

Volumen 10, número 1, 2019

# MUNDO AMAZÓNICO

ISSN 2145-5074

Instituto Amazónico de Investigaciones,  
Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,  
Universidade Federal do Amazonas PPGAS/UFAM

Leticia, Amazonas, Colombia | 2019

# MUNDO AMAZÓNICO

Volumen 10, número 1, 2019

*Mundo Amazónico* es una revista semestral de libre acceso, con carácter transnacional y multidisciplinario. Acepta contribuciones originales e inéditas en español, inglés o portugués de autores de cualquier nacionalidad. Se dirige al público académico de investigadores y estudiosos, y busca también llegar a tomadores de decisiones, profesionales y comunidades locales. *Mundo Amazónico* es editada por dos instituciones académicas ubicadas en la cuenca amazónica que buscan crear lazos de comunicación de alcance regional: el Instituto Amazónico de Investigaciones de la Sede Amazonia de la Universidad Nacional de Colombia y el Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social de la Universidade Federal do Amazonas PPGAS/UFAM.

## UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Dolly Montoya Castaño  
Rectora  
Charles Donato  
Director Sede Amazonia

## UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

Sylvio Mário Puga Ferreira  
Reitor  
Sérgio Augusto Freire de Souza  
Diretor da EDUA

## EQUIPO EDITORIAL

### Editor

Juan Álvaro Echeverri,  
Universidad Nacional de Colombia

### Editor

Germán Palacio,  
Universidad Nacional de Colombia

### Comité editorial

Luisa Elvira Belaunde,  
UFRJ, Brasil.  
Germán Palacio,  
Universidad Nacional de Colombia.  
Carlos Gilberto Zarate Botía,  
Instituto de Investigaciones Imani,  
Universidad Nacional de Colombia.  
Carlos Uriel del Carpio Penagos,  
Universidad de Ciencias y Artes de  
Chiapas - Universidad Autónoma de  
Chiapas.

### Editores invitados

Gilton Mendes dos Santos,  
UFAM, Brasil.  
Carlos Machado Dias Jr.,  
UFAM, Brasil.

### Editores asociados

Edgar Bolívar,  
Universidad Nacional de Colombia.

Germán Ignacio Ochoa,  
Universidad Nacional de Colombia.  
Carlos Gilberto Zárata Botía,  
Universidad Nacional de Colombia.  
Gilton Mendes dos Santos,  
UFAM, Brasil.  
Carlos Machado Dias Jr.,  
UFAM, Brasil.

### Comité técnico

**Gestora editorial**  
Ingri Gisela Camacho Triana  
**Corrección de estilo (portugués)**  
Sérgio Augusto Freire de Souza,  
UFAM

### Comité científico

Carlos David Londoño,  
University of Regina, Canadá.  
Cástor Guisande González,  
Universidad de Vigo, España.  
Christian Gros,  
Institut des Hautes Etudes de  
l'Amérique latine IHEAL, Francia.  
Elsa Gomez-Imbert,  
CNRS, Francia.  
Guillermo Rueda,  
, Universidad Jorge Tadeo Lozano,  
Colombia.  
Javier Lobón-Cerviá,  
Museo Nacional de Ciencias  
Naturales, España.  
Jean Pierre Chaumeil,  
CNRS/IFEA, Francia.  
João Pacheco de Oliveira,  
Museu Nacional, Universidade  
Federal de Rio de Janeiro, Brasil.  
John Charles Donato Rondón,  
Universidad Nacional de Colombia.  
Jon Landaburu,  
CNRS, Francia/Colombia.  
Jorge Gasché,  
Instituto de Investigaciones de la  
Amazonia Peruana IIAP, Perú.

Ligia Stela Urrego,  
Universidad Nacional de Colombia,  
Sede Medellín.  
Margarita Chaves,  
Instituto Colombiano de  
Antropología e Historia ICANH.  
María Clara van der Hammen,  
Universidad Externado de Colombia.  
María Emilia Montes,  
Universidad Nacional de Colombia-  
Sede Bogotá.  
Mauricio Sánchez,  
Universidad Nacional de Colombia-  
Sede Medellín.  
Norbert Fenzl,  
Universidade Federal do Pará,  
Brasil.  
Renato Monteiro Athias,  
Universidade de Pernambuco, Brasil.  
Roberto Pineda Camacho,  
Universidad Nacional de Colombia-  
Sede Bogotá.  
Santiago Mora,  
St. Thomas University, Canadá.  
Stephen Hugh-Jones,  
Kings College, Cambridge, Reino  
Unido.  
Suely Aparecida do Nascimento  
Mascarenhas,  
Universidade Federal do Amazonas,  
Brasil.

### ÍNDICES, BASES DE DATOS Y DIRECTORIOS

Emerging Sources Citation Index  
de Web of Science, Google Scholar,  
Red Iberoamericana de Innovación  
y Conocimiento Científico REDIB,  
Academic Journals Data Base,  
Academic Research Premier  
(EBSCO), PROQUEST, Sucupira-  
CAPES, Directory of Open Access  
Journal DOAJ, Latindex, Sherpa  
Romeo (verde), WorldCat

### **Evaluadores pares del presente número.**

El Comité Editorial agradece a los evaluadores pares que contribuyeron en este número:

**Altaci Rubim,**  
Universidade de Brasília, Brasil

**Ana Lídia Cardoso do Nascimento,**  
Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA)/UFPA, Brasil

**Antonio R. Guerrero,**  
Universidade Federal de Campinas, Brasil

**Deise Montardo,**  
Universidade Federal do Amazonas, Brasil

**Edson Matarezio Filho,**  
Universidade de São Paulo, Brasil

**Flavio Braune Wiik,**  
Universidade Estadual de Londrina, Brasil

**Flora Dias Cabalzar,**  
Instituto Sociambiental/ISA

**Germán Palacio,**  
Universidad Nacional de Colombia, Colombia

**Joana Cabral de Oliveira,**  
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

**José Exequiel Basini Rodrigues,**  
Universidade Federal do Amazonas, Brasil

**Leonardo Tello Imaina,**  
Radio Ucama, REPAM, Brasil

**Lucia van Velthem,**  
Museu Paraense Emilio Goeldi, Brasil

**Raquel Dias-Scopel,**  
Universidade de Santa Catarina, Brasil

**Renato Monteiro Athias,**  
Universidade de Pernambuco, Brasil

**Stélio Marras,**  
Instituto de Estudos Brasileiros/IEB-USP, Brasil

**Stephen Hugh-Jones,**  
Kings College, Cambridge, Reino Unido

**Tania Stolze Lima,**  
Universidade Federal Fluminense, Brasil

**Valéria Macedo,**  
Universidade Federal de Sao Paulo, Brasil

**Victor Gonzalez Betancourt,**  
University of Kansas, Estados Unidos

ISSN 2145-5074 (impreso) | ISSN 2145-5082 (en línea)

Anual: 2010-2014 – Semestral: desde 2015 – Coeditada por IMANI y PPGAS/UFAM: desde 2017

Dirección para correspondencia: Kilómetro 2 Vía Tarapacá, Leticia, Amazonas, Colombia.

Teléfono: +57-8-592-7996.

Correo electrónico: mundoamaz\_let@unal.edu.co

Página web: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/index>

Diseño y diagramación: Felipe Costa

Impresión: Gráfica Moderna, Av. Silves, 881 - Crespo, Tel: + 55 92 3237-8791, Manaus-AM, Brasil.

Impresa en papel Earth Pact 70 g., 300 ejemplares.

Publicación financiada por el Instituto Amazónico de Investigaciones IMANI, con apoyo de la Editorial da Universidade do Amazonas EDUA.

 Se publica en los términos de una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 internacional.



# Contenido

## Editorial

5 Apresentação: Mundo Amazônico.

## Textos indígenas

- 13 | JAIME DIAKARA DESANO  
 Wame: Gaapi, a bebida cósmica dos Desana  
*Wame: Gaapi, the cosmic drink of the Desana*  
*Wame: Gaapi, la bebida cósmica de los desana*

## Cosmopolíticas amazônicas: reflexividades indígenas

- 39 | ALEXANDRE ANICETO SOUZA, CARLOS MACHADO DIAS JR.  
 O celular é o avô dos WaiWai”. Tecnologias e domesticação das redes e mídias sociais entre os WaiWai  
*“The cell phone is WaiWai’s grandfather.” Technologies and domestication of networks and social media among the WaiWai.*  
*“El celular es el abuelo de los WaiWai”. Tecnologías y domesticación de las redes y medios sociales entre los WaiWai.*
- 53 | GERALDO ANDRELLO, ARLINDO MAIA  
 Ye’pâ-Di’iro-Mahsã, gente de carne da terra: os Tukano do rio Vaupés  
*Ye’pâ-Di’iro-Mahsã, people of meat of earth: the Tukano of the Vaupés river*  
*Ye’pâ-Di’iro-Mahsã, gente de carne de la tierra: los Tukano del río Vaupés*
- 83 | RENATO SZTUTMAN  
 Um acontecimento cosmopolítico A proposta de Stengers e o manifesto de Kopenawa  
*A cosmopolitical event Stengers’proposal and Kopenawa’s manifesto*  
*Un acontecimiento cosmopolítico: La propuesta de Stengers y el manifiesto de Kopenawa*

- 107 | LEIF GRUNEWALD  
“Antropologia” e antropologia: histórias de um fazedor-de-  
antropologia Ayoreo  
*“Anthropology” and anthropology: stories of an Ayoreo  
anthropology-maker*  
“Antropología” y antropología: historias de un hacedor-de-  
antropología Ayoreo
- 125 | WOLFGANG KAPFHAMMER, LUIZA GARNELO  
Programas sociais e Agência Indígena entre os Sateré-Mawé  
do Baixo Amazonas em Brasil  
*Social programs and Indigenous Agency among the Sateré-Mawé  
of the Lower Amazon River, Brazil*  
*Programas sociales y Agencia Indígena entre los Sateré-Mawé  
del Bajo Amazonas en Brasil*
- 157 | DANIEL FERNANDES MOREIRA, MARCO RAMÍREZ COLOMBIER  
Mi casa pequeña, mi corazón grande. Política territorial y  
cosmológica del pueblo Kukama  
*My little house, my big heart. Territorial and cosmological  
politics of the Kukama people*  
*Minha pequena casa, meu grande coração. Política Territorial e  
Cosmológica do Povo Kukama*
- 187 | LUDMILLA VERONA CARVALHO GONÇALVES, SONIA SENA ALFAIA,  
CARLOS MACHADO DIAS JR.  
The Management of Indigenous Caiçaras: An agricultural  
practice in the Lavrado of Roraima, Brazilian Amazonia.  
*El Manejo de las Caiçaras Indígenas: Una práctica agropecuaria  
en el Lavrado de Roraima, Amazonia brasileña.*  
*O Manejo das Caiçaras Indígenas: Uma prática agropecuária no  
Lavrado de Roraima, Amazônia brasileira.*
- 209 | AGENOR CAVALCANTI VASCONCELOS NETO  
Música popular indígena: encantar-se ou desencantar-se para entender?  
*Indigenous popular music: enchant or disenchant yourself to understand?*  
*Música popular indígena: encantar o desencantar para entender?*

## Artículos de investigación

- 225 | PAULE ALMEIDA DA GAMA, THAIS CANTÃO DE SOUZA, WILLIAM DIAS BORGES, NÁDILE JULIANE COSTA DE CASTRO  
Práticas de cuidado e cura no quilombo Abacatal  
*Care and cure practices in Abacatal quilombo*  
*La atención práctica y la curación en quilombo Abacatal*
- 245 | CARLOS ADRIÁN SALDARRIAGA ISAZA, TESORIO MANDUCA, GERMÁN IGNACIO OCHOA  
Permanencia y deserción de estudiantes del programa PEAMA de la Universidad Nacional de Colombia - Sede Amazonia  
*Retention and dropout in students from the PEAMA program at the National University of Colombia, campus Amazonia*  
*Permanência e abandono de estudantes do programa PEAMA da Universidade Nacional de Cólombia, Sede Amazônia*

## Reseñas bibliográficas

- 261 | JOÃO PAULO LOPES DA CUNHA  
Mudanças imperceptíveis da amazônia – ilustrações e relatos do Livro *In Amazonia: a natural history* do autor Hugh Raffles  
*Imperceptible changes of the amazon - illustrations and reports of the Book In Amazonia: the natural history, of the author Hugh Raffles*  
*Cambios imperceptibles de la Amazonía - ilustraciones y relatos del Libro In Amazonia: la natural historia del autor Hugh Raffles*
- 264 | GERMÁN PALACIO  
American Tropics. The Caribbean Roots of Biodiversity Science (*Chapel Hill, University of North Carolina Press: 2017*)
- 267 | JOSÉ CÂNDIDO LOPES FERREIRA, LORENA FRANÇA  
*Morim de Lima, A. G et al. Práticas e saberes sobre agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais. Brasília (DF): IEB Mil Folhas, 2018.*



## Apresentação

---

O Dossiê *Cosmopolíticas Amazônicas e Reflexividades Indígenas* tem como base e estímulo a produção de trabalhos produzidos por estudantes indígenas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), que no ano de 2018 comemorou seus dez anos de vida. Nesse tempo, o PPGAS já recebeu mais de trinta alunos indígenas, provenientes de diferentes grupos étnicos e regiões da Amazônia.

Menos para desfrutar do benefício de uma pretensa justiça social ou simplesmente para aprender ciência acadêmica, vários deles, integrantes do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI), tem tomado a Antropologia como uma via privilegiada para acessar e falar de aspectos significativos de seus mundos, de seus pressupostos práticos e conceituais. Esse esforço de tomada de distância para instalar-se num campo de visão que permita expressar-se numa linguagem inteligível a outros contextos e atores é o que estamos chamando de *reflexividade indígena*.

Esse exercício tem permitido a estes jovens pesquisadores acessar certos domínios que só um nativo, imbuído do espírito investigativo, pode alcançar. É nessa direção que nos aponta o ensaio (*texto indígena*) de Jaime Diakara, estudante dessana, que concluiu recentemente seu mestrado, nos brindando, por meio de uma linguagem gráfica do desenho, a origem e as concepções sobre o *kahpi*, suas formas de uso, a presença cerimonial e os efeitos dessa bebida especial nos contextos indígenas do Alto Rio Negro. As composições de Jaime Diakara são agudas, revelando a grande complexidade da dinâmica das relações entre humanos e não humanos nos contextos indígenas, sentido que também queremos exprimir com a noção de cosmopolítica, trazida neste número de Mundo Amazônico.

A *reflexividade* aparece ainda nesse dossiê por meio de uma produção intelectual colaborativa entre indígenas e antropólogos não indígenas, o que só é possível a partir de um trabalho anterior e sistemático junto a um determinado grupo, a partir de onde se constrói uma aproximação de interesses comuns. É sob esse contexto que veio à luz o artigo de Carlos Machado Dias Jr e Alexandre Aniceto de Souza, explorando um tema bastante atual, o uso de tecnologias entre os Waiwai. A partir de um levantamento atento sobre o uso de aparelhos celulares, os autores mostram uma criativa apropriação dessa tecnologia que passou a compor a vida cotidiana nas comunidades. No fluxo dessa cooperação temos também a lavra de Geraldo Andrello e Arlindo Maia Tukano. Depois de uma longa experiência de trabalho de campo, Geraldo Andrello vem realizando, nos últimos anos, experimentos de produção antropológica com interlocutores e intelectuais nativos do Alto Rio Negro. O manuscrito publicado neste dossiê é o resultado do registro e

reflexão sobre os nomes de grupos e subgrupos Ye'pa-Di'iro-Mahsã (Tukano), destacando a complexa composição interna dos patriclãs com base na exegese das narrativas míticas de origem e diversificação da humanidade.

Outra base de sustentação desse dossiê, complementar à noção de reflexividades indígenas, refere-se às *cosmopolíticas amazônicas*, com a finalidade de abranger as produções acadêmicas que envolvem pensamentos e agenciamentos de mundos na Amazônia. Desse modo, o texto de Renato Sztutman aborda o sentido do termo (cosmopolítica) implícito no discurso de Davi Kopenawa, termo esse proposto por Isabelle Stangers e apropriado de forma poderosa por Bruce Albert na tradução das palavras do xamã yanomami no livro *A queda do céu* (Companhia das Letras, 2015).

Nesse contexto ainda, o dossiê apresenta um conjunto de textos que busca explorar diferentes dimensões desses mundos amazônicos. Assim, resultado da vivência de campo entre os Ayoreo – povo falante de uma língua da família Zamuco que habita a região do Chaco Central na fronteira do Paraguai com a Bolívia – e a preocupação com os termos acadêmicos que operamos em nossas análises, o ensaio de Leif Grünewald, intitulado “antropologia” e antropologia: histórias de um *fazedor-de-antropologia* Ayoreo, é uma exegese do conceito de *antropologia*, instigada a partir de um encontro de percepções e perspectivas sobre um mesmo fenômeno vivido em contextos distintos. Como declara o autor: “esse texto busca evidenciar a proposição de que toda descrição etnográfica é igualmente uma descrição da antropologia que a produz”. O artigo intitulado “Programas sociais e Agência Indígena entre os Sateré-Mawé do Baixo Amazonas/Brasil”, de Luiza Garnelo e Wolfgang Kapfhammer, é uma análise do impacto dos programas governamentais de Transferência Condicional de Renda às famílias sateremawé. A histórica relação desse grupo com as agências externas, governamentais ou não, é pautada por uma (cosmo)lógica ambivalente entre um modo *exigente* e um modo *não exigente*, na tentativa de mostrar que “a apropriação de recursos externos pode seguir modelos cosmológicos tradicionais sem deixar de revelar-se disfuncional à longo prazo, em função do deslocamento gradual dos fundamentos cosmológicos e ontológicos da autonomia e da agência do grupo frente ao exterior”.

O texto “Mi casa pequeña, mi corazón grande. Política territorial y cosmológica del pueblo Kukama”, de autoria de Daniel Fernandes e Marcos Ramirez, aborda um aspecto significativo da cosmopolítica kukama. Baseado numa pesquisa etnográfica na comunidade Dos de Mayo, localizada na bacia do Rio Marañón (Loreto, Perú), os autores exploraram como recurso metodológico uma série de conversas com líderes locais, pescadores e velhos conhecedores sobre artefatos arqueológicos, produzindo mapas de um “território cosmológico”. Assim, foi possível identificar e compreender uma cosmopolítica kukama

relacionada ao ordenamento de seu território e ao padrão de distribuição de agentes humanos e não humanos “num tempo sem tempo”.

O manuscrito de autoria de Ludmila Verona Gonçalves, Carlos Dias Junior e Sonia Alfaia, apresenta um estudo de caso sobre a introdução da pecuária entre grupos indígenas da comunidade Aningal, na região do Lavrado no Estado de Roraima, na Amazônia brasileira. Segundo os autores, o manejo de uma área específica onde criam o gado bovino, denominada *caiçaras*, “pode ser classificado como um sistema agropastoril temporal e relativamente novo nas práticas de produção indígenas. O texto de Agenor Vasconcelos aborda um repertório, práticas e conceitualizações musicais indígenas, em especial o gênero *Kuxiymauara*, bastante presente entre os moradores da cidade e comunidades indígenas de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas/Brasil, e que agrega música brasileira, colombiana e venezuelana.

Aproveitamos para agradecer a todos os autores deste dossiê, que no seu conjunto conforma uma rede de investigadores sensíveis e atentos às práticas e discursos sobre uma cosmopolítica que envolve humanos e não humanos na extensa teia das relações sociais na Amazônia indígena. E por fim, manifestamos nossa alegria em disponibilizar ao público leitor de Mundo Amazônico a riqueza dos textos aqui publicados no lançamento deste número da revista. De modo especial este volume inaugura a participação do PPGAS/UFAM na coordenação de um dossiê desde o momento em que passou a partilhar a co-edição da revista em 2017. Assumir a coordenação desse dossiê, de certo modo, foi tomar a revista para centrar foco na questão que mais nos envolveu e nos animou nesta última década: *cosmopolíticas amazônicas e reflexividades indígenas*.

Gilton Mendes dos Santos  
Universidade Federal do Amazonas

Carlos Machado Dias Jr.  
Universidade Federal do Amazonas



# Misĩpe/Siĩgãbu: Umukohorimahsa a'ti pa'tire nirokahãse da'ri dihsepe ni'tito niratirã na sĩri'sehe

Wame: *Gaapi, a bebida cósmica dos Desana*

Wame: *Gaapi, the cosmic drink of the Desana*

Wame: *Gaapi, la bebida cósmica de los Desana*

Jaime Diakara Desano

Língua *tukano* (ISO 693-3 tuo)

Tradução ao português: *Justino Rezende, Israel Dutra, Dagoberto Azevedo*  
e *João Paulo Barreto*

Ilustrações: *Jaime Diakara Desano*

---

## Texto indígena.

Como citar este artigo: Desano, J. D. (2019). Wame: Gaapi, a bebida cósmica dos Desana. *Mundo Amazônico*, 10 (1): 13-37. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n1.76159>

---

## Resumo

Este texto é o resultado de um estudo em que destaco a história da origem espiritual do *gaapi* (*Banisteriopsis caapi*), os diferentes tipos da planta, as formas de preparação da bebida, seu uso em rituais, seus efeitos e suas visões, e o papel dos especialistas. Ele também aborda o uso do *gaapi* no contexto da iniciação dos jovens, dos cantos/danças do *dabucuri*, bem como as formas de acessos de seus participantes a outros mundos de conhecimentos. A dissertação acadêmica da área de Antropologia, da qual este ensaio se originou, foi escrita, primeiro, em língua Tukano. A tradução para o Português foi feita por vários colegas indígenas, hoje doutorandos no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e membros do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI), que melhor dominam o discurso e a escrita acadêmica. Assim com apoio da equipe dos antropólogos indígenas e não indígenas do NEAI, finalizei o trabalho de forma coletiva para tonar um texto com a linguagem etnográfica para que o leitor entenda um pouco do mundo de conhecimentos dos índios Desana do Alto Rio Negro.

*Palavras chave:* *Banisteriopsis caapi*; Desana; Alto Rio Negro; *gaapi*.

---

Jaime Diakara Desano. Formou-se no curso de Pedagogia de Licenciatura Intercultural Indígena PROIND, Universidade do Estado de Amazonas UEA, e Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas UFAM. É escritor da literatura Desana, agente cultural, ilustrador, professor indígena, conhecedor da cosmologia desana, contador de história, palestrante sobre a cultura desana e tradutor da Língua Ye'pa Masa-Tukano. Foi vencedor da coleção PROARTE de Literatura, promovida pela Secretaria de Cultura do Estado do Amazonas (2013); vencedor do Prêmio Tamoios (2012); Menção de Honra da obra literária Indígena na Feira Nacional de Literatura Infanto-Juvenil FNLJ (Rio de Janeiro, 2012). Possui as seguintes obras publicadas: *Yahi Puño Ki'ti: A origem da Constelação da Garça* (Diakara 2016); *Waímürä Ki'tyäkä - Historinhas dos animais* (Diakara 2013); participou da obra literária *Im Flug der Harpyie - No voo da harpia: Indigene Poesie und Prosa aus dem brasilianischen Regenwald* (Nürnberg & Jekupê 2015); é co-autor do livro infanto-juvenil *Wahtirã: A lagoa dos Mortos* (Munduruku & Diakara 2016); é autor do Calendário lunar do povo Desana; participou da obra *La première femme du monde: Contes indiens et chamanes du Brésil*, publicado na França (Hakiy et al. 2018). [jaimediakara@yahoo.com.br](mailto:jaimediakara@yahoo.com.br).

### Abstract

This text is the result of a study in which I highlight the history of the spiritual origin of *gaapi* (*Banisteriopsis caapi*), the different types of plant, the forms of preparation of the beverage, its use in rituals, its effects and visions, and the role of specialists. It also addresses the use of *gaapi* in the context of the initiation of young people, of the *dabucuri* songs and dances, as well as the ways of access of their participants to other worlds of knowledge. The academic dissertation of the area of Anthropology, from which this essay originated, was first written in the Tukano language. The translation into Portuguese was done by several indigenous colleagues, now PhD students in the Anthropology Graduate Program (PPGAS) of the Federal University of Amazonas (UFAM) and members of the Indigenous Amazonian Studies Center (NEAI), who better master the discourse and the academic writing. Thus, with the support of the team of indigenous and non-indigenous anthropologists from NEAI, I finalized the work collectively to get a text with ethnographic language so the reader can understand some of the world of knowledge of the Desana Indians of the Upper Rio Negro.

*Keywords:* *Banisteriopsis caapi*; Desana; Alto Rio Negro; *gaapi*.

### Resumen

Este texto es el resultado de un estudio en el que resalto la historia del origen espiritual del *gaapi* (*Banisteriopsis caapi*), los diferentes tipos de plantas, las formas de preparación de la bebida, su uso en los rituales, sus efectos y visiones, y el papel de los especialistas. También aborda el uso de *gaapi* en el contexto de la iniciación de los jóvenes, de las canciones y danzas *dabucuri*, así como las formas de acceso de sus participantes a otros mundos de conocimiento. La disertación académica del área de antropología, a partir de la cual se originó este ensayo, se escribió primero en lengua tukano. La traducción al portugués fue hecha por varios colegas indígenas, ahora estudiantes de doctorado en el Programa de Graduados en Antropología (PPGAS) de la Universidad Federal de Amazonas (UFAM) y miembros del Núcleo de Estudios de la Amazonia Indígena (NEAI), quienes mejor dominan el discurso y la escritura académica. Así, con el apoyo del equipo de antropólogos indígenas y no indígenas del NEAI, finalicé el trabajo colectivamente para obtener un texto con lenguaje etnográfico para que el lector pueda comprender algo del mundo del conocimiento de los indígenas desana del Alto Río Negro.

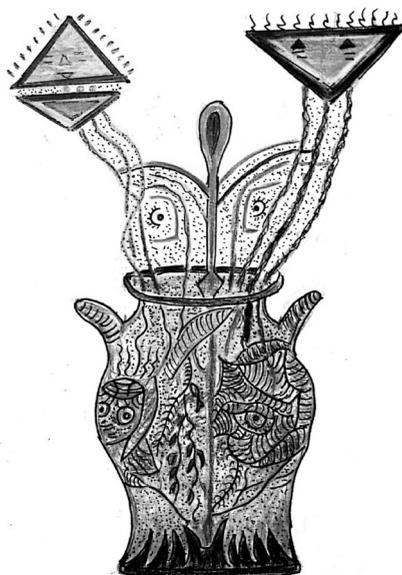
*Palavras clave:* *Banisteriopsis caapi*; Desana; Alto Rio Negro; *gaapi*.

## Apresentação

---

**P**ercebo este meu trabalho como uma proposta de um caminho novo, seja pelo tema em si ou pela forma em que o transmito. Eu propus a registrar sobre o tema do *gaapi* (*Banisteriopsis caapi*) porque ele é muito importante para a vida dos Desana. O que eu consegui entender na transmissão de meu pai é o que está registrado aqui. Não foi fácil fazer esse trabalho, porém, eu assumi o desafio de escrever/desenhar sobre esse elemento fundamental da vida indígena.

O tema não esgota com aquilo que está registrado aqui, o que sugere novos estudos a serem desenvolvidos posteriormente. Quem quiser saber mais precisará pesquisar. Eu apenas escrevi e desenhei alguns aspectos que considere importantes sobre o *gaapi*: os tipos, as histórias, a preparação e o agenciamento pelos conhecedores, dentre outros. Para os Desana, o *gaapi* é compreendido como ramos, veias da vida. Os nossos avós diziam que ele é o alimento dos *kumuã*. Para os Desana o *gaapi* está dividido em quatro tipos, e tudo começa com sua história de origem e o agenciamento de suas forças e seu poder. Os primeiros seres humanos já utilizavam o *gaapi* e, posteriormente



a Gente-da-Transformação, seres de Emergência. Assim contam os Desana Dihputiro, 'Gente do Dia'.

As lideranças da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), há muito tempo se preocupam e organizam os povos da região do alto rio Negro para o fortalecimento de seus conhecimentos, suas culturas e línguas. Por isso, em São Gabriel da Cachoeira, construíram uma grande Casa Ritual para a realização de suas assembleias. Quando eles construíram essa Casa eles pensaram nas Casas Rituais de nossos avós, pois dentro delas eles trocavam os conhecimentos. Essa Casa na cidade serve para a troca de saberes entre os diversos povos indígenas e destes com os não indígenas. Ali se discutem os projetos de educação, definem quais conhecimentos são importantes para as crianças e jovens atuais, dentre outros assuntos. Quando se reúnem com as autoridades públicas reivindicam escolas para seus filhos. Por isso, muitas comunidades possuem escolas. Nessas escolas aprendem a falar e escrever em suas próprias línguas. Os seus pais mostram os cantos/danças e narram as histórias para seus filhos. Não somente os jovens que aprendem, mas todos aprendem.

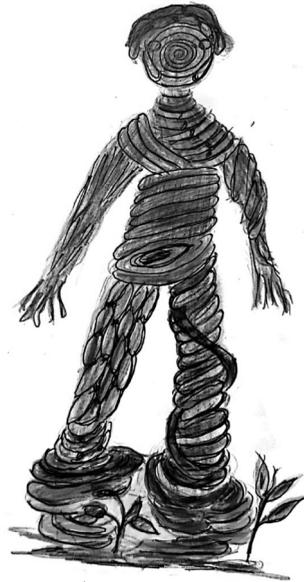
Hoje eles podem afirmar o que são ensinamentos importantes de seu povo. Nós acadêmicos indígenas, ao estudarmos as histórias escritas pelos não indígenas refletimos sobre o que eles registraram sobre nós. Eles escreveram o que eles observaram sobre nós e o que eles imaginaram que os nossos avós *kumuã* falavam. Quando nós vamos estudar essas obras produzidas pelos pesquisadores não indígenas, nós temos que reescrever do jeito como os nossos sábios (avós) falam de nossos conhecimentos, com seus próprios

nomes e com as próprias formas de expressar. Esse trabalho precisa ser feito também dentro das Universidades. Assim os outros nos reconhecerão como diferentes e possuidores de conhecimentos próprios e com diferentes modos de viver. Esses conhecimentos precisam ser apropriados por nós, para que sejamos conhecedores de nossas culturas e suas riquezas. O Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) da UFAM tornou-se como uma casa de estudos de nossas culturas. Abriu-se como uma grande porta de Casa Ritual dentro da UFAM. Os professores vieram com vontade de estudar nossos conhecimentos, mas também vieram contribuir com a nossa formação.

Reunidos com eles fomos trocando conhecimentos, eles nos ensinaram e nós os ensinamos. Diversos conhecimentos de diversas regiões se reuniram ali. Hoje em dia, nos encontros aprendemos como veio transformando as nossas histórias. Os pesquisadores e professores viram positivamente esse grupo de pesquisa e com a presença de indígenas. Nesse contexto que os meus colegas Tukano escreveram suas dissertações em sua própria língua, pesquisaram com os seus próprios pais e escreveram seus trabalhos. A partir dessas produções surgiram outros pensamentos. Sendo um Desana, comecei a sentir que faltava aprofundar mais sobre o tema do *gaapi*. Comecei a tratar sobre sua origem, seu modo de preparação, como se organizava a cerimônia para beber o *gaapi*. Foi sobre esses temas que eu pesquisei com o meu pai Diakuru.

Os pesquisadores e professores, membros do NEAI nos incentivaram a escrever sobre nossos conhecimentos. Por isso, eu também elaborei esse trabalho sobre os conhecimentos Desana a respeito do *gaapi*. Eu quis contribuir com o meu trabalho com a academia, com os pesquisadores e com meus parentes. Não sei qual será a sua influência posterior, porém, eu escrevi. A Antropologia me ajudou e eu não sei bem qual será minha contribuição para a Antropologia e para a Universidade. No fundo, eu quero que meus parentes Desana saibam quem eles são, de onde vieram, como buscaram o conhecimento, mesmo sem respostas quanto ao que será no futuro, pois a memória quem traz é o *gaapi*.

Antes de desenhar no papel, meu pai Diakuru me contava como que era a imaginação dos *kumuã* sobre aparição de grafismos e outras imagens de personagem míticos. Em segundo foi a orientação do meu professor, me estimulando a criar um tipo de desenho que pudesse expressar a complexidade desses conhecimentos e visões. Por fim, esses desenhos me apareciam durante o sono. Os materiais que utilizei para desenhá-los foi o lápis de cor, caneta esferográfica e pincel para desenho, borracha e papel Canson para o layout (papel completamente branco e liso).



## Umukoho marikāpure Umūsī Dihtaru ni'paro

---

Umukoho marikāpure Umūsī Dihtaru ni'paro

Topu ni'parā Abe, Būhpomera

Ūmūaro niri dihtarapure i'tia omedari ni'paro, ūhpū tuhtuase da'ri: buhtiri'da, űiri'da ahkobuhtiri'da ni'paro

Ti dihtara dehkore nukuparo ohpe tuhturo, ahsipari tuhturo niparo

Yū ñehkū weregū a'ti tuhturota kū muhipū ūhpū tuhturota niro we'paro niwi

Añuro asisteri tuhturo niro we'paro, mahsa tuarituhturo meheta ni'paro

Ti tuhturo bui'pe ohpe kuhi pehsaparo, tebui'ta i'tiame ūhū wiahaparo: soāri'me, ewū'me, yasari'me ni'paro

Ohpe tuhturo sumutore ni'ka amokā, pūapika peripehase wahari pa'sa suhtuaparo

## Abe e Būhpo - Antes da origem do mundo

---

Antes do mundo existia *Umūsī Dihtaru* onde viviam *Abe* e *Būhpo*

Nesse lago celeste existiam três tipos de linhas de forças: a linha branca de nuvens, a linha preta de nuvens e a linha aquosa de nuvens

Além delas, no centro do Lago, existia um pilar hiper-brilhante

Meu avô relatou que esse pilar era de breu, e que representava o próprio Abe

Por ser muito luminoso, nenhum ser podia aproximar-se dele

No ápice do pilar, ainda, havia um pedaço circular de pedra, do qual saiam três chamas de fogo: fogo de chama vermelha intensa, fogo de chama amarela intensa e fogo de chama verde intensa

Ao redor do pilar de breu havia sete cuías em círculo

Te wahařita mahsa kahtise tuhtuase  
wa'atehe wahari nirowe'paro

Ohpe sihpi dihasepureta nerē'sihaparā  
na mahsā wa'ahā'pea

Kū, muhipūta mahsa ma'mi wa'akuhu  
nigū we'pū. Ohpe sihpi dihasepe kū  
uħpuko wa'atehe ni'paro

O'me ñise'dari kū buħpo uħpuko'dari  
niro we'pā, Muro kū kumu uhukā  
suhtuase, uħpū tuhtuase'dari  
wa'atehe'dari, uħpū ni'arō  
watehe'dari ni'ro we'pā. Muro  
kū kumu uhukā suhtuase, uħpū  
tuhtuase'dari wa'atehe'dari, uħpū  
ni'arō watehe'dari ni'ro we'pā

Essas cuias representavam a fonte  
de vida e a força dos seres humanos

O líquido derretido do breu caia  
na forma de linhas e se juntavam  
dentro das cuias

Esse evento significava a reconstrução  
da vida de *Abe*, e o breu derretido  
representava sua vida, que simbolizava  
a sua força essencial

A mancha escura simboliza, por  
outro lado, a força de *Buħpo*, que  
denomina as nuvens - a força  
que emana do cigarro do *kumu*  
(conhecedor ou xamā)



## Abe, Buħpo nisama gaapi pahti kahāra

Gaapi kihti na Uħurimahsu ukūsepema  
a'ti pa'ti dohke wehti nukāeha ni  
ukūsama. Toho we'gū kū muhipū  
kahpitapure'maha, kūye wadarimera

## Sol e Trovão seres ances- trais do mundo do *gaapi*

A história de *gaapi*, na versão desana,  
conta que o primeiro nível cósmico  
é constituído das ramificações de  
*Uħurimahsu*, as quais representam

tuhtuanueha we'sami. A'tiro ni ukūsama kumua. Kahpitū kumua, na heri'porā tuhtua'tūhū ni'paro.

