-las denota uma ênfase particular em relações políticas de largo espectro, e com um foco específico na reiteração de posições hierárquicas. Esse caráter performático no âmbito das relações externas sugere, como já o fez Stephen Hugh-Jones (1993; 1995), a aplicação não rigorosa da noção de Casa de Lévi-Strauss a esses patrilãs do Uaupés, que, por se identificarem sobretudo por meio da transmissão de um patrimônio composto por itens materiais e imateriais, seriam pessoas morais -- casas são sistemas cognáticos, situados para além da estrutura elementar, em geral atribuída aos sistemas de parentesco amazônicos. Isto é, tal como no caso das sociedades ditas “de Casa”, no Uaupés, apesar da existência de um ideal de casamento com irmãs de cunhados ancestrais, que redundaria na troca restrita bilateral, não vigoraria uma regra única, prescritiva e positiva, de casamento; e assim o campo sociopolítico se abre, permitindo estratégias de expansão das alianças. E, de fato, as narrativas oyé e koivathe esclarecem que se há, por um lado, grupos de cunhados ancestrais, parceiros preferenciais em trocas matrimoniais, há, por outro, uma indicação muito precisa acerca de outros grupos com as quais essas alianças são proibidas. Os Tukano não devem casar-se com mulheres wanano, pois este são considerados seus *pahkó-maki*, “filhos de mãe”, primos paralelos matrilaterais¹³; já os Tariano não podem casar-se com mulheres desana, consideradas suas irmãs. Ou seja, se há um casamento preferencial, parece vigorar, sobretudo, uma regra negativa relativa à apenas um grupo restrito de parentes. No mais, as opções de casamento e estabelecimento de relações de alianças são múltiplas, pois com todos os demais é possível criá-las.

¹³ A terminologia de parentesco no Uaupés é de tipo dravidiano, ou de duas seções, na qual está implícito o casamento ideal com a prima cruzada bilateral, e, assim, a replicação de alianças ao longo do tempo. Mas na realidade há uma terceira categoria na geração de ego, além de consanguíneos e afins, que são os filhos de mãe – filhos ou filhas da irmã da mãe --, com quem o casamento não é recomendado. Nesse caso, o casamento preferencial é, de fato, com a prima cruzada patrilateral, pois a prima cruzada matrilateral é uma “filha de mãe”. Para essas especificidades do sistema uaupesiano com relação aos demais sistemas de parentesco amazônicos, ver Cabalzar (2009).

Como disse Lévi-Strauss com relação à noção de Casa, trata-se de uma estrutura social na qual os interesses políticos e econômicos se expressam na única linguagem disponível, a do parentesco, mas apenas para subvertê-la (1984:187). Ora, é preciso considerar portanto que, do ponto de vista de grupos como os Oyé e os Koivathe, e de vários outros cujas posições hierárquicas constituem o objeto de um esforço permanente de afirmação, a circulação de um livro de sua própria autoria, contendo os pormenores das narrativas que fundamentavam aquelas falas que tinham lugar nos dabucuris de outrora, vem representar um meio estratégico para estabelecer seu próprio lugar, ou seu próprio ponto de vista, face a outros clãs, tanto os agnáticos, como os aliados.

Parece-me plausível, assim, sugerir que os livros indígenas condensam em um mesmo objeto as porções materiais e imateriais do patrimônio distintivo dos clãs do Uaupés. Se os itens materiais legados pelos ancestrais, como as flautas sagradas e as caixas de ornamentos cerimoniais, foi levada pelos missionários, os nomes e muitos dos conhecimentos continuaram a ser transmitidos através das gerações. E esse aspecto invisível e imaterial mostra-se potencialmente passível de incremento através de um objeto dos brancos, os livros. Em Iauaretê, que, desde o fechamento dos internatos salesianos no final dos anos de 1980, vem conhecendo um acelerado processo de urbanização¹⁴, torna-se cada vez mais importante tornar visível e atribuir uma forma material a esses conhecimentos ainda disponíveis para marcar distinções sociais tradicionais, que vêm sendo eclipsadas por outras que passam a vigorar -- professores, funcionários, comerciantes, soldados, profissões quase que exclusivamente exercidas ali pelos índios. É nesse contexto que vivem hoje os Koivathe e a quase totalidade dos Oyé. Assim como objetos e instrumentos cerimoniais levados pelos padres, as falas ancestrais proferidas nos dabucuris referiam-se aos nomes e feitos dos antepassados, e, em seu conjunto, representam o que algumas pessoas de Iauaretê referem-se como sua “riqueza”, cujo valor virtual, *wapatisehé*, é reivindicado por meio de sua origem: foram obtidos pelos ancestrais em sua transformação mítica e repassados através das gerações. Inscritas no papel, essas falas

¹⁴ Boa parte da população das comunidades do alto Uaupés e Papuri passou a estabelecer residência permanente em Iauaretê após o fechamento dos internatos, em função da necessidade de cuidar das crianças em idade escolar. Além disso, ao longo dos anos, a oferta de educação foi se ampliando. Hoje, há um colégio mantido pelo Governos do Amazonas no local, com estudantes de ensino fundamental e médio em número superior a 1000. A população total do povoado hoje é de cerca de 3.000 pessoas, pertencentes a oito diferentes etnias: Tariano, Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Arapasso, Wanano, Tuyuka e Maku-Hupda

ensejam um novo tipo de materialidade, que aparentemente vem compensar a visibilidade perdida dos grandes rituais do passado. Ou seja, a medida que passam a circular, esses objetos-livro trariam o potencial de gerar o mesmo efeito que se alcançava com a exibição dos objetos-rituais nos dabucuris, isto é, a afirmação de um lugar, ou de um ponto de vista singular, no contexto de um amplo sistema de relações.

Como se dá essa transformação do valor, é uma questão em aberto e que merece ser continuamente observada – afinal, a coleção Narradores Indígenas do Rio Negro é ainda um fenômeno relativamente recente, e há pouca informação sobre o raio de circulação de seus volumes. É possível que, do ponto de vista das relações entre diferentes grupos indígenas, sua eficácia jamais possa se igualar àquela das antigas performances rituais, mas, por outro lado, é certo que os livros podem circular para muito além do lugar de seus autores, e mesmo muito além dos lugares onde vivem seus parentes mais distantes. Eles são vendidos pela FOIRN em São Gabriel da Cachoeira – e pelo Instituto Socioambiental em São Paulo. Este não é um ponto em hipótese alguma desconsiderado por seus autores, aliás, bem ao contrário: os tukano com quem trabalhei estavam bem cientes da circulação potencial de seu livro, e esperavam mesmo que pudesse chegar às mãos daqueles grupos tukano que, segundo eles, baixaram o Rio Negro e o Amazonas desde os primeiros tempos da colonização e, ainda hoje, sem esquecer de sua origem, viveriam como brancos em cidades como Belém ou Rio de Janeiro (ver Andrello, 2006, Cap. 6). Para os Tariano Koivathe, o envolvimento crescente com o mundo dos brancos requer que os jovens conheçam sua história e sejam capazes de dizer quem são eles em novas situações que passam a enfrentar – como por exemplo as possibilidades que vêm surgindo de frequentar cursos universitários em Manaus com a abertura de vagas especiais para índios.

