

Reflexões sobre a noção de pessoa nas narrativas míticas do Alto Rio Negro: a experiência dos *Tukano Búbera Põra*

Reflections on the Notion of Personhood in the Mythical Narratives of the Upper Rio Negro: the Experience of the Tukano Búbera Põra

Reflexiones sobre la noción de persona en las narrativas míticas del Alto Río Negro: la experiencia de los Tukano Búbera Põra

Juliana Alves Frade

Artigo de investigação

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2021-6-12 Devolvido para revisões: 2022-06-02 Data de aceitação: 2022-12-13

Como citar este artigo: Alves Frade, J. (2023). "Reflexões sobre a noção de pessoa nas narrativas míticas do Alto Rio Negro: a experiência dos Tukano Búbera Põra." *Mundo Amazónico*, 14(1), 11-32. <https://doi.org/10.15446/ma.v14n1.99408>

Resumo

Este artigo trata de apresentar as referências socioculturais do povo *Tukano*, suas dinâmicas de dispersão e transformação em diferentes espaços sociais desde os fatos míticos. Por meio da reflexão dos conceitos indígenas *Kehtí Ukunse* e *Münropai Ussétisse*, é possível entender aspectos da noção de pessoa que acessam a cosmologia e ontologia no Alto Rio Negro. Ao final do artigo, concluo que os pressupostos epistemológicos indígenas podem ser aplicados a outros contextos sociais e explicar outras narrativas, tanto quanto a visão moderna e ocidental que temos como referência.

Palavras-chave: Narrativas ameríndias; Noção de Pessoa; *Tukano*; Alto Rio Negro; Intelectuais indígenas

Abstract

This article is about presenting the sociocultural references of the *Tukano* people, their dynamics of dispersion and transformation in different social spaces since the mythical facts. Through the reflection of the indigenous concepts *Kehtí Ukunse* and *Münropai Ussétisse*, it is possible to understand aspects of the notion of person that access the cosmology and ontology in the Upper Rio Negro. At the end of the article, I conclude that indigenous epistemological assumptions can be applied to other social contexts and explain other narratives as much as the modern, Western view we have as reference.

Keywords: Amerindian narratives; Notion of personhood; Upper Rio Negro; Indigenous intellectuals

Juliana Alves Frade Discente de Ciências Sociais na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), da Universidade de São Paulo (USP) e bolsista de iniciação científica no CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). E-mail. jafrade@usp.br ou juafrade@gmail.com ORCID <https://orcid.org/0000-0002-1532-0256>

Resumen

Este artículo trata de presentar las referencias socioculturales del pueblo Tukano, sus dinámicas de dispersión y transformación en diferentes espacios sociales desde los hechos míticos. A través de la reflexión de los conceptos indígenas *Kehtí Ukunse* y *Münropaū Ussétisse*, es posible comprender aspectos de la noción de persona claves en la cosmología y ontología en el Alto Río Negro. Al final del artículo, concluyo que los presupuestos epistemológicos indígenas pueden aplicarse a otros contextos sociales y explicar otras narrativas, tanto como la visión moderna y occidental que tenemos como referencia.

Palabras Clave: Narrativas amerindias; Noción de persona; Tukano; Alto Río Negro; Intelectuales indígenas

Este artigo propõe abrir novos caminhos para a discussão da noção de pessoa, a partir da recuperação do potencial criativo que o tema representa para o debate antropológico contemporâneo. Com a chamada virada ontológica, corporificada à antropologia simétrica ou da floresta, é possível pensar na radicalização e numa abrangência do tema da pessoa, como sugeriu Goldman¹ (1996). Logo, o intuito deste texto não é traçar um mapeamento da tradição da noção de pessoa dentro da disciplina, mas, sim, trabalhar o tema consubstanciado à cosmopolítica do povo *Tukano* por meio das narrativas, dinâmicas e estruturas socioculturais deles. Com isso, na primeira parte do texto, trato da ideia de humanidade como condição de diferenciação, muitas vezes transitória, como apontam os *Tukano Sararó Yuúpurí Búbera Põra* da comunidade de São Domingos Sávio, situados no Alto Rio Tiquié, município de São Gabriel da Cachoeira, noroeste amazônico, e utilizo a categoria de pessoa para buscar compreender os princípios ontológicos que as narrativas míticas da região do Alto Rio Negro² oferecem. Narrativas essas que permitem acessar esquemas e conceitos sociais do povo *Tukano* – conforme desenvolvido na dissertação de João Rivelino Rezende Barreto³ (2018). Enfatizo que a noção de pessoa que será articulada neste artigo é orientada em termos de um conhecimento *Tukano*, por meio dos conceitos de *Kehtí Ukunse* e *Münropaū Ussétisse*, relatado pelo informante Luciano Barreto⁴, pai de Rivelino, sujeito e protagonista de um saber vivo, mobilizado pelo antropólogo indígena numa nova forma do fazer antropológico. Na segunda parte, trato propriamente dos conceitos supracitados e de elementos da biografia do autor para contextualizar o processo de transformação social vivenciado no âmbito interno e externo do coletivo *SYBP*, num esforço por compreender como a construção da pessoa *Tukano* se expressa nas narrativas míticas, que buscam mostrar que o lugar de referência sociocultural não se limita a um ponto fixo, e sim a princípios de identificação construídos em estruturas formadas em um plano mítico de saberes efetivos. Já na terceira parte, por sua vez, com o auxílio de Andreello (2016) e Hugh-Jones (2002), baseio-me em um viés perspectivista da região, por meio do complexo sistema de nomenclatura *Tukano*, que se impõe no processo de apropriação para lidar com os não indígenas e atualizam as formas de continuar existindo em seus próprios termos. Por fim, ancorada à visão da antropologia da floresta de Mendes dos Santos e Dias Jr. (2009),

na quarta parte, compartilho uma reflexão de cunho autobiográfico, com o propósito de mostrar como as narrativas míticas do ARN e seus pressupostos de noção de pessoa podem operar como um referencial em outros contextos sociais.

Parte I: algumas considerações gerais acerca da noção de pessoa

A imagem que o mundo ocidental moderno propagou do sujeito indígena foi uma representação genérica, cristalizada e limitada a um determinado espaço e a um determinado tempo, distantes do presente e dos processos transformativos das últimas décadas nos campos cultural, social e econômico da sociedade brasileira. Perspectivas como a do imaginário do “índio” seminu no meio da floresta de arco e flechas, mesclado com a natureza, estabeleceu e ainda continua a estabelecer, em muitos campos da nossa sociedade, uma categoria limitante e genérica do “índio”, como se fosse um bloco único, que compartilha uma mesma cultura, considerada atrasada e primitiva. Tal percepção é fundada em um discurso que omitiu sua parcialidade e se estabeleceu como uma suposta “Verdade”, atribuída por meio de registros oficiais do período colonial, feitos por militares portugueses, em sua maioria. Esses documentos reconheciam e registravam um modo de conhecer e de existir a partir de uma descrição pela falta, silenciando uma diversidade de perspectivas e narrativas existentes. Essa versão de História baseou um imaginário nacional sobre o sujeito indígena que passou por diferentes períodos⁵. Assim como os etnônimos externos, esse imaginário é de caráter exógeno e colonial, pois projeta uma visão etnocêntrica de sociedade e não reconhece outras formas de existir no presente e nos processos transformativos daqueles que se consideram “modernos”.

Uma vez que o estereótipo de “índio” não representa e não transmite com honestidade o conhecimento presente na trajetória de diferentes povos ou etnias sul-americanas, é estabelecido um ambiente sócio-psíquico de pouca alteridade, em que não se leva em conta os processos de interação entre diferentes culturas e a possibilidade de situar a lógica desses sistemas indígenas como uma rede de referência para pensar outros contextos etnográficos. No entanto, a legitimidade da presença indígena em diferentes contextos culturais em nossa sociedade dá-se sob uma nova perspectiva para o debate antropológico, que hoje ganha cada vez mais espaço e visibilidade na forma de uma “antropologia cruzada”, que foi como Mendes dos Santos e Dias Jr. (2009) denominaram o fazer antropológico dos intelectuais indígenas.