Yū pahkū kū werekaro'pema, kū buhpō'pema kūyepoa'daritakahpi'dari wa'atehe ni'ro we'paro. Kū buhpota ni'pī Yuhkūdhka gaahpidarimahsū. Abe, Omemahsū'mera pe'sutiparā, a'meri iñatu'tirā nikaparā.

Keoro weredikārē ahte ūkūrā nā masirā nūsama arāta nīpā Yuhkūdhka gaahpidari mahsū. Abe arī Omemasū keoro kahtisetirā nītikūpara, amerī iñatutirā nīsetirā wehro nīrā.

Te wadari'ta na'pema na ūhpū, wa'ioāri tuhtuase dari ni'ro we'paro. Kahpi da'rerā Muhipūpe diakūhukahā o'āmera, Būhpope kū'pekahā o'āmera wūha, wihō wihī mūhaparā. Wihī tohanūkō wadari, poa'darire kahpi ehō nūkō sirī mūhaparā.

vasos sanguíneos; o segundo nível é constituído pelos rituais xamânicos, que servem para consolidar a força e a resistência dos vasos sanguíneos de *Gaapi*.

Segundo contou meu pai, os *kumuā* (conhecedores) relatavam que os próprios fios de cabelo de *Omemahsū* se tornaram ramos de *gaapi*.

Para melhor traduzir esta transformação, os conhecedores diziam que ele pode ser denominado de *Yuhkūdhka gaahpidari mahsū*, “ser dos ramos de *gaapi*”. *Abe* e *Omemahsū* não davam bem, viviam em constante atrito.

Cada parte dos seus corpos, vasos, ossos e ornamentos constituíam suas forças e armas. Extraíam dos seus próprios ossos o *wihō* (rapé) e, em seguida, o consumia. Ainda, transformavam o sangue de seus vasos em *gaapi* para ser bebido.



## Gaapimahsɨ

Diawipɨ bahuapɨ wimagɨ Gaapi wametigɨ ni werewã buhkurã. Umukohori Mahsɨye tuhtuase kuogɨ nipɨ. Kũ mahsarikurare ni'petirã a'ti umukoho kahtirã, sirisehe nia'rõre tũoñatohaparã.

Kũ mahsakabero Gaapi pahko Bohtari Wõãkurẽ si'rise tiã'po waharo pahiri waharomera, toho we'egɨ ma'ta niã'rõ tũonãpɨ. Wimagɨ Gaapimahsɨ mahsɨ weroho bahuseti, muhipũ weroho asisterɨ. Kuya ãhpɨ pehe Gahpidari kuokãparo.

Kũ mahsakã bero ni nohõ niti mɨ pahkɨ, ni serĩ'tiapo. Noapeta yutitiparã kore.

Wi'i popeapɨ ñakehoma ni'go, pehka dohtopɨ pũgɨ tuãku'pɨre Wɨrɨ kãhika iñabohkapo. Ku'rẽ ña'bohkago kũ'ta nisami ku pahkɨ ni tũoñapo.

## Gente de *Gaapi*

Os velhos contam que em Diawi nasceu o menino chamado Gaapi, revestido do poder de *Umukohorimahsu*. No momento de seu nascimento, todos os seres sentiram o poder da bebida.

Logo em seguida, a mãe de *Gaapi* ofereceu a *Bohtari Wõãku* (ser-potência dos esteios da Casa da Emergência) a bebida em uma enorme cuia, que, imediatamente, sentiu o efeito da bebida. O bebê *Gaapi* tinha a forma humana e brilhava como o sol. Seu corpo era constituído por vários tipos de planta de *gaapi*.

Após seu nascimento, a mãe perguntou quem era o pai da criança. Ninguém respondeu.

Assim, ao olhar para um canto da Casa, viu que ali estava o bicho-preguiça, deitado numa rede atado sobre um feixe de lenha. Diante de



Wūrū kū wimagūre kūye wamokarimera ñe'e, soharomera mi dutikāwa'arū, Colômbia ditarū. Kū pahkūpea kū werīkaberorū bohkarū, na dūhtemūhtōke'pere bohkarū.

Bohtari Wōākū sirutukāgū hegūma bohkarū kūū wimū uhpūre ni'karē siria'kā bohka, se'e neo, o'mā mia'pū Ohko'diawipū.

tal cena, a mulher imaginou que ele seria o pai da criança.

Ao recebê-la em seus braços, o bicho-preguiça levou-a rapidamente para bem longe dali, na direção onde hoje é território colombiano. Quando foi encontrada pelo pai, ela já estava morta, tendo seu corpo sido todo esquarterado.

Mas, *Bohtari Wōākū* conseguiu recuperar alguns pedaços do corpo da criança, que foram embrulhados e levados até *Ohko'diawi*.

## Umukohorimahsū kahtiro kuro

---

Uhsā mahsama'mi sumūa virā'porā a'tiro ni werekūwa a'te mahsarē we'tidaresere. Ni'kū kumu wimūre we'tidaregū a'tiro kahtisetiatehe, nisetiathere we'tidaresami.

Yū pahkū ni'mūhawī kumu a'tere kūogū añuro kahtiseti we'sami niwī. A'tiro, kumu ba'ase ahposami ma'mapihare amo'yegūti, gaapi siriri nūmū tua'keakā añurō tūoña nuhūehato nigū.

Wimū añurō bahsekū, gaapi siirīse nūmūrīrē, siirīgūma añuro sā'sa ūkūse, puhpipea merīkasa.

Toho we'rāta Umukohorimahsa a'ti gaapi pa'tipū ni'rā na kahtiro wa'tore, Abe kū a'te wa'daripū dohkesā nukāeha ni'kasama. Toho we'rota gaapi hori, mahsa wa'dari ni'rō a'te soāsehe, ya'sase, e'wū, ñi'se umūse pa'ti hori ni'sa.

Dehkokahāda soā'rida kū gaapi mahsū Abe wa'ioārida ni'paro, kū muha'tirida, kū sahā'rida ni'sataha.

## Fontes de vida de Gente do dia

---

Nossos ancestrais Desana nos ensinaram que esses conhecimentos fazem parte da proteção da vida da pessoa. Um *kumu* que realiza o ritual de proteção da criança sabe, exatamente, o que e porque de seu ato.

Meu pai dizia que quando o xamã tem segurança no que está fazendo, realiza os rituais com muita naturalidade. É assim que os velhos protegem a vida de seus membros e preparavam novos *kumua*.

Um menino “bem benzido”, quando chegava o dia de tomar *gaapi* e aprender os rituais xamânicos, aprendia sem dificuldades.

Por isso a ligação de *Umukohorimahsa* com *gaapi* faz parte do círculo da vida, ligado, por sua vez, nas veias de *Abe* no momento do ritual de *gaapi*. Por isso os grafismos destacam as cores vermelha, verde, amarela, preta e azul.

A linha vermelha, no centro, simboliza a espinha dorsal de *Abe*, e

Toho we'ro a'toremaha ni'rā Abe kū uhpūsā nuka'kea we'setiro bu'ro we'sa a'toa maha, Wirā mahsama'mi ni'sami tehrā kūū merā kehro ni'rā wehsama arī Abe Gaapimahsu.

as linhas geométricas com grafismo representam o caminho de *Abe*, o nascer e o tombamento diário do sol. O desenho em si representa o corpo de *Abe* fixado na terra como símbolo do povo Desana ligado a *gaapimahsu*.



## Umukori Gaapida

Umukohorimahsu Gaahpidari a'te gaapi ni'sa mamapihiare amo'yerā sī'rise. A'tida sī'riri wa'teroremaha Umukohorimahsu kahtise tuhtuase we'tidare nū'kōsami ma'muanukāhearāre. Toho we'guta a'te gaapi mo'rī kahāsere ba'padare nū'kōsami.

A'rā Umukohorimahsu Gaahpidari a'ti pua waharo, bui'kahā waharo, dohka'kahā waharo mipō'teōsama. buikahā waharo Abe kū kahtiri wahro, kumua na tūoñasehe dohke'sahāri waharo.

## Gaapi do dia, que representa Abe (sol)

Os *Umukohorimahsa Gaahpidari* são *gaapi* utilizados em rituais de passagem da adolescência. Por meio dessas cerimônias o kumu evoca as forças de *Umukorimahsu* para proteger o corpo do novo rapaz. Para isso ele utiliza elementos que servem para misturar ao *gaapi*.

Os *Umukohorimahsu Gaahpidari* estão sempre associados a duas cuias, a de cima representa *Abe* e todo o processo de sabedoria, acessado pelos *kumuā*.



## Yuhkuduhka Gaapida Buhpo Kū uhpu'ko poa'dari

---

Yuhkuduhka Gaapidari nuhkukahāsehe gaapi ni'sa, na Yuhkuduhkamahsa poa'dari, Duhporokahāra'pua yuhkuduhka po'ose numuri a'tere siri'parā:

Se'i gaapida, Tarubū gaapida. Ni'sataha te're ba'patise da'ri mi'riā po'rā pa'ti kahāse da'rita: me'rē gaapida, dii gaapida, pū'ri gaapida (ahte yahpati nukāheasa). Yuhkuduhka Gaapidari ni'rā a'ri yuhkuduhkamahsu, kū kahtise, tuōña'nuhakā ehanuhase ni'sa.

Toho weromaha a'te kahtise wahatoro, mūrō ome'dari, nukū pa'ti kahāse hori uhpātisa. (mūrō'pū turi kahāse).

Dehkokahāda soā'rida kū gaapi mahsu Abe wa'ioārida ni'paro, kū māha'tirida, kū sahā'rida ni'sataha.

## Gaapi da floresta, simbolizando o Trovão

---

Os *Yuhkuduhka Gaapidari* são gaapi da floresta, os cabelos de *Yuhkuduhkamahsa*, consumidos durante as festas de *Dabucuri*. Existem dois tipos:

*Sei gaapida* e *Tarubū gaapida*. Além destes existem também aqueles que fazem parte do mundo dos filhos de Jurupari: *gaapi* de ingá, *gaapi* de seringa, *gaapi* de folhas (esses últimos fazem parte do *gaapi* de frutas). *Yuhkuduhka Gaapidari* são considerados *yuhkuduhkamahsu*, o ser das florestas, das arvores da sabedoria.

Por isso a ligação entre as duas cuias tem cores da floresta e da fumaça de *tawari* (cigarro).



## Wa'í gaapida

Wa'imahsa Gaapidari a'rã (Pamurimahsa) mera bahuake'dari ni'sa. A'tedari ni'sa pamurimahsa po'rã kumua, "wa'i po'orã" na sîrise'dari.

A'te ni'sa ni'rõ kahãse: wa'í gaapida, bo're gaapida e bahsi gaapida.

Di'a sumu'to kahãse'dari a'rã wa'imahsa na uhpũ'dari ni'sa. Toho we'rã kumua u'kũrã nisama Waimahsa Gaapidari a'rã kumua, bayarora, yaiwa na uhpũ tuhtuase'dari.

Toho we'gũta kũ kumu gaapi turi'kũ, Te're ña'nũroato nikũ, kũ'ta ni'sami ni'rõ'kũhũ gaapimahsũ.

Wahatoro ni'sa kahtiri dohtoori waharo, ohpẽ'kõ dihtara ni'rõ we'esa; Soã'se hori, ũroña di'ĩma pihsuma wa'imahsa a'rã pamurimahsã'mera na amewehẽke'ma; e'wũ muhĩpũma,

## Gaapi de peixe

*Waimahsa Gaapidari* simboliza a Canoa de Transformação dos Pamurimahsa (Gente Emergente) São tipos de *gaapi* consumidos pelos *kumuã*, durante os "dabucuri de peixe".

São eles: *waí gaapida*, *boré gaapida* e *bahsi gaapida*.

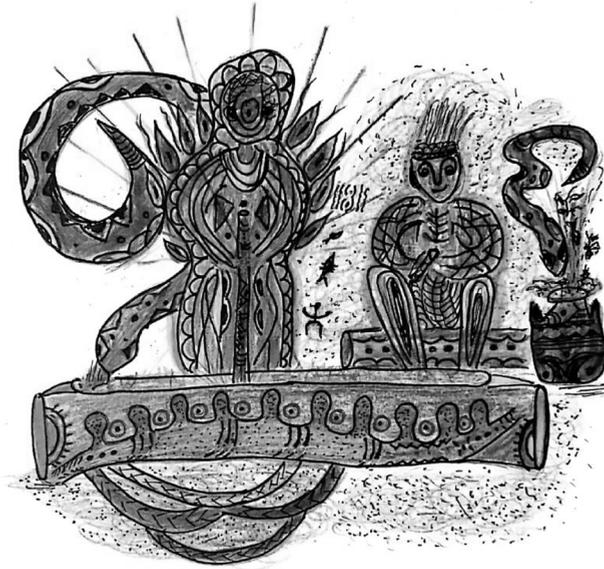
Esses tipos foram plantados pelos *waimahsã* nas margens dos rios. Os conhecedores desse tipo de conhecimento dizem que os *Waimahsa Gaapidari* representam a força e o poder da vida dos *kumua*, *bayarora* e *yaiwa*.

Por isso o *kumu* é o xamã dos rituais de *gaapi*, o guardião dessas plantas, ele é considerado a figura mais importante quando se trata dos rituais de *gaapi*.

A cuia inferior representa a origem da vida no Lago de Leite; a cor vermelha-urucum é o signo do sangue e da luta com os seres durante

kumua ni'rã a'ti ma'ta ni'sa paurima. Ahpe bui'pe pehsari wahatoro a'ti pa'ti wi'í ni'sa, mahsabuhari wi'í (kumuári wi'í).

a longa viagem da transformação; o amarelo é o caminho iluminado, dourado, que levou à emergência no mundo terrestre, simbolizado pela cuia superior e a maloca ornada com peixes (no mundo do *kumu*).



## Gaapi Pe'egui

A'ri gaapi pe'egu kumu bahsita te're gaapi pe'e, nanuru we'guta ni'gu we'sami. Mu'ro uhuguta ti'í gaapi pa'ti dohkewehti nukã eha nitohasami.

Toho we'guta kũ'ta gaapi, migu'puta, te'e pe'egu'puta, dohagu'ta, gaapi nia'ri pa'ti nigu wesami. Gaapi do'a dohorẽse, gaapi hori ña'matiato ni'rã, dareba'ase bahtiri kahãse ohori nia'rõ peopu, kũ gaapi sirigu'pea, kumu gaapi sirigu'pea te'e ohorire nirõ'pã duhikãsami.

Kumu gaapi migu wa'agu gaapimahsa dohonukã eha i'tia pa'tipu nisa'ma: umukorimahsu, yuhkuduhkamahsu, wa'imahsu.

## Gaapi Pe'egu (kumu)

O *Gaapi pegu* é o próprio *kumu*, responsável pela coleta do *gaapi*. Ele mergulha e se reveste do ser *gaapi*, usando do seu cigarro.

Ele agencia as forças cósmicas desde o momento em que vai buscar as ramas, socar e cozinhar a bebida. O efeito que se coloca no *gaapi* são as próprias cores das cestarias, provocando-lhes fortes efeitos, ou tendo tais efeitos anulados por outro *kumu* – na rivalidade.

Quando vai buscar o *gaapi*, ele está em sintonia com três mundos dos *gaapimahsa*: umukorimahsu, yuhku duhkamahsu e do wa'imahsu.



### Gaapi dohkegũ e nima'sãgũ

Kumu gaapi iña'nũgũ we'kũ te're pũro tuhtuase niã'se peokũ:

Mũrõ hugũta a'rã ñohkoãteromahsa yakurakahãsepũ tuhtuasere, nukũpũ gaapi pe'egũta, ahko wagũta dohkegũta, suowa'pũ piowedihogũta a'rã gaapimahsaya pa'tikahãse niã'se dohorẽ tohapũ.

A'tirokũwe'keremaha gaapi sĩri'gũmaha niã'sere tuõña'sami. Gaapi dohatohagũ. Gaapitũ kũ pohseye dũpoatihi dũhporo niã'sere dohorẽtohasami. keoro wa'to nigũmaha.

Doagũ'tamaha añurota we'ema ni keoro doa'sibiodihosami. Gaapi'pũre a'te gaapi niã'se peo'sami, pĩroã hori, ahko ma'rã hori, vĩ'rõ sarĩrĩ, ahko imisa pawa, pĩrõ suo'pawa a'te ahsipase hori yahpadarenũkosami.

### Kumu do ritual de gaapi

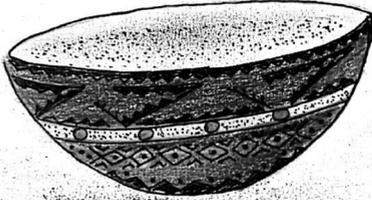
O kumu que preparou o gaapi é aquele que melhor injeta o poder à bebida:

Fumando o cigarro agenciador com as forças da “gente-estrela” ou gente-gaapi no momento em que busca as ramas da planta na floresta, quando busca a água, quando soca os pedaços e quando coa o líquido na peneira.

É nesse momento que o agenciador põe os efeitos que os consumidores da bebida sentirão durante as cerimônias. Depois, segue o cozimento do gaapi. Antes de colocar a bebida no recipiente, o agenciador o defuma para adicionar mais efeitos.

Durante o cozimento vai experimentando e controlando para que a bebida ganhe o ponto certo. Ele coloca o efeito dentro gaapi, as visões personalizando cobras,

Toho werā'maha na gaapi sīrīrā a'te hori ña ma'ātikā we'ese, duhpoa westuakā we'sa "gaapi hori mahsa".



## Gaapitū

---

Gaapitū i'tia pa'ti duhkawahtisa, na mahsa kurari umukohorimahsa, pamurimahsa, Uhtāpirōporamahsa. Gaapitū tuoñari pa'ti ni'rō we'sa. Gaapitūre ohake hori bahsa mori'turikahāse ni'sa a'te gaapiwayakahāse.

Omēperi ni'as, omē sahātise sohperi, diakukahāsohpe, kūpekahāsohpe ni'sa ni'ma. A'te ni'sa omē sahātiri sohpe, ahpe sohpe omē wiharisohpe. Ahpero gaapi kū kahtise wa'dari, ahko wa'dari, omē'dari, kū uhpuko'dari.

Kumua'ma a'ti gaapitū gaapi mahsu, kū pa'ti ni'rō we'sa, kū kahtise'darita uhpū'darita ni'rō we'sa.

chuvisco em forma de cata-vento e esteiras de pari e de arumā com grafismos em forma de raio.

Por isso, quando a pessoa bebe, ela tem certas visões já antecipadas e intencionadas da bebida, outros não verão nada, apenas sentem tontura ou medo dos "seres-grafismo-de-raio".

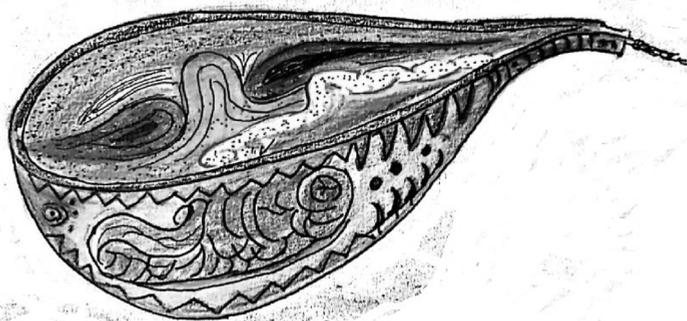
## Pote de *gaapi*

---

O recipiente do gaapi está dividido em três partes, que representam patamares do cosmo e a origem dos povos Gento-do-Dia, Gente-da-Emergência e os Filhos-da-Cobra-de-Pedra. O recipiente também representa a fonte dos pensamentos. O grafismo do recipiente de *gaapi* representa os cantos/danças tradicionais, *gaapiwaya*.

As duas "orelhas" do pote *gaapitū* são as orelha do *gaapimahsu*: a da direita é uma porta por onde entra o vento, e outra por onde sai o vento. Os demais motivos contidos no recipiente são referentes à vida do gente-*Gaapi*, suas veias, veias do ar (vento, fumaça), veia de água, veia de sangue.

Para os *kumuā*, o *gaapitū* é a anatomia do *gaapimahsu*, os canais por onde circulam o sangue, os líquidos, os fluidos e outros elementos essenciais de vida do corpo humano.



### Gaapi waharo - Mahsəgaapi waharo

---

A'rā umurimahsa (Wirā), a'te wahari numiō ko əhpə pa'tikahāse wahari ni'sa ni'ma. Nəhsā wahariakā i'tia turi kahāse ūhūse ni'sa mahsa bahuari waharo, dohtoari waharo, ni'sarī pa'ti gaapi mahsə sumū'da.

### Cuia de *gaapi* - Cuia de *gaapi mahsu*

---

Para os *Umurimahsa* (Desana), essas cuias têm o sentido do corpo da mulher. A cuia pequena (*cuipi*) traz consigo três narrativas: de cuia-de-gente-*dohtoari*, de cuia-da-vida-da-pessoa e do umbigo-do-menino-*Gaapi*.



A'ti waharota a'te numũrĩre karāko'dari, numiõ ohpẽkõ'dari, mahsa buāse, yukũduka karākodari, kahtise'dari. A'tiro bahsegu noho'ma wame'peosami (kumu) a'te gaapi waharire.

Toho we'rota a'te wahari arĩ kumu, yai, baya na diakũhũ a'tiro wame'peo sirĩ'sami gaapire. Wahatoa'kãpea mahsābahuari wahato ni'sa, ahpero ni'rā numiõ ko pa'ti ni'sa ni'ma, mahsapuhtiri waharo, bahse'mi ahkari waharo ni'sa ni'ma. A'te bahsegu gaapi waharire yosā'peosami, gaapi sirĩ'rarẽ na gaapiwaya bahsakã.

A'ti wahato'ma no nira'rẽ, hearã'rẽ gaapi tiã'rĩ wahato ni'sa. A'te ni'sa ghapi waharo kahãse ũkũse.

Essa cuia, hoje em dia, pode ser considerada como o seio da mulher que amamenta a humanidade. O *bahsegu* (benzedor) dá o nome a ela de veia-de-leite, veia-de-frutas-doces, veia-de-vida. É assim que ele injeta força e poder na cuia de *gaapi*.

Por isso, essa cuia só deve ser usada pelo agenciador, pelos conhecedores ou especialistas (*kumu, yai e baya*). A cuia redonda representa a fecundação, ou seja, o útero e o ventre da mulher, a cuia que vai gerar o humano, a cuia acolhedora, que vai alimentar a humanidade. São essas as forças que o *bahsegu* introduz na cuia do *gaapi*, para ter seu efeito sobre os cantores/dançarinos de *gaapiwaya*.

Nessa cuia pode ser servido o *gaapi* para qualquer um dos participantes da cerimônia. Essa é a importância da cuia de *gaapi*.



## Gaapi do'a, nima'sã, puhtisã'gũ

Kumu, m̄rõ'puta ggapi pe'gũ wa'tihi dũhporo'puta a'te gaapi de'ro niãse'tiatehere ɯhp̄sã nũkõ'tohap̄. Dũhte'gũta m̄rõ puhti'peo we'tohap̄.

Wi'i dahagũ'peamaha, dohke'gũta añuro duhtise wa'to nigũ pũro puhtipeo'nemo m̄hã'pũtaha añuse ùkũse bahuato nigũ.

Gaapi dohat̄re mi'dũhpoatihi dũhporo oho'pũrimera yohso ñapũ añutoha'tito nigũ. Gaapi añuse nirõ ti pũri'pũre yari, yari ahsipa m̄hãparo.

Te'ta ni'ma "gaapi ñanũrũgũ" mahsi'peogũ nigũ we'pũ, dohorẽsere a'te ni'mapãsere Gaapi doagũma, a'to m̄rorõ (gaapi m̄rorõ), pa'tu

## Kumu pajelador do efeito do gaapi

O *kumu*, antes mesmo de ir buscar as ramas de *gaapi*, já agenciava as forças através do cigarro. Quando cortava as ramas da planta, já defumava.

Ao chegar em casa, no momento de estar socando as ramas, continuava defumando-as com o uso do cigarro, colocando nelas as efeitos de visões (forças) que iam gerar conhecimento aos participantes.

Quando tirava a bebida do fogo, colocava mais efeito nela e experimentava, com o uso da folha de bananeira, se estava no ponto. Se o *gaapi* estava bom, brilhava na folha da bananeira.

Por isso se diz que o "cuidador do *gaapi*" conhece todos os níveis de



(Tuoñari pa'tu waharo), Pe'ru (Tu'sabeke Niã'se tuoñaduhiri waharo). A'temera gaapimahsu bapa'tigu gaapi tuoñarimahsu nipu.

agenciamento das forças para dar efeito e tirar o efeito da bebida. Para o agenciamento do *gaapi*, utilizado durante o ritual, também acompanhavam o *Muroro* (cigarro de *gaapi*), o *pa'tu* (ipadu) e o *Pe'ru* (caxiri). Assim, o *Gaapi mahsu* não está presente somente na bebida do *gaapi* e sim em todos os elementos usados para adquirir conhecimento. Segundo os *kumuã*, o *gaapi* sozinho não promove visões completas.

## Kumu Bahsawipu bayare Gaapi tiã'se

---

Gaapi ñanuruãto ni'ku i'tia numu gaapi siria'tihi dũhporo be'tikã we'ku ni'sami a'riã.

Gaapi doa'sibio we'gu kure wetamurã merata siri'ña we'tohasama.

Toho we'rã gaapi siri'rã a'ti pa'ti, ahpe pa'tipu ni'rã we'sama. Gaapi tiã'gu a'rã gaapimahsa pa'tikuhũ weroho nise'tigu toha'sami. Kũ gaapi ñegu'pea a'rã pamuri pa'tikuhũ a'ti diawi'kuhũ nisa'mi. A'rã baya/kumarẽ gaapi tiã'toha, be'rope ahperarẽ tiã'burosami.

Kũ tiãpeoro be'ro baya/kumure pa'tu waharo, murõ'romera bapa'ti bũro oburosami. Be'ro wihõ puhti'sami.

Te'peoro numiã pe'ru tiãburuti'sama. Gaapi niã'romera mama'pihia weõ'pari puhtipe, ahperã gaapiwaya bahsa'sama. Kumuã'pea murõ uhuduhi nikã'sama.

## Gaapi tiã'gu (Servidor do Gaapi)

---

Existe sempre uma pessoa especializada para cuidar do *gaapi*, que também deveria se submeter à dieta alimentar e outros cuidados durante os três dias que antecediam o evento.

Depois de pronta a bebida, o próprio especialista, com seus ajudantes, prova a qualidade do *gaapi*.

Quem bebe o *gaapi* torna-se, ao mesmo tempo, desse mundo e do outro mundo. Quem oferece o *gaapi*, nesse momento, voa alto para assumir o corpo do Sol/Trovão. Quem recebe a cuia da bebida, ao contrário, entra na Casa do *Dia'wi* (Casa da origem do *Gaapi*), torna-se Gente-de-Emergência.

Depois que ele ofereceu o *gaapi* ao *baya/kumu*, ele distribui a bebida aos demais. Em seguida passa o *pa'tu* (ipadu) aos participantes, acompanhado por um cigarro. Depois ele sopra o paricã.

Depois disso as mulheres oferecem o caxiri. Quando o *Gaapi* está dando bom efeito os jovens tocam/dançam o cariço, outros cantam o *Gaapiwaya*. Os *kumuã* fumam o cigarro.



## Gaapi sīri'kā bahuase hori

A'te gaapi turi kahāse mahsīra a'tiro ni'ma, kumu gaapire bahse ni'masāsehe heri'tuhtuagu nisami, Toho we'rāta miriā'porā turi kahāra toha'sama a'rā bayaroa, kumuā.

Bayaroa, kumuā gaapi heri pa'ti dohke'wehti nukā we'rā we'sama. Toho we'guta m̄rō'tuagu, pohse we're sōrōgu añurida'p̄ta h̄ȳunukā'heasami. Tohanuka'hearo mari'rō. Bayaroa'kerā tohota nise'tirā miriā pa'ti na ñeme'r̄p̄u uhpusā nukāhea'sama.

A'rā weō'pari puhtirā'kerā tohota we'sama. A'rā t̄uñarimahsa werema, a'rā gaapiwya, weōpari, miriā're t̄'sa bahsarā gaapimahsa dohonu'karā we'sama. A'ti pa'ti kahāra meheta ni'sama. A'te ūkū

## Imagens do *gaapi* nos rituais

Os conhecedores dizem que quando o agenciador (*kumu*) executa o *bahse ni'masāsehe* com força e de modo prolongado, o *gaapi* tem efeito forte, e torna-se *gaapi* para *bayaroa* e *kumuā*, em pessoas que serão especialistas, filhos de flautas.

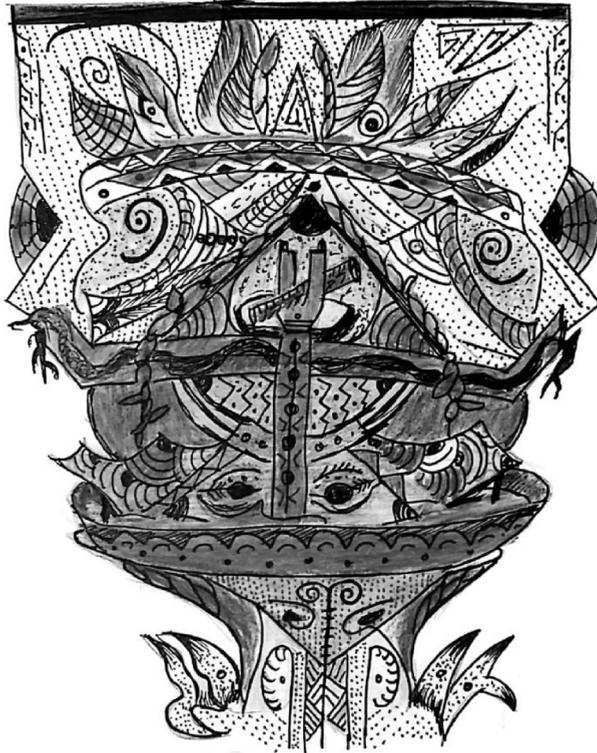
*Bayaroa* e *kumuā* entram no corpo de *Gaapi*, são colocados no interior do *gaapi* pela força do agenciamento do especialista. Quando ele passa o cigarro para os visitantes e quando entrega os materiais do dabucuri, ele consegue realizar discursos sem parar.

Os *bayaroa* (cantores/dançarinos) também conseguem cantar e dançar bem, pois eles entram no mundo das flautas. Quem vai tocar/dançar o *weō'pari* (cariçú) também entram no fio de respiração das flautas.

ehanũ'kãra na bahsamorĩ amõ'ti  
nũkã'eharã na ahpe pa'tikaharamera  
dohke nũkã'eha we'rã we'sama.

A'tiro ni'sama ni ño'rõ we'sa a'ti  
mahsa bahuro hori nũkãrõ, kahti  
yahapa'tiro a'rã wirã tũoñaromera.  
Wahtorimahsa bahuase wahari ni'sa  
ni ño'rõ we'sa. Gaapiturima mahsĩ'se  
wahari, nũkã mũhã'tiro yapadare  
nũko'rõ.

Por isso os conhecedores explicam que, na verdade, quem canta e quem toca os instrumentos musicais são os próprios seres do *gaapi*. Não a pessoa desse mundo. Por isso, narram essas histórias acompanhadas pelo toque da flauta-chocalho, assim os cantores e dançarinos entram em sintonia com os seres desse mundo e dos outros mundos. A imagem traz a simbologia do mundo de conhecimentos desana, do início ao fim da vida. As cuias simbolizam também a origem da humanidade. No ritual de *gaapi* elas representam o conhecimento e o tempo de iniciação, seu começo e seu fim.



## Kumu wahkure bahua'se hori

---

Kū kumu baya wahkūse'tiro kuoḡure, gaapi sirīro wa'terore a'te hori bahua'sama, wa'i gaapidari hori kumuase da'ri.

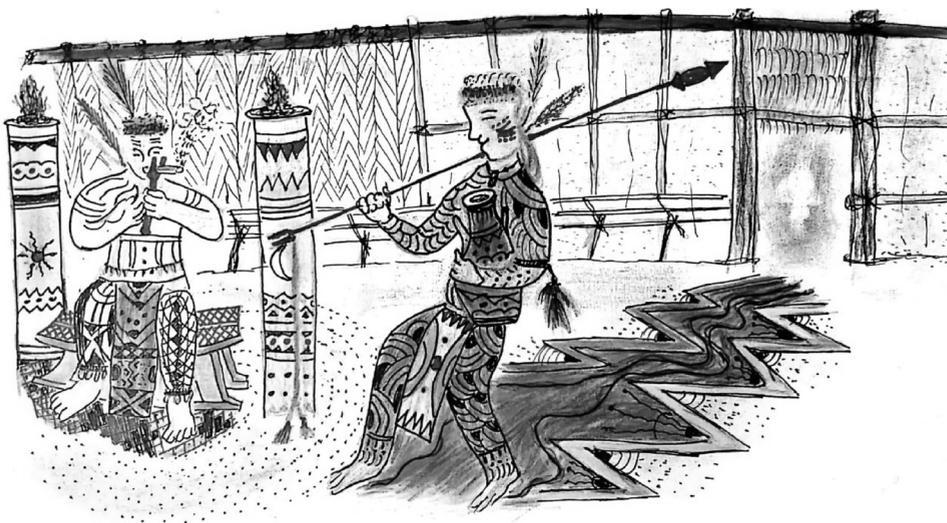
Waharo'pūta kumu a'teta bahuaro'sa, añuro ukū'se amesuoato ni kū ahpoke ni'sa.

## Imagens vistas pelo kumu em formação

---

Para aqueles que tinham o dom de tornarem-se *baya*, durante as cerimônias de *gaapi* apareciam-lhes, em visões da bebida, símbolos relacionados aos cantos e danças.

Na cuia já havia sido colocado pelo *kumu* às visões de *gaapi hori* (grafimos de *gaapi*), para transmitir o conhecimento.



## Baya wahkure hori bahua'sere kū iña'se

---

Baya wa'se wahkūseti'gure a'tiro ni'se hori bahua'sa.

A'te ni'sa miriã'pōramahsa hori, (miriã) ni'samataha na ahka'bihirã ni'rã weroho bahsama, weō'parimahsa, buhpū'parumahsa, yuhku kahserimera wame'ke ni'sa.

## Imagens vistas pelo baya em formação

---

Para aqueles que seriam especialistas em oratória, viria a visão na “forma de discursos”, uma linguagem em cores e formas específicas.

Nessas visões surgiam *gaapi mahsa* nas personagens de *Miriã'porã* (instrumentos especiais, ditos sagrados), mas também cariçu, japurutu na forma de tubos de paxiúba enrolados com casca de árvore.



### Ukūrimahsɨ wahkɨre hori iño'se

---

A'ri ukūgɨrimahsɨ wagɨ'sami nigurē a'te hori pari'pehasa, a'tiro nise'tigu nigusa'mu ni'rō we'sa. A'te hori wa'imahsa pɨre a'ti mari niro we'sa. Imisa'wa a'ti we'tiro komutase'tiro ni iño'rō we'as.

A'te hori iñaguma a'tiro nukapā'to a'ti pa'ti, a'te nuhkurī, di'a nikɨ nisami.

A'rīta nisami gaapi sirī'ri nɨmɨ'rē kū peñarā Dahseare pōteriā'kuhɨ, bahsari wi'í sohpepu'tore, mūrō tu'a we'akuhɨta, pa'tu, pe'rumera pōteriā'kuhɨ.

### Imagens vistas pelo orador (Ukūgɨ) em formação

---

Para aqueles que seriam especialistas na arte do *ukūgɨ* teriam visão sob o efeito da bebida através de imagens, símbolos e cores que anunciavam os benzimentos.

As cores e grafismos representam caminhos dos *wa'imahsa*. Nessa figura, a cuia representa a de proteção. As esteiras de pari são colunas de proteção. O aparecimento dessa imagem (*ukūgɨ*) significa que ele vai ser um especialista de leituras sobre o surgimento do universo e todos os seus componentes, da terra e dos rios.