Mas o que se pretende evidenciar nesse caso não é uma indianidade genérica, algo que a história do contato se encarregou de criar através de sucessivos programas de “civilização de índios”, isto é, como uma condição selvagem igualmente compartilhada por todos os grupos nativos do rio Uaupés, ou do rio “dos Uaupés”, os incivilizados “comedores de tapuru”¹⁵. Podemos aventar, dessa maneira, que, para além de uma

¹⁵ É, de fato, a própria denominação do rio que o indica, pois “rio Uaupés” é uma forma contemporânea abreviada daquele que foi por muito tempo conhecido com o “rio dos Uaupés” ou “rio dos Boapés”, *dia posaya* em tukano, isto é, o “rio dos índios”. Uaupés ou Boapés eram, portanto, os índios, que, assim chamados, eram pejorativamente qualificados como “comedores de tapuru”, as larvas encontradas no pau das

circulação local entre as comunidades indígenas da região, o que se pretende com os livros é também rebater essa imagem construída no contexto das relações com os brancos, pois, apropriando-se da escrita e dos papéis, um dos mais fortes índices da civilização, os autores dos livros fazem questão, sobretudo, de enunciar os nomes de seus ancestrais, que são, ao mesmo tempo e ainda hoje, seus próprios nomes pessoais e o de seus clãs¹⁶.

Livros, nomes, riquezas

Os nomes dos clãs aparecem regularmente no título de todas as publicações, cujo texto irá narrar em detalhes seu surgimento. Uma aparição que se refere, ao mesmo tempo, ao nome, ao ancestral e a seu grupo. Com efeito, assumindo papéis rituais especializados – chefes, guerreiros, xamãs, cantores e servidores -- e ordenados hierarquicamente de acordo com a ordem de surgimento de seus ancestrais, os clãs do Uaupés não são qualificados por meio de um conceito nativo específico. São chamados simplesmente de *kurupa*, “grupo”, um termo que pode ser aplicado em contextos muito diferentes. Mas todos eles possuem um nome próprio, que em geral é o próprio nome do ancestral fundador. Esse é exatamente o caso dos Koivathe e Oyé. Especialmente entre os Tukano, todos os membros do clã são chamados com a expressão “filhos de X”, como por exemplo *Oyé Porã*, filhos de Oyé. O nome do ancestral do clã é sua principal marca distintiva, denota sua posição em uma escala hierárquica, e, em muitos casos, é o nome principal de um estoque limitado de nomes transmitidos em gerações alternadas – via de regra, o nome do ancestral fundador cabe ao filho mais velho das famílias que pertencem ao clã. É a atribuição do nome de um antepassado a uma pessoa que lhe garante uma alma específica, aquela que se aloja no peito e corresponde à respiração, ao sopro – *ehêri-porã*, “filho da respiração”. Trata-se um modo de subjetivação, que se efetua à medida que uma parte da força de vida

árvores e palmeiras em decomposição. Gente que não tinha sua própria comida, que vivia da comida de outros. Uma gente qualquer, sem valor, sem nome, sem riquezas. Sem civilização, em suma, selvagens simplesmente.

¹⁶ O nome Boapés, ou Boupés (Uaupés) foi no passado atribuído aos habitantes desse rio, cujo nome nas fontes mais antigas é Caiari, e também a um poderoso chefe cuja maloca situava-se, precisamente, na cachoeira de Iauaretê. Os feitos de Boupé são narrados em relatos coletados já no século XIX por Brandão de Amorim (1928) e Stradelli (1896). O livro que os Tariano vêm tratando de elaborar relata as mesmas histórias, entre elas a da guerra com os Wanano acima mencionada. Mas agora corrigem o nome de seu ancestral: Koivathe. Da mesma forma, fazem questão de apontar os nomes de seus três filhos, Kuenaka, Kali e Kui, que, até hoje, são os principais nomes pessoais atribuídos a crianças do sexo masculino nascidas no seio de seu clã.

(*katisehe*) acumulada no período da transformação mítica é acoplada a uma pessoa. Com a morte, esta alma retorna à casa de origem, de maneira que pode ser reciclada com o nascimento de novos membros do clã.

Todos esses processos são operados por meio de um conhecimento especializado, os *basesehé*, as encantações xamânicas sopradas com fumaça de tabaco, que se dão a conhecer por meio dos mitos de origem, de maneira que seus melhores narradores são os detentores desse conhecimento esotérico, os *kumua*, os xamãs verticais do Uaupés (Buchillet, 1990, 1995; Hugh-Jones, 1996). É por isso que os livros indígenas mais detalhados, e “completos”, como se diz, são aqueles cujos autores dominam um grande repertório dessas encantações. Um bom exemplo disso é o penúltimo volume publicado na coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, o “Livro dos Antigos Desana – Guahari Diputiro Porã”, produzido por dois homens de um importante clã desana do igarapé Urucu, afluente do médio Papuri. São pai e filho, um *kumu* experiente e seu filho em fase de formação respectivamente (ver Tõramü Bayar & Guahari Ye Ñi, 2004). O mais velho deles fez questão de introduzir no texto várias das encantações que vão surgindo ao longo dos acontecimentos narrados, muitos deles constituindo por si mesmos as fórmulas mágicas, outras expressando as ações ou o pensamento dos seres míticos. Mas um outro detalhe referente a esse volume que merece destaque diz respeito a uma cena produzida pelos membros desse clã desana por ocasião de seu lançamento público, na maloca da FOIRN na cidade de São Gabriel da Cachoeira em junho de 2004. Esse episódio nos permitirá tratar mais detalhadamente do valor desses objetos-livros em sua relação com os nomes.