Com efeito, a categoria de pessoa apresenta uma simplicidade aparente e oculta uma variedade de formas com que pode ser compreendida, como mostra Goldman (1996), e é considerada uma percepção fundamental para

o pensamento antropológico. Para realizar um apanhado das primeiras definições dessa categoria, é importante citar o autor Marcel Mauss (1938) que define o conceito explorando em diferentes sociedades a noção do “eu” como uma entidade social, constrói uma espécie de “tipologia” da história da noção no Ocidente. Para o autor, a noção de pessoa é uma categoria que assumiu “[...] uma série de formas na vida dos homens, das sociedades, com base em seus direitos, suas religiões, seus costumes, suas estruturas sociais e suas mentalidades” (Mauss, 2003, p. 371). Não investigar tal conceito abre espaço para o etnocentrismo e o preconceito, além da perda da diversidade dos entendimentos com que outros grupos ou sociedades pensam suas relações e instituições sociais. Podem ser citados também Vilaça (1992), Carneiro da Cunha (1978), Louis Dumont (1997), Fausto (2002), Clifford Geertz (2012), Pedro Rocha (2012), Mahecha (2013), Pedro Lolli (2014), Melissa Oliveira (2016), Rosilene Fonseca (2021), João Paulo Barreto (2021), dentre outros que trabalham com a categoria e apresentam distinções quanto à noção. Geertz diz: “[...] É minha experiência que a concepção do que é indivíduo humano, em contraste com o que é uma pedra, um animal, uma floresta tropical, ou um deus, é um fenômeno universal” (Geertz, 2012, p. 63). Ou seja, é uma categoria contextual e particular que estabelece as relações em diferentes esferas da vida social. A noção de pessoa no Ocidente moderno, por exemplo, assume um “nódulo fixo”, conforme apontam Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979), e foi fortemente influenciada pela corrente filosófica do jusnaturalismo do século XVIII, que formou uma noção de pessoa representada por um estado homogêneo e universal. Apesar de mudada no século XX, a noção de “humanidade” no Ocidente permanece tão abstrata e genérica quanto a anterior. Para o perspectivismo ameríndio, de acordo com Viveiros de Castro (1996) e Tânia Stolze Lima (1996), diferentes espécies e seres possuem humanidade, como os animais, espíritos, as montanhas, as árvores, o raio, os rios, entre outros. Rivelino Barreto diz: “[...] sabemos que existem ‘seres humanos’ para além dos nossos olhos, compostos por animais e peixes” (Barreto, 2018, p. 33), não se restringindo, assim, a uma espécie. A noção de pessoa no ARN é entendida como um processo de fabricação e está, segundo Pedro Rocha (2012), diretamente relacionada com a concepção de alteridade e do processo de diferenciação entre os *Tukano*. Podemos notar aspectos dessa concepção de diferenciação na rede de conhecimento local, a partir do complexo sistema de nominação e nas práticas xamânicas. A onomástica *Tukano*, que será tratada com um pouco mais de atenção na terceira parte deste artigo, não pode ser dissociada da noção de pessoa, pois o nome é uma importante dimensão metafísica do corpo para os povos do ARN. Em relação às práticas xamânicas, João Paulo Barreto (2021) enfatiza a importância do conceito de *bahsese*⁶ no processo de fabricação do corpo: “[...] a transformação (do corpo) pode se dar pela qualificação via *bahsese*, pelo uso de sutiro pelo devir pós-morte. De igual modo, os animais e vegetais são dinâmicos, se transformam e multiplicam. (Barreto, 2021, p. 8). Não somente

os humanos e os animais compartilham da condição de pessoa, mas também os objetos, como os instrumentos musicais e os utensílios xamânicos, como o bastão “*yaigu*”, a cuia “*waháro*”, contendo *epadú*⁷ e o banco “*kumuro*”. Pedro Lolli (2014) ressalta, nesse sentido, que as técnicas de fabricação do corpo são compartilhadas, por humanos, animais e objetos, como apontam as narrativas míticas. A noção de pessoa e de corpo para os *Tukano* se dá, desse modo, por meio da mitologia de *Kehtí Ukunse*, que fala da história da criação do mundo pelo demiurgo *Yepa Oãkhë*, da viagem com a Cobra-Canoa e das Casas de Transformação, resultando em tudo o que existe. O corpo está em constante transformação, como síntese e microcosmo desse processo narrativo, inserido assim, numa teia de relações que conecta a floresta, a terra, as águas, às plantas e os animais, dentre outros domínios da vida para os *Tukano*.

Dessa maneira, a noção de pessoa e antropologia que vamos explorar está inteiramente vinculada à mitologia de *Kehtí Ukunse* e à estratégia narrativa de Rivelino Barreto, antropólogo *Tukano* pertencente ao coletivo *Búbera Põra*. Esta estratégia narrativa é delimitada por uma descrição declaradamente parcial e parte da perspectiva de seu *Darseá Kurá*, grupo de irmãos. Segundo o Instituto Socioambiental (ISA), contabilizam-se dezessete povos do grupo linguístico *Tukano* Oriental, sendo eles: *Arapaso*, *Bará*, *Barasana*, *Desana*, *Karapanã*, *Kubeo*, *Makuna*, *Mirity-tapuya*, *Piratapuya*, *Siriano*, *Tariana*, *Tukano*, *Tuyuka*, *Katiria*, *Tatuyo*, *Taiwano* e *Yuruti*. Os grupos são patrilineares⁸ e exogâmicos, localizados às margens do Rio Uaupés e seus afluentes entre o Brasil e as fronteiras com a Colômbia e a Venezuela. Os povos *Tukano*, ribeirinhos, vivem principalmente da agricultura da mandioca amarga e da pesca. Na demografia de 2014 e 2017, informada pelo ISA⁹, contabilizam-se aproximadamente 12.479 pessoas vivendo em território brasileiro, em mais de duzentos povoados e sítios nas cidades de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel e Barcelos. Nesse sentido, o conhecimento *Tukano* informa uma ordem hierárquica¹⁰ e um sistema classificatório fundamental e complexo para a construção e ocupação do mundo na etnografia da região do ARN. Cada grupo tem um lugar no sistema estabelecido na ordem de irmãos maiores e menores, conforme a ocupação do mundo por cada ancestral *Tukano* e assim desempenham seus papéis dentro da hierarquia de maneira ordenada e categórica, melhor evidenciada nas relações com o território, no sistema de nominação e uns com os outros durante as atividades nos rituais coletivos e nas especialidades desempenhadas no interior de cada grupo.

O autor, no primeiro momento de sua dissertação, conta sua trajetória pessoal e de seus familiares em dinâmicas e contextos culturais diferentes, que ele intitulou “faceta de dispersão” do seu grupo de irmãos. Esta é apresentada em diferentes cenários: seu nascimento no município de Miraflores em Guaviare, na Colômbia, fora de sua comunidade, bem como sua vida na cidade de Manaus; o Garimpo *Tukano* na Serra do Traíra; familiares na Colômbia e na Venezuela, e muitos tios, tias e primos *Tukano* que o autor

não conhece pessoalmente, mas que não deixam de existir em sua pessoa e de serem reconhecidas como pertencentes aos SYBP. Por transitar em diferentes contextos sociais, o autor foi questionado sobre uma suposta perda de sua identidade indígena. Ensina-nos, então, que a identidade nos termos dos “brancos” não faz parte da pessoa *Tukano*, pois essa se configura dentro de uma perspectiva ou um sistema próprio, e se associa a um contínuo processo de transformação e movimento desde os tempos dos fatos míticos.

Parte II: palavras vivas

Para entender a sociologia *Tukano*, faz-se necessário adentrarmos nos conceitos nativos, que nos conduzem ao discurso mítico de seu pensamento, de forma a permitir a compreensão do modo de ser, viver, relacionar-se e transformar-se dos *Búbera Põra*, como descreve o autor:

[...] palavras conceituais que reificam modelos práticos correspondentes às experiências no tempo e no espaço. O que é descrito traz sempre um significado importante que está associado à própria experiência do narrador e, portanto, aos procedimentos transformativos de determinado coletivo (Barreto, 2018, p. 60).