É ele que conduzirá o ritual de *gaapi* para recepcionar os “cunhados” (Tukano), de frente a *bahsari'wi* (casa cerimonial), oferecendo cigarro de boas vindas, cuias de ipadu e caxiri.

## Reconhecimentos

---

Agradeço ao professor Gilton Mendes dos Santos, pela revisão do texto e, principalmente, por ter me estimulado a escrever minha dissertação de Mestrado (“Gaapi: elemento fundamental de acesso aos conhecimentos sobre esse mundo e de outros mundos”) no PPGAS da Universidade Federal do Amazonas UFAM (Manaus) por meio do desenho. Agradeço a Justino Rezende, Israel Dutra, Dagoberto Azevedo e João Paulo Barreto pela tradução dos textos escritos originalmente em língua Tukano ao Português.

## Notas sobre a grafia e pronúncia das palavras em Tukano

---

A grafia Tukano adotada não parte de propostas de unificação ortográfica, mas das comunidades e escolas indígenas a partir de consensos provisórios dos falantes e escritores sobre a melhor forma de escrever suas próprias línguas no rio Tiquié.

As vogais orais e nasais adotadas são: **a, ã, e, ê, i, ã, o, õ, u, ã, u**, e as consoantes são: **b, d, g, h, k, m, n, p, r, s, t, w, y**. Existe uma harmonia nasal ou oral no morfema, se a vogal é oral a consoante sonora também o é, o mesmo ocorrendo com a vogal nasal. Este alfabeto remete às seguintes pronúncias (adaptado de Ramirez 1997):

<b>a, i, u</b>	pronuncia-se como em português;
<b>e, o</b>	pronuncia-se bem abertas, como em <i>fé</i> e <i>avó</i> ;
<b>ã, ê, ã, õ, ã</b>	pronuncia-se como em português, mas de forma nasalizada;
<b>u</b>	é uma vogal alta, não arredondada, nunca anterior como o <i>i</i> (como pronunciar o <i>u</i> com os lábios bem esticado, sem a arredondá-los);
<b>p, t, k, b, d, g</b>	são consoantes surdas que têm pouca variação alofônica;
<b>ge, gi</b>	pronuncia-se como em <i>guerra</i> ou <i>guitarra</i> ;
<b>t, d</b>	nunca são palatalizados; <i>tã, di, te, de</i> nunca se pronunciam como <i>tã, dji, txe, dje</i> ;
<b>b, d</b>	têm realizações que variam conforme o contexto nasal ou oral e se estão no começo da palavra ou em posição intervocálica;
<b>s</b>	pronuncia-se sempre como <i>sala</i> , nunca como em <i>casa</i> ;
<b>h</b>	pronuncia-se como em inglês <i>hat</i> ou <i>house</i> ;
<b>y</b>	pronuncia-se como em inglês <i>yes</i> ;
<b>ñ</b>	corresponde ao <i>y</i> em ambiente nasal, pronuncia-se como português <i>nenhum</i> ;
<b>r</b>	pronuncia-se como em <i>caro</i> ;
<b>w</b>	pronuncia-se como <i>vaca</i> afrouxando-se a articulação, ou como o <i>w</i> em inglês sem arredondar os lábios;
<b>r, g</b>	nunca aparecem no começo das palavras;

## Referências

---

- DIAKARA, JAIME. (2013). *Waímũrã Ki'tyākã: Historinhas dos animais*. Manaus: Secretaria de Cultura do Amazonas.
- DIAKARA, JAIME. (2016). *Yahi Puúro Ki'ti: A origem da Constelação da Garça*. Manaus: Editora Valer.
- HAKIY, TIAGO, JAIME DIAKARA, ALDAIR MARAUÁH, UZIEL GUAYNÊ, RONÍ WASIRY GUARÁ, YAGUARÊ YAMÃ, OLIVIO JEKUPÊ *et al.* (2018). *La première femme du monde: Contes indiens et chamanes du Brésil*. Paris: Editions i.
- MUNDURUKU, DANIEL, JAIME DIAKARA (2016). *Wahtirã: A lagoa dos mortos*. Belo Horizonte, São Paulo: Autêntica Editora.
- NÜRNBERG, DOROTHEA, OLIVIO JEKUPÊ (eds.) (2015). *Im Flug der Harpyie: Indigene Poesie und Prosa aus dem brasilianischen Regenwald*. Loecker Erhard Verlag.
- RAMIREZ, H. (1997). *A Fala Tukano dos Ye'pâ-Masa*. Manaus: Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia, CEDEM.



# “O celular é o avô dos WaiWai”. Tecnologias e domesticação das redes e mídias sociais entre os WaiWai

*“The cell phone is WaiWai’s grandfather.” Technologies and domestication of networks and social media among the WaiWai*

*“El celular es el abuelo de los WaiWai”. Tecnologías y domesticación de las redes y medios sociales entre los WaiWai*

Alexandre Aniceto de Souza<sup>1</sup>  
Carlos Machado Dias Jr.<sup>2</sup>

**Dossiê:** Cosmopolíticas Amazônicas e Reflexividades Indígenas

**Artigo de pesquisa.** Editores: Gilton Mendes dos Santos; Juan Álvaro Echeverri.

**Recebido:** 2018-08-07. **Devolvido para revisão:** 2018-09-21. **Aceito:** 2018-10-24.

**Como citar este artigo:** Souza, A., & Dias Jr, Carlos M. (2019). “O celular é o avô dos WaiWai”. *Tecnologias e domesticação das redes e mídias sociais entre os WaiWai*. *Mundo Amazônico*, 10(1): 39-50.

<http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n1.74093>

## Resumo

Propomos abordar alguns aspectos das mídias e redes sociais no contexto da organização social do povo indígena WaiWai na Amazônia brasileira. O foco da descrição são os moradores da comunidade Anauá, localizada no município de São Luiz do Anauá no sul do estado de Roraima. Os WaiWai, como são chamados hoje e assim se autodenominam, é um coletivo complexo e difuso que há cerca de 60 anos convive em grandes aglomerados, domesticando o mundo dos brancos e transformando as tradições culturais de seus antepassados pré-colombianos. Faz parte de suas vidas as tecnologias modernas do mundo ocidental, motores de popa, espingardas, automóveis, eletrodomésticos, celulares, computadores, etc. Atualmente se observa com muita frequência os WaiWai circulando pelas vilas, cidades e capitais amazônicas, portando celulares e conectados em redes sociais. Descrever algumas relações estabelecidas entre eles, a partir das transformações proporcionadas pelas mídias e redes sociais, em articulação com suas próprias formas de organização e gestão territorial, é o ponto central deste artigo. Em acordo com a maioria dos jovens abordados, o celular ocupa um lugar importante no registro de suas diferenças frente aos brancos. Como observou um deles: “o celular é o avô dos WaiWai, guarda a nossa memória e pode explicar tudo que a gente não sabe”. Ocupando três Terras Indígenas no Brasil e um Território Reservado na Guiana, conectados pelas redes sociais como o Facebook, Instagram e Youtube, os jovens passaram a circular mensagens, fotos, vídeos e articular encontros virtuais e reais.

*Palavras chave:* Povos ameríndios; tecnologias; redes e mídias sociais; transformações culturais.

<sup>1</sup> Graduado na Licenciatura Intercultural Indígena do Instituto INSIKIRAN de Formação Superior Indígena da UFRR. Atualmente cursando Mestrado em Antropologia Social pela UFAM. pawankasko@gmail.com

<sup>2</sup> Professor Associado do PPGAS/UFAM, pesquisador do NEAL. carlosmdiasjr@gmail.com

### Abstract

We propose to address some aspects of the media and social networks in the context of the social organization of the WaiWai indigenous people in the Brazilian Amazon. The focus of the description is the residents of the Anauá community, located in the municipality of São Luiz do Anauá in the southern state of Roraima. The WaiWai, as they are called today and so call themselves, is a complex and diffuse collective that for 60 years has lived in large clusters, taming the world of whites and transforming the cultural traditions of their pre-Columbian ancestors. Modern western technologies, outboards, shotguns, automobiles, appliances, cell phones, computers, etc. are part of their lives. Nowadays, the Waiwai are often seen circulating around the villages, cities and Amazonian capitals, carrying cell phones and connected in social networks. To describe some relationships established between them, from the transformations provided by the media and social networks, in articulation with their own forms of organization and territorial management, is the central point of this article. In agreement with the majority of the youngsters approached, the cellular occupies an important place in the registry of their differences against the whites. As one of them observed, "the cell phone is the WaiWai's grandfather, it keeps our memory and can explain everything we do not know." Occupying three Indigenous Lands in Brazil and a Reserved Territory in Guyana, connected by social networks like Facebook, Instagram, and YouTube, the young people began to circulate messages, photos, videos and articulate virtual and real encounters.

*Keywords:* Amerindian peoples; technologies; networks and social media, cultural transformations.

### Resumen

Proponemos abordar algunos aspectos de los medios y redes sociales en el contexto de la organización social del pueblo indígena WaiWai en la Amazonia brasileña. El foco de la descripción son los moradores de la comunidad Anauá, ubicada en el municipio de São Luiz do Anauá en el sur del estado de Roraima. Los WaiWai, como son llamados hoy y así se autodenominan, es un colectivo complejo y difuso que hace unos 60 años convive en grandes aglomerados, domesticando el mundo de los blancos y transformando las tradiciones culturales de sus antepasados precolombinos. Es parte de sus vidas las tecnologías modernas del mundo occidental, motores de popa, rifles, automóviles, electrodomésticos, celulares, ordenadores, etc. Actualmente se observa con mucha frecuencia los WaiWai circulando por las villas, ciudades y capitales amazónicas, portando celulares y conectados en redes sociales. Describir algunas relaciones establecidas entre ellos, a partir de las transformaciones proporcionadas por los medios y redes sociales, en articulación con sus propias formas de organización y gestión territorial, es el punto central de este artículo. De acuerdo con la mayoría de los jóvenes abordados, el celular ocupa un lugar importante en el registro de sus diferencias frente a los blancos. Como observó uno de ellos: "el celular es el abuelo de los WaiWai, guarda nuestra memoria y puede explicar todo lo que la gente no sabe". Ocupando tres Tierras Indígenas en Brasil y un Territorio Reservado en Guyana, conectados por las redes sociales como Facebook, Instagram y YouTube, los jóvenes pasaron a circular mensajes, fotos, videos y articular encuentros virtuales y reales.

*Palavras chave:* pueblos amerindios, tecnologías, redes y medios sociales, transformaciones culturales.

## Antecedentes

---

**E**ste artigo, produzido a quatro mãos, resulta da relação de um aluno (indígena) e um professor (não-índio), envolvidos na construção de uma dissertação de mestrado no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas/PPGAS-UFAM. Trata-se, portanto, de um experimento novo e pouco usual para ambos os autores que, aproveitando a ocasião, buscam levantar questões de ordens mais abrangentes sobre os povos WaiWai e o próprio exercício da antropologia<sup>3</sup>.

O aluno nasceu em 1989 na Comunidade WaiWai do Jatapuzinho, onde permaneceu até os 13 anos quando foi com seus pais morar na comunidade

Anauá, situada na Terra Indígena do Anauá, no Estado de Roraima, Brasil. Após se graduar no curso de licenciatura intercultural indígena INSIKIRAN, na Universidade Federal de Roraima, em 2016 Alexandre foi aprovado no mestrado do PPGAS/UFAM em Manaus, onde atualmente finaliza sua dissertação de mestrado.

O professor fez mestrado e doutorado na Universidade de São Paulo, entre 1996 e 2006, período em que conviveu cerca de dois anos com os WaiWai, concentrando pesquisa na comunidade do Jatapuzinho, Terra Indígena Trombetas-Mapuera. Em 2006, mesmo ano em que defende sua tese, foi aprovado para o cargo de professor na UFAM com objetivo de instituir um Programa de Pós-graduação em Antropologia no Norte do Brasil, em Manaus<sup>4</sup>.

Neste contexto, em 2016, ambos se reencontram, agora em uma relação de professor e aluno, experimentando novas possibilidades para o exercício da antropologia a partir da presença dos “novos agentes” (os índios) no campo da formação, sistematização, produção e análise etnográfica nas Terras Baixas Sulamericanas.

## Índio, WaiWai: um complexo e contínuo processo de transformação

---

Ewka, avô paterno do aluno, foi um dos líderes importante na condução das mudanças que, a partir de 1949, levaram os residentes daquela casa (*Yakayaka*) a conduzirem grandes transformações em suas vidas. Mudanças que afetaram muitas outras casas coletivas semelhantes que mantinham amplas redes de trocas milenares entre umas e outras. Essas mudanças, informam as fontes etnográficas, configuram um processo contínuo de transformações que alguns antropólogos passaram a chamar de “waiwaização” (Howard, 1993, 2001; Dias Jr. 2006, 2013). Esse mesmo processo também foi chamado de “evangelização” pelos missionários que foram grandes agentes e participaram dele, desde o início<sup>5</sup>. O importante aqui é notar a construção de um conjunto de novas regras entre os moradores de *Yakayaka* estabelecidas com as muitas outras casas situadas entre os dois lados da Serra do Acaraí, divisa do Brasil com a Guina. Essas transformações que sempre desafiaram as etnografias modernas seguem também como foco dos interesses da pesquisa do presente aluno WaiWai em sua dissertação de mestrado.

A história dos WaiWai, como a de muitos outros indígenas na Amazônia, é marcada por este fato, muito importante e recente, do convívio permanente com não-índios. Foi a partir desse encontro, em 1949, que aquelas pessoas de *Yakayaka* começaram a entender que são índios e ao mesmo tempo que eram os WaiWai. Assim também, em tempos distintos e com pequenas variações, foi o que se deu com os demais povos indígenas na Amazônia, os Yanomami (Ramos, 2008, 2014; Do Pateo 2005), os Tukano (Andrello, 2004, 2016), os Kayapó (Turner, 1991), Tirió (Rivière, 1969), os etc. Esses entendimentos e

acertos constituem processos específicos de transformações da vida social, os quais muitas vezes começam com a aglomeração e sedentarização das casas coletivas. Portanto, antes de conviver com os brancos em *Yakayaka*, aqueles que ali residiam não sabiam que eram índios e, tampouco, que eram os WaiWai. Hoje, em certos contextos e ocasiões, todos afirmam que são WaiWai. Mas, se por um lado, é fácil afirmar isso; por outro, é muito difícil definir com precisão quem são os WaiWai. Inclusive entre eles mesmos.

Conta um importante líder, hoje residente na Terra Indígena do Anauá comunidade *Xaari*, que antes de conhecer os missionários eles não se preocupavam com essa questão: quem somos nós? Sabiam com um pouco mais de precisão quem eram alguns outros, em especial aqueles que chamavam de *parukuotó*. Na tradução do velho líder, os *parukwotó* era os “macacos sem vergonha”. Pessoas que viviam sem muitos princípios éticos nem moral e costumavam, por isso mesmo, atacar e roubar tudo que encontravam pela frente. Mas, eles mesmos, não se preocupavam com essa questão de ficar definindo quem eram. Mais importante era saber por onde andavam, com quem andavam, onde estavam aqueles outros com os quais trocavam bens, mulheres, festas, saberes, feitiços, guerras, vinganças, etc.; aqueles que pouco a pouco foram virando índios e, mais especificamente, WaiWai.

As pessoas moravam em uma casa grande que tinha um líder responsável por reunir, proteger e manter todos juntos. O que não expressava uma relação de pertencimento à casa, afinal ninguém estava condenado a morar ali para sempre. Essas casas estavam separadas por curtas e/ou longas distâncias e eram identificadas por um nome que podia ser uma referência qualquer ao líder, um animal, uma planta, ou um fenômeno natural qualquer.

Com a chegada dos missionários, em 1949, tudo começou a mudar. Conta o mesmo velho líder do Anauá, que era criança no momento em que os missionários chegaram em *Yakayaka*:

... naquele tempo nós ainda estávamos dormindo, não sabíamos que éramos os Waiwai, vivíamos sem saber a verdade, com *kworokyan* o Diabo, fazendo guerras, feitiços... hoje sabemos. Não fazemos mais aquelas coisas erradas... (i.p., 2017).

## Contextos urbanos e desafios tecnológicos: na Terra Indígena do Anauá

---

As duas Comunidades da Terra Indígena do Anauá, a Comunidade do Anauá e a mais recente Comunidade do Xaari, estão cada vez mais interligadas com os contextos urbanos. O fácil acesso às vilas do Caroebe, São João da Baliza e São Luiz do Anauá, facilitou e intensificou o acesso aos produtos industrializados e, sobretudo, aos modos de vida das cidades. As novas tecnologias de comunicação levaram mais recentemente a sensíveis transformações na vida cotidiana dos moradores do Anauá. Assim como nas demais Comunidades WaiWai.

As mídias sociais (Facebook, Instagram) são adotadas com muita rapidez e as transformações no fazer da Comunidade são igualmente aceleradas. Muitas crianças e jovens se expõem desde cedo a aparelhos de televisão, celular e computadores conectados na internet. O que é visto, por um lado, de modo muito positivo dado às oportunidades de compartilhar seus momentos cotidianos; como eles mesmos desejam e afirmam. Mas, por outro lado, grande parte das crianças e jovens passam a ter um acesso cada vez menor e limitado às suas próprias histórias e tecnologias; observam alguns adultos e velhos à revelia do que pensam e dizem os jovens.

Fato é que o conhecimento produzido pelos WaiWai nestes espaços, constituídos com as novas tecnologias, acaba encontrando estratégias criativas de inserção no circuito das aldeias e das cidades. É importante observar, como atentam alguns deles, que essas mídias têm servido para dar visibilidade e ‘guardar’ a história e a vida cotidiana nas Comunidades. Desse modo, chegando a ser reconhecida por alguns jovens como a memória da sua história, da sua comunidade e do próprio povo WaiWai. Esses recursos tecnológicos atraem os jovens e faz com que se sintam incluídos não apenas no mundo tecnológico dos brancos, mas também no seu próprio universo WaiWai, articulado pelas redes sociais onde passaram a se encontrar virtualmente também. Neste contexto, de eventuais perdas e ganhos, entendemos que a cultura WaiWai é transformada e diluída nas redes sociais, não obstante, sem um risco de extinção. Certo é que esse fato acarretou em alguns arranjos e ordenamentos das lideranças que passaram a estabelecer novas normas para o uso das tecnologias associadas a as redes virtuais.

Ainda que de modo bastante preliminar, levantamos alguns impactos mais imediatos causados pelos artefatos tecnológicos das mídias digitais na vida cotidiana dos WaiWai. O sentido e a dimensão mais profunda dessas transformações merecem mais estudos e observações do que temos e ora apresentamos de modo preliminar e incipiente. Vejamos.

## Formas de comunicação e estratégias de domesticação das tecnologias

---

A etnografia da antropóloga Catherine Howard<sup>6</sup>, em termos descritivos e analíticos, orienta e nos inspira aqui a tratar da parte principal do nosso texto. Certo é que, 30 anos depois da pesquisa de campo de Howard, muitas coisas mudaram na vida e nas “estratégias Waiwai” para a “domesticação das mercadorias”. Se antes as expedições de busca aos *enîni-komo* / “povos não-vistos” mobilizavam os processos de aglomeração e dispersão, hoje, “equipamentos públicos” (escolas, postos de saúde, pista de pouso, poços artesanais, estradas, etc.) instituem as *comunidades* e dificultam a dispersão. No mesmo sentido, vale notar sem prejuízo para o trabalho de Catherine, as

novas estratégias antropológicas para abordar o tema das trocas interétnicas também deixaram de lado inspirações teóricas associadas à eventuais formas de “resistências”, que muitas vezes levaram a conclusões pessimistas sobre o futuro dos povos não-ocidentais, como os WaiWai e tantos outros (cf. Sahlins, 1985; Albert & Ramos, 2000). Em linhas gerais, não se trata mais de olhar para esses processos em busca de “resistências”, mas, sobretudo, de transformações dirigidas pelos próprios índios.

Não é nosso interesse aqui entrar nos méritos desta reconstrução teórica e tampouco no rico debate suscitado sobre as teorias da troca na antropologia<sup>7</sup>. Antes, importa-nos seguir as pistas precisas e contundentes da etnografia de Catherine Howard que, ao nosso ver segue inspirando nossa iniciativa para abordar o ponto que aqui nos interessa: as estratégias e a domesticação das tecnologias pelos WaiWai no mundo de hoje. Como bem observou nossa inspiradora colega: “O intercâmbio desses bens, longe de ser apenas uma troca de objetos utilitários, gerou a circulação de novos significados e poderes cristalizados em forma material” (2000:25). A despeito da autora estar se referindo, naturalmente, aos objetos trocados em meados dos anos de 1980, destacamos a validade de sua observação para pensarmos nos bens (materiais e virtuais) trocados nos dias de hoje. Afinal, veremos que eles também proporcionam “a circulação de novos significados e poderes cristalizados em forma material” (idem). Ocupando de modo expressivo o debate e as indagações WaiWai sobre seus próprios conceitos e desejos pelas tecnologias; reformulando regras e formas de organização da vida coletiva tal qual instituem ainda hoje. Vejamos.

As novas formas de comunicação (virtuais) proporcionadas pela internet e seus desdobramentos na Comunidade do Anauá é o foco do nosso ponto. Para a maioria das pessoas que foram abordadas, com idade variando entre 10 e 60 anos, o uso do celular com armazenamento de dados em cartões de memória é importante para um registro da cultura. Assim, as novas gerações poderão no futuro saber como seus pais e avós viviam.

É importante guardar as histórias dos nossos antepassados, nós WaiWai não estamos acostumados a guardar em papéis escritos algo assim, mais que essas ferramentas estão servindo para o nosso dia-dia onde podemos gravar as festas da Pascoa do Natal entre outros, mais sempre guardamos em nossas memórias como diziam nossos antepassados, porque os que viveram naquela época estão indo embora só nos resta guardar suas histórias para que um dia possamos repassar para os nossos filhos e netos. (i.p. Elida WaiWai).

Para outros, mesmo alguns adultos que não dominam essas tecnologias, a chegada dessas novas ferramentas não são ameaças para que os WaiWai sigam com suas diferenças. Ao contrário, elas podem até mesmo ser vistas como artifício para que suas diferenças sobrevivam diante de outros mundos, como o dos brancos:

Eu como uma mulher WaiWai, acho ótimo a utilização dessas ferramentas para nós “WaiWai gente”. É uma diversão estamos imitando e usando a ferramenta dos brancos que não são do nosso mundo, mais que aprendemos a gostar tão rápido. Mas os não índios nunca imitam agente, essas tecnologias como vocês chamam, é para mim uma forma de mostrar a nossa cultura... eu entendo assim”. (Tĩhkĩwĩ WaiWai, i.p., 2016)

Não obstante, constata-se também na fala de jovens e adultos um certo receio de que a história do seu povo possa se perder. O envolvimento com as novas tecnologias desperta cada vez mais o interesse dos jovens, em detrimento de qualquer outro item da cultura tradicional. Por mais que alguns acreditam que todas essas preocupações não sejam tão devastadoras a ponto de acabar com as tradições WaiWai, é alarmante para muitos deles a rapidez com que as novas mídias entraram na vida cotidiana das aldeias e, em especial envolvendo jovens e crianças no Anauá. Como observamos acima, uma estrada que liga as Comunidades do Xaari e do Anauá à BR-174, dá acesso aos vilarejos onde é possível a conexão dos celulares em bandas 3G e o uso de computadores em lan house. Mais recentemente ainda, com a aproximação das eleições um candidato “presenteou” os WaiWai do Anauá com uma antena de Wi-Fi e agora eles têm acesso na própria Comunidade. Facilidades essas que permite um expressivo fluxo das redes sociais WaiWai (Facebook, WhatsApp e mais recentemente Instagram) e trazem preocupações para alguns velhos e, em especial, algumas as lideranças.

Fato é que assim como em muitas outras regiões do mundo, no Brasil e na Amazônia, as tecnologias invadiram o dia a dia das pessoas. E não é preciso nem mesmo sair das aldeias para acessar muitas dessas tecnologias, aparelhos de DVDs, TVs, filmadoras, rádios, telefones celulares, câmeras, laptops e computadores. Rede de energia elétrica também podem ser encontradas em muitas Comunidades WaiWai, como no Xaari e Anauá. Os aparelhos sofisticados passaram a fazer parte da vida pessoal e profissional de muitas pessoas nas aldeias. Da mesma maneira, os WaiWai foram atraídos pelos encantos desses aparatos tecnológicos. Eu mesmo, como um WaiWai, ressalto que essas tecnologias foram levadas pela curiosidade dos jovens que passaram a circular com frequência pelas vilas, cidades e capitais, contribuindo para a inserção cada vez maior e mais intensa dos jovens nos contextos urbanos. Esse contato com as mídias foi incorporado à cultura indígena de muitas formas e com muitos interesses diferentes, acarretando em mais um elemento importante e inevitável de transformação da vida social WaiWai.

Nesse sentido, e de variadas maneiras, as Comunidades WaWai passaram a conviver com essas novas mercadorias tecnológicas. E isso, como vimos, não é de todo ruim. Todos sabem que é uma ferramenta importante para proporcionar encontros e por isso mesmo reforçar as particularidades sociais e culturais dos povos. Existem muitos coletivos WaiWai espalhados pelas redes sociais, onde todos se comunicam na própria língua<sup>8</sup>. Como em

qualquer outro desses coletivos virtuais, entre os WaiWai podemos encontrar um pouco de tudo. Coisas boas e ruins; encontros entre pessoas que vivem muito distantes e nunca tiveram oportunidade de se encontrar; jovens com provocações às regras de boa conduta recomendáveis pelas lideranças. Enfim, um pouco de tudo.

Neste contexto, o que se nota também é uma preocupação de muitos adultos e jovens para manter certos princípios e regras ameaçados por essas novas tecnologias. Por exemplo, no que diz respeito as trocas matrimoniais, entre os WaiWai os casamentos quase sempre foram articulados pelos núcleos domésticos, com forte participação dos pais dos cônjuges. O acesso às redes sociais permitiu aos jovens se encontrarem e, sem a participação dos pais que não dominam as redes virtuais, marcarem encontros e se envolverem resultando até mesmo em casamentos. Entre os WaiWai as redes virtuais podem acarretar em outros problemas também, pois, não é de bom tom que as meninas se exponham no mundo virtual.

... nós como menina WaiWai, para nossos pais daqui do Anauá é ruim uma menina usar celular e rede sociais tudo e proibido. Apenas os homens têm esse direito de usar as redes sociais, assim como só homem tem que estudar e mulher tem que ficar com sua mãe e o pai enquanto que os meninos voam conhecendo melhorias. Então, aqui no Jatapuzinho e lá no Mapuera, isso é proibido por nossos pais, assim como pastores e lideranças que são responsáveis pela proibição... Para nós meninas, essas ferramentas de tecnologia que estamos usando é para conversar com amigos que estão longe e que são parentes também. Isso não deve ser proibido, como eles dizem que mulher WaiWai não pode usar, só homem. Para mim é errado. Por que eles têm medo de perder poder, porque se uma menina de alguns irmãos da igreja, seja qualquer menina, por exemplo, tirar uma foto com um rapaz e publicar no grupo ou Facebook, perde total confiança dos outros membros da comunidade e ficam dizendo que a filha de tal pessoa esta assim. Então não deve assumir qualquer coisa que for da comunidade por que a filha deles esta assim, talvez o medo é isso. Mais não sabem que muitas já estão utilizando sem que seus pais saibam, tem celular, grupo de WhatsApp e Facebook. A mulher é muito importante para forma um grupo WaiWai. Sem mulher não existiria xereu, katwena, mawayana, e WaiWai também. Eu penso assim (i.p, 2016).

De modo geral, para os WaiWai as relações com o mundo dos brancos sempre foi um papel dos homens e ainda hoje eles pensam assim. As mulheres encontram muito mais dificuldades para falar o português do que os homens, o que dificulta estabelecer relações com os brancos. Ainda hoje as meninas encontraram muitas resistências para seguir seus estudos além do ensino médio, pois isso implica em sair da Comunidade por um período para estudar nas cidades.

No ano passado, 2017, a secretaria de educação de Roraima abriu novas vagas para a formação em licenciatura indígena e pediu para que os WaiWai do Anauá selecionassem um grupo de meninas. O fato acarretou em longas

negociações entre as lideranças e os pais que, inicialmente, se recusaram a enviar suas filhas para estudar na Capital. As próprias mães se recusaram a concordar com a ideia de suas filhas irem para Boa Vista estudar. Depois de longas conversas e negociações algumas concordaram e aceitaram que suas filhas fossem estudar longe da Comunidade por um período.

É assim entre os WaiWai, os homens sempre pensavam que as mulheres não devem ficar se expondo muito no muno dos brancos e muitas delas concordavam com isso. Mas, os tempos estão mudando e hoje algumas mulheres passaram a questionar tudo isso, como vimos no depoimento acima. Muitos homens também começaram a mudar suas ideias apoiar as mulheres que querem estudar, trabalhar, ganhar dinheiro e fazer todas essas coisas que antes só os homens podiam fazer.

## Apontamentos finais

---

Ainda que de modo muito preliminar, vimos aqui como as novas tecnologias entram no universo WaiWai proporcionando muitas questões e pontos de vistas. Para muitos, os celulares e computadores são perigosos por ameaçar o controle, a ordem e a da vida social; para outros, ao contrário, elas reforçam as diferenças WaiWai frente ao mundo dos brancos sem nenhum risco para a cultura. Acreditamos que ambas as interpretações são legítimas e acertadas, por mais paradoxal que isso possa parecer. Há 50 anos, os próprios antropólogos temiam e anunciavam o fim da cultura WaiWai com a chegada dos missionários e do mundo dos brancos (Fock, 1963). Muitos WaiWai também pensava assim naquela época.

Hoje os antropólogos não acreditam mais que as mercadorias do mundo ocidental possam acabar com a cultura dos povos indígenas. Como muitos demonstraram, o que se nota entre os povos amazônicos a partir das “cosmologias do contato” são processos engenhosos de “domesticação dos brancos” pelos “índios”, em todos os lugares (Albert & Ramos, 2001). Esses processos foram observados em muitos outros lugares onde os antropólogos passaram a olhar com mais atenção para os contextos de encontros interculturais, permitindo falar até mesmo em uma expressiva “indigenização da modernidade”, (Sahlins, M., 1997).

Da mesma maneira, acreditamos que os WaiWai foram atraídos pelos encantos dos aparatos tecnológicos, e ressaltamos que essas tecnologias não são uma ameaça à cultura, esse contato com as mídias foi incorporado à cultura WaiWai. Como vimos, hoje é comum encontrar nas comunidades indígenas aparelhos de DVDs, TV, filmadoras, rádios, telefones celulares, câmeras e computadores. Assim como as redes de energia elétrica que são cada vez mais encontradas nas Comunidades WaiWai, todas as mercadorias do mundo dos brancos proporcionaram sim importantes transformações e, ao mesmo tempo, foram transformadas pelo universo WaiWai.

Nesse sentido os WaiWai hoje passaram a utilizar e consumir produtos dessa sociedade de informação. Devemos pensar que isso revela uma oportunidade de “capturar” novas formas de registrar relatos e acontecimentos para socializa-los na cultura indígena, não somente entre os mais jovens, mas com toda a sociedade indígena e não-indígena. O jovem WaiWai transita por outros espaços e se constitui também em outras referências, já que ele pode ser um eleitor, um estudante, pode receber uma bolsa assistencial do governo, ter um número de celular, usar smartphones, MP3, conviver com jovens da sociedade envolvente. Muitos WaiWai pensam assim,

Bem, nos somos livres para andar por onde quisemos, livres para navegar, livres para conversar com nossos parentes que estão distantes, são eles que trazem informações dos nossos parentes para mim, eles estão no momentos deles... assim como nossos antepassado tiveram suas diversões... hoje somos cidadão brasileiro, temos RG, CPF, certidão de nascimento e outros documentos, então podemos entrar na cidade, posso ir a Manaus, a São Paulo, e tudo... vi que o RG e o CPF eles tem espíritos dos brancos que significa tudo para eles, para mim e um papel com uma imagem que não fala. Então vejo que as crianças estão se aventurando e trabalhando para que um dia eles mesmo possam nos defender e divulgar nossas histórias. (i.p., 2016)

Portanto, essa tecnologia é uma realidade que adentrou a vida dos WaiWai e está conciliada com as suas tradições. Do mesmo modo que pode ser aplicada como recurso didático na educação, levando em conta a memória e história WaiWai, é vista por muitos como ferramenta de afirmação cultural. Novamente é a jovem WaiWai que se manifesta sobre a importância da utilização dos recursos tecnológicos:

“Acho ótimo a utilização dessas ferramentas para nós “WaiWai gente, é uma diversão, estamos imitando e usando a ferramenta dos brancos, mais eles nunca imitam a gente. Também é uma forma de mostra a nossa cultura para os jovens e crianças... o celular é o avô dos WaiWai, guarda a nossa memória e pode explicar tudo que a gente não sabe”.

Os WaiWai, como também vimos, um dia não sabiam que eram os WaiWai. Isso não faz muito tempo. Ser WaiWai, portanto, é participar desse mundo complexo de transformações que existe há muito mais tempo do que a própria ideia de ser WaiWai. Ter uma cultura, ser cristão, diferente dos brancos, depender das mercadorias, usar as tecnologias modernas e ter todos esses itens na vida cotidiana das Comunidades hoje, é justamente o que confere particularidade ao mundo WaiWai. Claro que a isso devemos acrescentar de modo igualmente essencial a língua falada e escrita grafada pelos missionários, os modos de plantar roçados, coletar frutos, caçar, pescar, fazer festas, etc. Tudo isso, enfim, por mais distinto e confuso que possa ser é o modo WaiWai de ser. Ontem, como hoje, como amanhã estaremos sempre diante desse contínuo e complexo processo de transformações. Desafiando teorias, descrições e análises.

## Notas

---

<sup>3</sup> Os registros etnográficos descritos neste artigo são de autoria do aluno WaiWai, mestrando no PPGAS/UFAM. A descrição é de responsabilidade dele e seu o professor orientador, os quais assinam juntos e assumem os riscos de eventuais equívocos analíticos.

<sup>4</sup> Com o apoio e interesse dos demais colegas que juntos construímos a proposta, pouco depois, em 2010 instituímos vagas reservadas para indígenas e negros no processo de seleção do PPGAS/UFAM. Hoje o Programa soma um total de 11 mestres indígenas e conta com 18 alunos no mestrado e 4 no doutorado.

<sup>5</sup> Inicialmente Unevangelized Fields Missions/UFM e, a partir de 1968, ao migrarem para o território brasileiro passaram a se identificar por Missões Evangélicas da Amazonia/MEVA (cf. Caixeta, 1999; Dias Jr., 2006).

<sup>6</sup> Realizada entre os anos de 1984 e 86, nas Terras Indígena Anauá e Trombetas Mapuera (Comunidades do Kaximi e Jatapuzinho, respectivamente), o trabalho de Catherine Howard segue sendo umas das principais referências sobre os WaiWai. Seu brilhante texto “A domesticação das mercadorias: estratégias WaiWai”, publicado no ano 2000 (cf. Albert & Ramos, 2000) é o que melhor nos conduz e inspira para tratarmos do ponto em tela. Agradecemos a autora pela seriedade de seu trabalho, a generosidade de sua pessoa e a parceria para tratarmos dos temas que envolvem o WaiWai.

<sup>7</sup> Para quem se interessar sugerimos os trabalhos de Barbosa que abordou as trocas na região das Guianas (Gallois, D. Org., 2005).

<sup>8</sup> Em um rápido levantamento localizamos sete grupos no facebook. Quase todos nominados na língua e formados por estudantes e professores: WaiWai rowon yauno komo, alunos e professores da Comunidade do Anauá, Roraima; Tamikan yauno kom, estudantes do curso de magistério, Comunidade Anauá, Roraima; WaiWai/UFRR, estudantes na Universidade Federal de Roraima, Boa Vista; Estudantes WaiWai/Ixamna, alunos da Universidade Federal do Oeste do Pará/UFOPA; Indígenas da Calha Norte; alunos em Santarém, Pará; Estudantes/12/2013/2014, Oriximiná, Pará.