Apesar de não ter presenciado esse evento, chegou-me às mãos uma foto da ocasião, na qual um exemplar do livro encontrava-se sobre um suporte feito com varetas enfeixadas, amarradas umas às outras pelo meio, e abertas nas extremidades de modo a formar um círculo superior e outro inferior – esse objeto apresenta o aspecto de dois cones invertidos, um apoiando-se sobre o outro pelas pontas; corresponde assim ao formato aproximado de uma ampulheta. Este suporte por sua vez está apoiado sobre um banco esculpido em madeira, todo decorado com pinturas. Este banco é um objeto muito comum no Uaupés, sendo uma especialidade artesanal dos Tukano, que o trocam regularmente por outros artefatos específicos produzidos por outros grupos. Esse banco é um objeto mencionado em inúmeras partes da narrativa mítica, notadamente logo no começo, quando o “Avô do

Mundo” vivia uma existência solitária, adornado e cercado por seus “instrumentos de vida e transformação”: sentava-se sobre esse banco, segurava uma forquilha de madeira com um cigarro encaixado e seu bastão de comando. A seu lado, encontrava-se um suporte como o descrito acima, e sobre ele apoiava-se uma cuia de ipadu¹⁷. Ou seja, na composição de objetos montada para o lançamento do livro, este ocupa o lugar da cuia de ipadu. Todo o conjunto está suspenso pelas mãos de um homem paramentado com pinturas e um cocar de penas na cabeça. Não se vê sua face: o banco está à altura do abdômen, o suporte de cuia (ausente) corresponde a seu tórax; o livro lhe esconde a face, mas sobre ele projetam-se as penas de seu cocar. Atrás desse homem, vê-se vários outros homens do clã, todos exibindo cocares com penas de arara vermelhas e azuis. Na capa, o próprio livro leva uma ilustração composta pelos mesmos objetos, bancos, suportes, cuias, forquilhas, cigarros e bastão. A imagem da capa do livro traz, portanto, uma montagem de objetos equivalente àquela da qual ele próprio faz parte. O conjunto de objetos é emoldurado na imagem por uma multiplicidade de corpos adornados. Tudo isso parece ser uma espécie de revelação ritualizada da imagem do próprio clã. Os que vieram para o lançamento, entre índios de vários outros clãs, lideranças e mesmo brancos, sairão dali carregando seus exemplares, que, assim, irão se distribuir por vários rios e comunidades, e mesmo cidades distantes – havia gente ali de Manaus e São Paulo.

Qual o significado dessa montagem de objetos? E, sobretudo, da imagem como um todo que os Desana projetaram sobre a variada audiência presente no evento? Como foi dito, os objetos da imagem, incluindo agora aqueles que adornam os corpos, são abundantemente mencionados nos mitos registrados nos livros, e é significativo que em pelo menos dois volumes eles apareçam também como ilustração da capa. A meu ver, é possível afirmar que o lançamento do livro desana exprime de maneira exemplar uma relação entre pessoa, nome e corpo, mas também uma forma nova de objetificação dessa relação. O que esta nova forma de exibição parece manter, no entanto, é a mesma relação entre interior e exterior, ou entre a unidade e a multiplicidade, por meio da qual se concebem pessoas e objetos no Uaupés. Explico.

¹⁷ Pó de coloração verde escuro, muito fino, elaborado com as folhas de coca torradas e moídas (*Erythroxylum coca*), de uso ritual. Possui efeito psicoativo, e se considera que ao mascá-lo a pessoa ganha perspicácia e capacidade de transmissão de conhecimento. Sobre esse conjunto de objetos e a recorrência de sua aparição nos volumes da Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, ver Hugh-Jones (2009).

Nas histórias narradas nos livros, os ancestrais têm aparição em pontos específicos da trajetória da cobra-canoa. Seu surgimento ocorre em diferentes casas subaquáticas, onde vive a gente-peixe, e que correspondem a pontos de parada da extensa jornada. Nessas casas, os tripulantes desembarcam, cantam e dançam, e, assim, se multiplicam. Essa multiplicação tem como referente a piracema dos peixes, que, aos olhos dos humanos de hoje, são suas festas e rituais. A proto-humanidade, porém, compartilhava com a gente-peixe de uma mesma condição. Nessas festas-piracema, surgem os ancestrais dos humanos atuais, cujos grupos seguem aumentando em número à medida que a cobra-canoa se aproxima do Uaupés, onde, ao passar por um buraco em uma laje da cachoeira de Ipanoré, irão separar-se definitivamente da gente-peixe, despindo-se de suas roupas de peixe e assumindo definitivamente a forma humana. Os ancestrais tukano são, em sua capacidade de reprodução e crescimento, protótipos da humanidade, mas retiram tal qualidade, descrita como a força de vida que irão legar a seus descendentes, do mundo subaquático dos peixes. Ao fazê-lo, condensam um nome e um corpo no próprio ato de seu aparecimento: vários de seus nomes são nomes de peixe e seus corpos são considerados “ossos de peixe”. A expressão *marie katsehé wa 'í-o 'ari*, “nossos ossos de peixe de vida”, engloba nomes e ossos de peixe. Os objetos que são evocados ao longo da narrativa constituem um índice material, uma forma visível, da força de vida guardada nos ossos de peixe. Eles próprios são, assim, ossos de peixe. Sua multiplicação é entendida como aumento da força de vida.

O aparecimento de um ancestral encontra-se, por assim dizer, entre os principais acontecimentos míticos para os grupos do Uaupés, mas não há espaço aqui para tratar dos detalhes desse processo tal como é elaborado nas narrativas. O que é importante apontar é que o corpo do ancestral ganha existência por meio de uma composição de objetos similar àquela mencionada acima, onde o banco é o quadril, o suporte de cuiá é o tórax, a cuiá é o coração e a respiração. Esses objetos, acompanhados da forquilha do cigarro e do bastão ritual, compõem assim o corpo prototípico do ancestral, e sua matéria prima é dita ser o quartzo branco existente no mundo de baixo¹⁸. Pode-se dizer que constituem a contrapartida interior dos adornos cerimoniais, que evidenciam a forma exterior do corpo

¹⁸ Todos os objetos que aparecem no mito são feitos dessa matéria, cuja existência no mundo atual se concentra no patamar inferior do cosmos. Entre os adornos cerimoniais, há um colar com um cilindro pingente de quartzo perfurado. Brancura e dureza são as características salientes dessa matéria-prima, o que sugere uma aproximação aos ossos (de peixe), pois no conjunto dos adornos esta peça é a mais evidentemente imperecível.

humano. Se estes foram vomitados e entregues pelo Avô do Mundo aos demiurgos responsáveis pelo aparecimento da humanidade, aqueles eram seus instrumentos de vida e transformação, com os quais deu início ao surgimento do mundo. Os detalhes dessa sequência de acontecimentos primordiais podem ser verificados em todos os volumes da Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro. E o interessante é que, no caso desana de que estamos tratando, o próprio livro vem a ser acoplado a esse conjunto geral de objetos e corpos que formaram a cena de seu lançamento público. Dessa maneira, o livro torna-se ele próprio parte da imagem do clã: um ancestral, que é o conjunto banco-suporte-livro, tendo às suas costas numerosos membros do grupo, os vários corpos adornados atrás do homem que sustenta o banco. O grupo numeroso que ali se encontra exprime sobretudo o crescimento da força de vida do ancestral, isto é, expressa em sua pluralidade a multiplicação do princípio incorporado na figura única do ancestral, portador de um nome, que é, ao mesmo tempo, o nome do clã. Ao longo da viagem da cobra-canoa, o crescimento do grupo de um ancestral específico é descrito como a multiplicação dos adornos cerimoniais que ele carrega em uma caixa – as mesmas levadas pelos missionários a partir do início do século XX, confeccionadas em palha e no interior da qual os ornamentos cerimoniais eram cuidadosamente conservados.