Os conceitos *Kehtí Ukunse* e *Münropaũ Ussétisse* podem ser considerados fundamentais para o entendimento da noção de pessoa que proponho interpretar, e conduzem diretamente à sociologia *Tukano*. Como mencionado, as palavras levam ao discurso que é vivo e praticado pelos povos do ARN cotidianamente. As narrativas míticas denominadas *Kehtí Ukunse* entre os *Tukano* expressam a arte do diálogo, uma habilidade característica dos *Búbera Põra*, que fora herdada de seu ancestral, como menciona Rivelino. Não são vistas como uma teoria homogeneizada, pois a interpretação da mitologia diverge entre os *Darseá Kurarí*, os coletivos *Tukano*. Em uma tradução livre, *Kehtí* pode significar “história” ou “mito”, e *Ukunse*, “que se fala”, ou seja, ato de falar ou contar histórias. *Kehtí* proporciona a interpretação de narrativas míticas a respeito dos demiurgos e são desenvolvidas por meio de *Ukunse*.

[...] *Ukunse* é uma forma de pensamento, mas cada conhecedor descreve, interpreta ou discursa da sua forma mesmo tratando do mesmo assunto, nesse caso *Ukunse* é uma matriz, um arquétipo, uma raiz do pensamento *Tukano*” (Barreto, 2018, p.74). Existem outras noções que podem auxiliar na interpretação de tais narrativas. Segundo Luciano Barreto, *Kehtí Ukunse* “[...]”

não é totalmente independente de *Kehití Werése*. Quem narra está fazendo o ato de *Kehtí Ukunse*, enquanto quem escuta estabelece em *Kehití Werése*” (Barreto, 2018, p. 62). Diferente de *Kehtí Ukunse*, *Kehití Werése* ou “contar notícias” acontece como um relato público, sem restrições, e costuma ser feito no centro comunitário, aos finais de semana, e pode se conectar com os fatos míticos. Já *Kehtí Ukunse* acontece em momentos precisos e mais restritos; não é visto como uma narração de fatos cotidianos e, no entanto, pode proferir

fatos do dia a dia. Sua forma narrativa dá sentido aos fatos míticos quando se trata dos feitos de *Yepa Oākhë* e *Yepa Burkuo*, demiurgos criadores da humanidade, da *Pamūri Yurkūsū* “Viagem da Canoa de Transformação”¹¹, das *Pamūri Wisery* “Casas de Transformação”¹², entre outras. O autor enfatiza que devemos nos atentar para os princípios de formação e transformação dos seres humanos nas Casas de Transformação. O autor diz: “A princípio, *Pamunri Wisery* remete a uma dinâmica contínua de interpretação em estilo transformativo do tempo e do espaço vivenciado pelos *Pamunri Marsa* em companhia de *Yepa Oākhë* e estando abordos na Canoa de Transformação” (Barreto, 2012, p. 104). São tais princípios de transformação dos seres humanos, antes *Wai Marsa* (Gente-Peixe); *Yurku Marsa* (Gente-árvores), *unrta Marsa* (gente-pedra), *Diita Marsa* (Gente-terra), *unruri Marsa* (Gente-das-serras), *Arcó Marsa* (gente-água), *Hion Marsa* (Gente-Pariká) vivenciados nas Casas de Transformação e durante a migração e multiplicação em diferentes lugares, que moldam a noção de pessoa no ARN. Conforme o próprio *kumu* Luciano Barreto reconhece, essa é a interpretação do conhecimento *Tukano* a partir do coletivo *SYBP* e indica que pode ser completado, ainda, por outros conhecedores de *Kehtí Ukunse* da região. Além de Luciano Barreto, ressalto, como referência, a coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro* (1995) que apresenta, detalhadamente diferentes versões das narrativas míticas, coletada dos conhecimentos dos mais velhos por indígenas de outros coletivos, como *Desana*, *Baniwa* e *Tariano*, viabilizada pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN).

Nesse sentido, *Kehtí Ukunse* é um conhecimento acessível, porém, nem todos podem assimilá-lo, como indica Rivelino (2018). É uma forma narrativa exclusiva às pessoas preparadas e que possuem um conhecimento acumulado dos fatos míticos, como o benzedor (*kumu*) e o mestre de música (*bayá*), que lidam diretamente com tais especialidades. Como segue a linha patrilinear, é um conhecimento passado de pai para filho e que depende do preparo que cada pai ou benzedor estabeleceu no dia do benzimento do coração¹³ de uma criança.

Como dito, *Kehtí Ukunse* é uma forma de entendimento que exige determinado conhecimento mítico. Vai além, no entanto, pois é um conhecimento que ajuda a pensar e contextualizar a realidade contemporânea e contribuir para sua transformação contínua. É um princípio de perspectiva móvel da organização social em contextos de existências etnográficas diferentes, como a narrativa das Casas de Transformação sugere. A interpretação ou tradução dos fatos míticos realizada pelo *kumu*, além de ser vista como ato de transformação, sempre presente entre os *Tukano*, também obedece a certos preceitos ou continuidades associadas a valores de vida; logo, a busca por autoconhecimento parte das noções míticas que se articulam com o desenvolvimento da razão e compreensão sobre a formação do mundo e da noção de pessoa para os *Tukano*.

O segundo conceito, *Mūnropaū Ussétisse*, trata de descrever a hierarquização *Tukano* ou de qualquer grupo indígena do noroeste amazônico. *Mūnro*, “singular”, e *Mūnropaū*, “plural”, fazem referência à planta que produz folhas de tabaco, enquanto *Ussétisse* está na esfera de um discurso ritualizado de grande responsabilidade, que ocorre apenas em ocasiões festivas e sempre acompanhadas do consumo de tabaco, *epadú* e *mihsipé*¹⁴, consideradas substâncias que potencializam palavras e sentidos. De forma semelhante ao conceito anterior, a efetivação do discurso ritual *Mūnropaū Ussétisse* não está no alcance de todos e é sempre dirigido por um especialista. Cada coletivo interpreta a sua formação hierarquizada na ordem de irmãos maiores e menores dos seus ancestrais, em uma espécie de “status ritual”. Pode-se variar a posição de irmãos, mas sempre respeitando o sistema hierárquico do irmão mais velho, representada pela árvore de tabaco, estabelecida nas narrativas míticas a partir da viagem da Canoa de Transformação de *Yepa Oākhē* com os ancestrais de cada coletivo *Tukano*. Logo, *Darseá Mūroūn*, “árvore de tabaco”, é uma metáfora da vida dos *Tukano*, pois sua representação gráfica mostra o ordenamento social: a distribuição, as nominações e sequencialidade dos diferentes grupos. “[...] Seguindo a metáfora, cada galho é um grupo bem situado em seu devido lugar, acima de uns e abaixo de outros e cada unidade maior pode ser representada por uma árvore semelhante” (Barreto, 2018, p. 66). Dessa forma, cada grupo possui seu *Mūroun*. A noção de pessoa dos *Búbera Pōra* se situa hierarquicamente na posição de irmãos maiores do segundo patamar, depois do grupo do *Waúro*¹⁵, formando uma nova sequência hierárquica. Na prática, a noção de hierarquia *Tukano* não garante poder, mas diferenças e interdependência entre os grupos, melhor visualizadas nas redes de trocas e cerimônias coletivas e, em certa medida, na organização da produção do trabalho de canoas, bancos, utensílios de caça, redes, xamanismo e nas relações com o território, como a ocupação das margens dos rios, nas chefias das malocas e comunidades, e assim por diante, como foi tratado com profundidade em diversos trabalhos sobre a hierarquia no Noroeste Amazônico, como os de Goldman (1963), Chernela (1993), Hugh-Jones (1993), Cabalzar (2009), Andrello (2008), João Paulo Barreto (2020), entre outros autores.