## Referências

---

- ANDRELLO, G. L. (2004). *Iauretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés* (alto rio Negro, Amazonas). UNICAMP.
- ANDRELLO, G. L. (2016). Nomes, posições e (contra) hierarquia. Coletivos em transformação no alto rio Negro. *Revista de Antropologia*, 18(2), 57-97. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2016v18n2p57>
- BARBOSA, G. C. *Das Trocas de Bens, Em Redes de relações nas Guianas*, Gallois, D. (org.), EDUSP, São Paulo/SP.
- DIAS JR. C. (2006). *Entre linhas de uma rede. Entre linhas Waiwai*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- DO PATEO, R. D. (2005). *Niyayou: antagonismo e aliança entre os Yanomam da Sraa das Surucucus* (RR). (Doctoral dissertation, Universidade de São Paulo).
- FOCK, N. (1963). *Waiwai: Religion and society of na Amazonian tribe*. Tese de doutorado em Antropologia, The National Museum, Copenhagen.
- HOWARD, C. (2002). A domesticação das mercadorias. Estratégias Waiwai.

Em: *Pacificando o Branco; cosmologia do contato norte amazônico*. Albert & Ramos (orgs.), São Paulo, EDUSP/UNESP/Imprensa Oficial do Estado. <https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.24722>

GALLOIS, D. (2005). *Redes de relações nas Guianas*, EDUSP, São Paulo/SP.

QUEIROZ, R. C. (1999). *A saga de Ewka: epidemias e evangelização entre os Waiwai. Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. R. Whright, R. (org), Campinas, Ed. UNICAMP.

RAMOS, A. R. (2012). Native and National in Brazil: indigeneity after Independence. *Hispanic American Historical Review*, 94,711-712. <https://doi.org/10.1215/00182168-2802870>

RAMOS, A. R. (2008). Nomes Sanumá entre gritos e sussuros. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*. 12(1), 59-69. <https://doi.org/10.4000/etnografica.1606>

RIVIÈRE, P. (1969). *Mariage among the Trio. A principle of Social Organisation*. Oxford: University of Chicago.

SCHULER ZEA, E. (2010). Por caminhos laterais: modos de relação entre os Waiwai no Norte Amazônico. *Antropologia em Primeira Mão*. 119, 1-27.

SAHLINS, M. (1997). O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *Mana*. 3(2), 103-150. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000200004>

TURNER, T. (1991). *Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó*. University of Chicago, Cornell University.





# Ye'pâ-Di'iro-Mahsã, gente de carne da terra: os Tukano do rio Vaupés

*Ye'pâ-Di'iro-Mahsã, people of meat of earth: the Tukano of the Vaupés river*  
*Ye'pâ-Di'iro-Mahsã, gente de carne de la tierra: los Tukano del río Vaupés*

Arlindo Maia (Ye'pârã Oyé) <sup>1</sup>  
Geraldo Andreollo <sup>2</sup>

---

**Dossiê:** Cosmopolíticas Amazônicas e Reflexividades Indígenas

**Artigo de pesquisa. Editores:** Gilton Mendes dos Santos; Carlos Machado Dias Jr.

**Recebido:** 2018-08-13. **Devolvido para revisão:** 2018-10-10. **Aceito:** 2018-10-24.

**Como citar este artigo:** Maia, A. & Andreollo, G. (2019). Ye'pâ-Di'iro-Mahsã, gente de carne da terra: os Tukano do rio Vaupés. *Mundo Amazônico*, 10(1): 53-81. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n1.74221>

---

## Resumo

Este artigo resulta de um longo processo de registro e reflexão sobre os nomes de grupos e sub-grupos Ye'pa-Di'iro-Mahsã, povo indígena localizado na região do alto rio Negro, amplamente conhecido como Tukano. O objetivo principal é precisar sua complexa composição interna em blocos heterogêneos de patriclãs, buscando elucidar essa estrutura a partir das narrativas míticas de origem e diversificação da humanidade. Apresenta-se os diferentes tipos de nomes e formas nomação, bem como sua articulação e circunstâncias de enunciação. Além disso, sugere-se uma hipótese para explicar o emprego de termos de parentesco inter-geracionais como forma de tratamento entre unidades nomeadas situadas em diferentes blocos. Os dados apresentados foram compilados por um autor nativo ao longo de vários anos, com a finalidade principal de promover o uso do nome próprio do grupo e de seus segmentos internos.

*Palavras chave:* estrutura social; nomes; nomação; noroeste amazônico; mitologia.

---

<sup>1</sup> Ye'pâ-Mahsã, do clã Ye'pârã Oyé. Foi professor em várias escolinhas em comunidades indígenas no alto rio Negro. Com seu pai, Moisés Maia, publicou o livro "Isa Wekisimia Masike. O conhecimento de nosso antepassados", na Coleção Narradores. Indígenas do Rio Negro (FOIRN/COIDI, 2003). [yeparaoye@gmail.com](mailto:yeparaoye@gmail.com)

<sup>2</sup> Antropólogo, com doutorado pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Atualmente é professor de antropologia na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Desenvolve pesquisas entre os povos Tukano e Tariano do Noroeste amazônico há vinte anos, sobre os quais publicou o livro "Cidade do Índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê" (Editora UNESP, 2006) e vários artigos. [andreollo.geraldo@gmail.com](mailto:andreollo.geraldo@gmail.com)

### Abstract

This article results from a long process of recording and reflection on the names of Ye'pa-Di'iro-Mahsā groups and subgroups, indigenous people located in the region of the upper Rio Negro, widely known as Tukano. The main objective is to specify the complex internal structure of the Ye'pa Di'iro Mahsā group, one made up of heterogenous blocks of patrilineal clans, seeking to elucidate this structure from the mythical narratives of origin and diversification of humanity. It presents the different types of names and naming forms, as well as their articulation and enunciation circumstances. In addition, a hypothesis is suggested to explain the use of inter-generational kinship terms as a form of treatment between named units located in different blocks. The data presented was compiled by a native author over several years, with the main purpose of promoting the use of the proper name of the group and its internal segments.

*Keywords:* names; naming; Northwest Amazon; mythology; social structure.

### Resumen

Este artículo resulta de un largo proceso de registro y reflexión sobre los nombres de grupos y subgrupos Ye'pa-Di'iro-Mahsā, pueblo indígena ubicado en la región del alto río Negro, ampliamente conocido como Tukano. El objetivo principal es precisar su compleja composición interna en bloques heterogéneos de patrilineales, buscando elucidar esa estructura a partir de las narrativas míticas de origen y diversificación de la humanidad. Se presentan los diferentes tipos de nombres y formas de nominación, así como su articulación y circunstancias de enunciación. Además, se sugiere una hipótesis para explicar el empleo de términos de parentesco intergeneracional como forma de tratamiento entre unidades nombradas situadas en diferentes bloques. Los datos presentados fueron compilados por un autor nativo a lo largo de varios años, con la finalidad principal de promover el uso del nombre propio del grupo y de sus segmentos internos.

*Palabras clave:* estructura social; nombres; nominación; noroeste amazónico; mitología.

## Introdução

---

Este artigo consiste basicamente na apresentação de informações referentes aos grupos e sub-grupos tukano, povo indígena localizado no Brasil e na Colômbia, que soma cerca de 5000 pessoas vivendo em dezenas de comunidades nos rios Vaupés, Papuri e Tiquié, na região do alto rio Negro. Trata-se de detalhar como os Tukano designam-se a si mesmos e às suas sub-unidades, e de como essas se relacionam entre si. Esse exercício vem sendo realizado há mais de 20 anos por Arlindo Maia (tukano do grupo Oyé), e, a partir de 2002, tomou a forma de uma interlocução com o antropólogo Geraldo Andreollo. Os dados apresentados começaram a ser consolidados em várias sessões de trabalho compartilhadas entre os autores em agosto de 2017, em Iauaretê, rio Vaupés, dando continuidade a uma série de conversações iniciadas há mais de uma década. O problema em torno do qual nossas conversas se concentraram foi a “escalação dos clãs tukano”. Essa formulação corresponde ao modo como frequentemente se traduz em português o exercício de listar, dos “mais velhos” aos “mais novos”, os diversos nomes compostos dos grupos ou sub-grupos (kurupá, literalmente “conjunto de pessoas”) que compõem o que hoje se costuma chamar de “etnia tukana”, isto é, os Ye'pâ-Di'iro-Mahsā, a “gente da carne de terra” – uma gente cuja força vital provém da própria terra.

O exercício, neste caso, consistiu em tomar uma tabela estabelecida recentemente por Arlindo Maia referente ao conjunto dos sub-grupos tukano, e que resulta de quase vinte anos de reflexão e aprendizado com seu pai,

Moisés Maia, buscando pelas ocorrências de seus nomes no interior de um extenso corpus narrativo. Esta listagem está, de fato, associada a um conjunto de relatos orais referentes à dispersão tukano desde o Igarapé Turi, afluente do rio Papuri, por sua vez um dos principais afluentes do médio rio Vaupés, bem como a acontecimentos que precederam a fixação do grupo como um todo nesse local. Nesse sentido, esses nomes resultam de uma série de movimentos em sentidos diversos, cuja narrativa é a base para o reconhecimento dos grupos que os empreenderam. Ou seja, a trajetória no tempo e no espaço, e a fixação posterior em um determinado sítio nomeado, consiste em um movimento que enseja a aparição dos vários sub-grupos, motivo pelo qual essas narrativas são chamadas na língua tukano de Pa'mûri-Kiti, literalmente "histórias de transformação", ou ainda "histórias de surgimento".

Desse modo, grupos não existem enquanto tais antes desses deslocamentos, de modo que o movimento espaço-temporal, que se dá em uma cobra-canoa – Pa'mûri-yukûsu, a canoa de fermentação da vida -- no tempo mítico e prossegue em um tempo propriamente humano, é o que lhes garante reconhecimento entre si. Grupos, portanto, aparecem e seguem crescendo em uma série de episódios de deslocamentos e paradas, distanciamentos e aproximações no espaço, ao longo de um período.

Seguem abaixo as tabelas (Fig.1) tal como Arlindo Maia as elaborou inicialmente em Iauaretê a partir do ano de 1993, após um período de cerca de seis anos trabalhando como professor em escolas comunitárias nos rios Tiquié, baixo Negro e Xié.

Quadro Demonstrativo da EISA			
Ye'pâ-mahã (Tukana)			
	1º - 01	2º - 02	1º Grupo
	3º - 03	4º - 04	1ª Categoria
	5º - 05	6º - 06	
	7º - 07	8º - 08	2º Grupo
	9º - 09	10º - 10	2ª Categoria
	11º - 11	12º - 12	
	13º - 13	14º - 14	
	15º - 15	16º - 16	
	17º - 17	18º - 18	
	19º - 19	20º - 20	
	21º - 21	22º - 22	
	23º - 23	24º - 24	
	25º - 25	26º - 26	3º Grupo
	27º - 27	28º - 28	3ª Categoria
	29º - 29	30º - 30	
	31º - 31	32º - 32	
	33º - 33	34º - 34	
	35º - 35	36º - 36	
	37º - 37	38º - 38	
	39º - 39	40º - 40	
	41º - 41	42º - 42	
	43º - 43	44º - 44	
	45º - 45	46º - 46	
	47º - 47	48º - 48	
	49º - 49	50º - 50	
	51º - 51	52º - 52	
	53º - 53	54º - 54	
	55º - 55	56º - 56	
	57º - 57	58º - 58	
	59º - 59	60º - 60	
	61º - 61	62º - 62	
	63º - 63	64º - 64	
	65º - 65	66º - 66	
	67º - 67	68º - 68	
	69º - 69	70º - 70	
	71º - 71	72º - 72	
	73º - 73	74º - 74	
	75º - 75	76º - 76	
	77º - 77	78º - 78	
	79º - 79	80º - 80	
	81º - 81	82º - 82	
	83º - 83	84º - 84	
	85º - 85	86º - 86	
	87º - 87	88º - 88	
	89º - 89	90º - 90	
	91º - 91	92º - 92	
	93º - 93	94º - 94	
	95º - 95	96º - 96	
	97º - 97	98º - 98	
	99º - 99	100º - 100	

1º Grupo e 1ª Categoria: masá mamisímia Kurua
2º Grupo e 2ª Categoria: a-kabihí símia Kurua
3º Grupo e 3ª Categoria: wí'serí kurua ou 5ª Categoria: wí'serí kayaró Kurua
4º Grupo e 4ª Categoria: losé o'mâka'tekarã Kurua ou Teorã

Figura 1. Tabelas que Arlindo Maia as elaborou inicialmente em Iauaretê a partir do ano de 1993.

The figure shows two hand-drawn tables. The left table is a grid with columns for 'GRUPO', 'Número', 'Clã', 'Nome', and 'Identificação'. It lists 47 clans, with the first 10 grouped under 'KURUA' and the remaining 37 under 'KUMUFA'. The right table is a similar grid with columns for 'GRUPO', 'Número', 'Clã', 'Nome', and 'Identificação', listing 34 clans grouped under 'KUMUFA'.

Figura 1. Tabelas que Arlindo Maia as elaborou inicialmente em lauretê a partir do ano de 1993.

De modo importante, trata-se de um esquema que difere significativamente dos diagramas em caixas que encontramos pela etnografia dos povos tukano (particularmente em C.Hugh-Jones, 1979 e J. Jackson, 1983). Aqui, ao invés de reservar uma pequena caixa para cada um dos clãs que, em conjunto, conformam a caixa maior de uma unidade englobante, avaliou-se ser mais correto agrupar os 47 clãs numerados em seqüências ordinais que conformam grupos, *kurua* na língua tukano, de tamanho variável – como se vê o mesmo termo traduzido por “grupo” qualifica tanto um clã como uma série de clãs. E tais grupos ligam-se de maneira heterogênea entre si: dois pares do primeiro grupo associam-se respectivamente a duas colunas do segundo grupo, as quais em conjunto associam-se ao terceiro grupo. Este, por sua vez, se escalona em dois níveis formando “categorias” (3a. e 5a.) distintas em seu interior (o primeiro e segundo grupos correspondem em bloco às 1a. e 2a. categorias). Por fim, um quarto grupo se encontra deslocado à direita do esquema, ligado à 3a. categoria do terceiro grupo. Ao longo do tempo, Arlindo veio buscando precisar as informações sobre a seqüência, quantidade e nomes desses clãs com o próprio pai e outros parentes mais velhos, um exercício que se traduziu em um registro da narrativa de origem dos povos do Vaupés em geral, e em particular da composição progressiva por multiplicação e agregação de sub-unidades do coletivo que veio a ser conhecido como Tukano –um trabalho contínuo que segue seu curso. Recentemente, chegou a uma listagem hierarquizada de nomes, na qual reduziu para 34 o número de clãs tukano. Na tabela 1, decidimos indicar os conjuntos de clãs como “Blocos”, no intuito reservar o termo “grupo” para os clãs específicos.

A disposição complexa entre as unidades que compõem a tabela geral (os blocos de tamanho variável ora paralelos, ora em linha) corresponde

ao modo como os *Ye'pârã-Oyé Paraméra* (clã dos netos de Oyé) atribuem sentido ao conjunto geral de que fazem parte. Todos os acontecimentos que ensejam o aparecimento dessas unidades, suas relações e localização atuais, correspondem, portanto, a um ponto de vista específico e interior ao sistema, e que certamente difere de outros possíveis, que podem ser narrados por pessoas de outros clãs tukano. O alinhamento e o estabelecimento de consensos parciais entre esses pontos de vista eram no passado objeto de diálogos cerimoniais. Esses diálogos ocorriam por ocasião das visitas que um clã fazia à maloca de outro, seja de irmãos maiores, menores ou cunhados, e são ainda hoje conhecidos como *mu'rô tu'asehé*, expressão em geral traduzida como “cerimônia do cigarro”. Para esta cerimônia, dois chefes de grupos, *wiôgu* em tukano, tomavam suas forquilhas de cigarro, *u'tikaro*, e, sentando-se frente a frente em seus bancos, *kumûro*, punham-se alternadamente a recitar

Tabela 1. Clãs como “Blocos”, no intuito reservar o termo “grupo” para os clãs específicos

<b>Ye'pâ-Di'iro Masa [Clãs Tukano]</b>	
Doêtihiro [nomeador dos clãs]	
<b>BLOCO I - Masá ma'mi sumua kurua [Grupo dos irmãos maiores]</b>	
1 - Yu'úpuri	2 - Ye'pârã
1.1 - Yu'úpuri wa'ûro [partiu da região]	2.1 - Ku'mâro wa'ûro
1.2 - Yu'úpuri oâkapea [partiu da região]	2.2 - Ye'pârã oâkapea [extinto]
	2.3 - Ye'pârã oyé
<b>BLOCO II - Akabihi sumua kurua [Grupo dos irmãos menores]</b>	
<b>Ma'ma kurua [Grupo dos novos]</b>	<b>Bukûtiro kurua [Grupo dos antigos]</b>
2.1.1 - Wesémi kuisere	2.3.1 - Yu'úpuri pamo
2.1.2 - Maakupi	2.3.2 - Yu'úpuri atâro
2.1.3 - Yâkê duka	2.3.3 - Ye'pârã me'ru
2.1.4 - Bu'û di'peri	2.3.4 - Ye'pârã nu'kô
2.1.5 - Buû be'ra	2.3.5 - Akûto batîro ou pa'tîro
2.1.6 - Uremiri sa'kuró	2.3.6 - Ye'pârã ku'kú
	2.3.7 - Ye'pârã burú
	2.3.8 - Ye'pârã yâmiro
	2.3.9 - Ye'pârã pâresi ou torogu
	2.3.10 - Akûto yiîrape ma'mu
	2.3.11 - Akûto papéra
	2.3.12 - Ye'pârã-su'î ou Ta'ro o'meperi
	2.3.13 - Bosô kaperi [surgiu depois, serra Garça]
	2.3.14 - Āhûsiro turo

**BLOCO III (a) - Wi'seri kumua ou Wi'serí bayaroa (ku'mâroa)**  
[Zeladores de cantos e entoações]

---

1- Ku'mâro po'rã

**BLOCO III (b) - Ye'pâ-Di'iro Masa yekusumuá [avós dos Tukano]**

---

- 1- Bayâ pō'ra
- 2- Akûto buïse, também Baa Porã
- 3- Bosoá
- 4- Āpû keria
- 5- Ye'pârã nuhîro, também Yujuroá
- 6 - Akûto kuha
- 7- Yairó

**BLOCO IV - Mu'rô i'yânuroko'tekarã [preparadores do cigarro]**

---

- 1 - Umû sí'si
- 2 - Yaî
- 3 - Ye'pâ kutiro
- 4 - Wa'ïse paro
- 4- Kutiro
- 5 - Bu'û yii
- 6- Mumî

a lista dos grupos que encabeçavam. Feito isso, cada qual acendia o cigarro já encaixado na forquilha, fumava e oferecia ao parceiro para que também fumasse. Este ato, chamado em tukano *masa kurîpa beseweró* – seleção ou escolha dos próprios grupos –, prestava-se também a renovar a força de vida de todos que compunham a lista. Com isto, o *wiôgu* revalidava (*ehêripo'rã basesehé*) o ordenamento hierárquico que espelhava a sequência de surgimento dos grupos, reafirmando seus diferentes papéis rituais.

Desse modo, a cerimônia do cigarro corresponde a uma reencenação da própria distribuição de papéis originalmente desempenhada por *Doêtihiro*, o demiurgo nomeador de todos os clãs, que comandou desde o Lago de Leite a viagem dos *Pa'mûri-mahsã* até o seu destino final. A tradução dessa expressão é “gente de transformação”, e engloba os povos Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Tuyuka e Arapasso. Seus ancestrais foram os tripulantes da *Pa'mûri-yukûsu*, a cobra-canoa que subiu pelos rios Negro e Vaupés desde o Lago de Leite, no extremo Leste do mundo, até a Cachoeira de Ipanoré, no médio rio Vaupés. Como se sabe desde as primeiras etnografias realizadas na região, no tempo humano, posterior à chegada da cobra-canoa ao Vaupés, esses grupos passaram a crescer tomando as irmãs uns dos outros como esposas, pois o casamento dentro do mesmo clã, e mesmo do mesmo grupo lingüístico, é considerado impróprio – é como se casar com a própria irmã. Para todos os

esses grupos, o pertencimento a um clã é definido pela patri-filiação (ver Goldman, 1963; Arhem, 1981; S. Hugh-Jones, 1979; C. Hugh-Jones, 1979; Jackson, 1983; Chernela, 1995).

Como se vê na tabela 1, o nome *Doêtihiro* não aparece na lista de clãs, pois, ao contrário dos seres humanos de hoje, os *Pa'mûri-mahsã*, ele ainda fazia parte do mundo da gente-pedra, os *Utá-mahsã*, anterior à emergência da humanidade, sendo o responsável por organizar o mundo e aqueles que viriam habitá-lo em grupos diferenciados. Entre os humanos atuais, seu sucessor, por assim dizer, foi *Ye'pârã*, nome que dará origem a vários clãs. O maior deles, conhecido como *Ye'pârã-Oyé*, ao qual pertence Arlindo, é aquele que ficou responsável por rememorar, ou arrolar a sequência dos grupos *Ye'pâ-Di'iro-Mahsã*. Nesse sentido, o presente artigo pode ser entendido como uma forma escrita de *mu'rô tu'asehé*, que fica disponível a estudantes indígenas e não-indígenas de antropologia dedicados ao estudo dos povos indígenas do Vaupés. Assim, tal como nas cerimônias do cigarro realizadas nas antigas malocas, espera-se que este trabalho estimule outros exercícios do mesmo tipo, especialmente por parte dos estudantes da própria região que vêm crescentemente ingressando em programas de pós-graduação das universidades brasileiras. Acreditamos que esse esforço irá ainda interessar muitos de nossos parentes que hoje em dia vivem fora da região do alto rio Negro. As informações sintetizadas na tabela da tabela 1 foram objeto de nossas discussões em agosto de 2017 e julho de 2018, sendo nesses períodos constantemente checadas por Arlindo junto a seu pai. O que segue registrado abaixo são, portanto, somente as informações que foram confirmadas por fonte de indiscutível respeitabilidade desde o ponto de vista de Arlindo: trata-se do conhecimento dos antigos, de seus avós, cujo depositário atualmente é seu próprio pai, entre outros homens pertencentes aos clãs maiores. Vários detalhes e episódios apontados referem-se à transcrição de um relato oferecido por Moisés Maia em 2002, publicado na coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro da FOIRN* (volume 8) (ver Maia & Maia, 2003).

Para a plena compreensão dos esclarecimentos prestados abaixo seria necessário que o leitor conhecesse esse texto, que dá conta da saga tukano em suas linhas gerais. Desde então, Arlindo Maia vem se dedicado a gravar e transcrever uma outra versão dessa mesma narrativa, muito mais detalhada e extensa, na própria língua tukano. Do contato permanente com esse material, tem sido capaz de fornecer novas informações sobre os grupos tukano e compreender muitos pontos anteriormente obscuros<sup>3</sup>.

\*\*\*

Vejamos inicialmente alguns detalhes referentes à conformação dos diferentes blocos apontados na tabela através de um esquema simplificado (Figura 2). Esse quadro sintetiza a situação atual dos clãs tukano e o modo como idealmente se reconhecem. Como já foi dito acima, são quatro grupos,

com 4, 20, 6 e 6 clãs respectivamente. O diagrama traz, na segunda coluna, suas designações gerais tal como os Tukano as definem, e que correspondem àquilo que a etnografia regional vem chamando de “papéis rituais” (C. Hugh-Jones, 1979). A quarta coluna é a lista de clãs apenas parcialmente indicada, totalizando 34 unidades; constando apenas os nomes próprios dos quatro primeiros clãs que conformam o primeiro bloco e as quantidades respectivas dos segundos, terceiro e quarto blocos. Trata-se, portanto, de um esquema que representa muito timidamente a realidade, ainda mais porque não dá absolutamente conta da distribuição geográfica dos clãs e suas alianças variáveis com outros povos. Ao lado direito da tabela, há a indicação dos termos vocativos usados pelos primeiros clãs com relação aos demais.

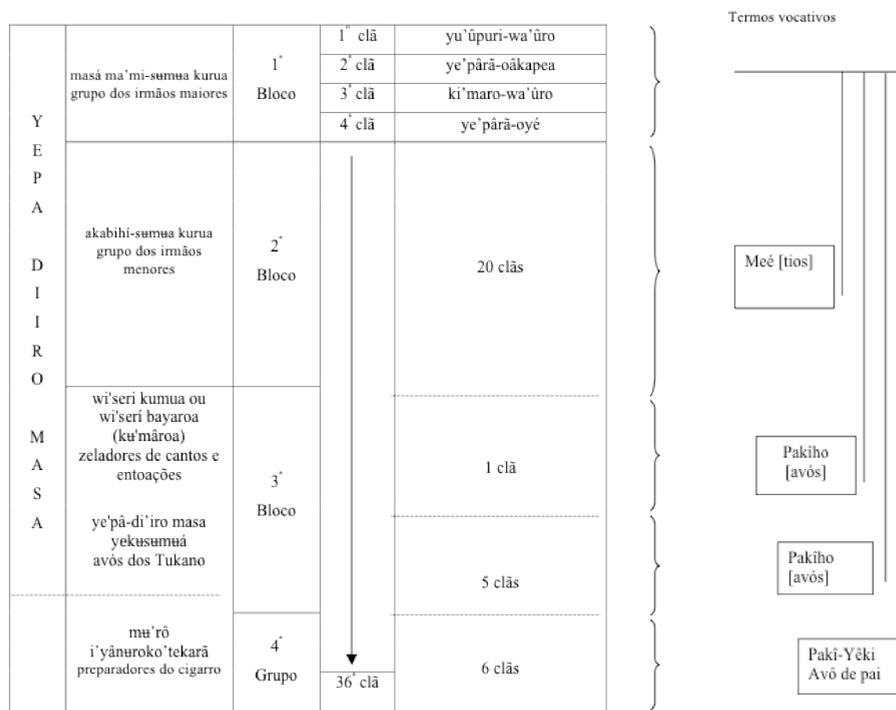


Figura 2. Diagrama simplificado da conformação dos diferentes blocos.

Em resumo, quatro clãs compõem o grupo dos “irmãos maiores” (chefes), vinte clãs compõem o grupo dos “irmãos menores” (guerreiros), seis clãs compõem o terceiro grupo, dividido entre as categorias de especialistas em encantações/cantos xamânicos e avós, e, por fim, o último grupo é formado por 6 clãs designados também como “preparadores de cigarros”. Não obstante a complexidade dos detalhes e a adaptação improvisada de termos em português às funções descritas em língua tukano, o que parece

relevante registrar desde já é que, ainda que as funções rituais apontem para uma grade de posições fixas, a quantidade variável de unidades nomeadas que se alojam em cada categoria é notável. Não se trata de um ponto trivial, pois, ao contrário daquilo que se passa entre os povos Jê-Bororo (Crocker, 1979; Lea, 2012), não parece haver uma lógica específica que determine essas diferenças de quantidades, o que se reflete na própria variação dos números apresentados em versões sucessivas das listas elaboradas por Arlindo Maia. Esse aspecto não deixa de sugerir que tais quantidades estão sujeitas a variar no tempo, e que talvez o problema maior seja o de como reconhecê-las, ou o de como cada unidade se faz, ela própria, reconhecer.

Há, de fato, incerteza quanto à ordem interna dos clãs nos blocos intermediários (segundo e terceiro), casos em que não é incomum que as pessoas expressem dúvidas sobre a posição correta ou o nome verdadeiro de seu grupo. Por outro lado, parece haver consenso quanto ao fato de que o tema é objeto de conhecimento especializado, motivo pelo qual somente homens mais velhos e pertencentes a clãs de prestígio gozariam da prerrogativa de elencar tais unidades e sua ordem, como é o caso deste esquema. Não obstante, em paralelo a esse tipo de reconhecimento aceita-se amplamente que cada clã guarda a memória acerca dos feitos e do nome do ancestral que lhe dá origem, bem como dos eventos específicos da trajetória de seu grupo. A importância atribuída ao conhecimento especializado, combinada a certa garantia assegurada a cada clã quanto à elaboração de uma narrativa própria, enseja a constituição de um extenso campo de debates referente ao coletivo mais amplo designado como Tukano. Nesse sentido, as informações contidas nas tabelas acima expressam o ponto de vista de um clã reconhecido amplamente como “chefe dos tukano”, e cujos membros avaliam como sua a responsabilidade de recordar ainda nos dias de hoje a ordem e os detalhes específicos do surgimento da série geral de grupos. Tal preocupação reflete em grande medida a grande dispersão de famílias tukano no presente ao longo do rio Negro, com muitas delas vivendo há muitos anos nas cidades dessa grande região. De seu ponto de vista é absolutamente crucial retomar essas coordenadas que pautavam de modo mais nítido a vida social no passado, para que os jovens de hoje possam ter acesso às suas origens e a quem foram seus antepassados.

De fato, mesmo no alto rio Negro, entre as comunidades que permanecem nas Terras Indígenas do alto rio Negro, há bastante controvérsia sobre o assunto. Mas ainda que a ordem e composição daquilo que se passa na região intermediária da escala (segundo e terceiro blocos) tenda a flutuar, variando de acordo com a posição e o conhecimento daquele que fala, há, por outro lado, um alto grau de consenso quanto aos nomes dos clãs que figuram nas regiões superior e inferior da escala hierárquica. Se o que se passa na zona intermediária dessa escala suscita questionamentos com certa frequência, o que se passa em suas pontas superior e inferior não parece ser objeto de grandes divergências (ponto notado também por C. Hugh-Jones, 1979). Ao contrário,

todos os Tukano são capazes de se lembrar o nome (*Yuupuri*), e sobretudo o apelido (*Wa'ûro*), de seu irmão maior. Além disso, na extremidade oposta àquela onde se situa *Wa'ûro*, isto é, nas últimas posições da escala hierárquica dos Tukano em geral, iremos encontrar vários clãs acerca dos quais não há controvérsias quanto à sua posição. Uma parte deles, segundo se conta, veio se incorporando paulatinamente aos Tukano, em um período mais tardio, isto é, após a partida do irmão maior *Wa'ûro* em direção jusante, que deu início ao processo de dispersão tukano do Papuri em direção ao Tiquié, e baixo Vaupés.

Primeiramente, vejamos qual é a origem dos clãs e de seus nomes. Cabe notar aqui que Tukano não é uma auto-designação, mas um apelido atribuído ao grupo por mulheres desana, seus cônjuges preferenciais. Seu verdadeiro nome, como dizem, é *Ye'pâ-Di'iro-Mahsã*, “terra da carne de terra”, expressão que se origina de *Ye'pâ-di'iro-masí*, da mesma forma “terra-gente”. A diferença corresponde às suas versões singular e plural: enquanto *masí* é um, *masa* é múltiplo – o primeiro é gente no singular, o segundo é gente no plural. O primeiro é a pessoa do demiurgo-ancestral, o segundo é o coletivo que deriva dele. A história de *Ye'pâ-masí* é a história do surgimento e crescimento do grupo que veio a ser conhecido como Tukano. Esse processo é descrito como uma multiplicação progressiva de ancestrais-nomes, que por sua vez darão origem aos diversos clãs que compõem o grupo. São pelo menos dez irmãos e seu aparecimento obedece a uma sucessão espaço-temporal que corresponde à subida da *Pamuri-Yukese*, a “canoa de transformação”, concebida como uma grande cobra, que os conduz em seu ventre pelas águas do Amazonas, Negro e Vaupés. Aquilo que era um, vai paulatinamente se transformando em muitos, o que é concebido como um aumento de força de vida, ou vitalidade. Assim, pelo menos, dez irmãos aparecem sucessivamente: *Yu'ûpuri*, *Ki'mâro*, *Akîto*, *Ye'pârã*, *Bu'û*, *Doê*, *Se'êripîhi*, *Urêmiri*, *Ãhusiro* e *Wesemi*. Eles surgem nessa ordem em localidades específicas, nas paradas da grande canoa pelas casas subaquáticas da gente-peixe.

Tal como se passa com *Ye'pâ-masí*, cada um deles origina um coletivo que também leva seu nome, o que dá continuidade ao processo de crescimento da força de vida originária (*katisehé*). Além disso, esses nomes virão constituir futuramente um estoque fixo e permanente, do qual todos os clãs tukano fazem uso para atribuir nomes a seus membros -- algumas vezes se aponta exclusividade nos direitos de uso dos nomes principais por parte dos primeiros clãs, mas hoje em dia essa recomendação não vem sendo seguida tão rigorosamente. Há, portanto, como se pode constatar, uma altíssima taxa de repetição de nomes no interior da série de 34 clãs, sendo a diferenciação entre eles garantida pela associação desses nomes a apelidos particulares. A coincidência entre nomes pessoais e nomes coletivos torna impossível discernir em certos episódios míticos se o narrador está se referindo a um personagem ou a um grupo de pessoas, mas essa aparente confusão não é fortuita. Possivelmente, diz respeito a um momento entre a fase pré-humana

do mundo e o mundo humano propriamente dito, na qual a diferenciação entre pessoa e coletivo ainda não se encontrava totalmente fixada.

Quanto à repetição de nomes, não poderia ser de outro modo, pois nomes são dez e clãs 34. Verificamos, assim, a existência de três, quatro, cinco ou mais clãs com o mesmo nome, diferenciando-se através do apelido que o complementa. Um exemplo: o nome *Ye'pãra*, que aparece pela primeira vez no segundo clã do esquema apresentado acima reaparece ainda no quarto clã do primeiro bloco e em oito clãs dos demais blocos. Eles se diferenciam através de apelidos, tais como *Oyé* (gago), *Oakapeá* (falante, cochichador), *Me'ru* (oleoso), *Nuhîro* (achatado), *Yamîro* (espécie de formiga). Ou seja, características físicas, comportamento, semelhança com algum animal, aspectos de um episódio que protagonizou, todos esses elementos se prestam a qualificar uma pessoa e, assim, ao grupo que dá origem. O mesmo se passa com outros quatro nomes: para *Ki'mâro* há duas variações, para *Akîto* são quatro, para *Yu'ûpuri* e *Bu'û* são três, e para *Urêmiri*, *Âhusiro* e *Wesemi* há apenas um clã referido com esses nomes, seguidos dos respectivos apelidos. Além disso, os nomes *Doê* e *Se'êripîhi* não se prestam à formação de nomes de clãs. Com isso chegamos a um conjunto de 24 nomes de clãs que combinam nome ancestral e apelido. Restam assim 12 clãs cuja designação corresponde exclusivamente a apelidos. Esses apelidos soltos podem, no entanto, estar vinculados a nomes em outras listas disponíveis, como as compiladas por Fulop (1954) e Bruzzi (1962) nos anos de 1950. De modo importante, os 24 nomes compostos da lista acima encontram-se presentes na lista de 50 apresentada por Marcos Fulop. Por outro lado, diferentes combinações entre nomes e apelidos recorrentes ocorrem igualmente nesses materiais. Possivelmente isso se explica pelo fato de que há clãs específicos que arrolam ainda sub-grupos distintos em seu interior. Esse é o caso, do clã *Ku'mâro po'rã*, que internamente apresentava uma divisão em 11 sub-clãs. É isso que explica a redução de 47 para 34 clãs entre a primeira versão elaborada por Arlindo e a listagem que foi consolidada mais recentemente – nesta última, os sub-clãs foram excluídos.