Como afirmei acima, o referente dessa imagem é a piracema, a festa na qual os peixes se multiplicam. Do ponto de vista dos humanos atuais, seus ancestrais dançavam com os peixes, faziam uso das falutas existentes em suas casas no fundo do rio. E assim seu grupo aumentava, isto é, seus adornos se multiplicavam. O variado conjunto de adornos cerimoniais constitui sua progênese. A piracema é o verdadeiro protótipo da capacidade de reprodução, que não depende de relações sexuais. Os objetos cuja composição conforma o corpo do ancestral, bem como o adornos que denotam o crescimento de seu grupo, são índices que descrevem tal capacidade. São igualmente índices de força de vida, da capacidade de demonstrar atividade face a outrem, qualidade agregada no interior dos corpos como bancos, suportes e cuias, mas que se evidenciam e se realçam externamente através dos adornos ritualmente exibidos. Possuindo uma dimensão interior e outra exterior, único e múltiplo, o corpo ancestral dissolve a dicotomia entre pessoas e coisas.

O nome é o próprio conjunto banco-suporte-cuia – o suporte de cuia é feito de varetas amarradas entre si por cipós, que são concebidas como veias que conduzem o

conteúdo da cuia que sustenta à base estável que é o banco. Ou seja, no que se refere a seus ancestrais míticos, os povos do Uaupés não separam os aspectos visível e invisível, material e imaterial, eles são uma e mesma coisa. Por isso, quando se atribui nome a uma pessoa o kumu deve lançar mão de uma encantação apropriada, na qual esses objetos são verbalmente ativados e, por assim dizer, tratados com leite e suco de frutas doces, que pode igualmente estar armazenado na cuia¹⁹. Como se comenta em geral, o kumu tem que ir em pensamento até a casa onde surgiu o nome, e soprar os nomes de todos os objetos em um cigarro. Sua fumaça será então baforada sobre a criança que recebe o nome. Tal procedimento permite atribuir uma alma à pessoa, na forma dos objetos de vida e transformação, os ossos de peixe, a parte dura e, como os nomes, imperecível da pessoa. Assim, o nome é, ainda que alma, considerado um segundo corpo introjetado no corpo exterior. Ora, que função cumpre o livro ao ser inserido na montagem do corpo do ancestral senão materializar o nome em seu próprio título. A escrita parece aqui prestar-se a um novo uso: em sua materialidade, torna-se parte do corpo artefactual do ancestral, bem como de seu corpo ampliado na imagem do clã. Além disso, ele condensa todo um corpus de conhecimento. Não é por acaso, portanto, que substitui a cuia de ipadu, associada também à capacidade de pensamento e reflexão.

Índice material e repositório de conhecimentos, os livros de mitologia parecem portanto objetos particularmente adaptados ao processo de fabricação xamânica da pessoa, no qual a distinção entre corpo e alma é essencialmente borrada. O livro é corpo, pessoa, ou uma parte destacável da pessoa; materialmente visível, é inequivocamente investido de sua essência metafísica, de seu nome. No lançamento do livro desana, tudo isso está implícito. Um comentário de um autor tariano parece explicitar essa interpretação. Por ocasião de um período de trabalho com narrativas míticas, ele disse o seguinte: “ com tudo isso, é como

¹⁹ Conta-se que essa aplicação de substâncias doces sobre os objetos presta-se a moldar a própria índole da pessoa que está sendo nomeada, para que seja serena e tranqüila. A matéria-prima dos objetos é também alvo de cuidados, e estes são citados várias vezes em diferentes versões: de quartzo, de ouro, de ferro. Invariavelmente é agregado o adjetivo “vida”: cuia de quartzo de vida, cuia de ferro de vida, e assim por diante, para todos os objetos. Ao final, explicita-se que se tratam dos objetos de vida e transformação de X, isto é, do nome que se quer atribuir à pessoa. Para um exemplo de transcrição desse tipo de encantação, ver Andrello (2006:264-6). Ver também S. Hugh-Jones (2002), onde se trata do sistema de nominação do Uaupés de maneira mais ampla, apontando a existência de três tipos de nomes: além desse considerado sagrado, há também os apelidos e os nomes de brancos, de uso vocativo mais usual. O nome sagrado, *baseke-wame*, corriqueiramente traduzido como “nomes de benzimento”, não é empregado correntemente. Há uma aura de segredo em torno deles. Podem ser empregados, por exemplo, na feitiçaria.

que se meu avô tivesse ressuscitado”. À medida que vai ganhando forma, o manuscrito, que resulta de processo intenso de pensamento e reflexão à frente da tela do computador, parece permitir ainda que o conhecimento seja revelado. O mesmo narrador contou-me que, desde que começamos a trabalhar em seu livro, seu avô lhe aparece em sonho frequentemente. Falando-lhe ao ouvido, esse antepassado ensina-lhe os mesmos cantos e histórias que, em sua juventude, não lhe prendiam a atenção. Com esses elementos, passa, não raras vezes, a buscar esclarecer detalhes das histórias com outros parentes vivos mais velhos, e, com isso, começa até mesmo a conseguir curar certas doenças com encantações apropriadas que está, em seus mais de sessenta anos, aprendendo.

Em suma, os livros da coleção Narradores Indígenas do Rio Negro apresentam-se como objetos plenamente aptos a serem subsumidos em um conceito tukano utilizado tanto para a riqueza cerimonial como para as mercadorias dos brancos: *ahpeká*, termo composto por *ahpe*, “outro”, e *ká*, “coisas”. “Coisas outras”, portanto, uma expressão englobante que se aplica, em primeira instância, às especializações artesanais dos diferentes grupos, como o banco confeccionado pelos Tukano, o ralo baniwa, a canoa tuyuka e assim por diante. Índices de diferenças sociais internas, que, uma vez projetados para o contexto do mito, no qual a humanidade indígena atual diferenciou-se tanto dos peixes e animais como dos brancos, irão recair precisamente sobre os objetos cerimônias e as mercadorias. Tudo isso é qualificado como *ahpeká*. As mercadorias são o *ahpeká* dos brancos, incluindo-se aí os papéis, o dinheiro. E os adornos cerimoniais, ainda que idênticos entre si, são também considerados o *ahpeká* de cada grupo indígena específico. Uma expressão que explica o conceito é *isa weki-simia kio'ke*, literalmente, “aquilo que nossos avós possuíram”. Essa expressão surgiu assim que solicitei a um Tukano que traduzisse para sua língua a palavra “riqueza”, usada com muita frequência para explicar aos brancos o sentido que os índios atribuem a seus objetos e adornos. Segue-se à tradução a seguinte exegese: ao nascer, um branco já tem dinheiro no banco, no caso dos índios, o banco é sua roça, mas possuem ainda suas relíquias ancestrais. Obtidas pelos antepassados remotos junto à gente-peixe, vieram a ser incrementadas por certo tipo de *akpeká* dos brancos, os livros. A analogia entre os brancos e a gente-peixe é patente, mas não há espaço aqui para tratar desse tópico. Convém, para finalizar, voltar ao tema da expansão das relações que se pretende propiciar por meio dos livros.