Nesse sentido, a partir do entendimento do discurso ritualizado de *Mūnropaū Ussétisse* podemos pensar que os papéis rituais também são uma (re)vivência mítica, pois o pensamento de *Yepa Oākhē* é a matriz de pensamento tradicional do homem *Tukano*, sendo considerado por estes uma “luminescência” para o pensamento do benzedor (*kumu*), do pajé (*yaí*) e do mestre de música (*bayá*) até os dias atuais. Por meio do benzimento e do tabaco elaboram seu pensamento, numa ação inspirada nas narrativas que contam dos demiurgos, para solucionar os problemas de sua terra. Como mencionei, tais narrativas xamânicas contam sobre a formação do mundo ou da cosmologia *Tukano* a partir dos feitos das três figuras mitológicas centrais: *Yepa Oākhē*, “imagem masculina”, sua irmã *Yepa Būrkhū*, “imagem feminina”, *Būrpo*, “avô trovão” e o ritual de chamamento¹⁶ dos seres humanos

para adentrar a Cobra-Canoa. Do mesmo modo que as fórmulas de etiqueta entre visitantes e anfitriões usadas atualmente, mas com adaptações, são oriundas do encontro de *Yepa Oākhē* com o avô do Universo trovão, quando entrega a semente de *Mūnro Karpe*, “tabaco” que se transformaria em terra, nas narrativas míticas. Luciano Barreto diz:

[...] ambos consumiam Ipadu e fumaram tabaco, continuaram ‘raciocinando’ (tūonhapara) através de profunda inspiração. Sentaram-se cada um no seu banco sagrado (naye kumupū), convictos acerca da promessa que começava a pairar como realidade [...] *Yepa Oākhē* e *Yepa Būrkūo* possuíam poderes divinos e, portanto, foram eles que começaram a construir as fórmulas de pensamento hoje também desenvolvido pelos homens Tukano (Barreto, 2018, p. 77).

Podemos observar que essas relações que aconteceram em outros tempos e são tratadas como narrativas míticas estão em contínuo processo de transformação e influenciam os tempos atuais. Nesse aspecto, a respeito da tradução de tal conhecimento mítico, Carneiro da Cunha (1998) evidencia o papel de diplomata cósmico do xamã ou *kumu* na região da Amazônia, sobretudo na “[...] procura de ressonâncias e reverberações entre sistemas e códigos diversos para a reconstrução da consistência desejada” (Carneiro da Cunha, 1998, p.22). Sendo assim, podem ser lidas como continuidades em meio às descontinuidades diante das novas gerações. Todo o processo de criação e as formas de classificação, tanto no discurso do tabaco quanto em *Kehtí Ukunse*, entre outros aspectos, apresentam movimentos e transformações que informam mecanismos de organização e compreensão da vida. Pedro Lolli (2014), acrescenta, ainda, que tais conceitos da noção de pessoa, são tecnologias xamânicas de multiplicação. Ele diz:

O que conecta essas técnicas é que todas visam potencializar a produção, o desenvolvimento, o crescimento e a proliferação de pessoas [...] manipulam instrumentos de vida e transformação, é saber traçar um mapa etológico dos afetos, é conseguir conectar os acontecimentos atuais aos processos ontogênicos de individuação, é aprender atuar em múltiplos planos, é passar de uma metamorfose à outra (Lolli, 2014, p. 299-300).

A viagem com a Cobra-Canoa de Transformação passando pelas Casas de Transformação reforça essa ideia. As interpretações estabelecem uma dinâmica contínua do tempo e do espaço de tais Casas, dependendo de cada grupo, seja *Tukano*, *Tuyuka* ou *Desana*. É uma noção interessante que fundamenta, portanto, os conceitos de transformação dos grupos rionegrinos. Com isso, essas narrativas possibilitam a compreensão de juízos divergentes que os grupos locais frequentemente apresentam em relação às nominações das suas unidades sociais, noções próprias de local, de hierarquia, território, fixação, entre outras.

Em síntese, as noções de *Kehtí Ukunse* e *Mūnropaū Ussétisse* nos remetem aos fatos míticos vivenciados em outros tempos pelos ancestrais, respeitando seus limites transformativos; mas permitem, sobretudo,

mostrar que o lugar de referência sociocultural não se limita a um ponto fixo, e sim a princípios de identificação construídos em estruturas formadas em um plano mítico de saberes efetivos. Trata-se de uma rede de referência que Rivelino Barreto utilizou para transformar experiências próprias em narrativas e que Hugh-Jones chamou de antropologia “faça você mesmo” (2007, *apud* Andrello, 2008).

Parte III: cosmopolíticas nativas

Geraldo Andrello (2016) ajuda-nos a pensar o modo e as diferentes categorias internas do conjunto multiétnico e multilinguístico da região, confrontando a visão englobante e genérica frequentemente posta por uma ideologia conservadora, como mencionado no início deste artigo. A partir dos casos das denominações genéricas em contraposição com as dinâmicas de autodesignação nativas que o autor apresenta, podemos compreender as apropriações e formas de resiliência da lógica dos grupos indígenas locais sob as categorias coloniais.

Os primeiros registros e informações documentadas acerca de nomes dos grupos indígenas da região do noroeste amazônico, como os registros de indígenas escravizados ditos “resgatados” por militares e missionários portugueses do século XVIII, chegam até nós incompletos e muitas vezes imprecisos quanto à localização dos grupos. Assim sendo, um pequeno conjunto de cinco categorias de nomes genéricos, em língua geral (LG), acabou permanecendo historicamente: *Baré*, *Baniwa*, *Warekena*, *Uaupés* e *Maku*, como mencionado por Andrello (2016). Em contraposição a heterodesignações categóricas dos grupos locais, as categorias englobantes de nomes apresentados nas listas do século XVIII se unem posteriormente com outra, no século XIX, e aparecem com outros nove nomes. São eles: *Tukano*, *Desana*, *Pira-Tupuya*, *Cubeo*, *Tariana*, *Wanana*, *Miriti-Tapuia*, *Arapaso* e *Makuna*, categorias englobantes ou genéricas que, segundo o autor, tornaram-se etnônimos. De acordo com alguns naturalistas, como o citado Alfred Wallace (1850, *apud* Andrello, 2016), “*Baré*” ou “*Tapuias*” são etnônimos que englobam diversos grupos. A marca desses contingentes, considerados “civilizados”, seria a figura de um nativo que aprendeu a falar a língua geral (nheengatu) e se encontrava inserido na economia do extrativismo, vivendo nos sítios e arraiais. O autor diz:

Do ponto de vista Baré propriamente dito, nada pode se dizer, mesmo porque talvez não haja um Baré propriamente dito. [...] O exame histórico de sua cristalização em etnônimos sugere, com efeito, que sua continuidade ou permanência (ou será sua existência?) se deve também às relações contrastivas que mantém entre si (Andrello, 2016, p. 65).

De alguma maneira houve uma apropriação dos grupos indígenas da região de tais etnônimos, como forma de continuar com suas dinâmicas, códigos locais

e as diferentes “autodesignações” que compõem suas formas de pensamento e a noção de pessoa. No entanto, os etnônimos externos reforçam a ideia englobante dos grupos indígenas, sem respeitar os modos de existência e cosmovisões nativas. Nesse contexto, a perspectiva da “falta” é o que se sobrepõe e as torna uma problemática, que não essencialmente está posta na dinâmica local. Os etnônimos externos são uma forma de identificação do sujeito indígena construída não por meio do entendimento de bases locais dos próprios atores, mas de apenas uma perspectiva. No entanto, podemos afirmar que as formas de continuar existindo a partir de suas referências míticas se impõem no processo de apropriação para lidar com os não indígenas, permitindo-se dizer que se estabelecem formas de tratamentos instáveis justamente pelo fato de dependerem da situação ou da perspectiva de quem fala.