A tabela 2, sintetiza de modo muito esquemático o ponto geográfico de surgimento dos nomes e outras informações relevantes. Na primeira coluna encontram-se registrados os nomes principais, os quais pessoas e coletivos *Ye'pâ-Di'iro-Mahsã* devem ser portadores para que possam ser reconhecidos enquanto tais<sup>4</sup>. São dez nomes masculinos, como já foi mencionado. Os primeiros seis nomes estão associados à história da cobra-canoa, os demais ao deslocamento subsequente dos Tukano em direção ao Papuri, caminho que é percorrido por outros meios. Esses nomes são chamados *baské wamé*, expressão comumente traduzida como “nomes de benzimento”, mas que de modo mais preciso poderiam ser chamados de “nomes entoados”, ou “nomes soprados”. Esta última expressão é, no entanto, bastante controversa, pois guarda a conotação de “estrage” ou “malefício”—em suma, feitiço. Mas o ponto a ressaltar é que esses nomes correspondem a uma força vital

investida nas pessoas pelos *kumua*, os xamãs-rezadores. Na segunda coluna da tabela estão indicados os locais onde esta força vital esta alojada, ou “guardada”. É por meio dessas fontes vitais, por assim dizer, que uma pessoa

*Tabela 2. Ponto geográfico de surgimento dos nomes e outras informações relevantes*

<b>Nome próprio</b> <i>(atribuídos por Doetihiro)</i>	<b>Lugar de surgimento</b>	<b>Apelidos que acompanham para formar nome de clã</b>	<b>Tradução</b>
<b>Yu'úpuri</b>	Ãpekó-ditara (Lago de leite)	Wa'ûro / Oâkapea Pamo / Ataro	Aquele que emerge ou bóia
<b>Ku'mâro</b>	U'mûsehé-wi'i (Casa do Céu)	Wa'ûro	Verão
<b>Akûto</b>	Diâ-buka-wi'i (casa da vespa que cava areia)	Batiro / Yiirape Buúse / Kuha Papera	Sem tradução
<b>Yepârã</b>	Wamû-Dia (Rio subterrâneo de Tabatinga)	Oyé / Oakapea / Meru Nu'kô / Ku'kú / Burú Yãmiro / Pãresi Su'i / Nuhîro	Terra (ele)
<b>Bu'û</b>	Diâ Uûra wi'i (Ilha abaixo de Ipanoré)	Di'peri / Yii	Tucunaré
<b>Doê</b>	?	Não designa clã	Traíra
<b>Se'ripihi</b>	Posaâ yaa (Igarapá Macucu, rio Papuri)	Não designa clã	Sem tradução
<b>Urêmiri*</b>	Posaâ yaa (Igarapá Macucu, rio Papuri)	Sa'kuró	Rouxinol
<b>Ãhusiro*</b>	Posaâ yaa (Igarapá Macucu, rio Papuri)	Turo	Sem tradução
<b>Wesemi*</b>	Ohôritiri paa (Abaixo de Trovão, baixo Vaupés)	Kuisere	Sem tradução

pode receber tratamento xamânico para proteção ou cura de doenças. Na terceira coluna encontram-se os nomes conhecidos como *buhikã'sehe wame*, os apelidos jocosos, atribuídos de modo não ritual pelas pessoas entre si, e que parece prestar-se sobretudo para individualizar pessoas e coletivos que, frequentemente, compartilham o mesmo nome de bezimento ou força vital.

É tentador aventar que majoritária, mas não exclusivamente, os vários clãs que portam o mesmo nome ancestral correspondam a divisões sucessivas de um clã original, possivelmente devido ao crescimento demográfico. Essa poderia ser uma explicação para o fato de que um dos nomes mais recorrentes, *Ye'pãra*, seja o nome de um dos mais proeminentes clãs atuais. Mas não há qualquer evidência que permita afirmá-lo, com a possível exceção do nome *Ki'mâro*, que aparece com exclusividade no terceiro grupo – o igualmente importante nome *Yu'úpuri* ocorreria poucas vezes porque seu portador ancestral, mais conhecido pelo apelido *Wa'ûro*, partiu a jusante e seus descendentes vivem hoje entre e como os brancos nas cidades de Belém e Rio de Janeiro (ver abaixo). Não é, com efeito, como um processo de segmentação sucessiva que se pode explicar as repetições de nomes ou as associações de certas séries de clãs do segundo grupo a um clã específico do primeiro, isto é, uma série de irmãos menores ligada a um irmão maior. Tais conexões entre clãs indicam, de fato, que sua força de vida está no mesmo cigarro. Essa expressão remete diretamente à operação xamânica de atribuição de nomes, que se vale de uma encantação mágica (*basesehé*) composta por frases fixas nas quais são evocados os objetos rituais da casa que guardou o nome no tempo mítico. A encantação é soprada de modo sussurrado em um cigarro, cuja fumaça é aplicada sobre a cabeça de um recém-nascido. Esse é o modo pelo qual uma pessoa torna-se parte de um coletivo mais amplo. Desse modo, a associação de diferentes clãs, bem como sua alocação em determinadas posições da escala geral, podem resultar, por assim dizer, de arranjos a posteriori – e não de processos sucessivos de fissão a partir de um clã original.

Mas, ao facilitar a individualização, são sobretudo os apelidos e os episódios em que foram atribuídos que muitas revelam algo das histórias e trajetórias particulares desses coletivos. Esses nomes jocosos, tal como mostra Stephen Hugh-Jones (2002), eram de uso cotidiano e atribuídos por cunhados ou cônjuges potenciais. Ainda que descorteses, pois se tratam de nomes de bichos e plantas ou características e hábitos corporais caricatos, não chegam a ser exatamente pejorativos, já que exibidos sem maiores constrangimentos. Do ponto de vista da pessoa, os apelidos caíram em quase absoluto desuso, tendo sido substituídos de modo bastante generalizado pelos nomes obtidos no batismo cristão. Mas, do ponto de vista dos clãs, os apelidos permanecem como o principal marcador de identidades: os membros de um clã costumam ser chamados de “filhos de X”, sendo esse “X” o apelido do ancestral fundador. Um exemplo: *Oyé Porã*, “filhos de Oyé” ou “os que vem de Oyé”. *Oyé*, no entanto, é um apelido que significa “gago” e que acompanha o nome ancestral

*Ye'pãra*. Curiosamente, portanto, este importante clã é mais conhecido por um epíteto jocoso. Não obstante, são os irmãos mais velhos dos demais clãs, e o tratamento que majoritariamente lhes deveria ser dirigido é o de “sobrinhos” ou “netos” – sobre os quais vamos nos concentrar mais adiante. Enunciando assim sua posição primordial em uma escala espaço-temporal, os Oyé afirmam sua proeminência, muito embora o apelido tacitamente aceito por eles se afigure como um certo desfavor à sua auto-imagem. Assim, podemos sugerir que nome e apelido estão, em certo sentido, em contradição; se o primeiro é auto-atribuído, o segundo é atribuído por outros. Se o primeiro provém da saga pré-humana do mito, o segundo aparece em uma história humana, quando as relações políticas entre os clãs estão em curso, quando já estão a medir, por assim dizer, seus respectivos sucessos – crescem ou deixam de crescer – lançando mão de formas de tratamento e atribuindo-se reciprocamente epítetos em geral pouco edificantes.

Há razões mais que suficientes para associar a origem dos nomes e apelidos ao tempo da transformação mítica e à histórica humana respectivamente. O surgimento sucessivo de nomes se dá, como vimos, em pontos específicos do trajeto efetuado pela cobra-canoa pelas águas do Amazonas, Rio Negro e Vaupés. Esses nomes estão associados a peixes ou ao regime das águas (verões, enchentes). Após a fixação de todos eles como verdadeiros seres humanos, já no rio Papuri, as narrativas de origem passam paulatinamente a arrolar novos personagens, portadores desses mesmos nomes, mas agora diferenciados por apelidos. Portanto, e como já observamos, além dos primeiros dez, irão aparecer outros 22 nomes compostos na narrativa Oyé, que repetem os primeiros e os combinam a apelidos, sendo alguns deles exclusivamente apelidos. Ao contrário dos primeiros, não se conta sua origem. Eles são mencionados em episódios específicos relacionados à dispersão dos Tukano rio acima, pelas regiões do alto Papuri e Colômbia, ou rio abaixo, pelos rios Vaupés e Tiquié. Conflitos relacionados ao crescimento diferencial dos clãs maiores, doenças e mortes ocasionadas por feitiçaria (engendrada para maleficar um clã mais inclinado à guerra), deslocamentos para buscar proteção, prestação de serviços por clãs menores, e, por fim, definição de clãs que se tornam guardiões do território tradicional, todos esses eventos permitem entrever uma proliferação de clãs. Um relato no qual os poucos nomes se mantêm e os apelidos abundam. De modo interessante, os narradores preferem obliterar o episódio em que seu próprio apelido é atribuído. Nesse sentido, podemos dizer que aquilo que um nome promove pode ser contrapontuado com a invenção de apelidos. Ainda que possa parecer um tanto paradoxal para um sistema baseado em clãs e patrimônios de nomes, em certo sentido não há endonímia nesse caso, pois mesmo o nome de benzimento, atribuído por um *kumu* (xamã-rezador) a partir daquele estoque fixo, deve ser buscado a cada vez que é atribuído naquelas distantes casas subaquáticas situadas no percurso da cobra-canoa. Já os apelidos são explicitamente atribuídos por irmãos maiores e menores ou cunhados<sup>5</sup>.

Transcrevemos abaixo um trecho da narrativa Oyé fornecida por Moisés Maia (já publicado em Maia & Maia, 2003). Trata-se de uma passagem fundamental para a compreensão da estrutura em blocos dos clãs, e que se refere ao período da história tukano no qual todos os clãs encontravam-se reunidos vivendo nas cabeceiras do igarapé Turi, afluente do rio Papuri, onde se inicia a fase propriamente humana de sua trajetória. No tempo em que encontravam-se reunidos no lugar, havia dois grupos, um liderado por *Yu'ûpuri*, o primogênito dos Tukano, outro por *Ye'pârã*, o sucessor de *Doêtihiro*.

Na região das cabeceiras do igarapé Turi, *Ye'pâra* fixou-se um lugar chamado *moârã-wi'sétori*, “lugar abandonado das moscas”, enquanto seu irmão maior, *Yu'ûpuri* no lugar chamado *wakû-wiâke'*, “capoeira de quitanga”. Muito tempo se passou, com os dois irmãos, acompanhados por seus respectivos grupos, morando em lugares diferentes. Mas, como o grupo que estava com *Yu'ûpuri* era muito menor do que aquele que estava com *Ye'pârã*, houve desentendimento entre os dois irmãos. Na verdade, *Yu'ûpuri* não achava certo que seu irmão mais novo fosse chefe de um grupo mais numeroso que o dele. Isso foi tornando a relação entre eles cada vez mais difícil. Houve um momento em que os dois tiveram uma discussão violenta, e decidiram que cada qual deveria mostrar sua força ao outro, ou seja, deveriam usar suas respectivas armas um contra o outro<sup>6</sup>. Então se puseram frente a frente, cada qual com seu escudo e lança. *Ye'pâra* falou em primeiro lugar:

“- Pode atirar, já que foi você quem começou a provocar!”

Os dois haviam antes fumado seus cigarros de defesa, *wetiro*, e nessa primeira tentativa de *Yu'ûpuri*, *Ye'pâra* conseguiu se defender com seu escudo. Ele repetiu o ataque por três vezes, sem conseguir sucesso. Então *Ye'pârã* disse:

“- Agora é minha vez!”

*Ye'pârã* fez um gesto simulando atirar sua lança, mas não chegou a fazê-lo. Isso enganou a *Yu'ûpuri*, que abaixou e em seguida levantou o escudo. No que levantou, *Ye'pârã* acertou-lhe a lança, cuja ponta estava envenenada com *wirari*. Foi assim que *Yu'ûpuri* morreu. Depois disso, todos os grupos que estavam então com *Ye'pârã* continuaram pelo rio Papuri, e, mais tarde, pelo *Tiquié* e *Vaupés*. Já os grupos que estavam com *Yu'ûpuri* decidiram acompanhar seus dois filhos, chamados *Yu'ûpuri Wa'ûro* e *Yu'ûpuri Oâkapea*, em direção ao lago de leite, seu lugar de surgimento. Então prepararam três canoas para a viagem, com as quais desceram o igarapé Turi até o rio Papuri, e daí até o rio *Vaupés* e assim por diante, refazendo em sentido contrário o caminho dos ancestrais. Os filhos de *Yu'ûpuri* levaram também os chefes dos *Desana*, *Pira-Tapuia* (*Kenê* e *Bu'sârĩ*, ficando *Wehetéro* e *Sô'akahá*) e *Tuyuka*, seus cunhados. Durante a baixada, os viajantes seguiram tocando seus instrumentos e fazendo festas. Uma das canoas era chefiada pelos irmãos *Ye'pârã-Me'rú* e *Yu'ûpuri-Atâro*, que tinham a incumbência de seguir na frente das demais para encontrar lugares adequados para os pernoites. As duas canoas que vinham atrás chegavam quando o lugar já estava preparado e havia comida. Fizeram isso nas duas primeiras paradas, mas na terceira vez, desconfiados de que seguir com *Yu'ûpuri Wa'ûro* poderia não ser uma boa escolha, pois não sabiam onde iriam chegar, planejaram uma fuga. Então, em um lugar chamado *Yihîro*, abaixo de *Taracua*, pediram a *Yu'ûpuri Wa'ûro*:

“- Chefe<sup>8</sup>, dê uma quantidade maior de comida para levarmos na frente, porque temos muita gente conosco, e eles comem muito. Hoje estamos querendo ir mais longe para te aguardar”.

“- Não tem problema”, disse Yu’ûpuri Wa’ûro, dando-lhes dez paneiros de farinha e outras provisões.

Então eles desceram na frente, e assim que encontraram o primeiro igarapé ali se esconderam. Em pouco tempo, as outras duas canoas passaram por ali, e seguiram viagem sem nada perceber, enquanto Yu’ûpuri-Atâro e Ye’pârã-Me’rú, escondidos com seu pessoal no igarapé, puderam ouvir o som dos instrumentos que vinha das canoas. Eles estavam tocando karisu, japurutu, cabeça de veado, casco de jabuti e outros. Quando o som começou a diminuir, eles saíram do igarapé e subiram o Vaupés, viajando em direção oposta. Entraram pelo rio Papuri, e tentaram habitar em um lugar chamado asisehé-tahári, “chavascas quentes”, onde hoje está localizada a missão de Acaricuara, no rio Paca, formador do rio Papuri. Depois ocuparam outros lugares, entre eles wekí-será, “clareira da anta”, hoje se localiza a comunidade de Melo Franco. Yu’ûpuri-Atâro e Ye’pârã-Me’rú ficaram por Acaricuara. Ye’pârã ni’kô ficou em Melo Franco e Akító batíro desceu um pouco mais o Papuri. Os descendentes deste último estão morando na atual comunidade de São Miguel, na boca do igarapé Inambu. Dali, seguiram viagem até o lugar chamado doe-ewa, “caia de traíra”, antes da foz do rio Paca. Nesse lugar ficaram Ye’pârã-ku’kú e Ye’pârã yamíro. Deste último grupo não existem descendentes atualmente. Finalmente, Yu’ûpuri-Atâro e Ye’pârã-Me’rú alcançam sūpi-poewa, cachoeira de sūpi, no rio Paca, onde hoje está localizada uma missão dos padres javerianos chamada Aquaricuara<sup>9</sup>. E lá se fixaram. Enquanto isso, Yu’ûpuri Wa’ûro e Yu’ûpuri Oâkapea seguiam viagem rio abaixo. A certa altura da viagem, os irmãos se separaram. Um deles resolveu separar-se do grupo, seguindo na direção da Vila Bittencourt<sup>10</sup>. O outro seguiu até Belém, tendo se fixado nas imediações da ilha da onça, e mais tarde ainda em direção ao Rio de Janeiro. Seu objetivo era alcançar âpekó-ditara, o lago de leite. E foi assim que o Yu’ûpuri se espalhou. Nós pensamos que eles já vivem como os brancos, assumindo sua aparência. Devem ter muitos filhos e netos pelos lugares onde andaram. Dizem também que eles têm seus livros, nos quais estão anotados os nomes de cada um dos grupos Ye’pâ-Di’iro-Mahsã. Eles fazem seus dabucuris só no dia 19 de abril, dia do índio. É o único dia que eles voltam a ser como antigamente. Os outros Ye’pâ-Di’iro-Mahsã permaneceram em moârã-wi’sétori, “lugar abandonado das moscas”, liderados por Ye’pârã, e, com o passar do tempo, cresceram muito, espalhando-se por diversas casas nas imediações do igarapé Turí. A partida de Yu’ûpuri não deixou de causar um certo mal estar entre os Ye’pâ-Di’iro-Mahsã, pois muitos sentiam falta desses irmãos que os haviam deixado. Pensaram então em pedir a Ye’pârã que substituísse aqueles que haviam partido por outros que pudessem ocupar seus lugares. Ye’pârã concordou com isso, e marcou um dia específico para a realização de uma cerimônia em que dois de seus filhos passariam a ter novos nomes<sup>11</sup>. Com isso, Ye’pârã veio a estabelecer uma nova ordem de hierarquia para os Ye’pâ-Di’iro-Mahsã, colocando seu filho mais velho, Ki’mâro, como chefe do primeiro grupo, e dando-lhe um novo nome: Ki’mâro Wa’ûro. Isto é, Ki’mâro passou a ter o apelido de Yu’ûpuri: Wa’ûro. E assim ele passou a ser o chefe do primeiro grupo dos Ye’pâ-masa. Ao segundo filho, Ye’pârã chamou de Ye’pârã Oâkapea. Desse modo, com esses novos

nomes, os filhos de Ye'pârã ocuparam as posições dos filhos de e Yu'ûpuri, para se tornarem chefes de novos grupos. Mas o grupo de Oakapea, não teve continuidade, pois seus filhos não tiveram descendência. A seu terceiro filho, Ye'pârã transmitiu seu próprio nome: Ye'pârã Oyé, que, assim ficou como chefe do segundo grupo dos Ye'pâ-Di'iro-Mahsã<sup>12</sup>. Ye'pârã-Oyé teve sua casa no local chamado Komé bu'a, morro do metal, localizado também na região do igarapé Turí. Foi nesse lugar que Ye'pârã veio, depois de muito tempo, a falecer e ser enterrado. Seu filho passou então a chefiar o grupo. Depois da morte de Ye'pârã, os grupos Ye'pâ-Di'iro-Mahsã passaram ainda um bom tempo em suas casas do igarapé Turí. Quando já eram muito numerosos, Ki'mâro Wa'ûro e Ye'pârã Oyé decidiram buscar novas terras, e foi assim que iniciaram uma nova viagem em direção à yaíwa poewa, a cahoeira da onça, no rio Vaupés. É nesse local que futuramente viria a se instalar a Missão Salesiana de Iauaretê.

Esse trecho a narrativa diz respeito a acontecimentos que vieram a marcar profundamente o modo como o quadro geral dos clãs tukano veio a se configurar. Há certamente vários outros episódios relevantes nesse sentido, mas avaliamos que o trecho acima refere-se a episódios cruciais, que marcam o início do processo de dispersão de todos os *Ye'pâ-Di'iro-Mahsã* pelos rios Vaupés, Papuri e Tiquié. Como tudo se passa inicialmente no Turí, conta-se que o verdadeiro nome desse igarapé seria *niririya*, “igarapé da expulsão”. O tema da rivalidade entre os dois irmãos é central. Vale, assim, sublinhar que o preenchimento da posição do irmão maior cujos filhos foram viver entre os brancos se deu por meio de troca de nome dos filhos do segundo irmão (*Ye'pâra*), sendo que um deles veio a se tornar o líder de um novo clã primogênito. No mesmo movimento, novas associações em termos de irmãos mais velhos e mais novos são operadas. Incorporações, troca de posições, realinhamentos, tudo parece ser concebível, mas com a condição de que nomes apropriados sejam atribuídos, em composições que registrem esses acontecimentos. Resulta que a identificação de irmãos maiores e menores sempre aciona a memória acerca de antigas alianças e conflitos, aproximações e afastamentos, cisões e adoções. Sendo assim, fica fora de cogitação tentar apreender uma lógica que dê conta da proliferação sucessiva de clãs a partir de um mesmo nome. Com efeito, os novos arranjos são dados mediante o controle dos meios xamânicos necessários para efetuar-los. Vejamos abaixo o que os episódios narrados acima acarretam em termos da conformação de cada um dos blocos de clãs *Ye'pâ-Di'iro-Mahsã*.

**a) Bloco I - *Mahsã ma'mi sumua kurua* [Grupo dos irmãos maiores]:** Na tabela dos clãs (Figura 5), os nomes principais são *Yu'ûpuri* e *Ye'pârã*, seguidos pelos nomes nos filhos destes. A partida de *Yu'ûpuri* leva a uma recomposição da ordem de senioridade, com dois dos filhos do irmão menor *Ye'pârã* ocupando as posições dos filhos do irmão maior. Com a não continuidade do grupo *Oâkapea*, resta que a posição de irmão maior veio a ser ocupada por *Ki'mâro Wa'ûro* e a do irmão menor por *Ye'pârã Oyé*. São, portanto, dois clãs no bloco dos chefes.

**b) Bloco II - *Akabihi sumua kurua* [Grupo dos irmãos menores]:** Este bloco é sub-dividido em duas linhas verticais, respectivamente associadas ao par de irmãos maiores do primeiro bloco, *Ki'mâro Wa'ûro* e *Ye'pârã Oyé*. A primeira lista, com seis clãs, corresponde aos irmãos menores de *Wa'ûro* e a segunda, com 14 clãs, aos irmãos menores de *Oyé*. A primeira lista é designada com a expressão *Ma'ma kurua*, os “novos”, ao passo que a segunda lista é designada com a expressão *Bukûtiro kurua*, os “antigos”. Essa divisão do bloco em dois sub-blocos diferenciados pela senioridade replica a ordem original do bloco de cima: os aqui considerados mais novos enfileiram-se sob o comando de *Wa'ûro*, ao passo que os mais velhos o fazem sob o comando de *Oyé*. Ora, como vimos acima, esse novo *Wa'ûro* é o filho do próprio *Oyé* que veio a ocupar a posição do *Yu'pûri* que partira, de modo que esses novos clãs vieram a ser alocados sob seu comando mais tardiamente. Isso se passa porque aqueles clãs que seguiram rio abaixo com *Yu'ûpuri* agregaram-se, ao retornar, à fila sob o comando de *Ye'pârã Oyé* – e por isso são considerados mais velhos. Esses “novos” podem ter sido definidos e/ou incorporados como tais por ocasião da construção de uma grande maloca em Piracuara, no lado colombiano do médio Papuri, onde *Oyé* se estabeleceu posteriormente por um longo tempo (ver Maia & Maia, 2003: cap. 14). Já os mais velhos, vieram surgindo dentro da cobra-canoa desde as origens dos grupos e recebendo nomes diretamente do *Doêtihiro*, em cujo cigarro ficava guardada sua força de vida. Desde a maloca de Piracuara, alguns deles irão mais tarde de transferir para o rio Tiquié, varando por terra desde o Papuri. Isso aconteceu depois que uma doença assolou os moradores de Piracuara, o que levou o próprio *Oyé* a se deslocar durante algum tempo para o alto Papuri, onde viveu com alguns e seus irmãos menores. Esses irmãos menores são chamados pelos maiores de “tios”, em tukano *meé*, um irmão do pai (mas não da mãe, para o qual ha um outro termo).

**c) Bloco III - *Wi'seri kumua* / *Wi'serí bayaroa* [Zeladores de cantos e entoações] e *Ye'pâ-Di'iro Mahsã yekusumuá* [avós dos Tukano]:** Este bloco encontra-se igualmente sub-dividido em dois, mas de maneira distinta daquela sub-divisão que se verifica no bloco anterior. Aqui são duas categorias, os especialistas no xamanismo e nas cerimônias, por um lado, e os “avós”, por outro. Os primeiros correspondem ao clã *Ku'mâro po'rã*, cujos membros são em geral reconhecidos como grandes conhecedores de cantos e encantações, motivo pelos qual são considerados como a “biblioteca dos Tukano”. Ele têm um surgimento muito específico, que se deu logo após a chegada da cobra-canoa na cachoeira de Ipanoré, no médio Vaupés, onde a proto-humanidade passou ao meio terrestre, deixando definitivamente o mundo sub-aquático. Com a dispersão dos *Ye'pâ-Di'iro-Mahsã* desde o igarapé Turí, eles ficaram responsáveis de vigiar essa terra tradicional, de modo que até muito recentemente eles se encontravam vivendo em Sta Luzia, comunidade situada na foz desse igarapé. Quanto àqueles considerados “avós”, são 7 clãs, cuja principal marca distintiva também está relacionada à viagem da cobra-canoa: conta-se que se tratava de grupos inferiores que, logo que a canoa alcançou seu destino, precipitaram-

se e saltaram indevidamente da embarcação antes dos demais. O demiurgo que os aguardava, os empurrou de volta, pisoteando-os, um deles tendo ficado achatado – que lhe valeu o apelido de *nuhîro*. Assim, eles se separaram prematuramente dos *Ye'pâ-Di'iro-Mahsã*, tendo experimentado uma história independente e fixando no próprio rio Vaupés, em particular no igarapé Japu. Somente mais tarde serão reconhecidos como *Ye'pâ-Di'iro-Mahsã* pelos chefes tukano. De qualquer forma, todos os clãs alocados nesse bloco III são chamados pelos clãs do bloco I de “avós”.

**d) Bloco IV - *Mu'rô i'yânuroko'tekarã* [preparadores do cigarro]:** São grupos praticamente não mencionados na narrativa *Oyé*, e que depois da dispersão dos *Ye'pâ-Di'iro-Mahsã* desde o igarapé Turí, subiram pelo Papuri, estabelecendo-se na região dos paranás na área da atual comunidade de Pato. Eles foram reencontrados mais tarde por *Oyé*, quando estes retornam do alto Papuri, onde viveram depois da dissolução na maloca de Piarcuara (ver novamente Maia & Maia, 2003: cap. 14). Eles eram responsáveis por pescar e cuidar de todos os preparativos para as cerimônias. Assumiram assim a posição de *peorã*, “servidores”, sem que isso signifique uma condição pejorativa. É o mesmo que se passa com comerciantes, que têm seus trabalhadores, seus servidores. *Peorã* tem patrão, tem dono. São chamados também *Paki-yekí*, “avô de meu pai”. Mais tarde, foram viver na missão colombiana de Piracuara, onde estão até hoje.

Em linhas bastante gerais, são esses os atributos que definem os blocos de clãs. O episódio acima transcrito, referente à rivalidade entre os dois irmãos maiores, aponta para um momento a história dos *Ye'pâ-Di'iro-Mahsã* no qual, aparentemente, o desempenho de funções especializadas por clãs ou blocos específicos associava-se a uma situação de maior concentração espacial. A dispersão a partir do igarapé Turí, é, por sua vez, explicitamente marcada pelo fator crescimento demográfico, refletindo-se no próprio nome do igarapé. A trajetória tukano subsequente segue o mesmo movimento: são vários deslocamentos, primeiramente rio abaixo, a partir do qual alcançam a cachoeira de Iauaretê no Vaupés, onde iniciarão uma história de alianças também com os Tariano, grupo de origem arawak que se transferiu no passado do Içana, ao norte, para o rio Vaupés. Segue-se um novo movimento rio acima, até Piracuara e, em seguida, ao alto Papuri. A nova dispersão de Piracuara envolve a passagem de alguns clãs para o rio Tiquié, através de varadouros. Nesse processo mais amplo e de longa duração, os brancos entrarão em cena, suscitando inicialmente o refluxo para o Papuri, e, em seguida, a implantação das primeiras missões monfortianas no Papuri – e, no ano de 1929, a instalação da missão salesiana em Iauaretê, para onde muitos homens e mulheres *Ye'pâ-Di'iro-Mahsã* experimentarão a vida nos internatos. Não obstante a duração e a complexidade desses movimentos, a lista de nomes de blocos e clãs aqui delineada constitui-se, ela própria, como um registro desses eventos. A distribuição sócio-espacial tukano no presente reflete, portanto, uma trajetória de crescimento e diversificação, cuja memória é feita sobretudo de nomes.

Anotamos mais acima que os nomes compostos dos clãs consistem em uma combinação de um nome tradicional e um apelido. Verificamos também que alguns dos nomes tradicionais são nomes de peixes que remontam à viagem originária da cobra-canoa, e que os apelidos guardam uma conotação jocosa, informando acerca de episódios nos quais alianças e conflitos, bem como aproximações e separações, são tematizados no tempo humano e, assim, rememorados. Ao fornecer um dispositivo eficaz para a identificação de grupos e sub-grupos, assim como coordenadas precisas para conceitualizar suas relações, esse sistema vem permitindo aos *Ye'pâ-Di'iro-Mahsã* integrar-se a uma grande variedade de situações, nas quais encontram-se em contato muito próximo com outros povos, especialmente com os Desana, Tariano, Pira-Tapuia, Tuyuka e Arapasso, em diferentes rios e, cada vez mais, nas próprias cidade da região. Nesses contextos, diferentes clãs articulam-se entre si e com clãs “cunhados” de outros povos, atualizando uma dinâmica de relações que implicam as formas de tratamento que verificamos entre os distintos blocos: são, entre si, irmãos maiores e menores, sobrinhos e tios, netos e avós. Na seção conclusiva do artigo, buscaremos elucidar a dinâmica que subjaz a essas formas de tratamento, nas quais tios e avós estão para os irmãos menores, assim como sobrinhos e netos estão para os irmãos maiores. Ao lançar mão dessas considerações entre si, o que parece estar em questão é um esforço constante em reiterar posições proeminentes por parte dos irmãos maiores, bem como sua superação por parte dos irmãos menores. Para desenvolver esta hipótese será preciso, mais uma vez, voltar à origem aquática dos nomes e ao deslocamento espaço-temporal da cobra-canoa.

\*\*\*

Para usar uma imagem que conhecemos através de Lévi-Strauss, poderíamos dizer que a cobra-canoa, tal como aparece nos mitos do Vaupés, corresponde a uma “serpente de corpo repleto de peixes” (Lévi-Strauss, 1975). Em um breve tratamento dessa figura, Lévi-Strauss se restringe a anotar sua ampla ocorrência, entre os povos do Chaco, dos Andes e da Meso-América, sem, no entanto, se aprofundar em seus significados. No que concerne ao Vaupés, as narrativas míticas tecem variações sobre esse motivo, que ora o associa a uma escolha, ora a uma condição pré-estabelecida, ou, ainda, como resultado das intrigas e equívocos dos *itá-mahsa*, a “gente pedra” -- entre demiurgos e deceptores, os primeiros seres espirituais criadores. Fato que é que o surgimento de uma nova gente, literalmente *mahsã turiárã*, “os que vão nascer”, haveria que ocorrer por meio do movimento coletivo e cíclico dos peixes subindo pelos rios (Andrello, 2006:350ss; Cabalzar, 2005). É por esse motivo que os povos do Vaupés em geral se definem como “gente de transformação”, *pa'mûri-masa*, uma vez que ao final da viagem da cobra-canoa, ao despirem-se de uma “roupa de peixe”, passam da condição de *wai-masa*, “gente-peixe”, para a condição de *diagí-mahsã*, “humanos verdadeiros”. Conta-se que no tempo de hoje quando os peixes sobem os rios para desovar

visitam as mesmas “casas sagradas”, ou “casas de transformação”, nas quais a cobra-canoa fazia suas paradas.

Essas casas situam-se nos trechos encachoeirados dos rios, nos quais há concentrações de pedras e/ou ocorrências de praias e bancos de areia, precisamente locais onde ocorrem as piracemas anuais. Ou seja, as paradas da cobra-canoa, quando a proto-humanidade desembarcava para dançar em grandes malocas, são piracemas, momentos da viagem em que estão se reproduzindo, tal com se passa com os peixes subindo o rio ainda no presente. Coerente com isso, conta-se também que as piracemas são as festas dos peixes, quando cantam e dançam com seus ornamentos. Eis aqui uma baliza central na diferenciação entre peixe e gente propriamente dita, pois os primeiros se reproduzem dançando, sem intercuro sexual, com as ovas expelidas pelas fêmeas fertilizadas nas águas tornadas leitosas com o sêmen dos machos. Isso leva à inferência de que a emergência de uma verdadeira humanidade é eminentemente concebida por meio do ato sexual e pela gestação como formas de reprodução dos corpos. Não obstante, a composição da pessoa não para por aí, pois visitar as casas da gente-peixe e dançar continuariam a ser ritualmente praticadas pela “gente de transformação”, precisamente na nominação de pessoas e coletivos, quando os *kumua* visitam em pensamento aquelas casas que guardam a vitalidade associada aos nomes. Além disso, como afirma K. Arhem (1993: 112ss), “bailar es un ato de reproduccion, un proceso regenerativo”. Nesse sentido, uma outra possível equivalência é aquela entre os cantos e falas ritualmente sopradas com tabaco nos rituais e o sêmen que os peixes lançam nas águas. Ambos vêm a preencher o meio em que bailam festivamente homens e animais respectivamente no intuito de garantir fertilidade e crescimento para seus coletivos. Tal equivalência faz ainda mais sentido se se considera que, na visão tukano, a água é como ar para os peixes.

Mas há um outro paralelo importante a ressaltar neste ponto. Grandes conhecedores dos hábitos e comportamentos da ictiofauna, os povos do Vaupés são capazes de apontar com grande precisão os gradientes das comunidades de peixes que se distribuem ao longo dos rios, bem como arrolar as espécies específicas que ocorrem exclusivamente nas cabeceiras, e em particular as reofílicas. Sabem apontar com precisão suas preferências e estratégias alimentares e habitats específicos (Lima, 2005). O ponto, portanto, é que, assim como identificam dezenas de espécie de peixes, bem como seus lugares próprios de fixação e deslocamento ao longo do ciclo anual, os *Ye'pâ-Di'iro-Mahsã* afirmam que, ao separar-se da gente peixe, a gente de transformação também viria a se distribuir em territórios específicos ao longo dos rios de acordo com sua diferenciação interna. Assim, os Tukano fixaram-se no Papuri, tal como os Wanano e Cubeo no alto Vaupés e assim por diante, com os clãs maiores idealmente rio abaixo e vice-versa, um sinal que, a meu ver, reafirma sua origem aquática entre os peixes. “Os peixes são muito organizados”, reitera uma afirmação *makuna* registrada por Arhem et ali (2004). Além

disso, o deslocamento anual dos peixes, com desovas ocorrendo regularmente entre os meses de novembro a março, reafirma permanentemente o caráter temporalmente regular dos deslocamentos dos seres aquáticos, de modo que à relação ordenada com o espaço se combina um movimento no tempo, que pauta sua reprodução, crescimento e maturação dos seres. Em resumo, a distribuição dos povos em segmentos específicos dos rios, bem como sua ocupação ordenada segundo uma diferenciação interna em irmãos maiores e menores replicaria a forma pela qual a vida se processa nas águas da rede fluvial. Com efeito, o antropólogo tukano João Paulo Barreto (2013) afirma que as espécies de peixe são classificadas em irmãos maiores e menores, mas de certa forma invertem o que se passa com os humanos, pois os maiores residem nos igarapés ao passo que os menores nos lagos e rios maiores. Possivelmente, isso se passa devido ao maior tempo de maturação e crescimento necessário às espécies maiores para alcançar o seu clímax, de modo que às diferenças que se inscrevem no espaço se articulam diferenças de ordem temporal. Esta parece ser outra chave para tratar as diferenças internas à humanidade, pois aqui, se evocarmos as distinções entre clãs mais velhos e mais novos, mais antigos e mais recentes, primogênitos e caçulas, também o tempo exerce suas influências.

É possível apreender essa outra dimensão de diferenciação no contexto do deslocamento da cobra-canoa e do aparecimento sucessivo dos ancestrais dos clãs atuais ainda no mundo da gente-peixe. Entre os humanos, porém, tal dimensão apresenta um caráter ainda mais dinâmico, o que é determinante no emprego de considerações como “tios/sobrinhos” e avôs/netos” entre os clãs *Ye'pá-Di'iro-Mahsã*. Vejamos.