Distribuição transformação, valor

A linguagem utilizada acima para interpretar o acoplamento dos livros ao corpo ancestral, aquela dos protótipos e índices, evoca claramente o livro *Art and Agency*, de Alfred Gell (1998). Há várias sugestões interessantes nesse trabalho para um tratamento aprofundado dos objetos rituais no Uaupés, pois a proposta do autor no sentido de tratar os objetos de arte a partir de seu aspecto relacional, e da agência que exercem no contexto das relações sociais em que se inserem – ao invés de analisá-los sob o prisma dos códigos simbólicos que expressam – evoca muito nitidamente a concepção uaupesiana de que os ossos de peixe e os chamados objetos de vida e transformação são assim qualificados por encapsularem, precisamente, força de vida, em tukano, *katisehé*. É por meio de sua inserção nos corpos via nomeação que se propicia subjetivação, uma potencialização da força-fala da pessoa, *u'unkusehé*, que, assim, poderá agir intencionalmente sobre o mundo, expressando conhecimento ou soprando encantações. Os objetos encapsulam vida, não no sentido biológico, mas no sentido de capacidade de agência, de intencionalidade. Tal qualidade advém da composição daquele segundo corpo, o nome. Força de vida, portanto, que é manejada na construção de um corpo artefactual. Vida como intencionalidade e corpo feito de artefatos, duas outras idéias que fazem parte linguagem proposta por Gell.

Mas ao sugerir que objetos podem ter agência, atributo que via de regra determina a condição de sujeito, o autor trata de distinguir entre agentes primários e secundários. Coisas e artefatos seriam, em suas palavras, “agentes secundários”, através dos quais os “agentes primários”, pessoas em sentido pleno, “distribuem sua agência em um certo meio causal” (Gell, 1998:20). Nesse sentido, para que objetos exerçam agência é preciso que hajam pessoas na vizinhança dessas coisas inertes, ou seja, o que conta é sua inserção em uma rede de relações sociais, não importando o que uma coisa (ou mesmo uma pessoa) é em si mesma. O pressuposto dessa formulação é que o outro imediato em uma relação social não é necessariamente um ser humano. Levando-se em consideração o que até aqui foi dito a respeito dos objetos cerimoniais do Uaupés, parece estranho, em princípio, considerá-los agentes apenas de segunda classe. É possível que do ponto de vista tukano as coisas se

passem exatamente de maneira inversa, pois, como vimos, os instrumentos de vida e transformação preexistem à humanidade. Seriam, assim, como fontes de força de vida, um dispositivo primário de agência, cujo manejo xamânico visa, precisamente, transferir essa virtualidade aos corpos humanos no próprio ato de sua fabricação.

Há, porém, que se considerar que todos os objetos postos em cena nas narrativas míticas são intrinsecamente ligados ao Avô do Mundo e à gente-peixe, junto a quem os demiurgos os adquirem. Pode-se pensar, neste caso, que os agentes primários corresponderiam a essas duas posições, a da divindade-avô e a da alteridade-animal; da combinação de suas capacidades objetificadas dependeria a emergência daquilo que os grupos do Uaupés designam como a verdadeira humanidade²⁰. Mas qual o estatuto exato da relação entre essas entidades e seus objetos? Eles possuem as coisas ou são as coisas? Esse não é um problema desconsiderado por Gell. Ao contrário, tomando com referência a relação de um soldado com seus armamentos e outros instrumentos letais – como as minas implantadas pelos soldados de Pol Pot no Camboja que mataram ou mutilaram milhares --, ele tende para a segunda alternativa, sugerindo que artefatos como armas constituem o nexo de ligação dos agentes com outros sociais. As armas de um soldado são parte de sua pessoa, são o que fazem dele o que é. Sugere, assim, a noção de “pessoa distribuída”, de acordo como a qual um agente não se localiza apenas dentro dos limites circunscritos por seu próprio corpo. Sua agência social realiza-se, de fato, pela proliferação de partes desanexadas de sua pessoa na forma artefactual. Apesar de manter a distinção entre agência primária (da pessoa) e secundária (do artefato), Gell, após extenso percurso argumentativo - - que passa por vários exemplos etnográficos, da feitiçaria por exúvias à animação de ídolos --, irá concluir que, em termos da posição que podem ocupar em redes de agência social humana, artefatos ou seres humanos “podem ser considerados quase que inteiramente equivalentes” (Gell, 1998:153).

Objetos são, assim, índices, que permitem abdução de agência das entidades que descrevem, ou mesmo que representam visualmente, isto é, de seus protótipos. O ponto a destacar é que, em certos casos, um índice pode ser tanto uma imagem como uma parte

²⁰ Fica esta formulação como uma sugestão a ser desenvolvida em outra ocasião, já que remete à complexa questão acerca da relação entre transmissão vertical e captura horizontal como formas alternativas ou complementares de constituição de pessoas e coletivos no Uaupés. O problema refere-se mais precisamente ao papel da chamada predação ontológica (Viveiros de Castro, 1993) entre esses grupos.