Em relação a tal dinamicidade de suas heterodesignações, o antropólogo Stephen Hugh-Jones (2002) resalta a importância da onomástica *Tukano* para a perpetuação e constituição da noção de pessoa no ARN. Além dos citados etnônimos externos, incorporados por eles, há, ainda, a lógica dos nomes pessoais compostos por três tipos: (a) “nome de espírito”; (b) os nomes comuns ou apelidos; e (c) os nomes estrangeiros. Os nomes de espírito *basere wame* ou alma-nome, ligam os indivíduos diretamente aos ancestrais de cada grupo, conforme a posição hierárquica do ancestral nas narrativas míticas. São nomes de pertencimento ao grupo, revelando “o caminho da alma ou elo com os ancestrais” (Hugh-Jones, 2002, p.57) que o xamã ou *kumu*, parente do pai da criança, dá após o seu nascimento, no mencionado ritual de benzimento do coração. No ritual, o *kumu* “[...] viaja para a casa de origem do grupo ou casa de transformação (*masa yuhiri wii*), onde ele localiza a criança em forma de espírito. Consultando os ancestrais (*hee biiküra*), ele escolhe um nome e um papel ritual para a criança (Hugh-Jones, 2002, p. 56). Diferente dos apelidos e dos nomes estrangeiros, os nomes de espírito são endonímicos, pois são herdados no interior de cada grupo, além de serem “segredos”¹⁷ ou íntimos. Cada grupo possui um conjunto de nomes de espíritos específicos que deveriam, em prática, estar relacionados com papéis sociais, como no exemplo do nome Pedro *Kumu*. Nesse aspecto, o sistema de nomeação de cada grupo *Tukano*, dado, principalmente, no momento do nascimento de uma criança, concede a ela um repertório pertencente a um morto da segunda geração ascendente, da família paterna do mesmo grupo. Desse modo, nas palavras de Hugh-Jones: “[...] a coletividade dos viventes é a continuação dos ancestrais e mantém vivas suas memórias, nomes e vitalidade” (Hugh-Jones, 2002, p. 51). Esses nomes, coletivos, estão em circulação, condensando a potência e essência dos grupos, numa espécie de patrimônio. São nomes hierarquizados na lógica de irmãos maiores para irmãos menores e apresentam uma sequência ancestral e um repertório fixo: “[...] no caso dos tukanos (as) (falante da língua) os nomes são: (homens) *Dóe, Yuúpuri, Buú, Yeparã, Arkuto, Iremiri, Seribihi, Sué, Wersemi...* (mulheres) *Pinroduhigo, Duhigo, Yepário, Diatho, Yúsio...*” (Barreto, 2012, p. 66).

Os apelidos ou *ahari wame*, em contrapartida, são nomes usados tanto em referência a pessoa, como no vocativo e são externos, dados por amigos e vizinhos. Assim como os nomes estrangeiros, os apelidos servem para individualizá-los, pois são termos ligados aos aspectos corporais e à biografia da pessoa. São jocosos e, além de ter a ver com os hábitos da pessoa, se referem, segundo Hugh-Jones, ao mundo dos pássaros, peixes e mamíferos. O autor dá o exemplo do nome *Ye se Hoa*, “cabelo de porco do mato”, ou *Maka Hino*, “jiboia”. São nomes comuns e ao mesmo tempo veneráveis. Os nomes estrangeiros ou *gawa wame*, por sua vez, podem formar par com os nomes de espírito e são usados para se relacionarem com os não indígenas. São geralmente nomes brasileiros adaptados à língua *Tukano*, dados logo após o nascimento da criança pelos pais ou por alguém de fora do grupo. Nesse aspecto, João Paulo Barreto (2020), também pertencente aos *SYBP*, explica ainda, que, quando é injetado um nome ao corpo, ele se torna humano. Esse nome é o que o conecta à noção de território tukano, casa tukano e todas as outras dimensões: o nome faz o humano e o conecta na rede de relações *Tukano*. Além dos humanos, os animais, os objetos xamânicos e os instrumentos musicais também recebem nomes de ancestrais, sendo conferidos a eles poder e agência dentro dos grupos.

No mais, Rivelino (2018) enfatiza que cada grupo, apesar de suas proximidades, apresenta trajetórias transformativas específicas na dinâmica entre autodesignações e etnônimos genéricos e que, assim, são diferentes as subjetividades dos coletivos do ARN. Opondo-se, desse modo, ao processo de reconhecimento instaurado na visão colonial, que não foi recíproco, pois só uma subjetividade foi reconhecida – como ilustrado com o exemplo dos etnônimos “*Baré*” e “*Tapuia*”. Ao mesmo tempo, essas outras formas de existir dos grupos indígenas locais não os fazem menos pertencentes a um determinado coletivo, tampouco os impede de compartilhar um mesmo referencial de origem que a sua noção de pessoa comporta. Andreello retoma:

Tukano constituiu, como muitas outras, uma categoria compósita que se, por um lado, desenha os contornos imprecisos de uma condição socioespacial ou sociopolítica específica, por outro, apresenta-se como meio de passagem em potencial, uma série de posições em variação contínua. Nessa série, aos movimentos espaciais de expansão ou de contração corresponde o movimento do tornar-se, do devir: Maku torna-se Tukano sem deixar de sê-lo assim como Tukano torna-se branco sem deixar de ser Yepâ-Masa (Andreello, 2016, p. 83).

Diante disso, cada um a seu modo, Rivelino Barreto (2018), Geraldo Andreello (2016) e Hugh-Jones (2002), provocam um posicionamento crítico em relação à visão englobante do pensamento conservador e do senso comum, com a qual o tema foi tratado em discussões anteriores. A noção de pessoa a partir da experiência dos *Búbera Pôra*, mais particularmente da narrativa de Rivelino Barreto (2018), permite mostrar processos transformativos e dinâmicos dos atores locais que se encontram com as narrativas míticas de

Kehtí Ukunse e suas formas variantes. A referência *Tukano* apresentada pelo autor indígena continua presente mesmo distante da comunidade de São Domingos Sávio no alto rio Tiquié. Logo, o nascimento na Colômbia, a vida na cidade de Manaus, o trabalho no Garimpo *Tukano*, a formação acadêmica, o casamento com uma mulher não indígena, o não conhecimento de seus tios e tias *Tukano* e *Tuyuka* pessoalmente, sendo estes também dispersos, são fatores que não os fazem menos *Tukano*: “Mesmo estando em diferentes lugares, continuo sendo *Tukano*, com reconhecimento de um coletivo específico que, embora se situe no espaço, não se limita a um lugar” (Barreto, 2018, p. 58).

Parte IV: encontros

Com essas contribuições antropológicas que partem do conhecimento e conceitos indígenas do ARN, podemos trazer reflexões de outros contextos, como a denominada antropologia cruzada sugere:

[...] assim como a antropologia (acadêmica) define suas bases para abordar os fatos sociais sobre sua própria sociedade e sobre aqueles concernentes a outras, também estas arquitetam seus recursos antropológicos para falar dos seus e dos demais esquemas e ações sociais. É o que poderíamos cognominar de uma antropologia cruzada (Santos, G. M.; Dias Jr., C. M. 2009, p. 147).

O processo transformativo descrito por Rivelino Barreto e presente nos discursos míticos de *Kehtí Ukunse* e *Münropaũ Ussétisse* entende tal noção como uma constante, como mencionado. Mesmo com uma descrição ou uma narrativa específica de traços culturais diferenciados, a antropologia cruzada afeta a reflexão antropológica para além dela, como uma rede de referência.

Assim sendo, aplico às reflexões anteriores uma outra, de cunho autobiográfico. A família do meu pai é do Norte, do Estado do Pará. Minha avó, dona Aldenora Pinheiro, nasceu no município de Viseu, perto do rio Gurupi, e viveu em Cachoeira do Arari, um pequeno município no arquipélago de Marajó, onde passou grande parte da juventude e criou seus primeiros filhos depois que se casou com meu avô Paulo, nascido e criado em Cachoeira do Arari. Passam-se processos transformativos semelhantes ao narrado pelo antropólogo indígena. Cresci escutando de minha avó contos regionais, como o da Matinta Perera, o do homem boto, o da cobra grande, entre outros, e com hábitos alimentares regionais característicos da região de Cachoeira. Até os catorze anos de idade, vivi um referencial cultural diferente daquele da cidade em que nasci e moro. É um trajeto tortuoso conseguir me apropriar dos processos transformativos e entender que eles não tiram de mim os referenciais. Não me identificava com o lugar em que nasci, porque as minhas referências socioculturais não estavam totalmente em São Paulo e, ao mesmo tempo, não me sentia confortável em poder me reconhecer de outro lugar, porque nasci e fui criada na capital paulistana. Só pude abrir esse campo de reconhecimento e perspectiva, mencionado nos processos transformativos

e nas facetas de dispersão de Rivelino Barreto, quando me aproximei dos lugares e fui buscar saber mais sobre eles, que tanto escutei a minha avó falar em casa, ao longo da minha infância e início da adolescência.