Em primeiro lugar, é preciso anotar que entre o aparecimento de dois nomes-ancestrais em casas de transformação distantes entre si ocorre um lapso significativo de tempo, e é esse traço que vem a fornecer um idioma para as relações hierarquizadas entre eles e entre os coletivos a que darão origem. Ou seja, esses intervalos temporais determinam formas de tratamento recíproco que denotam assimetria, seja entre pessoas ou entre os grupos de clãs. Dois irmãos que ocupam posições sucessivas, ou contíguas, nessa sequência tratam-se reciprocamente como “irmão mais velho” e “irmão mais novo”, expressões designadas em tukano com o par de termos *mamí / nihá* (algo como primogênito / caçula). Este par, utilizado entre clãs que se situam no interior de um mesmo bloco, corresponde, no entanto, a um dualismo não balanceado – ou em perpétuo desequilíbrio –, já que a idade relativa implica uma distribuição desigual de reconhecimento e status sempre sujeitos a uma estimativa exterior por outros. Com efeito, é essa ênfase na idade relativa que produz outros efeitos importantes no sistema, tal como o uso de pares de termos inter-geracionais para marcar distâncias ainda maiores nessa mesma escala, isto é, quando passamos do dualismo primogênito-caçula para a série mais extensa de irmãos distribuídos em diferentes blocos, como pudemos constatar acima (Figura 2). É, de fato, muito freqüente ouvir alguém de um clã superior referir-se a

peças de clãs situados nos blocos de baixo valendo-se de termos como “tio” ou “avô” – com efeito, tratam-se de outros pares que intensificam as distâncias hierárquicas, tais como *meêkihi / meé*, “sobrinho” (BS) / “tio” (FB), e *makikihí / pakîroho*, “neto” (SS) / “avô paterno” (FF). Qual o sentido disso?

A resposta é relativamente simples. Como esclareceu um informante bará à etnógrafa Jean Jackson (1983), o irmão mais velho, tendo surgido muito tempo antes que um irmão mais novo mais distante, já teria filhos, e talvez netos, quando este vem a nascer. Disso resulta que este irmão menor pode eventualmente situar-se na mesma faixa etária do filho, ou mesmo do neto, de seu irmão mais velho, a depender de sua posição na sequência da série de irmãos. Essa incongruência entre geração genealógica propriamente dita e geração cronológica, que inclui agnatas de diferentes clãs em idade aproximada, faz com estes últimos utilizem entre si, além do par irmão maior / irmão menor, termos inter-geracionais de parentesco, como sobrinho / tio ou neto / avô. Assim, rapazes a serem iniciados conjuntamente, ou em idade de casamento, podem ser tios/sobrinhos ou avôs/netos entre si. Portanto, uma vez que a diferenciação originária entre clãs se baseia na idade relativa de seus ancestrais fundadores, com o tempo e mesmo na ausência de um reconhecimento genealógico minucioso, os vocativos irmão menor, tio e avô prestam-se a designar distâncias hierárquicas progressivamente mais acentuadas, a ponto de que se um homem referir-se a um parente como avô isso significará que o considera como um irmão menor bastante inferior. Assim, a antiguidade variável dos nomes – e também dos clãs -, consiste em um aspecto central de suas relações recíprocas, determinando suas posições relativas. A Figura 3 permite visualizar o problema em um esquema genealógico.

De modo importante, os termos inter-geracionais que operam como vocativos no interior da série de irmãos são de maneira análoga acionados de modo referencial entre os diferentes blocos de clãs que conformam o conjunto geral *Ye'pâ-Di'iro-Mahsã*. O esquema que apresentamos na Figura 3 sintetiza a situação atual desses blocos e o modo como idealmente se reconhecem mutuamente. Como já foi dito acima, são quatro blocos de clãs, com 2, 20, 6 e 6 unidades respectivamente. Os clãs do primeiro bloco são classificados como irmãos maiores, ao passo que os do segundo como tios. O grupo dos especialistas em cantos e encantações e entoações são considerados “avôs”, ao passo que aqueles classificados como acendedores de cigarro são considerados “avôs de meu pai”. Como se pode verificar, os termos recíprocos que vigoram entre os diferentes blocos são os mesmos da série inter-geracional de irmãos da figura acima. Assim, é comum que as pessoas se refiram a “clãs de irmãos maiores” como também a “clãs de avôs”. Ou seja, tal como há irmãos mais velhos e mais novos há clãs mais velhos e mais novos, ficando entreaberta a possibilidade a esses últimos de que possam vir a se equiparar aos primeiros, caso seu processo de multiplicação, iniciado no surgimento do ancestral-nome, alcance um patamar equivalente àquele mais cedo iniciado pelos mais velhos.

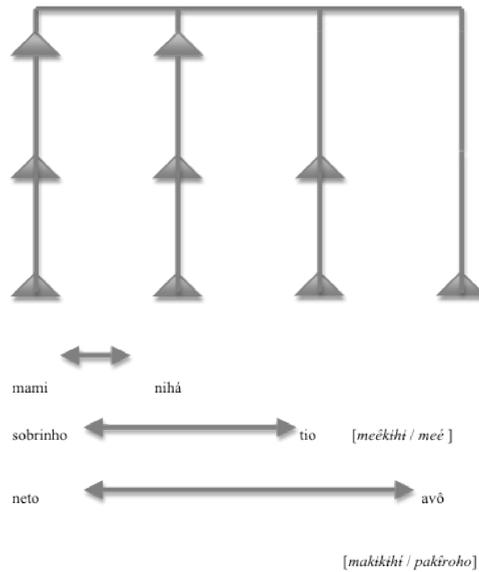


Figura 3. Problema em um esquema genealógico.

Pois, se um determinado clã maior deixa de se reproduzir continuamente, ocorrerá com o tempo uma inversão dessas posições, já que paulatinamente aparecerá gente de clãs inferiores referindo-se a seus membros como tios e avôs. Essa é uma consequência lógica acarretada pelo modo de operação do sistema, de modo que basta verificar o crescimento acelerado de um clã com relação a outros para ponderar se a alcunha de “avôs” ou “tios” é apropriada. Não se trata necessariamente de um cálculo genealógico fundamentado, mas de um efeito registrado quando entre duas linhas de descendência paralelas uma delas se reproduz mais rapidamente que outra, ou que uma delas simplesmente estanque – o que não é raro entre os clãs do Vaupés, marcadamente quando não se tem filhos homens<sup>13</sup>.

A idade relativa fornece ainda uma linguagem alternativa às posições de montante e jusante, já que os mais novos, tendo surgido mais tarde, irão situar-se nas cabeceiras, e vice-versa. Há aqui, sim, um cálculo genealógico, mas de caráter implícito, pois quando se diz que “a gente das cabeceiras são os avôs”, trata-se de uma estimativa que remonta ao mito. Pois no tempo humano, esse mundo marcado pelo sexo reprodutivo, por assim dizer, as coisas podem variar, e até se inverter. Isso se passa quando os grupos dos avôs se reproduzem com rapidez, o que pode levar um clã situado a montante a baixar o rio e passar a disputar esposas com seus irmãos maiores junto aos grupos de cunhados. No campo de disputas matrimoniais, tios e sobrinhos, avôs e netos, aparecem assim como rivais em potencial, podem tornar-se concunhados, *pe’su* em tukano. Esse termo guarda conotações de inimizade,

o que sugere que o rival, o outro por excelência, não é necessariamente um cunhado; pode mesmo ser um irmão maior ou menor<sup>14</sup>.

Essas classificações ganham maior consistência se baseadas em um controle eficaz do conhecimento relativo às trajetórias dos clãs e aos mitos de origem que as precedem. Em resumo, esses modos de tratamento estarão sempre a expressar o ponto de vista de alguém acerca das origens e do processo subsequente de proliferação dos clãs no interior de um conjunto maior, prestando-se a estabelecer posições mais ou menos distantes, e, assim, reforçando ou atenuando diferenças de status. Do ponto de vista dos clãs maiores, o fundamental, portanto, é a manutenção de uma posição originária, isto é, sua transmissão ao longo de sucessivas gerações, o que é viabilizado sobretudo quando um clã tem muitos filhos homens e é bem sucedido na obtenção de esposas junto aos clãs de cunhados. É relativamente comum casos de clãs que diminuem e até desaparecem por terem poucos filhos homens ou somente filhas. Se isso vem a ocorrer, o clã em questão deixa de exercer pressões no campo das disputas matrimoniais, abrindo um espaço mais favorável a seus congêneres, isto é a homens de outros clãs consaguíneos que buscam esposas junto a clãs de cunhados integrantes de outros grupos exogâmicos; no caso Tukano, os Desana, Tariano e Pira-Tapuia, entre outros possíveis. Ainda que preferencialmente as alianças matrimoniais devam ocorrer entre cônjuges pertencente a clãs de igual patamar na hierarquia original em seus respectivos grupos exogâmicos, além da tendência de replicação de alianças tradicionais, há clãs tukano cuja diversificação de alianças através do tempo é notável; não por acaso tratam-se de clãs demograficamente fortes e reconhecidos como ocupando posições proeminentes em seus respectivos conjuntos.

Em suma, o crescimento diferencial dos grupos incide diretamente naquilo que é o modo mais explícito de se reconhecer posições diferenciais de status. Não crescer significa deixar de ser um neto ou um sobrinho para tornar-se, com o passar do tempo, um tio ou um avô do ponto de vista de outros. Irving Goldman (1963), por sua vez, aponta o prazer que sentem os membros de clãs cubeo ao avaliar o quanto seu grupo é maior do que outros, bem como o temor persistente de que possa diminuir em tamanho. Parece, assim, que aqui estamos relativamente distantes do conceito dumontiano de hierarquia como “englobamento do contrário”, e mais próximos de um regime de alternâncias ou reversibilidades virtuais. Uma situação, em suma, na qual os efeitos cumulativos do tempo alteram potencialmente a forma geral do sistema. De fato, há muitas evidências nas narrativas já publicadas de que este é um ponto extremamente problemático para os clãs do Vaupés. É possível claramente identificar casos nos quais se verifica o afastamento entre clãs muito próximos em função de um crescimento mais rápido daquele que ocupa a posição hierárquica inferior. Aponta-se em geral que esse tipo de situação acarreta, não raras vezes, um incômodo tal que pode deflagrar em conflitos abertos e acusações de feitiçaria, ou os dois ao mesmo tempo – uma situação muito bem exemplificada na história de *Yu'úpuri* e *Ye'pârã* que discutimos acima.

A disposição em clãs hierarquizados que o conjunto do povo tukano, os *Ye'pâ-Di'iro-Mahsã*, veio a conhecer ao longo de sua história humana podem, portanto, variar de acordo com as informações específicas que cada uma de suas unidades elabora e transmite internamente. O que tratamos de registrar nas páginas precedentes fica, assim, a aguardar por futuras complementações. O esforço crescente de vários estudantes indígenas dos povos tukano, desana, tuyuka e outros, que vêm retomando as antigas histórias relatadas por seus pais e avós em suas pesquisas recentes, poderá aportar novos subsídios ao debate – um debate que poderá dar nova vitalidade às antigas práticas rituais por outros meios.

## Agradecimento

---

As visitas de Geraldo Andrello a Iauaretê em 2017 e 2018 para a finalização do presente artigo foram possíveis graças ao apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, linha regular de Auxílio a Pesquisa, processo 2016/05996-5).

## Notas

---

<sup>3</sup> Salientamos que o exercício de arrolar os diversos sub-grupos tukano incluindo-os em um esquema gráfico que facilitasse a explicação de suas relações hierarquizadas foi uma iniciativa exclusiva de Arlindo Maia desde os primeiros anos da década de 1990, quando retornava ao convívio de sua família após aqueles anos nos quais trabalhou como professor em diferentes comunidades dos rios Uaupés e Papuri. Nesse período, pessoas de outros clãs tukano lhe apontavam a importância de seu clã, motivo pelo qual passou a buscar informações detalhadas com o pai sobre o assunto. No ano de 2000, logo que nos conhecemos, Arlindo expressou o interesse em colocar no papel o extenso conhecimento de seu pai Moisés Maia acerca da história do grupo como um todo. Foi uma tarefa à qual nos dedicamos entre 2001 e 2002, e que resultou na publicação do livro mencionado, contendo a totalidade de um relato oral fornecido em língua tukano por Moisés e por nós traduzido e vertido para a forma escrita – contando também com complementações de Tiago Maia, Guilherme Maia e Manuel Maia, outros membros de seu clã, irmão mais novo e irmãos classificatórios de Moisés. Mas não chegamos a incluir nesse trabalho os levantamentos sobre os nomes e as relações entre os clãs que Arlindo vinha compilando. Arlindo, porém, não deixou de seguir aprofundando o tema, estabelecendo a tabela apresentada acima entre 2012 e 2013, já de posse de um computador. O presente artigo consiste, portanto, na apresentação desse material por meio de um cotejamento com o texto anteriormente publicado na forma de livro. A Geraldo Andrello coube, sobretudo, apontar aqueles pontos de necessitavam de maiores esclarecimentos, bem como sugerir aprimoramentos na forma de apresentação do material e, por fim, relacionar o material às referências bibliográficas pertinentes. A parte final do artigo, referente ao uso de termos de parentesco inter-geracionais entre diferentes clãs, nasceu a partir dessa aproximação com parte da bibliografia etnográfica do Uaupés, tendo chegado a sua forma final a partir de longas discussões entre os dois co-autores. Já a vários anos, Arlindo deixou de ser

professor. Vive atualmente em Iauaretê ao lado de sua esposa Maria e seus cinco filhos. Paulatinamente vem desenvolvendo suas habilidades na arte xamânica dos basesehé (os chamados benzimentos), sempre contando com a supervisão e os ensinamentos de seu pai.

<sup>4</sup> Dessa tabela fazem parte apenas os nomes masculinos. Os nomes femininos ainda deverão ser pesquisados. De antemão, é possível afirmar que para mulheres não há apelidos, apenas nomes de “benzimento”.

<sup>5</sup> Sobre o contraste endonímia/exonímia ver Viveiros de Castro (1986) e o comentário de Hugh-Jones (2002) sobre a pertinência dessa oposição no Vaupés). Como os termos sugerem, tratam-se de dois regimes nos quais nomes ou são transmitidos no interior do próprio grupo do nominado ou são trazidos do exterior

<sup>6</sup> *Besú*, armas tradicionais de guerra.

<sup>7</sup> *Já na região do baixo rio Uaupés.*

<sup>8</sup> Chefe em tukano é *wiôgi*, um termo utilizado apenas para os grupos maiores, mas que hoje encontra-se em desuso, tendo sido substituído por termos como *ma'mí*, “irmão mais velho”.

<sup>9</sup> Trata-se de um nome equivocadamente, pois na falta de uma tradução para a palavra *sîpi*, que é um certo tipo de pássaro, passou-se a falar *supîsa*, cuja tradução é “acariquara”.

<sup>10</sup> Atualmente Bittencourt é a sede de um município que se localiza no rio Japurá, afluente do Solimões.

<sup>11</sup> Trata-se, também aqui, da cerimônia conhecida como *ehêripô'ra basesehé*, “benzimento da alma”, que em geral é realizada após o nascimento de uma pessoa. Nesse caso, *Ye'pârã* viria a dar novos nomes a seus filhos.

<sup>12</sup> Em tukano, *Ki'mâro* quer dizer “homem verão”. Esse nome surgiu quando os *Ye'pâ-Di'iro-Mahsã* permaneceram na casa do céu antes de descer para o centro do universo. Deve-se notar que aqui *Ye'pârã* está usando esse nome para estabelecer a posição hierárquica de seu filho mais velho. Todos os outros nomes que aparecem aqui são apelidos. *Wa'ûro* pode ser traduzido por zogue-zogue (*wa'û*), um tipo de macaco, como também por “coisa cabeluda” (*wa'u*). No primeiro caso, o apelido é explicado pelo fato de que esse segundo filho de *Ye'pârã* gostava de espiar as mulheres tomando banho, como faz o macaco zogue-zogue. No segundo caso, seria porque ele gostava de espiar os pelos púbicos das mulheres, sempre comentando que estas tinham muitos pentelhos.

<sup>13</sup> O mesmo tipo de tratamento pode se replicar ainda no interior de um mesmo clã, como é aliás o caso dos *Oyé*, que forneceram essas informações: das cinco linhas de descendência que compõem o clã, as duas primeiras são consideradas os “sobrinhos” (*mekihi*) e, reciprocamente, as duas mais novas são os “tios” (*meé*).

<sup>14</sup> Sobre essa questão, e a conversão de homens assim relacionadas como *pakó-maku* (filhos de mãe), ver os importantes trabalhos de Cabalzar (2008) e Viana (2017).

## Referências

---

- ANDRELLO, GERALDO (2006). *Cidade do Índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê* (noroeste amazônido). São Paulo: Editora UNESP / ISA / NuTI. <https://doi.org/10.7476/9788539302895>
- ARHEM, KAJ (1981). *Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-west Amazon*. Stockholm: Almqvist and Wiksell International.
- ARHEM, KAJ; CAYÓN, LUIS; ANGULO, GLADYS; GARCIA, MAXIMILIANO (2004). *Etnografía makuna: tradiciones, relatos y saberes de la gente de água*. Bogotá: Acta Universitatis Gothenburgensis & Instituto Colombiano de Antropología e História (ICANH).
- ARHEM, KAJ (1993). “Ecosofia Makuna”. In: F. Correa (ed.). *La selva humanizada*. Santafé de Bogotá: CEREC. pp. 109-126.
- BARRETO, JOÃO PAULO (2013). Waí-Mahsã. Peixes e humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena. Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFAM
- CABALZAR, ALOÍSIO (2005). *Peixe e Gente*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- CABALZAR, A. 2008. *Filhos da Cobra de Pedra. Organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié* (noroeste amazônico). São Paulo Editora da UNESP/ISA/NuTI.
- BRUZZI, ALCIONÍLIO ([1949] 1977). *A civilização indígena do Vaupés*. Roma: LAS.
- CHERNELA, JANET (1993). *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*. Austin: University of Texas Press.
- CROCKER, JON CHRISTOPHER (1979). “Selves and alters among the Eastern Bororo”. In: D. Maybury-Lewis, org., *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*, pp. 249–300. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674180727.c10>
- FULOP, MARCOS (1954). “Aspectos de la cultura Tukana - Sistema de Parentesco”. *Revista Colombiana de Antropología* 4: 123-64.
- GOLDMAN, IRVING ([1963] 1979). *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.
- HUGH JONES, CHRISTINE (1979). *From the Milk River: Spatial ad Temporal Processes in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, STEPHEN (1979). *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511558030>
- HUGH-JONES, STEPHEN (2002). “Nomes secretos e riqueza visível. Nomes e nominação entre os Tukano”. *Mana* .<https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000200002>

- JACKSON, JEAN (1983). *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511621901>
- LEA, VANESSA (2012). *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Editora Edusp, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1975). A serpente do corpo repleto de peixes. In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LIMA, FLÁVIO (2005). “Do rio Negro ao Alto Tiquié. Ictiologia”. In: A. Aloísio (org.), *Peixe e Gente*, pp. 89-110. São Paulo: Instituto Socioambiental
- MAIA, MOISÉS. & MAIA, TIAGO (2003). *Isa Wekisimia Masike. O conhecimento de nossos antepassados*. São Gabriel da Cachoeira: COIDI/FOIRN.
- VIANA, J. 2017. Kowai e os Nascidos: a mitopose do parentesco banniwa. Tese de Doutorado em Antropologia Social, UFSC.
- VIVEIROS DE Castro, Eduard (1986). *Araweté. Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.



# Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers

*A cosmopolitical event Kopenawa's manifesto and Stengers' proposal*

*Un acontecimiento cosmopolítico: La propuesta de Stengers y el manifesto de Kopenawa*

Renato Sztutman <sup>1</sup>

---

**Dossiê:** Cosmopolíticas Amazônicas e Reflexividades Indígenas

**Artigo de pesquisa. Editores:** Gilton Mendes dos Santos; Carlos Machado Dias Jr.

**Recebido:** 2018-08-08. **Devolvido para revisão:** 2018-11-13. **Aceito:** 2018-11-27.

**Como citar este artigo:** Sztutman, Renato. (2019). Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. *Mundo Amazônico*, 10(1): 83-105. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n1.74098>

---

## Resumo

Bruce Albert define *A queda do céu*, escrito em parceria com Davi Kopenawa, como um “manifesto cosmopolítico”. Proponho ler este livro a partir da “proposta cosmopolítica”, de Isabelle Stengers, segundo a qual a definição da política como garantida pela existência de uma natureza imutável e inerte deve ser posta em xeque. Em *A queda do céu*, acompanhamos Kopenawa construir um discurso cosmopolítico, no qual os xapiri (“imagens” dos seres da “terra-floresta”) são agentes fundamentais e no qual a palavra detém um estatuto particular, revelando-se por diferentes modalidades discursivas, associadas a afecções e efeitos específicos. Kopenawa contrapõe a política dos xapiri e das “belas falas” à política dos brancos, com seu mundo desencantado e com suas palavras emaranhadas. Seu discurso – fala de chefe indígena transposta à escrita – pode ser tomado como um manifesto de resistência do povo yanomami e ao mesmo tempo uma lição de moral dirigida aos leitores não-indígenas.

*Palavras chave:* cosmopolítica; Davi Kopenawa; diplomacia; discursividade.

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo e pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios, da mesma universidade. [sz.renato@gmail.com](mailto:sz.renato@gmail.com)

### Abstract

Bruce Albert defines *The Falling Sky*, written in partnership with Davi Kopenawa, as a “cosmopolitical manifesto”. I propose to read this book from Isabelle Stengers’s “cosmopolitical proposal”, according to which the definition of politics as guaranteed by the existence of an immutable and inert Nature must be questioned. In *The Falling Sky*, one follows Kopenawa in his construction of a cosmopolitical discourse, in which the *xapiri* (“images” of beings of the “land-forest”) are fundamental agents and in which the word holds a particular status, revealing itself by different discursive modes, associated with specific affections and effects. Kopenawa contrasts the politics of the *xapiri* and of the “beautiful words” with the politics of the whites, with their disenchanting world and their entangled words. His chiefly speech – turning into a writing document – can be understood as a manifesto of resistance of the Yanomami people and also as a moral lesson directed to the non-indigenous readers.

*Keywords:* Cosmopolitics; Davi Kopenawa; diplomacy; discursivity.

### Resumen

Bruce Albert define *La caída del cielo*, escrito con David Kopenawa, como un “manifiesto cosmopolítico”. Propongo leer este libro a partir de la “propuesta cosmopolítica”, de Isabelle Stengers, según la cual la definición de la política como garantizada por la existencia de una naturaleza inmutable e inerte debe ser puesta en jaque. En la caída del cielo, acompañamos a Kopenawa construir un discurso cosmopolítico, en el cual los *xapiri* (“imágenes” de los seres de la “tierra-bosque”) son agentes fundamentales y en el que la palabra tiene un estatuto particular, revelándose por diferentes modalidades discursivas, asociadas a afecciones y efectos específicos. Kopenawa contrapone la política de los *xapiri* y de las “bellas palabras” a la política de los blancos, con su mundo desencantado y con sus palabras enmarañadas. Su discurso - habla de jefe transpuesto a la escritura - es un manifiesto de resistencia del pueblo yanomami y al mismo tiempo una lección de moral dirigida a los lectores no indígenas.

*Palabras clave:* Cosmopolítica; Davi Kopenawa; diplomacia; discursividad.

## Introdução

---

No Prólogo de *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, Bruce Albert escreve que o livro pode ser aprendido sob um triplo viés. Trata-se, em primeiro lugar, da narrativa de uma vida, de uma biografia – a um só tempo auto e heterobiografia, já que resultado de um processo de autoria dupla (o antropólogo e o líder-xamã Davi Kopenawa, que assinam juntos na capa) ou mesmo múltipla (haveria mais vozes que “falamos” no texto, como as dos espíritos *xapiri* e do sogro-iniciador de Kopenawa, entre outros)<sup>2</sup>. Trata-se, outrossim, de uma auto-etnografia, pois ao narrar episódios de sua própria vida, Kopenawa nos conta muito sobre o modo de ser e a história de seu povo, os Yanomami. Como escreveu José A. Kelly em uma resenha da obra, “nunca antes uma cosmologia ameríndia e suas dinâmicas nos foram apresentadas tão clara e detalhadamente” (2013: 179). Por fim, Albert refere-se ao livro como um “manifiesto cosmopolítico”. E é justamente sobre este terceiro viés que eu gostaria de escrever aqui.

O termo “cosmopolítica” foi cunhado pela filósofa da ciência Isabelle Stengers, sendo particularmente apropriado e desdobrado por autores como Bruno Latour, ele também inserido nos chamados estudos de ciência e tecnologia, e por uma série de etnólogos americanistas – dentre eles, Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima<sup>3</sup> – interessados na relação entre o que convencionamos chamar xamanismo e política, isto é, nos modos

como os tratos com o mundo extra-humano incidem sobre ou participam da constituição (ou dissolução) de pessoas e coletivos. Ou, dito de outro modo, nos modos como a mitologia e a cosmologia incidem ou participam do que denominamos história. Parece-me que Albert, ao tomar *A queda do céu* como um “manifesto cosmopolítico” deseja ressaltar justamente o engendramento de um discurso – situado na passagem entre a fala e a escrita – que, ancorado na cosmopraxis xamânica yanomami, pretende dirigir-se a uma larga audiência, a dos leitores não indígenas, *napë* – termo que poderia ser traduzido não apenas como “brancos”, mas também como estrangeiros, inimigos. Discurso cosmopolítico que é também discurso profético, leitura de acontecimentos históricos por meio da mitologia e da cosmologia; discurso que teria, enfim, caráter de diplomacia – isto é, constitui-se no trânsito entre mundos e no uso estratégico e cauteloso da linguagem. O xamanismo indígena é em si mesmo, sabemos, uma atividade diplomática: efetua a conexão entre o mundo dos humanos e dos *xapiri*. O discurso que se desenha em *A queda do céu* segue essa linha, efetuando uma conexão entre o mundo yanomami e o mundos dos *napë*, seus leitores. As palavras xamânicas que o compõem delineiam o que Viveiros de Castro denominou, no Prefácio à edição brasileira, “performance cosmopolítica” ou “cosmodiplomática” (2015: 39).

Gostaria de propor aqui certas “conexões parciais” entre o sentido de “cosmopolítica” proposto por Isabelle Stengers e aquele que, segundo Albert, estaria incutido no discurso de Kopenawa<sup>4</sup>. “Conexões parciais” que não anulam as diferenças em nome da equivalência, tampouco buscam uma síntese. Pelo contrário, podem estar muitas vezes fundadas em equívocos (Viveiros de Castro, 2004). Afinal, o problema de uns – os “modernos” que “jamais o foram” (Latour, 1991) – não é o mesmo problema de outros – os Yanomami ou outros povos indígenas que já não deixam de se apropriar, sempre ao seu modo, de elementos e discursos dessa modernidade. A recuperação da discussão de uma filósofa *napë* para pensar o livro de um xamã indígena (transcrito por um antropólogo *napë*) diz respeito à possibilidade de pensar uma outra noção de política, que não está subordinada ao par natureza/cultura, um só mundo para muitas representações dele. A cosmopolítica se faz entre mundos e, mais importante – daí a ideia de que é antes de tudo um “princípio de precaução” (Stengers 2007) –, não implica nenhum projeto de unificação. O manifesto de Kopenawa e Albert é, nesse sentido, um alerta contra nossa ideia de política ancorada num mundo já feito, já dado, e portanto, inerte, passível de exploração. Mas a política se faz junto com o mundo; e se “nós”, esses modernos ou simplesmente “humanos”, na glosa atual de Latour (2015), redescobrimos isso apenas recentemente devido a uma imensa crise planetária, “eles”, Yanomami e tantos outros povos, sempre souberam disso<sup>5</sup>. É preciso, pois, dar vazão a uma escuta mais eficaz de suas palavras<sup>6</sup>.

Isabelle Stengers (2007) emprega o termo “cosmopolítica” antes como “proposta” ou “proposição” que como conceito<sup>7</sup>. A proposta ou proposição

cosmopolítica de Stengers é, antes de tudo, um esforço para desestabilizar o que tomamos por política, essa tentativa de estabelecer um mundo comum tendo em vista a estabilidade disso que chamamos natureza ou fatos. Em certo sentido, a *démarche* de Stengers pode ser tomada em analogia com a de Pierre Clastres, autor de *A sociedade contra o Estado* (1974), para quem é preciso que a política deixe de ser definida exclusivamente como busca do monopólio do poder coercitivo – tornando-se, via de regra, algo que unifica e suprime a multiplicidade – para ser inscrita num espaço de criação e resistência. Com Stengers, é preciso, pois, passar de uma “chave maior” – esta que pensa em termos de “soluções de autoridade”, de Estados, partidos políticos, esferas de decisão etc. – para uma “chave menor”, que instaura espaços de hesitação, problematizando noções chave, como humanidade, ação, mundo comum etc. Se, para usar termos caros a Deleuze e Guattari (1980), a “chave maior” é teomática, a “chave menor” é problemática, e é nessa minoridade e no aspecto de resistência que a atravessa que se inscreve a “proposta cosmopolítica”, dependente que é de uma “ecologia das práticas” (Stengers 1997).

A proposta de Stengers é compartilhada com Latour, que visualiza a possibilidade de pensar uma outra filosofia política que, diferentemente das filosofias políticas modernistas, não esteja ancorada numa Natureza “muda”. Para Latour (1999), o antídoto da modernização – processo inacabado de separação entre natureza e sociedade, ciência e política – deve ser buscado na “ecologização”, na consideração do enredamento de humanos e não humanos nas mais diferentes práticas que *jamais deixaram de existir* no Ocidente moderno. Tanto para Latour como para Stengers, grosso modo, a crítica da política (e da filosofia ou ciência política) deve seguir a crítica da ciência (da epistemologia). Em vez de pensar que há uma só ontologia (um só mundo objetivo, dado), para várias epistemologias (vários “modos de conhecer”), é preciso considerar que ontologias e mundos também são feitos, e a ciência assumiria, assim, seu caráter experimental e especulativo, o que não significa abrir mão de sua objetividade, mas sim de afirmar que esta é também um fato político, da mesma maneira que a política não deixa de estar enraizada em uma ontologia particular. Em outras palavras, que podemos pensar da política quando a Natureza deixa de ser *Una*, deixa de ser um domo unificante? Com Stengers e Latour, tanto a ciência como a política são tomadas a partir de uma imagem de experimentação: como num laboratório, estamos diante sempre de uma arte de compor mundos.

Na Introdução de uma coletânea que resultou de um colóquio sobre a noção de cosmopolítica, como proposta por Stengers e Latour, Lolive e Soubeyran (2007) atentam para a importância de considerar o contexto político da passagem do século XX ao XXI<sup>8</sup>. Eles destacam, em primeiro lugar, a “crise ambiental” acarretada pelo diagnóstico do “aquecimento global” e pelo crescimento dos movimentos ambientalistas. Em seguida, lançam luz sobre o episódio do 11 de setembro, que disparou um debate sobre o retorno

da religião e suas paixões na política. Se, de um lado, a natureza é politizada, deixa de ser um domínio destacado da ação humana; de outro, a política é reinserida em teologias, e a República como que voltaria se ver diante de uma arena de “guerras de religião”.

A crise sinalizada diria respeito, com efeito, à constituição forçosa de um “mundo comum”. Não estamos mais sozinhos no mundo, temos agora de reconhecer os “seres da natureza” como agentes que interagem conosco e temos também de prestar atenção aos outros povos que, evocando seus deuses, recusam a jogar a mesma partida, recusam cumprir as mesmas regras. Essa crise do mundo comum seria, assim, a crise da ideia estóica de uma “cosmópolis”, de um alargamento da comunidade de pertencimento (a polis grega), tendo em vista o reconhecimento tanto de uma lei natural do cosmos como de uma Razão comum a todos os humanos. Ideia que foi aprimorada sobretudo com I. Kant, no século XVIII, que vislumbrava a possibilidade de uma “paz perpétua” entre as nações decorrente da tomada de consciência de uma Razão e de uma História universais. Kant escrevia, lembram Lolive e Souberyan, no contexto das guerras de coalizão contra a República Francesa Revolucionária, e preconizava o desenvolvimento de novas formas políticas e de direito internacional. Ora, no mundo contemporâneo, em que o embate entre diferentes modos de vida choca-se com ideais de globalização e universalidade da ciência moderna, o problema do cosmopolitismo kantiano voltaria fortemente à pauta.

Para autores como Latour e Stengers, o “mundo comum” não pode estar dado, pois o que se coloca em xeque é justamente a universalidade de uma lei natural do cosmos e de uma Razão universal e unívoca. Diferentemente, um “mundo [em] comum” precisa ser fabricado, composto<sup>9</sup>. Como sustentam ainda Lolive e Soubeyran, este argumento está imbricado numa “perspectiva antropológica”: ele depende da consideração dos agentes não humanos revelados pela etnografia das práticas científicas (ou “ecologias das práticas”, na expressão de Stengers) e dos povos “excluídos” da modernidade, como os povos indígenas e os povos imigrantes ou refugiados, que incluem seus espíritos e deuses em suas práticas de conhecimento e em sua ação política. Compor o mundo [em] comum é alargar a democracia, “civilizar os modernos”, fazendo caber nela atores não apenas humanos, racionalidades não apenas hegemônicas, que não pressupõem um desenvolvimento linear e unívoco.

Latour (2007) debate com o sociólogo Ulrich Beck, que propõe uma releitura do cosmopolitismo kantiano, afastando-o do fenômeno da globalização do mercado e tendo em vista uma perspectiva humanista e multiculturalista. Inspirado em Viveiros de Castro, Latour vislumbra uma cosmopolítica associada à ideia de multinaturalismo. Não seria mais possível contar, como Kant, com um só mundo, uma vez que o cosmos poderia bem ser pensado, à maneira de William James, como um “pluriverso”. Nessa cosmopolítica imperariam

as controvérsias, guerras dos mundos, o que contrasta radicalmente com o cosmopolitismo kantiano, em que a guerra, que não deixa de imperar, ganha um sentido reativo ou *pedagógico*, no sentido de que deve “ensinar” aos outros a Verdade, a Razão, a Igualdade. Nos termos de Clastres, guerra pedagógica poderia ser o outro nome do etnocídio: imposição de um cosmos unificado a uma multiplicidade, de uma lógica do Estado por meio da escola, do direito e da religião. Nada mais próximo dessa guerra pedagógica do que a ação dos missionários entre os Yanomami, como nos conta Kopenawa: em nome de um deus único, Teosi, todo o resto – a multiplicidade dos seres do cosmos – é demonizado, tornando-se algo passível de repulsa e perseguição.

Para Latour, é preciso buscar um “mundo comum” que prescindia de guerras pedagógicas e, então, apostar num construtivismo radical, num composicionismo contra grandes transcendências – para ele, a maior transcendência que produzimos foi a ideia moderna de Natureza. Em *Politiques de la nature* (1999), pergunta-se sobre a possibilidade de uma nova filosofia política, capaz de atender a problemas contemporâneos, por exemplo, o da crise ambiental e, por conseguinte, a entrada da ideia de “natureza” na política. Segundo ele, os movimentos ecológicos ainda não teriam elaborado uma teoria à altura de sua prática; pois se, na prática, eles afirmam que não é possível separar natureza e sociedade, em teoria eles continuam a apelar para uma Natureza transcendente. Seria preciso, diferentemente, conceber teorias imanentes menos destacadas de suas práticas, o que pressupõe livrar-se tanto da ideia de Natureza, como algo externo à ação humana, como da ideia de uma humanidade comum partilhada por todos os homens. Só assim poderia emergir uma ecologia propriamente política, isto é, capaz de dar dignidade ontológica aos seres que chamamos de não humanos, capaz portanto de compor coletivos *junto com eles*<sup>10</sup>. Como lemos no livro de Kopenawa e Albert, os Yanomami nem sempre tiveram essa “outra ecologia”, a ecologia dos *napë*, afinal sempre reconheceram os habitantes da terra-floresta – que ele traduz por um conceito nativo como *urhi-a* – como seres dotados de intenção e inteligência, como subjetividades plenas<sup>11</sup>.