desanexada do protótipo. Nas palavras do autor, índices são “signos naturais” de seus respectivos protótipos, tal como a relação entre fumaça e fogo. Abdução de agência por meio de um índice implica, assim, a existência de uma relação de tipo parte-todo deste para com o protótipo (Gell, 1998: 104). É nesse sentido que se pode pensar em uma noção de pessoa como algo distribuído em um dado meio, para além de suas fronteiras corporais. Um exemplo significativo desse dispositivo fornecido por Gell provêm o estudo de Nancy Munn sobre as formas simbólicas de transformação do valor na ilha de Gawa. Como os tantos outros participantes nas trocas de colares e braceletes do circuito do Kula, dispersos por inúmeras ilhas e arquipélagos, os homens de Gawa são “pessoas espaço-temporalmente estendidas” (Gell, 1998:229). Esse espaço-tempo opera, de acordo com a interpretação de Gell, como um campo de forças exercidas por objetos de valor, todos eles ligados ao nome de pessoas de renome e prestígio, mas em contínua circulação. Por seu intermédio, essas pessoas são capazes de influenciar estratégias e decisões de outros homens em lugares muito distantes, para muito além de seus parceiros mais imediatos. Os objetos ligados a seu nome são índices de sua presença corporal, de suas capacidades e beleza, uma vez que são adornos corporais, e, assim, parte de sua pessoa. São belos na mesma medida que antigos e poderosos. Do que já foi dito sobre os livros indígenas do rio Negro, vê-se que a ressonância entre eles e os objetos de valor de Gawa é patente. Pois, a distribuição dos exemplares de um livro por entre várias comunidades, associações e escolas indígenas da região, além de sua comercialização pela FOIRN na cidade de São Gabriel da Cachoeira, permite ampliar o raio de ação de um clã específico, e, nesse sentido, ampliar sua influência para além dos círculos sociais mais próximos, nos quais sua posição é mais usualmente reiterada ritualmente por meio dos dabucuris.

Mas há ainda outro ponto que, a meu ver, permite aprofundar tal paralelo. Refiro-me àquilo que Gell chama de “mapa espaço-temporal dinâmico”, qualificando com essa expressão os intrincados caminhos nos quais circulam os objetos do Kula. Esse mapa resulta de uma construção baseada na experiência e memória acumuladas pelas pessoas, bem como em um mundo historicamente construído que “se encontra lá”, isto é, em um extenso espaço contínuo e aberto povoado por muitos outros sujeitos. Um mundo, segundo o autor, no qual os pensamentos se expandem, se encontram, disputam e se afirmam, por meio, precisamente, dos objetos de valor. Mente e mundo se tornam coextensivos, uma

condição necessária para a participação bem sucedida nas trocas Kula, isto é, para uma transformação do valor dos objetos em renome. Uma transformação positiva, portanto.

Seriam as coordenadas circunscritas por esse mapa que, a meu ver, permitem operar aquilo que Nancy Munn (1986:8-10) chamou de expansão, ou extensão, de um espaço-tempo intersubjetivo. De maneira semelhante, os livros indígenas do rio Negro concentram-se em larga medida em detalhar como, em diferentes episódios, o mundo veio a se constituir como tal, e, sobretudo, em apontar um conjunto de referências espaço-temporais que funcionam como coordenadas para o estabelecimento dos diferentes grupos na região, e mesmo alhures. Os manuscritos costumam contemplar o processo de dispersão dos vários clãs em pontos específicos, detalhando o nome de cada um e o nome do lugar que lhes coube, em geral nos próprios rios da região. Seguem relatando os processos de expansão de alianças empreendidas pelo grupo do autor ao longo de sua história, e é preciso levar em consideração que a própria narrativa da diversificação de suas relações ao longo do tempo constitui parte de seu patrimônio no presente. Aparentemente, ao registrá-la e tentar fazê-la circular por circuitos cada vez mais amplos, os autores demonstram um esforço em desenvolver, nos termos propostos por Munn, relações espaço-temporais progressivamente mais distantes de seu contexto de origem. Antes da trajetória particular de seu grupo tratam, porém, de enumerar um conjunto extenso de “casas de transformação” existentes ao longo do curso dos rios Negro e Uaupés, os pontos de parada da cobra-canoa, bem como sua partida desde o Lago de Leite. Nos manuscritos de hoje, o Lago de Leite é situado na Baía da Guanabara, e muitas das casas de transformação são as próprias cidades situadas ao longo de seu percurso, como Belém e Manaus. Em todos os livros a origem do homem branco é igualmente esclarecida, pois seu ancestral era o irmão mais novo do ancestral dos índios, que, por sua índole violenta, veio a ser, e acordo com os Oyé, levado pela cobra-canoa para os outros continentes. Como no caso do Kula, a circulação de livros indígenas exprime assim uma forma da cognição, que, nesse sentido, passou a englobar a figura do homem branco.

É portanto no interior desse mapa espaço-temporal que se processa o valor por meio do qual uma comunidade se faz viável como parte de um extenso sistema relacional. Renome e prestígio – “fama”, no caso do moradores da ilha de Gawa – constituem o resultado desejado do processo, e que passa por uma avaliação do “eu” por “outros”

significativos – não é preciso que você conheça pessoalmente alguém para que este saiba de sua existência e lhe reconheça prestígio, pois objetos de valor ligados a seu nome estão sempre lhes chegando às mãos por meio das trocas do Kula. A partir disso, a hipótese mais ampla que desejo sugerir é a de que o processo recente de produzir e fazer circular livros no alto rio Negro constitui-se igualmente como uma ação que visa expandir as dimensões de controle espaço-temporal de seus autores, para usar novamente a terminologia de Nancy Munn. É um processo no qual a alteridade participa como um elemento organizador, o solo a partir do qual o eu se constitui, pois atravessando os círculos dos parentes próximos e distantes para, então, circular entre os brancos de rio abaixo, pretende persuadi-los a adotar uma perspectiva indígena a respeito deles mesmos. Isto é, uma imagem de si mesmos dirigida aos brancos: continuamos índios, apesar e através de suas técnicas e objetos. A circulação dos livros é, portanto, uma forma de distribuição do nome e da pessoa, que, assim, se configura como uma ação que lança mão da riqueza herdada para afetar o juízo de outros acerca de si. Uma distribuição que visa a transformação de seu valor em ponto de vista de outrem, que idealmente deve coincidir com o meu próprio.

Em suma, os livros parecem se prestar como um recurso estratégico em um processo constante de expansão de relações. Um dispositivo que permite de maneira inédita a distribuição ampliada da pessoa e de seu nome, e, potencialmente, a viabilidade de uma comunidade local em um mundo que veio incessantemente se expandindo.

Nota final

Foi tratando da produção desses livros indígenas que Stephen Hugh-Jones cunhou recentemente a expressão “antropologia faça você mesmo”²¹. O autor aludia aqui a um espaço emergente de colaboração entre índios e antropólogos no alto rio Negro na produção dos livros indígenas, o que evidenciaria a natureza sempre co-autoral das descrições etnográficas, poucas vezes reconhecidas na história da disciplina. Mas Hugh-Jones também alerta para os riscos que envolvem esses experimentos, pois, ao explicitar a posição indígena como autores ou co-autores de textos escritos por antropólogos, essas iniciativas remetem a uma concepção restrita de “cultura”, que acaba por direcionar a etnografia ao

²¹ DIY Anthropology (Do it yourself Anthropology). Esse foi o título de uma conferência proferida no congresso anual da Society of Anthropology of Lowland South America (SALSA), Santa Fé, EUA, 2007.

mito e ao ritual, deixando de lado, por exemplo, o modo de vida e as atividades de subsistência, coisas em geral englobadas em nossa concepção de cultura. O resultado é que a visão corrente na antropologia amazônica quanto à existência de um fundo cultural compartilhado face ao qual os diferentes grupos tukano corresponderiam a variações locais é posta em segundo plano. Pois, do ponto de vista indígena, o esforço em transformar narrativas em textos escritos quer, precisamente, evidenciar as diferenças entre suas respectivas “culturas” – seus cantos, danças, nomes e versões próprias das histórias de origem.