Depois de anos, fui à cidade de Belém, peguei um barco que atravessou a baía para chegar à Ilha de Marajó. A viagem intermunicipal Belém-Soure dura aproximadamente três horas, dependendo do transporte fluvial usado, lancha-voadeira ou navio. Para chegar ao município de Cachoeira do Arari leva mais tempo. Localiza-se depois dos campos de plantações de arroz, abacaxi, melancia, entre outros, e das grandes fazendas de criação de búfalos. Durante a viagem para chegar no município de Cachoeira do Arari, recordei de muitas falas e histórias de minha avó sobre aquele lugar tão distante espacialmente, que apresenta uma estética e um tempo próprio. Nesse trajeto, conversei com um morador de uma comunidade quilombola que fica no limite do município de Cachoeira do Arari. Ele me contou que a sua família produzia farinha de mandioca como principal fonte de renda e organizam a festa do Bumba Meu Boi. Durante o percurso, quanto mais eu adentrava os campos, a paisagem mudava e ganhava, cada vez mais, a presença de búfalos. Mesmo sem muitas certezas, fui com memórias e alguns nomes na cabeça. Não me senti só em nenhum momento. Era como se as narrativas de minha avó me orientassem para chegar aos lugares precisos, sem saber exatamente com quem falar e onde ficar.

Logo encontrei recepção e acolhimento. Comprando passagem de barco-voadeira na região, me deparei com um senhor conhecido pelos moradores como Bubuca, imaginei que ele pudesse ter conhecido alguém da minha família por conta da idade avançada. De fato, ele havia vivido com boa parte da minha família. E, por intermédio dele e do seu Otacir, que cuida do Museu do Marajó, pude descobrir parentes na região como um tio, mestre de carimbó, que chegou, inclusive, a morar em casa quando eu ainda era muito criança. Foi uma tarde inteira escutando os relatos e memórias de Bubuca com meus parentes. Depois de falarmos sobre como minhas bisavós, meus bisavôs, avós e alguns tios viveram lá, ele disse: “Sua família toda é daqui. Você também é filha dessa terra”. Escutar alguém que vive tão distante geograficamente falar tão cheio de familiaridade, foi inesperado e, no entanto, confortante, e até mesmo esclarecedor: foi a primeira vez que me vi pertencendo a um lugar.

Essa breve descrição autobiográfica revela como a lógica do sistema apresentada por Rivelino (2018) serve como referência para pensar outros processos ou contextos etnográficos, como sugere a antropologia cruzada. A referência não está condicionada à localidade, mas ao reconhecimento de uma matriz de pensamento mítico manifesto por meio de diferentes aspectos, como exemplificado pelos contos diários, na comensalidade, nas narrativas e na forma de tratamento familiar. Todas essas referências criam vínculos, transmitindo e interiorizando valores e, ainda, situando uma identidade, um

grupo ou coletivo. O que une é esse referencial a que talvez um dia possamos voltar. A reflexão desenvolvida também se encontra em ressonância com a análise de Andrello sobre o sentido dos etnônimos: “*Maku* torna-se *Tukano* sem deixar de sê-lo assim como *Tukano* torna-se branco sem deixar de ser *Yepâ-Masa*” (Andrello, 2016. p. 83, grifos meus). Os processos transformativos e dinâmicos de formação da noção de pessoa são diferentes daqueles que os “brancos” apresentam ou pensam sobre; além disso, influenciam fortemente o entendimento e apropriação de um referencial comum em contextos transformativos modernos, como nas grandes cidades.

Logo, as dinâmicas de dispersão não nos fazem menos pertencentes aos referenciais do grupo ou coletivo que compartilham uma origem de pensamento comum. A ancestralidade, por assim dizer, não é estática, não se resguarda em um passado. Nas cosmovisões ameríndias, ela é considerada um sistema dinâmico, vivo no presente e guia no futuro dos processos transformativos de seus agentes. Tal perspectiva é diferente da lógica colonial, que isola e engessa as contribuições indígenas em um determinado espaço e a um determinado tempo, e que não condiz com a noção de pessoa no ARN. As novas gerações dos *Búbera Põra* continuarão seguindo em transformação e dispersão de sua comunidade, como mencionado pelo autor *Tukano*. Reconhecer a complexidade dos conhecimentos indígenas é importante para entender que a dispersão do coletivo não leva ao esquecimento, mas ao autoconhecimento, contribuindo em diferentes escalas para desfazer o discurso parcial de uma História escrita apenas por um modo de existir e ver a realidade.

Considerações finais

Em vista do que foi dito, busquei, ao longo deste texto, tratar da noção de pessoa por meio dos conceitos indígenas de *Kehtí Ukunse* e *Münropaü Ussétisse*, num esforço por alargar suas teorias como redes de referência em outros contextos etnográficos, tanto por meio da condição de dispersão dos *Búbera Põra*, desde os fatos míticos, como na possibilidade de aplicá-los em outros contextos para além do Alto do Rio Negro, conforme a antropologia simétrica sugere. Não por acaso o pensamento xamânico é visto, nesse sentido, como uma diplomacia cósmica, compatibilizando, por meio de ressonâncias e reverberações, o mundo indígena e não indígena.

A notoriedade e relevância do pensamento *Tukano* contida em suas teorias sociais, atualizam, a partir das interpretações dos fatos míticos feita por seus especialistas, formas de estar no mundo. São princípios de transformação e multiplicação contidos em *Kehtí Ukunse* que guiam a noção de pessoa dos povos do ARN para alcançarem diversos lugares e territórios. É nesse parâmetro que as Casas de Transformação estabelecem uma lógica viável de ser aplicada em diferentes contextos, pois elas estão situadas por todo o território, que hoje conhecemos como Brasil. Quando Rivelino Barreto (2018) conta das dinâmicas

de dispersão de seu coletivo, da sua vida nas Cidades, dos estudos acadêmicos, entre outras migrações, ele revela a efetividade de tais princípios míticos. Sendo assim, a migração e a ocupação desses espaços, expõe o papel ativo desempenhado por intelectuais indígenas, em diferentes campos de saberes, desfazendo o discurso colonial sobre a imagem do sujeito indígena cristalizada e limitada a um determinado espaço e a um determinado tempo, longe dos processos transformativos atuais, como apontado na primeira parte deste artigo.

Ora, os povos *Tukano*, como descreve Rivelino, são conhecidos como Gente da Transformação. As reflexões contidas na tese do autor, além de transformar os estudos etnológicos, evocam outras formas de fazer pesquisa, outras referências e outros conceitos teóricos, criando possibilidades e pontes entre mundos, como vimos. O movimento em direção às escolas e Universidades, é, nas palavras de Lasmar “[...] animado pela expectativa de apropriação do conhecimento do *branco*, concebido aqui como um saber específico que confere capacidades transformativas importantes a quem o detém”. (2005, *apud* Pedro Rocha, 2012), como a noção de pessoa dos *Búbera Põra*, comporta. Rivelino complementa:

Cada um com sua trajetória, finalidade e perspectiva de vida, além do contínuo reconhecimento ao coletivo *SYBP* ao qual afirmam pertencerem, nesse caso cada migração tem seus fundamentos submetidos ao plano educacional, político, religioso, econômico e a buscar de conhecer lugares diferentes. [...] O fato dos indígenas estarem hoje nas cidades não representa o fim de sua cultura e tradição, pelo contrário, proporciona uma nova reflexividade do ser indígena: o Tukano, transformada e em transformação, desde os primeiros tempos (Barreto, 2012, p. 19-20).

Além das contribuições no meio acadêmico, a política indígena, também afeta a educação escolar, vide leis que colocam como obrigatória a cultura ancestral no currículo da educação básica, em todo território brasileiro. Além dessas, suas concepções de pessoa também reverberam em outros espaços de destaque, como em museus e galerias de arte, com curadoria indígena e artistas de diferentes etnias, inclusive, *Tukano*, ademais, podemos notar como seus conhecimentos e discursos também implementam a construção de políticas públicas, dentre muitas outras iniciativas e espaços. No entanto, ainda há muito por conquistar, pois, mesmo diante da ocupação de tais espaços e políticas, a conservação de valores coloniais projetados nos discursos governamentais e por uma parte da população, fere constantemente os direitos indígenas conquistados: não reconhecerem a legitimidade de seus modos de vida e de seus conhecimentos.

Desse modo, suas migrações e retornos – exemplificadas por meio da experiência indígena do ARN, mas convergente com outros povos – são políticas legítimas e tratam de noções transformativas pertinentes às suas unidades sociais e às suas noções de pessoa. Portanto, se faz urgente propormos

um diálogo com essa nova percepção da realidade que nos envolve de forma mais integrada, guiando-nos pelo olhar de uma antropologia indígena para outros contextos sociais em diferentes aspectos, reconhecendo como ela pode orientar processos de transformação e dispersão.