Mais recentemente, continuando sua reflexão sobre o que seria uma nova filosofia política e em diálogo com Stengers, Latour recorre à imagem de Gaia, essa Terra como ser vivente e sentiente, como proposta pela hipótese de Lovelock e Margulis. Estes teriam sugerido que não se trata, como para os darwinistas, de organismos adaptando-se ao ambiente, mas da produção mesma da Terra pelos organismos, que geram seus próprios ambientes. Não estaríamos, assim, *na* atmosfera, mas “a atmosfera somos nós”, resume Latour (2015: 89). Gaia seria o antídoto a uma teologia política da Natureza, manifestando um novo poder de convocação, desta vez não dos “humanos” – em oposição radical aos não humanos – mas dos “terranos”, estes que deliberadamente deixam de ser modernos para reatar vínculos com os seres da terra. Latour pensa Gaia – e toda uma “Gaia-política” – como resposta à crise

planetária provocada pela intensificação do Antropoceno, essa era geológica em que o humano torna-se a força principal. Segundo Latour, Lovelock nos obriga a situar ação humana numa grande geohistória, que se contrapõe ao mononaturalismo e à projeção universal do *homo economicus*, base oficial da “constituição moderna”. Conceção análoga, segundo Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014), poderia ser encontrada na mitofísica ameríndia que professa que antes do mundo existir havia pessoas; o mundo, assim, nada mais seria que um composto de pessoas, invertendo a ideia de que antes das pessoas já haveria um mundo, pronto para recebê-las.

Voltemos a Stengers e à radicalidade de sua proposta cosmopolítica. Em seu “La proposition cosmopolitique” (2007), que de certa maneira condensa o seu grande *Cosmopolitiques* (1997), mais importante do que a tarefa de compor um “mundo comum”, modo como Latour define minimalisticamente a política, é pensar a cosmopolítica como insistência do “cosmos” na política, isto é, como fator de resistência. Trata-se, antes de tudo, de considerar aqueles que *recusam* todo o englobamento, todo esforço de produção forçada de uma paz ecumênica, toda unidade transcendente. Nesse sentido, o cosmos deixa de significar simplesmente um “mundo comum”, para significar a multiplicidade, um agregado de mundos divergentes que não aceitam um representante comum. O cosmos deixaria de ser pensado como fator de equivalência (solução kantiana) para ser tomado como fator de equalização (*mise-en-égalité*), uma vez que conecta – articula – mundos. A imagem da recusa da equivalência – e da transcendência – é o que se faz valer. O cosmos no sentido de Stengers pode ser tomado como equivalente à ideia deleuze-guattariana de Multiplicidade (por isso, é também um “caosmos” ou um “multiverso”); é menos a política dos outros do que a política que envolve muitos outros e seus mundos, uma política a favor da Multiplicidade e por isso contra a unificação, o que não deixa de ser um aspecto importante da política de certos outros.

Em *Cosmopolitiques* (1997), Stengers busca em ciências, como a biologia e a química, modelos de “emergência livre”, algo como composição sem transcendência. Ela se inspira diretamente na teoria de seu mestre, o químico Ilya Prigogine, que pensa em modelos de auto-organização irreversíveis, em como a ordem pode emergir do caos<sup>12</sup>. Stengers recusa aí também a imagem biológica do corpo como organismo uno; para ela, a biologia poderia se liberar da ideia de Deus e do gene, e a química deveria voltar a ser pensada, como o era no século XVIII, como *arte* de fazer. Com isso, teríamos um pensamento voltado antes de tudo à eficácia. A cosmopolítica de Stengers nos permitiria passar diretamente do campo das ciências – e da natureza – para o campo da sociedade, pois também os coletivos e os mundos comuns seriam produtos de emergências, e não de ideias abstratas como “humanos de boa vontade” e “interesses gerais”, estas que estariam na base da nossa “política” oficial. Além disso, ela pontua a necessidade de considerar aqueles que estão fora: os inimigos, os desconhecidos, ou aqueles simplesmente qualificados como “idiotas”, isto é, os Outros, estes que insistem.

Stengers compactua com Latour a ideia de que todo esforço cosmopolítico é necessariamente diplomático, isto é, deve estabelecer uma ponte com o fora, deve dar voz àqueles cuja prática é ameaçada por uma decisão majoritária, deve proceder pela convocação e pela consulta àqueles que permanecem invisíveis ou mudos. Ambos, Stengers e Latour, distinguem o *expert* do diplomata. Se o primeiro “sabe” e constrói o seu saber desqualificando o saber dos outros, tornando-os meras crenças diante de uma Verdade já garantida, o diplomata assume o saber dos outros como possível, e inicia com eles uma negociação. No último volume de suas *Cosmopolitiques* (1997), Stengers discute a questão da diplomacia, contrapondo-a à “maldição da tolerância”. Dialogando com a etnopsiquiatria de Tobie Nathan, que tem em vista o tratamento de pacientes imigrantes de ex-colônias francesas, ela se pergunta: como, no mundo contemporâneo, tão fortemente afetado pelos avanços da ciência, pelo desenvolvimento das psicoterapias, é possível viver com os Yorubá? A resposta dela opõe-se à alternativa da tolerância, isto é, simplesmente aceitar a diferença, sabendo que é a ciência moderna quem detém o verdadeiro saber, e nesse sentido, somente os aliados de seus *experts* é que poderiam governar. O trabalho clínico de Nathan, segundo ela, oferece uma via para por fim à maldição da tolerância. Mais importante do que compreender como os imigrantes yorubá concebem diferentes modalidades de doenças seria levar a sério seus métodos de curar, suas terapêuticas, seus saberes acumulados. Nathan procura fabricar um mundo com os Yorubá, e não apenas pensar sobre eles. Seu método clínico atualizaria de certo modo a imagem do Parlamento latouriano: unem-se psiquiatras ocidentais e curadores africanos buscando menos uma verdade inalterável do que a eficácia: o êxito no tratamento de uma pessoa que sofre. Os agentes em comunhão não precisam exatamente se entender, eles precisam agir em conjunto em nome de algo reconhecido como “comum”, ainda que provisoriamente.

A diplomacia é, via de regra, um acordo sobre a possibilidade de paz. Não se trata mais de uma paz perpétua, e sim de uma paz possível e mesmo provisória. O desafio de uma diplomacia cosmopolítica é justamente conectar mundos de maneira não hierárquica, sem pressupor uma totalidade externa, dotada de um representante maior, único. Nessa diplomacia cosmopolítica, aqueles que ocupam posições de poder, aqueles que de algum modo se veem autorizados a falar por todos, a decidir por todos, devem ser coagidos por ações não violentas. Nesse ponto, Stengers, voltada para o mundo ocidental moderno, assume sua profunda simpatia pelos movimentos altermundialistas, pelo ativismo não violento, que questiona decisões majoritárias e empodera grupos minoritários. É nesta passagem dos ensaios de filosofia da ciência para os panfletos de envergadura mais política que o problema cosmopolítico resvala numa proposta de ação mais propriamente dita.

É, por exemplo, sob o impacto das manifestações em 1999 em Seattle contra a reunião da Organização Mundial do Comércio que ela escreve com

Philippe Pignarre *La sorcellerie capitaliste* (2005). Neste livro, curiosamente, o termo “cosmopolítica” não aparece, os autores falam apenas em política, contrapondo, no entanto, uma “política do possível” a uma “anti-política do provável”; esta última estaria presa ao “sistema feiticeiro”, que é o capitalismo, ao passo que a primeira buscaria meios de proteção, meios de impedir uma captura definitiva pelo tal sistema. Fugir da alternativa infernal do capitalismo – escolher entre a resignação e a denúncia – seria recolocar na política o que parece incontornável, seria deixar de se pôr no lugar do poder para compreender maneiras de resistir a ele. A ausência do termo “cosmopolítica” se justifica, então, pela definição da política como resistência, como criação de possíveis, papel dado ao cosmos nos textos acima citados.

Em *Au Temps des catastrophes*, escrito quatro anos depois de *La sorcellerie capitaliste*, agora sob o impacto das controvérsias sobre os organismos geneticamente modificados e sobre a crise climática e ambiental, Stengers discorre sobre o que ela batiza de “intrusão de Gaia”, a “terra viva” que se volta furiosamente contra seus habitantes, alertando para a necessidade de refazer, ou melhor, reativar nossos vínculos com a Terra, que é também uma maneira de restabelecer um novo “mundo [em] comum”. Ambos os livros tomam politicamente a imbricação entre ciência e política, isto é, evidenciando o que há de político no fazer ciência (fazer fatos e mundos), incitando portanto toda uma cosmopolítica. Tanto a ideia de “desenfeitiçamento” como a de “intrusão” obrigam a pensar “receitas de resistência”, que passam forçosamente por agenciamentos e conexões entre existências heterogêneas. Para resistir, seria preciso desenfeitiçar (o que não deixa de ser também tornar-se feiticeiro, praticante da magia, arte da imanência) e aliar-se com Gaia (essa curiosa “terra viva”, figura transcendente que nos impele a pensar meios de contra-transcendência). Seria preciso, enfim, reativar vínculos julgados perdidos ou inexistentes – com deuses e espíritos, mas também com a Terra. Receita é, aliás, um mais um termo no qual Pignarre e Stengers insistem. Eles referem-se a receitas de empoderamento, sempre minoritárias, jamais teorias que justificam, mas meios de explorar as possibilidades de um acontecimento. “Receitas feiticeiras”, que ressaltam um trabalho de experimentação ativa, sempre aberto ao imponderável e ao imprevisível.

Ora, receita de resistência é em outros termos o que se faz notar no “manifesto cosmopolítico” de Davi Kopenawa, essa “crítica xamânica” voraz ao sistema capitalista. Sua técnica de desenfeitiçamento é o antídoto da morte dos xamãs yanomami, é um chamado a uma reamanização do mundo, daí seu subtítulo ser justamente “palavras de um xamã yanomami”, xamã que é também líder político e profético, palavras que precisam ser escutadas, pois é todo um regime da palavra que está em jogo nesta outra cosmopolítica.

Há em *A Queda do Céu* uma outra definição de política, que passa pela interação com os *xapiri* – ancestrais animais, imagens dos seres da floresta

que permanecem invisíveis na experiência comum – e que tem uma forte dimensão retórica. Depois da dizimação de muitos membros de sua família, devido a epidemias, Kopenawa viveu muitos anos entre os brancos, atuando como intérprete para eles. Apenas tempos depois seria iniciado ao xamanismo pelo seu sogro Lourival, tornando-se uma dupla liderança, capaz de falar e agir para dentro e para fora. Desde então, Kopenawa passou a aliar sua capacidade de tratar com os *xapiri* e de lidar com assuntos relativos ao mundo dos *napë*, conectando a política cósmica dos espíritos à política representativa exigida nas interações com o Estado nacional e seus agentes. Desse lugar de mediador decorre uma reflexão sobre as possibilidades e as agruras de viver junto com os brancos, bem como sobre o significado (até então pouco óbvio para os Yanomami) de partilhar com eles um mesmo planeta, tendo em vista a crise ambiental e sua ameaça. Essa consciência adquirida de um sentido de planetaridade e da iminência de catástrofes aproximaria o discurso de Kopenawa daquele de Stengers e Latour, sobretudo quando evocam a figura de Gaia e a necessidade de uma resposta. Menos preocupado com a constituição de um mundo comum ou com o futuro da democracia representativa, Kopenawa constrói um discurso e uma práxis de resistência, que não mimetizam simplesmente as armas da modernidade, mas que se veem fortemente ancorados a uma “crítica xamânica” da economia capitalista e suas práticas de conhecimento, como bem resumiu Albert (1993).

O trato com os *xapiri* – acessado por meio da inalação da *yãkoana* (virola Sp; rapé de com fortes efeitos psicoativos) – é um tema central em *A queda do céu*. Como o próprio B. Albert ressalta em seu Postscriptum, os *xapiri* – imagens (tradução para *utupë*) da “terra-floresta” e seus habitantes – são eles também autores do livro. Do mesmo modo que participam do processo de subjetivação – por exemplo, da iniciação ao xamanismo, da cura de doenças, de experiências visionárias etc. – integram vivamente a política yanomami, isto é, os modos pelos quais os yanomami fazem e desfazem seus coletivos. Segundo Kopenawa, “para nós [os Yanomami], a política é outra coisa. São as palavras de Omama e dos *xapiri* que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo do sonho e que preferimos, porque são nossas mesmo” (2015: 390). Omama é o demiurgo, pai do primeiro xamã e criador dos *xapiri*, suas palavras “fazem crescer o pensamento” (2015: 509). Os xamãs yanomami revelam-se grandes diplomatas: sabem como ver e se comunicar com os *xapiri*, sabem também que para construir o mundo das relações de parentesco e afinidade é preciso compor com outros mundos. Como sugeriu B. Albert (1985), o universo do ritual (que inclui os grandes festivais multicomunitários *reahu*) e do xamanismo (incluindo aí todo o sistema de agressões) dá a tônica dos gradientes de proximidade e distância entre pessoas e coletivos.

*A queda do céu* divide-se em três partes. A primeira, “Tornar-se outro”, consiste num detalhado relato sobre o xamanismo yanomami e o universo dos *xapiri* a ele associado, e a experiência de Kopenawa de tornar-se xamã, tendo sido iniciado por seu sogro Lourival, depois de uma série de eventos

que o levaram a viver longe dos Yanomami. Tornar-se xamã implica atender um chamado dos *xapiri* (muitas vezes dado em experiências oníricas), ser iniciado por um xamã mais experiente, sempre sob a ingestão da *yãkoana*. A iniciação, que deve contar com uso continuado desta substância, que propicia a visão do invisível, culmina no estabelecimento de uma “casa dos espíritos”, alocada no peito do noviço. Tornar-se xamã é, em suma, conhecer as *palavras* (os cantos) dos *xapiri*, fazê-los dançar, e também *vê-los*, admirá-los em sua beleza. Se os *xapiri* protegem as pessoas das doenças, eles também protegem a toda a “terra-floresta” (*wrihi a*), impedindo a fatídica queda do céu, algo já experienciado em tempos imemoriais.

Na segunda parte, “A fumaça do metal”, Kopenawa descreve a chegada dos brancos e os impactos desse acontecimento na sua vida e na do povo yanomami. Ele fala aí sobre as epidemias, a exploração do minério e a ação etnocida dos missionários. Toda essa reconstituição provoca uma especulação sobre a natureza desses estrangeiros. Se a potência dos brancos é reconhecidamente associada ao universo do xamanismo, a eles são dirigidas críticas seja pelo seu excesso, seja pela sua falta. Se são muitos, se se multiplicam demais, isso se dá concomitantemente à sua falta de sabedoria e à sua incapacidade tanto de falar como de ver. Não sabem sonhar, nem ver os *xapiri*, sua fala é feia e sua escrita feita de esquecimento. Seu deus, Teosi, aproxima-se da figura de Yoasi, opositor do demiurgo Omama e inventor da morte. Como Yoasi, Teosi tem inveja dos *xapiri* criados por Omama, tem inveja de sua infinda beleza, por isso prefere identificá-los à maldade de Satanás.

A terceira parte, “A queda do céu”, consiste numa espécie de síntese dialética ao modo indígena: Kopenawa destila aí a sua crítica xamânica ao mundo da mercadoria, elaborando uma espécie de profetismo sob a base da ameaça de um cataclismo, a queda do céu. Interpreta a catástrofe da exploração do ouro por uma mitologia metálica, que associa a origem do metal a Omama e seu caráter patogênico a Yoasi. Os *xawarari*, seres da epidemia, teriam aparência de brancos e seriam canibais. Kopenawa narra sonhos em que a terra-floresta apresenta cicatrizes cintilantes, o faz com que ele se dê conta da necessidade de fazer dançar os espíritos dos antigos brancos, de sonhar com territórios devastados para defender a floresta. A epidemia é agora de toda a terra-floresta. O xamanismo, o universo dos *xapiri*, é evocado para curar todo o mundo, ameaçado pela ação predatória dos brancos, dentre eles, os garimpeiros, “comedores de terra”.

A morte dos xamãs, tema do último capítulo do livro, é a iminência do cataclismo – é a incapacidade de conexão com os *xapiri* e o esquecimento das boas palavras que eles ensinam. Se os *xapiri* são imagens da floresta e dos ancestrais animais que nela habitam, suas palavras são aquelas faladas ou cantadas por esses ancestrais, pelas imagens dos diferentes seres – pássaros, árvores etc. – que habitam a floresta. O xamanismo yanomami é, por isso,

um esforço de restabelecer a condição de indiscernibilidade entre humanos e animais (e outros seres), como transcorria nos tempos mitológicos, pré-cosmológicos, anteriores à separação, à transformação desses seres (“ancestrais animais”, *yaroripê*) em caça. Albert escreve, em um artigo recente, que a iniciação xamânica é o momento no qual se aprende a “imitar” os *xapiri*, “imitar” não no sentido de representar, de tornar-se propriamente espírito. Nessa atuação, neste devir, é preciso aprender a falar outra língua, a transitar no que seria um “poliglotismo humanimal” (2016: 99)<sup>13</sup>.

Como se vê, a diplomacia xamânica, o trânsito entre os diferentes mundos, passa pela palavra, pela ideia de que diferentes seres possuem diferentes línguas, sendo possível “imitá-las”, e imitação aqui é mais do que mimese num sentido representacional, aproximando-se de uma ideia de transformação e devir. Albert (2016) comenta ainda que, entre os Yanomami, os termos para exprimir as vocalizações animais são os mesmos que os usados para a linguagem humana. De maneira perspectivista (cf. Viveiros de Castro, 2002), o som ou a voz desses outros seres é linguagem para eles mesmos, daí o fato de diferentes vocalizações serem descritas do mesmo modo que o são as modalidades vocais e discursivas humanas – por exemplo, conversas, diálogos cerimoniais, cantos e lamentos. Ora, essas modalidades existem para todos os seres do cosmos, compondo o que seria um modelo de comunicação e de diplomacia cosmopolítica. É nesse sentido que todo o conhecimento e toda aptidão para falar e cantar – compreende-se aí tanto os cantos xamânicos quanto os discursos políticos – devem ser aprendidas com diferentes seres do cosmos.

O tema da palavra e seu aspecto cosmopolítico é especialmente tratado no capítulo 17 de *A queda do céu*, intitulado “Falar aos brancos”. Não por acaso, ele abre a terceira e última parte, na qual o manifesto cosmopolítico de Kopenawa vem à tona: como ler o infortúnio causado pelo encontro com os brancos pela cosmologia yanomami e como isso implica a criação de um novo tipo de discurso, político e profético, capaz de informar um novo tipo de ação. Neste capítulo 17, pensar modos de falar politicamente aos brancos — algo que muitas vezes se dá por meio da escrita — exige pensar mais amplamente sobre modalidades de fala política entre os Yanomami. Afinal, se os brancos não sabem “ver” – no caso, os *xapiri*, fonte de todo conhecimento — eles tampouco sabem falar e ouvir; se eles não sabem que existe um mundo invisível, tampouco sabem que a linguagem não é mero veículo de comunicação, que ela deve ser compreendida a partir de uma rede de afecções cósmicas e de efeitos cosmopolíticos.

Os *hereamuu* ou *patamuu* consistem num discurso de aconselhamento proferidos pelos mais velhos – muitas vezes sogros ou mesmo chefes – para o seu grupo. Ancorados em episódios míticos, têm caráter fortemente exortativo – o que não significa comando, como bem notou P. Clastres (1974) para as falas de chefe entre os mais diferentes povos indígenas – e enfatiza a oposição

a grupos inimigos, atentando à iminência da guerra<sup>14</sup>. *Patamuu* vem de *pata*, que Albert (1985) traduz por “homem importante”, rementendo a lideranças ou chefes locais. *Hereamuu* vem, segundo Kopenawa, de *here*, pulmões; isso porque estas falas se dão sob fortes expirações e sílabas exclamativas. A habilidade de proferir *hereamuu* seria obtida por meio da entronização, no peito, do espírito (ou imagem, *utupë*) do gavião *kaomari* ou *kāokāoma*. A voz potente seria o que garante o vigor das exortações — e está associada ao domínio da animalidade, o que reenvia para o tema do líder tomado à imagem de um animal predador, imagem que povoa outras sociocosmologias indígenas<sup>15</sup>. O que acontece no aprendizado do *hereamuu* é análogo ao que acontece no aprendizado dos cantos de *xapiri*, no qual imagens de “ancestrais míticos” e das “árvores de cantos” “nos emprestam sua garganta e consolidam nossa língua” (Kopenawa in Albert, 2016: 95). Aprender a cantar, falar – algo contínuo ao vocalizar – é um ato que implica transferência de afecções. Como em muitos lugares, diferentes espécies de pássaros se emprestam como “donos” destas afecções relacionadas à fala e ao canto, mas também à capacidade de “imitar” a voz de outros e também de liderar<sup>16</sup>. A voz potente do falcão *kāokāoma* é, por exemplo, o que oferece a eloquência, a potência da voz, sem a qual essas “boas palavras” não se firmariam.

Os diálogos cerimoniais *wayamuu* e *yaimuu* teriam lugar nos encontros de pessoas provenientes de territórios distantes. Kopenawa conta que quem ensinou esses diálogos — que diferentemente dos rumores não são falados “da boca para fora” — foi Tiritiri, o espírito da noite. Lizot (2000) já salientava o caráter agonístico desses diálogos, que ocorrem não por acaso durante a noite, sempre evitando o confronto direto. Kelly (2017), mais recentemente, ofereceu uma rica releitura dos *wayamuu*, ressaltando a riqueza de suas construções metafóricas — que em muitos pontos se aproximam dos cantos xamânicos — pensadas em termos de efeitos persuasivos<sup>17</sup>. Para ele, diferentemente de Greg Urban (1986) e Peter Rivière (1971), esses diálogos não são simplesmente operadores de paz em situações de conflitos potenciais, eles são a evidência da potência da linguagem e da capacidade de extrair ações de outrem<sup>18</sup>.

Tendo passado por essas diferentes modalidades de discurso, Kopenawa reflete, neste capítulo 17, sobre as dificuldades de “falar aos brancos”, e isso se deve, segundo ele, à ignorância por parte destes do que vem a ser uma “boa fala” e dos contextos de escuta que esta implica. Como tão bem demonstrou Albert, Kopenawa construiu um discurso político dirigido aos brancos, indo de uma escala nacional até uma escala internacional, passando por Manaus, Brasília até chegar à ONU. No entanto, este discurso jamais teria se destacado de um fundo profético, que fala da iminência do cataclismo, passível de ser revertida com a ação de xamãs. Kopenawa conta como se deu a entrada no mundo de “nossa política”, como passou a falar com os *pata thëpë* (“homens importantes”) dos *napë*. Conta como aos poucos seu povo foi deixando de lado as guerras de vingança entre diferentes grupos para se engajar numa

guerra comum contra garimpeiros, missionários e tantos outros agentes da sociedade nacional. Kopenawa narra, enfim, a construção de uma luta, cujas armas não são simplesmente tomadas do opositor – dos brancos e sua política – permanecendo enraizadas no domínio do xamanismo e da cosmologia. Esse discurso político, ou melhor, cosmopolítico estaria fortemente atrelado ao discurso ecológico que, como sugeriu Latour (1999), constitui um antídoto da modernização no seio da modernidade. Como insistiu Albert (1993), a ecologia é o que conecta o discurso profético – a iminência da queda do céu, o ressecamento da terra-floresta – a um discurso de largo alcance, que fala do perigo a que se vê submetido todo o planeta. Kopenawa alega que os Yanomami sempre conheceram a “fala da ecologia”, pois ela foi dada aos seus ancestrais por Omama, o “centro da ecologia”, criador dos *xapiri*, sem os quais a terra-floresta esquenta, torna-se doente, acaba.

Com esse discurso cosmopolítico, que recusa a separação moderna entre sociedade e natureza e, por isso, põe um limite na acepção corrente de política, Kopenawa conecta os conceitos yanomami de *hutukara* e *urihi* à ideia de uma “grande terra-floresta”, a isso que os brancos chamam de “mundo inteiro” ou “mundo comum”, um mundo comum que no entanto depende dos xamãs yanomami, pois os brancos ignoram que ela é inteligente e viva, e que sua manutenção depende dos *xapiri*. Kopenawa explica que com a morte de muitos xamãs o caos reinará, seus espíritos órfãos se tornarão raivosos e se voltarão contra os brancos fazendo com que o céu caia. Eis a profecia: quando o céu cair, como já teria acontecido num tempo muito remoto, os humanos se tornarão outros, se tornarão seres canibais. O xamanismo é, portanto, fundamental, sem ele toda a terra-floresta perece. Surdos às palavras de Kopenawa e cegos em relação à verdadeira composição do mundo, os brancos põem tudo a perder.

Kopenawa é decerto um diplomata, no sentido atribuído por Stengers e Latour: aquele que chega em tempos de guerra e que sabe conectar mundos incomensuráveis, sem com isso querer buscar a paz perpétua via estabelecimento um ponto de vista único e englobante. É um diplomata que coloca em conexão o mundo yanomami e o mundo dos brancos. E, como todo diplomata, deixa-se seduzir pelo mundo dos outros, aprende sua língua, vive em suas cidades, viaja por entre os mais diferentes sítios e conversa com seus grandes homens. Mas resistindo à tentação de “virar branco”, ele se engaja na defesa da floresta e do xamanismo, como modo yanomami de habitar o mundo. Poderíamos dizer que o problema maior para Kopenawa não é o de “como viver com os brancos” — já que não se trata bem de “viver com” eles, não se trata bem de um cosmopolitismo — mas de como “falar com eles”, estabelecer alguma comunicação para além das diferenças de códigos. O problema é menos o de como construir um “mundo comum” do que como viver num mesmo planeta — formulação que teve de ser construída ao longo dos anos — porém separadamente, pois as incompatibilidades imperam.

Como todo diplomata, Kopenawa possui o dom da fala, é ele aquele que maneja as modalidades discursivas yanomami e também que sabe falar aos brancos. Como escreveu Manuela Carneiro da Cunha (2009), em momentos de enfrentamento, como o foi, na abertura democrática brasileira, o período da Constituinte, nos anos 1980, quando se lutava pela conquista dos direitos indígenas fundamentais, mais importante do que saber “falar como os romanos” era poder “falar com os romanos”, estabelecer com eles — os romanos figuram aqui e sempre como a metáfora do Império — um canal de diálogo, apropriando-se de suas armas sem perder o pé dos modos de ser e pensar indígenas. Como insistiu Albert (1993), o discurso político de Kopenawa extrapola o campo da etnicidade, ultrapassa o que poderia ser chamado de “resistência mimética” para elaborar uma resistência ativa e criativa. Em uma passagem de *A queda do céu*, Kopenawa se pergunta: “Os brancos possuem palavras de verdade? É possível eles serem nossos amigos?” (2015: 390). É então que ele conta como foi conhecendo o que os brancos chamam de “política”, que foi percebendo que “política” difere das “boas palavras” de Omama e dos *xapiri*, uma vez que corresponde a “falas emaranhadas”, que não persuadem mas trapaceiam. Kopenawa não nega a possibilidade de amizade, reconhecendo alianças inestimáveis – dentre as quais esta resultou no livro e em tantos outros trabalhos políticos, intelectuais e artísticos. No entanto, o discurso que dirige aos brancos, esse coletivo genérico que constitui seu público leitor, é um discurso duro, tanto exortativo como agonístico, assumindo o enfrentamento e a hostilidade sem perder o pé da diplomacia.

*A queda do céu*, escrita em diálogo com Bruce Albert, esse outro diplomata afiado, consiste num jogo fabuloso de interdiscursividades, recuperando formas yanomami de expressão para se dirigir a um público não indígena. Em certa medida, o livro pode ser lido “em *hereamuu*” — fala exortativa, de velho, que sinaliza um modo apropriado de habitar o mundo. Mas se o *hereamuu* é uma “fala para dentro” do grupo de co-residentes, o livro é um discurso para fora, para leitores não indígenas. Kopenawa recupera o tom moralizante — tão salientado por Clastres para o “chefe indígena” — deste tipo de discurso: profere uma lição de moral, capaz de deixar qualquer *napë* envergonhado. Diante das desastrosas epidemias e invasões de garipeiros, Kopenawa diz ter se enraivecido, desejando falar forte e duramente aos brancos, falar sobre a situação do povo Yanomami e sobre a conduta condenável daqueles que os ameaçavam. Diz também que na época seus corresidentes o encorajaram: “Awei! Você falará em *hereamuu* aos brancos. Nós não podemos ir tão longe até a casa deles, eles não nos compreenderiam. Você sabe imitar sua língua. Você lhes dará as nossas palavras. Não tenha medo deles! Responda-lhes com o mesmo tom! Durante este tempo, de longe, defenderemos com você a floresta e seus habitantes fazendo dançar os *xapiri*” (2015: 384) Como *hereamuu* “para fora”, o discurso de Kopenawa é um mecanismo que põe seus interlocutores em posição de aprendizes, filhos ou genros. E os torna conscientes de sua própria ignorância — ou quem sabe mais sensíveis ao

conhecimento yanomami. Se para proferir um *hereamuu* “para dentro” é preciso introjetar no peito a imagem/espírito do gavião *kāokāoma*, para falar aos brancos, que como os jovens têm “língua de fantasma”, é preciso aprender com Remori, espírito do zangão que deu a língua aos forasteiros, ou com Porepatari, espectro que sabe bem como imitá-los. Vale insistir, para aprender uma determinada modalidade discursiva — e isso se espalha por diferentes cantos das terras baixas — é antes preciso compartilhar afecções com alguma subjetividade do cosmos.

Mas *A queda do céu* pode ser lida também como “em *wayamuu*” ou “em *yāimuu*”, como diálogo cerimonial agonístico que visa não uma paz perpétua transcendente, mas uma paz possível, provisória, encobrindo guerras passadas e futuras. Afinal, sem guerra não haveria diplomacia; e o *wayamuu* é a diplomacia no mais do estilo yanomami. Os brancos, diz Kopenawa, ignoram completamente as maneiras yanomami de dialogar no *reahu*, ritual funerário intercomunitário, que envolvem firmeza e uma sofisticada etiqueta, que passa pelo gestual. É então que ele se dirige às autoridades dos brancos sob o tom agonístico próprio dos diálogos cerimoniais: “Se eles pudessem me compreender, eu lhes falaria em *yāimuu*: ‘Deixem de fingir que são os grandes homens, vocês me dão pena! Eu farei calar a sua fala ruim! Se o pensamento de vocês não fosse tão fechado, vocês expulsariam os comedores de terra de nossa floresta! Vocês mentem dizendo que queremos pegar um pedaço do Brasil para ficar com toda a terra. São mentiras para roubar a nossa terra e nos confinar em pequenos espaços como se fôssemos galinhas. Vocês não sabem nada da floresta. Vocês só sabem derrubar árvores, fazer buracos ou mudar os cursos dos rios. No entanto, a floresta não pertence a vocês e nenhum de vocês a criou” (2015: 392). Como sugeriu Kelly (2017), a expectativa de um velho yanomami em relação ao diálogo é obter algo de seu interlocutor, travar com ele uma aliança. E no caso de um interlocutor que não sabe falar ou ouvir, o resultado é não raro frustrante.

Gostaria de apontar, por fim, mais um aspecto da interdiscursividade que podemos encontrar em *A queda do céu*. Todos esses diferentes gêneros orais são recuperados no curso da escrita. O livro atualiza uma “fala para os brancos”, que por sua vez atualiza diferentes modalidades de falas comunitárias e intercomunitárias. Kopenawa escreve para os brancos, porque estes esquecem. Não guardam conhecimentos na memória, precisam inscrevê-los no papel, essa “pele de imagens”. A escrita alfabética, ancorada em modos de conhecer propriamente *napë*, contrapõe-se vivamente ao modo de conhecimento incorporado dos Yanomami<sup>19</sup>. Mas eis que Kopenawa e Albert, em seu diálogo, subvertem a escrita alfabética, imprimindo nela marcas da oralidade, mantendo o tom metafórico e poético, assim como a repetição de fórmulas narrativas e evidenciais que não existem no francês ou no português (“Não é sem razão que...” “São essas minhas palavras”...), bem como interjeições e onomatopeias<sup>20</sup>. O teor da fala yanomami é, na medida do possível, traduzido pela escrita, que transfigura um discurso de liderança.

Como têm destacado recentemente Geraldo Andreello (2010) e Stephen Hugh-Jones (2010), a profusão de livros registrando “histórias dos antigos”, “mitologias” é um fenômeno notável atualmente entre os povos de língua Tukano do alto rio Negro. Essa profusão desmentiria a ideia de que a forma-livro necessariamente congela por definitivo a potência transformacional dos mitos. No caso do alto rio Negro, de maneira surpreendente, diferentes povos, cada qual com seus diferentes clãs, reivindicam o seu próprio livro, a inscrição em papel de diferentes versões de uma história apenas aparentemente muito parecida. A profusão de livros imita de certo modo a profusão de versões, e esta atualiza o jogo agonístico entre os grupos (povos e clãs).

A escrita, ao traduzir um discurso fundado em aspectos essenciais da oralidade, torna-se mais uma arma importante de resistência. Torna-se peça fundamental desse manifesto propositivo, que une um discurso visando a política dos brancos a um discurso xamânico voltado sobretudo ao mundo dos *xapiri*. E mais do que isso: para além de uma arma de resistência, que empodera aqueles a utilizam — veja-se, nesse sentido, a “lição de escrita” de Lévi-Strauss (1955) extraiu do chefe nambiquara que reconhecia na escrita dos brancos um mecanismo de hierarquia —, a escrita pode subverter-se a si mesma. De arma de empoderamento ela pode se emprestar à subversão da própria linguagem, reencontrando nela a potência da metáfora e da multiplicidade. Aqui encontramos o sentido da “literatura menor” que Deleuze e Guattari (1976) reconheceram em Kafka, tcheco que escrevia em alemão: escrever na língua do dominador é também subvertê-la, é fecundá-la com uma potência de minoridade. Escrever para os *napë* — na língua dos *napë* — seria também, nesses termos, subverter a língua dos *napë*, contaminá-la com a forma yanomami.

O mesmo não poderia ser dito para a universidade, lugar por definição do saber escrito? A entrada de indígenas na universidade poderia representar tanto a aquisição de uma arma para a luta interétnica como a possibilidade de transformação — e fecundação — desse ambiente. Nos termos de Stengers — de uma política da equivalência, aquela que inclui para apenas reproduzir o mesmo, passaríamos a uma cosmopolítica da heterogeneidade, aquela que coloca um problema, que faz hesitar e por isso é prenhe de transformação. É nessa última direção que a universidade poderia se tornar pluriversidade, fazendo jus à ideia de “pluriverso” ou “multiverso” de W. James. É hora de imaginar que este horizonte não está longe, e que ele desponta junto com essa obra magistral, que é o livro de Kopenawa e Albert.

Por todas as razões expostas acima, não posso deixar de ler *A queda do céu*, esse livro-fala, esse diálogo-exortação, como um acontecimento cosmopolítico único, raro e louvável. Acontecimento cosmopolítico capaz de mostrar que é possível traçar maravilhosas conexões entre mundos, encontrar pontos de apoio entre eles, sem com isso cair na tal “maldição da tolerância”, apontada por Stengers, maldição que insiste em promover um mundo comum de fachada,

que encobre a subordinação da multiplicidade a um projeto unificador. Com *A queda do céu*, Kopenawa faz o cosmos insistir sobre a política, faz com que todas as certezas que envolvem a ideia de um mundo comum sejam postas em questão, faz com que vislumbremos um outro mundo possível que, se é estranho ao nosso, isso não significa que não possa ser-nos conectado. Podemos, com efeito, conectar o seu profetismo ao nosso profetismo, a sua terra-floresta povoada de *xapiri* e cantos com Gaia e sua nova convocação de resistência, a sua crítica xamânica com o movimento de desenfeitamento operado pelos ativismos altermundialistas. Se Kopenawa tanto insiste sobre o lugar da fala na composição dessa outra política – sobre o cuidado necessário com a linguagem (essa operadora de transformações), mesmo quando ela acaba por ser inscrita no papel — é porque ele nos oferece, antes de mais nada, uma lição de escuta, uma possibilidade de afecção capaz de transformar nosso aparelho auditivo e cognitivo. Lição de escuta que permite aos *napë*, para voltar uma última vez a Stengers, “reativar” (*reclaim*) o que acreditávamos ter perdido, isto é, outros modos de existir e de fazer mundos<sup>21</sup>.