As aspas no termos cultura denotam, precisamente, um uso indígena da noção (ver Carneiro da Cunha, 2009). Trata-se de um uso bastante peculiar, e cujo aprendizado se deu a duras penas, pois essa cultura que diferencia os índios entre si – cada qual possui a sua própria --, os diferencia, de seu próprio ponto de vista, conjuntamente dos brancos de uma maneira inusitada: os brancos simplesmente são despojados de “cultura”, pois não possuem nomes, ou “etnias”. Além disso, condenaram historicamente as culturas indígenas como coisas do diabo. Os índios possuíam a cultura, os brancos a chamada civilização. Nomes, cantos, adornos cerimônias são os instrumentos da cultura, por meio dos quais os ancestrais indígenas fizeram aumentar e transmitir força de vida às atuais gerações. Mercadorias, incluindo papéis – o dinheiro, a Bíblia --, foi o que coube ao ancestral do branco no conhecido episódio mítico da má-escolha, do qual os grupos indígenas do rio Negro oferecem inúmeras versões. Dessa maneira, a medida de comparação, ou o termo de mediação, do que seria uma antropologia reversa dos índios do rio Negro (ver R. Wagner, [1975] 1986) não seria realmente “cultura”. O mais forte candidato, como vimos acima, é a noção de *ahpeká*, as “coisas outras”, que hoje engloba tanto as riquezas tradicionais como as mercadorias.

Fazendo circular livros entre si e mesmo entre os brancos, o papel e a escrita tornam-se objetificações de um novo tipo nas mãos dos índios. Não referem-se a um valor meramente utilitário – preservar a memória, pleitear propriedade sobre conhecimentos, pois nesse caso, e ainda de acordo com Wagner, eles seriam a mesma coisa que os livros dos brancos: “nossos ‘fantasmas’, nosso passado, onde vive uma parte tão grande daquilo que chamamos nossa “Cultura”. É certo que os livros dos índios contam seu passado e os feitos dos ancestrais, e, além do mais, eles provavelmente não hesitariam em dizer que ali está a

sua “cultura”. Mas, como já diagnosticou Stephen Hugh-Jones, há um claro equívoco em torno do termo cultura – que se evidencia no uso de aspas ou não, bem como no uso da maiúscula ou não. A apropriação indígena do termo parece introduzir ainda mais ambigüidade na cultura. Wagner sugeriu que isso se deve ao fato de que os antropólogos imaginam uma cultura para pessoas que não o fazem para si mesmas. Mas história da etnografia no rio Negro começou depois que os índios já haviam passado por toda uma outra história de civilização e missionamento, de modo que a cultura solicitada pelos antropólogos, e mesmo por alguns etnógrafos salesianos, foi facilmente imaginada pelos próprios índios: tratava-se daquilo que “nossos avós possuíram”, e que ao longo da história lhes foi expropriado. Ou, ao menos, quase.

Esse último ponto não é nada trivial, pois, como dito acima, se adornos e instrumentos foram levados pelos padres, tudo aquilo que ainda hoje vai registrado nos livros não havia como ser carregado. Além disso, foram-se certos objetos, e vieram outros, as mercadorias e os papéis. E é também por meio deles que hoje em dia a grande maioria das comunidades indígenas da região torna viável o seu mundo vivido. Em Iauaretê, concomitantemente ao interesse de certos moradores de determinados clãs em produzir livros de mitos, uma boa parte dos dabucuris ocorre por ocasião de efemérides escolares, como os dias das mães, dos pais, o dia do soldado, do professor e assim por diante. E por meio desses dabucuris, a circulação de mercadorias e dinheiro é em certa medida agenciada, e a comunidade viabilizada. Algo próximo a esse processo ocorre entre os Piro da Amazônia peruana, entre os quais, conforme descreve P. Gow (2001), verifica-se a substituição dos rituais de iniciação feminina por festas comunitárias relacionadas à introdução da educação escolar. Gow aponta que o xamanismo associado às divindades celestes, assim como as narrativas míticas acerca de contatos com seres celestiais, vieram desaparecendo, em um processo paralelo ao abandono progressivo dos rituais de iniciação, quando as meninas eram adornadas para que se mostrassem belas aos olhos daquelas mesmas divindades. O abandono dos rituais, mas também o xamanismo e as histórias relacionadas aos seres celestiais, cede lugar às festas das comunidades nativas e ao engajamento com o conhecimento dos brancos, o que leva o autor a perguntar-se se, em alguma medida, não se tratam de processos relacionados. Isto é, em que medida a presença decrescente dos deuses no mundo vivido piro se explica pela presença crescente do homem

branco. Para tanto, sugere um incursão prolongada pelo história do século XIX afim de verificar como os gringos foram inventados pelos Piro.

A importância crescente dos brancos no interior do mundo tukano ou tariano é igualmente inegável. Em seus respectivos livros, dá-se conta tanto da origem de seus poderes específicos como dos primeiros episódios em que com eles travaram relações. Aproximações exploratórias, fugas e violência, mas também alianças e trocas, tudo isso aparece nos relatos. E por fim, a implantação definitiva das missões, o batismo cristão e a obtenção de um nome civilizado, e todo um novo estilo de vida comunitário fora das antigas malocas e sem os rituais tradicionais. Hoje, as relações com os brancos diversificaram-se de maneira jamais imaginadas, pois além de padres e patrões, há os antropólogos, as ONGs, os funcionários de vários órgão de governo, os turistas etc. Ou seja, o espaço-tempo intersubjetivo que envolve brancos e índios se alargou historicamente e parece ter aberto, ao menos, uma possibilidade inaudita, pois a apropriação dos livros e da escrita veio a se tornar uma forma pela qual os índios intentam controlar e inverter a perspectiva dos brancos sobre o que era e quem eram os índios. Se isso se tornará uma forma de transformação positiva de valor, isto é, se este processo vai realmente criar novas condições de viabilidade de seu mundo vivido, é cedo para avaliar.