Notas

¹ O mesmo em seu artigo *Uma Categoria Do Pensamento Antropológico: A Noção De Pessoa* (1996), sugere a partir do mapeamento detalhado da discussão sobre essa categoria na antropologia social, repensar o potencial do tema e criar alternativas de abordagem para ele. Para mais detalhes sobre a discussão da “pessoa” na história da antropologia, indico a leitura do texto deste autor.

² Em Antropologia, a região do Alto Rio Negro (ARN), noroeste amazônico, é muito estudada. Localiza-se na fronteira entre o Brasil e a Colômbia e concentra uma multiversidade étnica e linguística expressiva. Em território brasileiro a região do ARN compreende os rios Negro, Uaupés, Tiquié, Xié, Aiary, Teá, Papurí, Içana, Apopóris e afluentes. Segundo o Instituto Socioambiental (ISA), é habitada tradicionalmente há pelo menos dois mil anos por etnias que falam idiomas pertencentes a três famílias linguísticas: *Aruak*, *Maku* e *Tukano*.

³ Primeiro indígena formado no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), criado em 2007. Rivelino Barreto compõe um importante grupo de intelectuais indígenas da região do ARN, reunidos no Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI). Nos últimos anos, ele, junto a Gabriel Sodré Maia, Dagoberto Azevedo e João Paulo Barreto da etnia *Tukano* – apresentaram uma relevante produção etnológica acadêmica, criando debates e discussões de conceitos antropológicos. Foi divulgada uma tríade de conceitos indígenas – a saber, *Bahsese*, *Bahsamari* e *Kehtí Ukunse*, – do conhecimento *Tukano*. Mais recentemente, em fevereiro de 2021, o antropólogo João Paulo Barreto defendeu sua tese em um evento histórico no PPGAS-UFAM. Além dos supracitados, há outros intelectuais indígenas reconhecidos dentro e fora do meio acadêmico, que contribuem expressivamente para os debates socioculturais, históricos, artísticos e apresentam os conhecimentos de seus povos em diferentes abordagens e contextos etnográficos.

⁴ Luciano Barreto é considerado hoje um dos mais expressivos *Kumu* (benzedor) dentro da estrutura clânica e hierarquizada do ARN. É o informante do conhecimento *Tukano* dos *Búbera Põra* e co-autor da dissertação.

⁵ O romantismo brasileiro é um deles, como os romances indianistas do século XIX, de José de Alencar: *O Guarani* (1857), *Iracema* (1865) e *Ubirajara* (1874). Romances históricos que, dentre outros discursos semelhantes da época, enfatizam o estereótipo do índio como “bom selvagem”, confinado a um passado.

⁶ *Bahsese* ou “benzimento” compõe um vasto repertório de fórmulas, palavras e expressões especiais retiradas das narrativas míticas de *Kehtí Ukunse* e proferidas

formalmente por especialistas para curar doenças, feitiços, além de construir e transformar corpos. Segundo a tese de João Paulo Barreto (2021), também pertencente ao grupo *Tukano* e da mesma unidade social que Rivelino Barreto (2018), os benzimentos aparecem nos processos da construção da pessoa, por meio do reforço de qualidades humanas via cumprimento de determinadas regras sociais que associam e dissociam a outros corpos, como “[...] os benzimentos para os meninos e meninas envolvem o nascimento, o banho, a comida (peixe, carne, aves, frutas...) e nominação espiritual (Barreto, 2021, p. 30). Dessa maneira, *bahsese* são procedimentos necessários para uma criança tornar-se *Tukano* e se diferenciar de outras gentes no momento de seu nascimento. *Bahsese* é entendido, ainda, numa teoria *Tukano*, como produção de cuidado com o corpo: “Um mecanismo e recurso terapêutico e de comunicação com os *Waimahsã*, seres habitantes dos domínios aquáticos, terra/floresta e aéreo” (Barreto, 2021, p. 183).

⁷ Pó oriundo da folha de coca.

⁸ A patrilinearidade no ARN, assim como a noção de hierarquia, possui um sentido muito particular. Entre os coletivos *Tukano*, ambos se contextualizam na ordem das narrativas míticas, principalmente na ordem de desembarque de cada ancestral na viagem com a cobra-canoa e o conhecimento provindo destas. Assim como as especialidades de benzedor (*kumu*), pajé (*yaĩ*) e mestre de músicas (*bayá*) são transmitidas de pai para filho, o conhecimento tradicional *Tukano* e o tornar-se *Tukano* só são possíveis pela mediação da figura paterna.

⁹ As informações no site do ISA sobre o Quadro Geral dos Povos foram modificadas pela última vez em 25 de janeiro de 2021.

¹⁰ A política rionegrina envolve discussões socioculturais bem específicas e complexas, pois é estruturante das relações multiétnicas e de certos aspectos da organização local em diferentes escalas e posições. Tal política é pautada nas diferenças (como do irmão maior e irmão menor), que segundo o antropólogo *tukano* João Paulo Barreto (2021), são domínios de conhecimento diferentes que cada grupo apresenta. Essa política da diferença entre os *Tukano* pode ser vista também na exogamia: um *tukano* casa com uma *tuyuka*, por exemplo. A diferença é assim, exaltada, criando sistemas de cooperação e interdependência entre os diferentes grupos locais. E conta, ainda, com muitas variáveis de referências no tempo e no espaço, como descreve Rivelino (2018) e Andrello (2016).

¹¹ A Viagem da Canoa de Transformação faz a passagem da primeira instância, tratada como localidade dos fatos míticos narrados para a segunda instância formativa, que é conhecida como o mundo que vivem hoje. A primeira instância corresponde, segundo Luciano Barreto, à casa *Kara'ko Wii* “Casa de Vinho de Buiuu” e *Orpen'ko wii*, “Casa Lago de Leite”, de onde partiu a Canoa de Transformação com *Yepa Oākhë* e os ancestrais humanos dos grupos *Tukano* e outros. Chega então no “novo mundo”, através da Baía de Guanabara, no Rio de Janeiro, conhecido como “Lago do Leite”, nos fatos míticos, do litoral, passa pela Ilha de Marajó, entrando pelo rio Amazonas para por fim, chegarem no rio Uaupés, na cachoeira de Ipanoré. O percurso da Canoa/Cobra

ajuda a estabelecer a ordem hierárquica *Tukano*, a partir das paradas e desembarques de cada ancestral humano nas diferentes Casas de Transformação. O primeiro foi *Waúro* e assim sucessivamente. A Canoa tem a aparência de cobra, como narram os autores. Ao longo da viagem com a Canoa de Transformação, Rivelino Barreto diz que “[...] em todo o percurso da viagem os navegantes da Canoa de Transformação, sob a origem de *Yepa Oākhě*, passaram a adentrar-se em diversas Casas de Transformação” (Barreto, 2018, p. 98).

¹² A ideia das Casas de Transformação é a base para compreender processos transformativos e classificatórios da sociologia dos *Búbera Pôra* e de outros coletivos indígenas da região do ARN, como mencionado. As Casas de Transformação apresentam princípios estabelecidos por *Yepa Oākhě*. Essas casas são inerentes ao “novo mundo”, são lagos, serras, praias, pedreiras, dentre outros e antecedem às Casas de Transformação de hoje, no rio Negro, devido aos seus processos transformativos. No mais, elas sofrem variações contínuas em relação ao pensamento de cada grupo *Tukano* e de outros grupos locais indígenas (*Marsa Kurári*). Situam-se em lugares em que hoje há cidades construídas, como, por exemplo, a cidade de Belém. A Casa de Transformação situada em Belém é considerada a coluna central do universo para os *Búbera Pôra*. Suas classificações, por assim dizer, estão numa lógica diferente das divisões estabelecidas na formação do Estado nacional. As Casas não podem ser vistas pelos olhos humanos, pois são referências míticas, onde Belém se situa. É interessante pensá-las como uma metáfora para os processos transformativos sociais e culturais modernos sob as outras dimensões culturais que ocupam o mesmo espaço. Assim, as Casas de Transformação (*Pamūri Wisery*) para os *Tukano* “[...] são casas sagradas que constroem explicações dos fatos presentes acerca de fenômenos e instituições que compõem a vida” (Barreto, 2018, p. 108) e encontram-se em processos transformativos desde sua origem.