Bibliografia

- Andrello, G. 2006a. *Cidade do Índio. Transformações e cotidiando em Iauaretê*. São Paulo: Editora da UNESP, ISA, NuTI
- Andrello, G. 2006b. “Nossa História esta escrita nas pedras”. *Conversando sobre cultura e patrimônio com os índios do Uaupés*. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 32: 130-151
- Barbosa, M. et al. 2000. *Upíperi Kalísi. Histórias de antigamente. Histórias des antigos Taliaseri-Phukurana*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.
- Brandão de Amorim, A. [1928]1987. *Lendas em Nheengatu e em Português*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas.
- Brandhuber, G. 1999. “Le dabucuri. A propôs d’un rituel d’échange dans Le Nord-ouest amazonien. D.E.A. en Anthropologie Sociale, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Bruzzi, A. [1949] 1977. *A civilização indígena do Uaupés*. Roma: LAS.
- Buchillet, D. 1990. “Los Poderes del Hablar. Terapia y agresión chamanica entre los indios Desana del Vaupes brasileiro”. In E. Basso & J. Sherzer (eds.), *Las Culturas Nativas a traves de su discurso*. Quito: Abya-Yala/MCAL, Coleção 500 anos.

- Buchillet, D. 1995. "Nobody is There to Hear. Desana Therapeutic Incantations". In L.M. Langdon & G. Baer (eds.), *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Cabalzar, A. 2009. *Filhos da Cobra de Pedra. Organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. São Paulo Editora da UNESP/ISA/NuTI.
- Câmara Cascudo, L. 2001. *Em Memória de Stradelli*. Manaus: Valer Editora/Edições do Governo do Estado.
- Carneiro da Cunha, M. 2009. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac & Naif.
- Chernela, Janet. 2001. "Piercing Distinctions: Making and Remaking the Social contract in the North-West Amazon". In L. Rival & N. Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material. The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, pp. 177-196. Oxford: Oxford University Press.
- Collier, & Rosaldo, M. 1981. "Politics and gender in simple societies". In S. Ortner & H. Whitehead (eds). *Sexual Meanings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cornelio, J. et al. 1999. *Wafarinaipe Ianheke. A sabedoria dos nossos antepassados. Histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakeni do rio Aiari*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.
- Descola, P. 1993. "Lês affinités sélectives: alliance, guerre et prédation dans l'ensemble Jivaro". *L'Homme* 126-128:171-190.
- Diakuru & Kisibi. 1996. *A mitologia sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Põrã*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.
- Fausto, C. 2001. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.
- Fernandes, A. & Fernandes, D. 2006. *Kãdiri Maririye. Os ensinamentos que não se esquecem*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.
- Fulop, M. 1954. "Aspectos de la cultura Tukana: cosmogonia". *Revista Colombiana de Antropología* 4: 123-64.
- Gell, A. 1998. *Art and Agency. An anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Gentil, G. 2005. *Povo Tukano. Cultura, história e valores*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas (EDUA).
- Gow, P. 2001. *An amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.
- Hill, J. & Granero, F. S. 2002. *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazônia*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Hill, J. 1998. Ethnogenesis in the Northwest Amazon: An Emerging Regional Picture. In J. Hill (Ed), *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the America, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa Press.
- Hugh Jones, C. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. 1979. *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. 1993. "Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-Examination of Tukanoan social Organisation". *L'Homme* 126-128: 95-120, número especial, La remontée de l'Amazone.
- Hugh-Jones, S. 1995. "Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia". In J. Carsten & S. Hugh-Jones (eds.), *About the house. Lévi-Strauss and Beyond*, pp. 226-252. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. 1996. "Shamans, prophets, priests and pastors". In N. Thomas & C. Humphrey (eds.), *Shamanism, history, and the state*, pp. 32-75. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Hugh-Jones, S. 2001. "The Gender of some Amazonian Gifts: An Experiment with a an Experiment". In T. Gregor & D. Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia*. Berkeley: University of California Press, pp. 245-278.

- Hugh-Jones, S. 2002. “Nomes Secretos e Riqueza Visível: Nomação no Noroeste Amazônico”. *Mana* 8(2): 45-68.
- Hugh-Jones, Stephen. 2009. “The Fabricated Body: Objects and Ancestors in Northwest Amazon”. In F. Santos Granero (ed), *The Occult Life of Things*. Arizona University Press.
- Hugh-Jones, Stephen. n.d. Brideservice and the Absent Gift. Mss., 28 pp.
- Koch-Grunberg, T. [1909/10] 1995. *Dos Años entre los Indios* (2 volumes). Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Lévi-Strauss, C. 1982. *Minhas Palavras*. São Paulo: Brasiliense.
- Maia, M. & Maia T. 2004. *Isá yêküsímia masike. A sabedoria de nossos antepassados*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.
- Munn, N. 1986. *The Fame of Gawa. A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Durham and London: Duke University Press.
- Ñahuri (Miguel Azevedo) & Kúmarō (Antenor Nascimento Azevedo). 2003. *Dahsea Hausirō Pora ukūsehe wiofhesase merãbueri turi*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.
- Neves, E. 1998. *Paths in Dark Waters: Archeology as Indigenous History in Upper Rio Negro Basin*. Tese de doutorado. Bloomington: Indiana University.
- Nimuendaju, C. [1927] 1982. “Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés”. In C. de Araújo Moreira Neto (org.), *Curt Nimuendaju. Textos indigenistas*, pp. 123-191. São Paulo: Edições Loyola.
- Overing, J. 1991. “A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa”. *Revista de Antropologia* 34:7-33.
- Overing, J. 1984. “Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought”. *Antropologica* 59-62:331-348.
- Overing, J. 1995. “There is no end of evil. The guilty innocents and their fallible god”. In D. Parkin (ed.), *The Anthropology of evil*. Londres: Basil Blackwell.
- Overing, J. 2000. *The anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres e Nova York: Routledge.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1971 *Amazonian Cosmos: the Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rivière, P. 1984. *Individual and Society in Guiana*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stradelli, E. [1896] 1964. *La Leggenda Del Jurupary e outras lendas amazônicas*. São Paulo: Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro.
- Tariano, I. 2002. *Mitologia Tariana*. Manaus: Editora Valer/ IPHAN.
- Tōramū Bayar & Guahari Ye Ñi. 2004. *Livro dos antigos Desana-Guahari Diputiro Porã*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.
- Umúsin Panlōn Kumu & Tolamān Kenhíri. [1980] 1995. *Antes on mundo não existia*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.
- Viveiros de Castro, E. 1993. “Alguns Aspectos do Dravidianato na Amazônia”. In M. Carneiro da Cunha & E. Viveiros de Castro (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHI/USP.
- Viveiros de Castro, E. 1996. “Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology”. *Annual Review of Anthropology* 25:179-200.
- Viveiros de Castro, E. 2002. “Atualização e contra-efetuação: o processo do parentesco”. In *A Inconstância da Alma Selvagem*, pp. 401-456. São Paulo: Cosac & Naif.
- Wagner, R.. [1975] 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.