¹³ A ação de benzimento do coração de uma criança ou *heripôra barséke*, segundo Rivelino Barreto (2012), concede a ela *basere wame* “nome de espírito”, que conecta a criança ao ancestral do grupo. O nome de espírito, por sua vez, enfatiza um papel social futuro para a criança: “[...] passa a estabelecer um dom específico onde futuramente o indivíduo passa a se formalizar como benzedor (*kumu*), cantor (*bayá*), pajé (*yaí*), etc” (BARRETO, 2012, p. 66). Depois do nome de espírito, a criança recebe, ainda, um *gawa wame*, “nome estrangeiro” dado pelos pais ou por pessoas de fora, como aponta Hugh-Jones (2002). O ato de benzimento do coração, configura, assim, parte da produção do corpo e da noção de pessoa, além de perpetuar a tradição dos grupos patrilineares entre os povos *Tukano*.

¹⁴ *Mihsipé* ou *Kahpí* é um chá extraído a partir de duas plantas nativas da floresta amazônica: o cipó Mariri (*Banisteriopsis caapi*) ou Jagube e folhas do arbusto Chacrona (*Psychotria viridis*), conhecido popularmente como *Ayahuasca*. São comumente usadas em rituais de cura xamânico, atuando, nas palavras de Mauro Almeida (2002) como “operadores perspectivizantes” (Almeida, 2002, p.15).

¹⁵ Segundo as narrativas míticas, *Yuúpuri Waúro* foi o primeiro ancestral humano dos coletivos *Tukano* a sair da Canoa de Transformação no “novo mundo”, formando

assim, o primeiro grupo de irmãos maiores na hierarquia de irmãos. O segundo grupo foi do ancestral *Iremiri Sararó*, agrupando o segundo patamar de irmãos maiores. Rivelino (2012) explica que “[...] o ancestral dos Tukano *Sararó Yuúpurí Búbera Pôra* é subordinado à segunda turma Tukano liderado pelo ancestral *Iremiri Sararó*, por isso *Sararó*. Yuúpurí, nome de benzimento. *Búbera* é um cognome relacionado ao estômago da cutia e *Pôra* trata-se de filhos (Barreto, 2012, p.122).

¹⁶ *Marsa Kün Pihikaro* ou ritual de chamamento dos seres humanos é descrito nas narrativas míticas dos *Tukano*, como o processo de formulações de benzimentos por *Yepa Oákhê* e *Yepa Burkuo* para o chamado dos seres humanos, ancestrais dos povos do ARN. O *kumu* Luciano Barreto descreve o diálogo de *Yepa Bûrkûo* com seu irmão *Yepa Oákhê*: “[...] é através disso que vamos fortalecer a vida humana fazendo com que tenham sua alma bem estabelecida, isso vai depender de nossa sabedoria para darmos vida a eles; com essa certeza e garantia que é estamos procurando e vamos encontrar os humanos” (Barreto, 2012, p 83). Assim, o ritual de chamamento consiste em elaborações ou tentativas de benzimentos para fazer ou encontrar os humanos e chamá-los para adentrar a Cobra-Canoa de Transformação em direção ao Novo Mundo, a segunda instância. É importante ressaltar que os objetos xamânicos de benzimento – como o banco, cajado, a cuia com *epadú* e o tabaco – usados para o chamado dos humanos, são considerados importantes e dotados de agência, sendo assim configurados, nesse aspecto, como ancestrais *Tukano*.

¹⁷ O autor, Hugh-Jones (2002) menciona que adultos não revelam seus próprios nomes de espírito, apenas em determinados eventos ou rituais coletivos. As crianças, por outro lado, são frequentemente chamadas por seus nomes de espírito.

Referências

- ALMEIDA, M. (2002). The Politics of Amazonian Conservation: The Struggles of Rubber Tappers. *Journal of Latin American Anthropology*, 7 (1), p. 171-219. <https://doi.org/10.1525/jlat.2002.7.1.170>
- ANDRELLO, G. (2014). Nomes, posições e (contra-hierarquia): coletivos em transformação no alto Rio Negro. *Revista de antropologia*. Florianópolis, SC: Editora da UFSC, 18, (2), p. 57-97. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2016v18n2p57>
- ANDRELLO, G. (2008a). Narradores Indígenas do Rio Negro (ou antropologia ‘faça você mesmo’). In: 32º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. Caxambu, MG. p. 16-19.
- ANDRELLO, G. (2008b). Política Indígena no rio Uaupés: hierarquia e alianças. *Teoria & Pesquisa*, XVII, p. 81-96.
- BARRETO, J. P; AZEVEDO, D. L.; MAIA, G. S; SANTOS, G. M. DOS; DIAS JR, C. M.; BELO, E; REZENDE BARRETO, J. R; FRANÇA, L. (2020). Omerô: constituição e circulação de conhecimentos yepamahsã (Tukano). *Ma. Anuário Antropológico*, 45(3), 346–351.

- BARRETO, J. R. R. (2018). *Formação e transformação de coletivos indígenas do noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades*. Manaus: EDUA. Coleção Reflexividades Indígenas.
- BARRETO, J. P. (2021). *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas.
- CABALZAR, A. (2009). *Filhos da Cobra de Pedra: Organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (Noroeste Amazônico)*. São Paulo: NUTI; ISA.
- CUNHA, M. M. L. C. (1978). *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.
- CUNHA, M. M. L. C. DA. (1998). Sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 4(1), 7-22. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100001>
- CHERNELA, J. (1993). *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon*. Austin, Texas University Press.
- DUMONT, L. ([1966] 1997). *Homo hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo, Edusp.
- FAUSTO, C. (2002). Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, 8 (2), p. 7-44. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000200001>
- FONSECA, R. (2021). Cuidados na criação de gente: habilidades e saberes importantes para viver no alto rio negro. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
- GEERTZ, C. (2012). Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. In: *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 36-83.
- GOLDMAN, M. (1996). Uma Categoria Do Pensamento Antropológico: A Noção De Pessoa. *Rev. de Antropologia*. São Paulo, SP: USP, Departamento de Ciências Sociais, v. 39 (1), p. 83-109. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1996.111620>
- GOLDMAN, I. (1979 [1963]). *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. Urbana, University of Illinois Press.
- HUGH-JONES, S. (1993). Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of tukanoan social organization. *L’Homme*, 126-28, XXXIII (2-4), p. 95-120. <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369631>
- HUGH-JONES, S. (2002). Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico. *Mana*, 8(2):45-68. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000200002>

- LIMA, T. S. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2 (2), pp. 21-47. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>
- LOLLI, P. (2014). Atravessando pessoas no Noroeste Amazônico. *Mana*, 20 (2), pp. 281-305. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132014000200003>
- MAUSS, M. (2003). Sociologia e Antropologia: Uma Categoria do Espírito Humano: A Noção de Pessoa, A de “Eu”. Tradução Paulo Neves. São Paulo, SP: Cosac Naify, p. 367-398.
- MENDES DOS SANTOS, G; DIAS JR., C. M. (2009). Ciência da floresta: Por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada. *Revista de Antropologia*. São Paulo, SP: USP, Departamento de Ciências Sociais. 52(1), p.137-160.
- OLIVEIRA, M. (2016). *Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirô e Ñahuri porã, do médio rio Tiquié, noroeste amazônico*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, PPGAS.
- POVOS INDÍGENAS NO BRASIL (s/f). Quadro Geral dos Povos. https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos
- RUBIO, D. M. (2016). Sexualidad y afecto entre los macuna y los nükak, pueblos de la amazonia colombiana. *Cadernos Pagu*, (41), 63–75. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332013000200007>
- ROCHA, P. (2012). *Antes os brancos não existiam: corporalidade e política entre os Kotiria do Alto Uaupés (AM)*. Tese de doutorado em Antropologia Social, UFRJ/Museu Nacional.
- SEEGER, A; DA MATTA, R; VIVEIROS DE CASTRO, E. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*. Rio de Janeiro, RJ: Museu Nacional, 32, pp.2-19.
- VILAÇA, A. (1992). *Comendo como gente: formas do canibalismo wari*. R.J: Editora UFRJ.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2 (2), p. 115–144. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>