## Notas

---

<sup>2</sup> A experiência de autoria é discutida por Bruce Albert no Postscriptum “Quando eu é um outro e vice-versa”. Como comenta E. Viveiros de Castro, no Prefácio à edição brasileira de 2015, o livro reproduz uma estrutura enunciativa complexa, tão própria das discursividades ameríndias e, mais especificamente, das palavras xamânicas. Ele jogaria assim com uma pluralidade de posições: o narrador (Kopenawa), o sogro-iniciador (Lourival), os *xapiri*, o intérprete branco (Albert), entre outros

<sup>3</sup> Autores do conceito de “perspectivismo ameríndio”. Sobre o contraste entre “política cósmica” multinaturalista e “política pública” multiculturalista, ver Viveiros de Castro (2002). Para uma reflexão sobre a relação entre o perspectivismo ameríndio e a ideia de cosmopolítica, ver Stolze Lima (2011).

<sup>4</sup> A expressão “conexões parciais” é utilizada no sentido de Marilyn Strathern (1991): conexões que não formam um todo, não totalizam, não obedecem à gramática da oposição todo/parte.

<sup>5</sup> Não quero, com isso, afirmar que os modernos permaneceram por séculos imunes a esta “constituição” alheia à grande divisão natureza versus cultura ou a esta cosmopolítica. Como insiste Latour (1991), “jamais fomos modernos”, isto é, sempre houve uma esfera oficiosa avessa às manifestações oficiais. É nesse sentido que Isabelle Stengers & Philippe Pignard (2005) propõem, inspirados na ativista Starhawk, “reativar” (*reclaim*) certas práticas. Voltarei a este ponto adiante.

<sup>6</sup> Considero a provocação de M. Goldman (2013) segundo a qual é preciso afinar o emprego do termo “cosmopolítica” nos estudos ameríndios e afins, tendo em vista ao menos dois perigos: 1) Tomar “cosmopolítica” como mero sinônimo de “cosmologia”, apenas para frisar o caráter “ativo” desse segundo termo; como se fosse

alguma novidade afirmar simplesmente que as cosmologias estão em “processo”. 2) Tomar o prefixo “cosmo” como substituto de “etno”; como se “cosmopolítica” fosse simplesmente a “política dos outros”, aqueles que justamente “não têm política” ou que são “pré-políticos”. Tendo em vista essas ressalvas, poderíamos afirmar que a cosmopolítica no sentido de Stengers não é simplesmente o “retorno da religião na política”; a proposição visa a “reapropriação” ou “reativação” de certos procedimentos e de certas agências que não se confundem com uma ideia nem de política nem de religião unificantes. “Do lado da antropologia, poderíamos evitar o risco, escreve Goldman, de o conceito de cosmopolítica se converter num mero sinônimo mais sofisticado de termos como cosmologia, por exemplo. Em outras palavras, imagino que um dos critérios para a qualidade de nossas descrições e análises seja sua capacidade de perturbar nossos modos dominantes de pensar (2013:12).

<sup>7</sup> No Glossário que Latour apresenta ao final de *Politiques de la nature* lemos o seguinte acerca do termo “proposição” (em francês, *proposition*, pode ser traduzido também como *proposta*): “o sentido usual em filosofia da linguagem significa um ‘enunciado’ que pode ser verdadeiro ou falso; nós o empregamos aqui em um sentido metafísico para designar não um ser do mundo ou uma forma linguística, mas uma associação de humanos e não humanos antes que ela se torne um membro pleno do coletivo, uma essência instituída. Em vez de ser verdadeira ou falsa, ela é bem ou mal articulada. À diferença dos enunciados, as proposições insistem na dinâmica do coletivo em busca da boa articulação, do bom cosmos. Para evitar repetições, dizemos por vezes entidades ou coisas”. Latour faz aqui alusão à noção de “proposição” em Whitehead, autor com quem Stengers não poupa diálogos. Ver, nesse sentido, Stengers (2002).

<sup>8</sup> A coletânea abre com os dois textos: “Quel cosmos, quelles cosmopolitiques”, de Latour, e “La proposition cosmopolitique”, de Stengers.

<sup>9</sup> Marcio Goldman (comunicação pessoal) sugere distinguir o “mundo comum” – já unificado – de um “mundo em comum”, em contínua fabricação, jamais fechado.

<sup>10</sup> É então que Latour propõe a figura de um “Parlamento das Coisas”, visando incluir outros atores não contemplados nos Parlamentos modernos. Em entrevista recente, respondendo a uma provocação quanto ao vocabulário por ele empregado, esclareceu: “É claro que a noção de Parlamento é completamente ocidental, etnocêntrica ao extremo, de modo que interessa a apenas uma pequena parte do planeta. A noção de Parlamento das Coisas está ligada ao livro *Políticas da Natureza*, que utilizou de propósito um vocabulário bastante denso e tradicional referente à discussão sobre a constituição – um estilo rousseauiano, digamos. Assim, a questão da antropologia simétrica dos modos de existência tem principalmente a ver com estabelecer um elemento de negociação, um fundo de negociação, para que conflitos e compromissos entre valores políticos possam ser articulados” (in Marras, Pinheiro & Sztutman 2014: 506).

<sup>11</sup> Albert traduz *urihî* como ao mesmo tempo “floresta” e “espaço terrestre”. “A ‘terra-floresta’ (*urihî a*) não é, para os Yanomami, um domínio exterior à sociedade, um cenário mudo e inerte das atividades humanas, simples fontes de matérias primas. [...] Trata-se, ao contrário, de um ser vivo dotado, como os demais, de uma imagem-essência (*utupë a*), que os xamãs chamam de *urihinari a* (2018: 106).

<sup>12</sup> Ver, nesse sentido, Prigogine & Stengers (1979).

<sup>13</sup> Retomando excertos de *A queda do céu*, Albert discute a maneira pela qual o concerto de sons animais impregna a língua e a cosmologia dos Yanomami. O aprendizado de cantos cerimoniais e xamânicos não estaria dissociado da lógica do sensível decorrente da escuta precisa do que Bernie Krause chama de “biofonia”. Albert cuida também de associar a gênese e o aprendizado desses cantos às interações sonoras entre caçadores e seres da floresta, bem como a uma vasta mitologia que trata da separação entre humanos e animais.

<sup>14</sup> Para uma análise do *hereamuu* ou *patamuu*, focada em contextos de enunciação e na análise da mitologia, ver José Carrera Rubio (2004).

<sup>15</sup> Ver Seeger (1981) e Guerreiro Jr. (2015).

<sup>16</sup> Segundo Albert (2016), os Yanomami dão grande destaque ao japiim (*cacicus cela*), visto que este oferece um excelente exemplo de “pássaro poliglota”, aquele que consegue imitar outras espécies, aparecendo como uma espécie de meta-cantor, modelo para aprendizado de outros cantos/línguas.

<sup>17</sup> Segundo Kelly (2017), saber proferir *wayamuu* é dominar o *aka hayu*, a fala bela, boa, algo associado ao uso de substâncias fortes como a *yākoana* e o tabaco. O *aka hayu* constitui-se de metáforas e deslocamentos terminológicos (invertendo posições de parentesco, por exemplo), bem como de demonstrações de capacidades estimadas, como a faculdade de sonhar e ver o invisível.

<sup>18</sup> Kelly (2017) aponta como os diálogos cerimoniais — reconhecidos pelos seus efeitos pragmáticos — persistem em eventos como as assembleias que reúnem diferentes grupos yanomami para tratar de questões relativas à interação com os Estados nacionais. Se, durante o dia, os jovens fazem as negociações, manejando a linguagem da política e da burocracia modernas, à noite é a vez dos velhos que performam os diálogos cerimoniais.

<sup>19</sup> Não pretendo com isso endossar a oposição redutora entre oralidade e escrita. Como tem evidenciado autores como Severi (2006), Hugh-Jones (2012) e Déléage (2017), há nos mundos ameríndios outras formas de inscrição – por exemplo, pictografias, grafismos, desenhos – que não passam pela escrita alfabética, mas que garantem a transmissão de uma memória.

<sup>20</sup> Sobre este aspecto, ver Kelly (2011).

<sup>20</sup> A tradução (e a glosa) do termo *reclaim* por “reativar” deve-se a Jamille Pinheiro (cf. Stengers, 2017).

## Referências

---

ALBERT, B. (1985). *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie Brésilienne)*. Tese de doutorado. Paris : Laboratoire d’Ethnologie et de Sociologie Comparative.

- ALBERT, B. (2000). O outro canibal e a queda do céu. In: Albert, B. Ramos, A. (orgs.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Ed. da UNESP.
- ALBERT, B. (2016). La forêt polyglotte. In: *Le grand orchestre des animaux*. Paris: Fondation Cartier pour l'Art Contemporain, p. 91-99.
- ALBERT, B. (2018). Um mundo cujo nome é floresta: homenagem a *napëyoma*. In: Nogueira, T. (org.) *Claudia Andujar: a luta yanomami*. São Paulo: Instituto Moreira Salles.
- ANDRELO, G. (2010). Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 25(73), 25-26. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092010000200001>
- DE LA Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecology of Practice among Andean Worlds*. Durham/London: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822375265>
- CARNEIRO DA Cunha, M. (2009). Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível. In: *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify.
- CARRERO RUBIO, J. (2004). *Fertile words: aspects of language and sociality among Yanomami people of Venezuela*. Tese de doutorado. Saint Andrews: University of Saint Andrews.
- CLASTRES, P. (1974). *La Société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*. Paris: Eds. de Minuit.
- DÉLÉAGE, P. (2017). *Lettres mortes: essai d'anthropologie inversée*. Paris: Fayard.
- DANOWSKI, D. & VIVEIROS DE CASTRO, E. (2014). *Há mundo por vir? Ensaio sobre medos e fins*. São Paulo/Florianópolis: ISA/Cultura e Barbárie.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1975). *Kafka: pour une littérature mineure*. Paris: Eds. de Minuit.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1980). *Mille plateaux: capitalisme e schizophrénie II*. Paris: Eds. de Minuit.
- GOLDMAN, M. (2013). *Dois ou três platôs para uma antropologia como crítica etnográfica*. Manuscrito inédito.
- GUERREIRO JR., A. (2015). *Os ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas: Ed. da Unicamp.
- HUGH-JONES, S. (2010). Entre l'image et l'écrit: la politique tukano en Amazonie. *Cahiers des Amériques latines*, 63-64, 195-227. <https://doi.org/10.4000/cal.895>
- JAMES, W. ([1909] 2006). *A Pluralistic Universe: Hibbert Lectures at Manchester on the Present Situation of Philosophy*. New York: Biblio Bazaar.

- KELLY LUCIANI, J. A. (2011). Compte-rendu de La chute du ciel: paroles d'un chamane yanomami. In: *Journal de la Société des Américanistes*.
- KELLY LUCIANI, J. A. (2017). On Yanomami ceremonial dialogues: a political aesthetic of metaphorical agency. *Journal de la Société des Américanistes*.
- KOPENAWA, D. & ALBERT, B. ([2010] 2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LATOUR, BRUNO. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- LATOUR, BRUNO. (1993). *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- LATOUR, BRUNO. (1999). *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte.
- LATOUR, BRUNO. (2007). Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques? In: Lolive, J. & Soubeyran, O. (eds.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.latou.2015.01>
- LATOUR, BRUNO. (2015). *Face à Gaïa: huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. (1955). *Tristes tropiques*. Paris: Plon.
- LIMA, T. S. (2011). "Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias". In *Revista de Antropologia* v. 54, n. 2.
- LOLIVE, J. & SOUBEYRAN, O. (2007). "Introduction" In: Lolive, Jacques & Soubeyran, Olivier (eds.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte.
- PERRONE-MOISÉS, B. (2011). "Bons chefs, maus chefs, chefões: excertos de filosofia política ameríndia". *Revista de Antropologia* v. 54, n. 2.
- PIGNARRE, P. & STENGERS, I. (2005). *La Sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte.
- PRIGOGINE, I. & STENGERS, I. (1979). *La nouvelle alliance: métamorphose de la science*. Paris: Gallimard.
- RIVIÈRE, P. (1971). The Political Structure of the Trio Indians as Manifested in a System of Ceremonial Dialogue. In: Beidelman, T. O. (ed.). *The Translation of Culture: essays to E E Evans-Pritchard*. London: Tavistock Press.
- SEEGER, A. (1981). Substância física e saber: dualismo na liderança suyá. In: *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Ed. Campos.
- SEVERI, C. (2006). *Le principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire*. Paris: Editions Rue D'Ulm/ Musée du Quai Branly. <https://doi.org/10.4000/books.editionsulm.1039>

- STENGERS, I. (1997). *Cosmopolitiques I e II*. Paris: La Découverte. [https://doi.org/10.1016/S1240-1307\(97\)81552-X](https://doi.org/10.1016/S1240-1307(97)81552-X)
- STENGERS, I. (2002). *Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts*. Paris: Seuil.
- STENGERS, I. (2007). La proposition cosmopolitique. In: Lolive, J. & Soubeyran, O. (eds.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte.
- STENGERS, I. (2009). Au temps de catastrophes : résister à la barbarie qui vient. Paris : La Découverte.
- STENGERS, I. (2017). *Reativando o animismo*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017. (Caderno de Leituras n. 62).
- STRATHERN, M. (1991). *Partial Connections*. Lanham, AltaMira Press.
- URBAN, G. (1986). Ceremonial dialogues in South America. *American Anthropologist* v. 88(2), 371-386. <https://doi.org/10.1525/aa.1986.88.2.02a00050>
- VIVEIROS DE Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.
- VIVEIROS DE Castro, E. (2008). Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e as cosmopolíticas amazônicas. In: Nobre, R. & Queiroz, R. C. (orgs.). *Lévi-Strauss : leituras brasileiras*. Belo Horizonte : Ed. da UFMG.
- VIVEIROS DE Castro, E. (2015). O recado da mata. In : Kopenawa, D. & Albert. B. *A queda do céu : palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, Companhia das Letras.



# “Antropologia” e antropologia: histórias de um fazedor-de-antropologia Ayoreo

*“Anthropology” and anthropology: stories of an Ayoreo anthropology-maker*  
*“Antropología” y antropología: historias de un hacedor-de-antropología Ayoreo*

Leif Grunewald <sup>1</sup>

---

**Dossiê:** Cosmopolíticas Amazônicas e Reflexividades Indígenas

**Artigo de pesquisa. Editores:** Gilton Mendes dos Santos; Carlos Machado Dias Jr.

**Recebido:** 2018-07-16. **Devolvido para revisão:** 2018-09-20. **Aceito:** 2018-11-02.

**Como citar este artigo:** Grunewald, Leif. (2019). “Antropologia” e antropologia: histórias de um fazedor-de-antropologia Ayoreo. *Mundo Amazônico*, 10(1): 107-123. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n1.73538>

---

## Resumo

Este ensaio aborda, através da história de um homem Ayoreo – um povo falante de uma língua da família Zamuco que habita a região do Chaco Central -, uma imagem de um encontro e seus pressupostas entre determinados conteúdos provenientes do campo disciplinar da antropologia com determinados modos de codificação mobilizados pelas pessoas desse povo na forma de uma “antropologia”. Por uma via etnográfica, esse texto busca evidenciar a proposição de que toda descrição etnográfica é igualmente uma descrição da antropologia que a produz.

*Palavras chave:* Antropologia; Ayoreo; Chaco; Transformação.

---

<sup>1</sup> Universidade Federal da Grande Dourados. Departamento de Antropologia - Professor Visitante. [leifgrunewald@gmail.com](mailto:leifgrunewald@gmail.com)

### Abstract

This essay closes in on, through the history of an Ayoreo man - a Zamucoan speaking that inhabits the Central Chaco region - an image of an encounter between certain contents coming from the disciplinary field of anthropology with certain modes of codification mobilized by the people of this people in the form of an “anthropology.” Ethnographically, this text seeks to highlight the proposition that all ethnographic description is also a description of the anthropology that produces it.

*Keywords:* Anthropology, Ayoreo, Chaco; Transformation.

### Resumen

Este ensayo aborda, a través de la historia de un hombre Ayoreo - un pueblo hablante de una lengua de la familia Zamuco que habita la región del Chaco Central -, una imagen de un encuentro y sus presupuestos entre determinados contenidos provenientes del campo disciplinario de la antropología con determinados modos de codificación movilizados por las personas de ese pueblo en la forma de una “antropología”. Por una vía etnográfica, ese texto busca evidenciar la proposición de que toda descripción etnográfica es también una descripción de la antropología que la produce.

*Palabras clave:* Antropología; Ayoreo; Chaco; Transformación.

## Introdução

---

*“La vraie politique, c’est l’ontologie !”*

- Bruno Karsenti, *Une philosophie politique de la différence anthropologique.*

Há algo que sabemos bem, pelo menos desde os anos de 1980 e por meio das páginas iniciais de *Mille Plateaux* (1980): existem pelo menos dois tipos de livros. De um lado, uma espécie ‘pivotante’ de livro, cuja lei é a da reflexão e que elabora-se organicamente a partir de uma forte unidade principal à luz de uma lei binária (o um vira dois, que vira quatro, que vira oito...). De outro, um tipo ‘radicular’ de livro que, abortado de uma ‘raiz principal’, permite o enxerto imediato de multiplicidades e de outras raízes que acabam por deflagrar um grande desenvolvimento.

Ora, se é fato que existem duas ‘espécies’ distintas de livros, é igualmente de se supor que talvez haja, de maneira similar, dois ‘tipos’ diferentes de ensaios.

Parecem haver, de fato, tipos de ensaio que aparentam serem dotados de uma direção unilinear promovido por (mas, simultaneamente, ‘reduzido a’) leis simples de combinação de citações e formulações alimentadas pela pauta de interesses de um determinado campo disciplinar, a fim de se chegar, ao final e com alguma sorte, a uma dimensão superior e sobredeterminante de sentido – uma certa ‘conclusão’.

Outro, mais caótico (melhor dizendo, mais ‘caosmótico’, com o perdão antecipado do trocadilho) ocupa-se, por seu lado, de romper com as ficções de unidade que caracterizam um ensaio e com as palavras que o compõe, esquivando-se das operações de adição de dimensões superiores. Mais modestamente e com mais força de sobriedade, estes textos ocupam-se então menos de fomentar a criação de dimensões ‘supra-sintáticas’ e ‘supra-

semânticas’ que de amputá-las: de decepar, portanto, de um certo plano conceitual algumas possíveis imagens ficcionais de totalidade.

Pois bem. Devo dizer ao leitor e a leitora que as notas que integram esse ensaio foram elaboradas, por sorte ou por desgraça, sob um princípio que intencionou se assemelhar muito mais ao segundo tipo de ensaio que ao primeiro. E assim sendo, ele não tem nem um ‘eixo’ principal nem uma ‘conclusão’: seu maior propósito é o de colocar em reunião alguns conteúdos semânticos e pragmáticos provenientes do campo disciplinar da antropologia e determinados modos de codificação, regimes de signos e estatutos de estados de coisas mobilizados pelo pensamento Ayoreo - um povo chaquenho falante de uma língua Zamuco com quem trabalho desde Agosto de 2012 e que habita tradicionalmente a fronteira do Paraguai com a Bolívia, mas que habita também, pelo menos desde os anos de 1960, a fronteira do Paraguai com o Brasil, na altura da cidade sul-matogrossense de Porto Murтинho,

Para isso, há um par de lembranças que gostaria de trazer inicialmente à baila aqui.

O que encontra abrigo em minha memória é, pois, a recordação de dois acontecimentos ocorridos no início dos anos 2000 que acredito que poderão dar tanto o tema quanto o tom daquilo que tenciono discutir nas páginas a seguir.

Passemos, pois, a primeira delas. Esta que remete a notável publicação de Manuela Carneiro da Cunha, *“Culture” and Culture: Traditional Knowledge and Intellectual Rights* (2009), em que essa autora efetua ali a distinção entre dois modos de operação de um conceito de cultura: um deles, ‘aspeado’, é trazido à guisa de indicação de um tipo de noção reflexiva empregada para designar unidades culturais tomadas como elementos num sistema interétnico. Outro, ‘não-aspeado’, é apresentado (a partir da tomada de empréstimo de uma definição do crítico literário americano Lionel Trilling) como um complexo unitário de suposições, hábitos, modos de pensamento e estilos, que encontram-se tanto abertamente, quanto secretamente, conectados com os arranjos práticos de uma sociedade.

Havia, portanto, algo que encontrava-se implicado nessa divisão relativa a pragmática de um conceito: que determinados traços que tem sua significância derivada de sua posição num esquema cultural são simultaneamente considerados como elementos de contrastes interétnicos. Onde autora pôde elencar o seguinte conjunto de questões, julgando-as serem dignas, portanto, de investigação etnográfica: se cultura e “cultura” opõem-se uma a outra, que processos e transformações estariam em jogo no ajuste e nas transformações advindas da importação da categoria de “cultura” por Outrem? Como pode-se operar simultaneamente sobre a égide da “cultura” e da cultura e quais são as consequências deste predicamento? O que ocorre quando a “cultura” tanto contamina quanto é contaminada por aquela em nome do qual enuncia algo – isto é, cultura?

Aquilo que tenho para apresentar ao longo desse texto supõem, portanto, uma vontade de crença que é a seguinte: um exercício de pensamento como o da autora, alimentado pela distinção entre dois modos de operação de um conceito, pode ser transportado para outras paisagens conceituais. Ora, se é verdadeiro que assim também já supôs Marilyn Strathern numa intervenção realizada em 2012 acerca do conceito antropológico de relação, o que eu gostaria de sustentar aqui, à guisa de hipótese, é que um tratamento similar poderia ser oferecido, convertendo-o, assim, num instrumento eficiente para o trabalho etnográfico, a própria ideia de *antropologia*.

E eis que me encontro, então, diante da outra lembrança – esta que me fez refletir sobre a possibilidade comparativa entre um modo de operação e outro. Ela origina-se na memória muito específica e intensa da história de um homem Ayoreo de meia idade chamado Fernando que conheci nas aldeias do alto Paraguay em novembro de 2012 e que manifestou para mim, por certas vezes ao longo dos anos de 2012 e 2013, o desejo de transformar-se naquilo que ele próprio nomeava de um *fazedor-de-antropologia* (Espanhol: *hacedor de antropologia*).

Da recomposição dessa história me ocuparei apenas adiante. Em todo caso, e, de certa forma, já por meio dela, gostaria de chamar a atenção do leitor e da leitora que se deparará com ela adiante para que espécie de alterações a possível transformação desse homem num *fazedor-de-antropologia*, ao mobilizar uma certa imagem do que é a antropologia é, viria a provocar num certo campo disciplinar convencionalmente ocidental, moderno, Euro-Americano, etc. Pois sobre o que é que poder-se-ia indagar por meio dela que não sob que condições um homem Ayoreo transformado em *fazedor-de-antropologia* pode produzir um saber sobre si, sobre o mundo habitado por ele e sobre a imagem que possui de uma certa disciplina, apresentando-se, nesse movimento, para si próprio e para outrem, como uma espécie de *antropólogo*, que não se reduz, mas se conecta parcialmente, com a imagem convencional do antropólogo?

À vista disso, o que gostaria de sugerir é que encontra-se na história do homem que queria transformar-se num *fazedor-de-antropologia* a aparição de uma figura discursiva desconhecida” (Karsenti 2013, p.27), cuja irrupção é apenas mensurável por meio daquilo de ‘Ayoreo’ que transborda para o interior daquilo que nomeia-se costumeiramente de antropologia. Em outras palavras, trata-se aqui de observar como conhecimentos acumulados sobre algumas dimensões fundamentais da ‘economia sociocósmica’ de um povo – tais como a apreensão relacional, a subjetivação perspectivista e a metamorfose mitopoética (cf. Viveiros de Castro et al. (2003)) -, podem nos levar a uma crítica etnograficamente motivada de determinadas noções que servem de esteio para o campo disciplinar da antropologia” e que aparentam ser tributárias de uma concepção formalista dessa disciplina.

Mas isso não é tudo. Tomando de empréstimo algo de uma formulação de Karsenti (2013, p.29) a respeito de uma alteração sociológica da filosofia,

gostaria igualmente de apontar que a história desse homem Ayoreo, levada com a seriedade que lhe é digna, deverá nos permitir supor igualmente, com alguma esperança, que é possível, ao final e afinal, que se faça antropologia ‘de outra maneira’. Isto é, que se renove a maneira de se conceber o que é a antropologia e o que o antropólogo faz mediante a subversão de determinados conceitos da teoria antropológica convencional (inscritos sob os signos da tutela metafísica típica do pensamento ocidental) por meio da superação crítica de uma certa imagem clássica do pensamento da disciplina, capaz, portanto, de transformá-la.

Assim sendo, mais uma vez diante dessa lembrança que não é inconsciente, dado que já me revirei com ela e sob ela com alguma frequência nos últimos anos, gostaria de salientar que espero, ao final, que ao seguirmos o fio-condutor da história do homem *fazedor-de-antropologia* e mergulharmos na potência dessa memória, que ela possa nos conduzir a um exercício especulativo de pensamento que configura-se como um realizado menos *sobre* o pensamento ameríndio que *com* a lógica do “pensamento selvagem” (Lévi-Strauss 1962), dando assim ao ‘Ayoreo’ de uma certa antropologia o status de sujeito de uma certa atividade de pensamento.

Eis, enfim, o relato da história desse homem Ayoreo segundo a registrei, em vários fragmentos, durante os anos de 2012 e 2013, e conforme a reconstruí em 2018 por ocasião da expectativa de um reencontro com as pessoas desse povo, acrescentando a ela alguns detalhes suplementares, ainda que o fio que a conduz permaneça sendo o mesmo. Essa mesma história perpassa, transversalmente, outras: desde algum relato sobre a conversa em si e sobre as tardes em que a escutei, até alguma narrativa sobre como o mundo de alguns homens como este caracterizou-se por um conjunto de transformações nos últimos 50 anos e como essas mudanças ganharam significado no pensamento das pessoas desse povo.

## Fazedor-de-antropologia

---

A tarde que conheci pela primeira vez esse homem em outubro de 2012 é quase coincidente com o tempo de minha chegada na aldeia Tiogai, localizada na região do alto Paraguai, em outubro de 2012. Se por ocasião de minha chegada o espaço que fora me oferecido para viver foi o da casa de seus pais, reputados pelas outras pessoas da aldeia serem um grande casal de xamãs, Fernando não era alguém que se podia encontrar com facilidade por ali. Irmão de um dos chefes de Tiogai, ele, juntamente com sua família, perambulava com frequência e por muitos meses do ano por outras comunidades Ayoreo, localizadas nas zonas mais próximas da colônia menonita de Filadelfia e nos entornos de grandes estabelecimentos rurais brasileiros destinados especialmente à criação de gado bovino, em busca de trabalho como mão-de-obra para a construção de cercas nessas propriedades. Assim, pode-se

dizer que nosso encontro na aldeia se dera mesmo por ‘acidente’: durante sua última estada nessa região, um acidente de trabalho havia ocasionado o decepamento de um dos dedos de sua mão esquerda, levando-o forçosamente então, à bordo de um caminhão-gaiola destinado ao transporte de grandes animais, de volta à Tiogai.

Sobre minha presença ali, ele mesmo depreendera que ela deveria se atribuir ao meu possível desejo de aprender algo sobre aquilo que ele mesmo nomeava de a “cultura” das pessoas desse povo – sobre a qual referenciava-se por meio de uma coleção de narrativas que contemplavam dois conjuntos diferentes de relações. Um deles consistia num grupo de narrativas míticas através das quais recompunha o acontecimento da criação de diferentes plantas, animais, objetos e dos próprios Ayoreo. O outro, remetia às relações que caracterizavam o mundo habitado pelas pessoas desse povo antes dos eventos de sua redução pelos padres salesianos na missão de Porto Maria Auxiliadora, no início dos anos de 1960, e de sua mudança posterior para a região rio abaixo, mais próxima da cidade brasileira de Porto Murtinho.

Ora, mas se é verdade que podia ele deduzir sobre o que é que deveria me interessar por ali, é igualmente verdadeiro que o real porquê de eu ter decidido ir viver entre os Ayoreo nas aldeias do alto Paraguai lhe permanecia uma incógnita. Uma justificativa que se poderia atribuir ao fato de eu ser *antropólogo* (*abujá*, em Ayoreo) não lhe comovia absolutamente. Até mesmo porque, segundo Fernando, era muito pouco crível o fato de que realmente houvesse antropólogos no Brasil. Enquanto era perfeitamente factível para ele que houvesse antropólogos no Paraguai (que era descrito naqueles dias como um local ‘onde não havia nada’), por exemplo, dizia-me que não podia assim conceber porque, conforme ele mesmo repetidamente explicitava: ‘não é possível que haja esse tipo de gente [antropólogos] num país rico como o seu, onde há remédios, dinheiro e aviões’ - donde cuidava ainda de acrescentar que dada a riqueza que vislumbrava nos brasileiros que conhecia, não lhe era possível acreditar que algum habitante desse país pudesse realmente se interessar por sua ‘cultura’.

De outra forma, o que não me parecia ser menos interessante era o fato de que, sob sua perspectiva, o mesmo país que caracterizava-se pela ausência de antropólogos e pela abundância de objetos tidos como absolutamente poderosos também era retratado como o único lugar (além do próprio Chaco Paraguai<sup>2</sup>) onde ouvira falar que ainda existiam índios isolados. Porém, estes não se distinguiam dos habitantes de Tiogai, segundo a formulação de Fernando, pelo regime de relações que caracterizava aquilo que nomeara anteriormente de “cultura”. Alternativamente, toda diferença repousava, sob sua perspectiva, numa variação de regimes alimentares, pois enquanto descrevia a si próprio e aos outros habitantes de Tiogai como ‘gente que, como você, já come arroz’, admirava-se com o fato de os isolados brasileiros

figurarem, de acordo com seu próprio detalhamento, como ‘gente que comia macaco e mandioca’.

Pois bem. Disse antes que para esse homem Ayoreo era pouco cabível que fosse eu um antropólogo – o que lhe parecia muito pouco razoável diante do tipo de conjuntos de relações e de objetos que caracterizavam o espaço de onde provinha – bem como lhe era difícil acreditar que eu realmente quisesse aprender o que quer que fosse sobre o “mundo vivido” (Gow 2001) das pessoas desse povo. Em todo caso, não quero esconder que várias tardes depois pouco havia restado de sua incredulidade com o fato de que eu realmente pudesse me tornar um antropólogo: a conclusão a que Fernando chegara, por si próprio, era a de que, ao fim, eu só poderia ser um tipo mais ou menos ambíguo de brasileiro - um que ainda que proviesse de um espaço caracterizado pelo absoluto excesso de coisas e de relações, não tinha dinheiro. Em suma, alguém que era, como ele próprio fazia troça em bom espanhol, *‘un poco como nosotros: no tiene pláta’*.

Assim, através dessa caracterização aparentemente generalizava-se, sob a perspectiva desse homem Ayoreo, a possibilidade de alguém vir a ocupar a posição de antropólogo, distribuindo-a para sujeitos entretidos em redes de relações distintas – ao ponto, inclusive, do próprio Fernando reconhecer que ele próprio gostaria e poderia prontamente se tornar aquilo que nomeava de um *fazedor-de-antropologia*. Diante dela, toda a questão - que até aquele momento consistia numa sobre a possibilidade de alguém poder ou não ser realmente um *antropólogo* - passara a ganhar outros contornos: o problema apartava-se dessa posição e tornava-se um relativo a uma ideia muito própria sobre o que é que a *antropologia* poderia vir a ser e que não se conectava necessariamente àquilo que ele julgava interessar os outros antropólogos, a cultura.

Digo isso porque, sob sua perspectiva, aquilo que ele nomeava de *antropologia* e que atribuía como atividade possível para si próprio figurava, diferentemente de outra ideia de antropologia diretamente conectada a ‘cultura’, como um tipo de objeto transformacional que possuía outro vocabulário conceitual e outra eficácia instrumental relacionados a diferenciação interna de uma importante categoria social Ayoreo: Branco (*cojñoi*, em Ayoreo).

Toda a força da história desse homem Ayoreo residia, então, na ideia de que uma *antropologia* deveria versar sobre a expectativa de que os jovens da aldeia tinham de superar a natureza apenas parcial de sua compreensão do português, falado na cidade de Porto Murtinho, do outro lado do rio Paraguay. Embora dissesse que alguns homens Ayoreo entendiam melhor o português que outros, dada as relações de trabalho prolongadas em que se entretinham desde o início dos anos de 1990 em alguns pequenos estabelecimentos na cidade - desde o momento em que abandonaram a missão salesiana de Porto Maria Auxiliadora e estabeleceram-se em aldeias na região rio abaixo, mais próxima de Porto Murtinho -, dizia para mim, em espanhol, que logo

chegaria o dia em que nenhum jovem Ayoreo seria mais falante de sua língua. Tal percepção alimentava-se do que julgava ter ocorrido com outro povo chaquenho, os Maskoy, que habitavam um conjunto de aldeias à jusante do rio Paraguai e que, segundo Fernando, optaram por abandonar sua língua e por passar a se comunicar apenas em Guaraní. Assim, sua expectativa pessoal era a de que no momento em que, enfim, se tornasse um homem *iriatade* (um indivíduo sênior sob a figura do qual articula-se um grupo doméstico), os jovens habitantes de Tiogai finalmente teriam ganhado proficiência na língua falada pelos brasileiros em Porto Murtinho.

Pois bem. Nos termos desse homem Ayoreo, a ideia de ‘substituir uma língua por outra’ se exprimia, como talvez se pudesse supor, numa reestruturação interna da própria língua Ayoreo efetuada a partir de um conjunto simples de variações linguísticas: dever-se-ia substituir, por exemplo, a palavra *kese* pelo seu correspondente em português, ‘faca’. Ou ainda, o termo *patata* pelo seu equivalente em português, ‘bola’, etc.

Mas não apenas nisso. Noutra sentido que não poderia ser preterido, essa mesma ideia fazia transparecer noutras dimensões um tipo de processo de ‘reespecificação’, que se encontrava expresso numa mudança corporal mediado pelo engajamento possível desses jovens Ayoreo num outro regime de relações. Dizia-se dos jovens Ayoreo que na medida em que se ocupassem de ‘substituir uma língua por outra’ poderiam finalmente se engajar em relações de trabalho (Espanhol: *trabajo*) que lhes permitiriam adquirir tanto ‘coisas boas’, como, por exemplo, carne bovina, pares de tênis, roupas, créditos para telefone celular e motocicletas, quanto ‘corpos gordos’ – o que contrastava com o tipo de corpos e com o estado de coisas que caracterizava, segundo Fernando, o modo de existência convencional das pessoas Ayoreo: ‘*sin pláta, nos quedamos así, flacos!*’.

Para mais, a mudança corporal e a transformação num estado de coisas também parecia codificar uma transformação da posição de nativo perante os padrões-*cojñone*. Diferindo-se do que teria ocorrido com alguns homens Ayoreo no tempo pré-redução na missão de Porto María Auxiliadora empregados nas fábricas de extração de tanino estabelecidas desde o fim do século XIX no curso do alto Paraguai, a quem remunerava-se, segundo contava-se, ‘com apenas um pouco de aguardente’, e do que ocorria com homens como o próprio Fernando, que, empregados nas fazendas no Chaco Central, recebiam pouco mais de 10 reais por dia de trabalho, a ‘substituição de uma língua por outra’ deveria permitir que os jovens se engajassem em relações de trabalho em outros espaços que lhes remunerassem melhor.

Pois bem. Pelo que se disse até aqui, pode parecer que, nessa localidade e na história desse homem Ayoreo, o conhecimento de uma nova língua, figurado como justaposto ao conhecimento de um novo regime de relações com padrões-*cojñone* e com espaços de atividade produzisse efeitos apenas na forma de um conjunto de transformações corporais efetuidas por meio da inserção dum

grupo de pessoas Ayoreo jovens num outro regime de compartilhamento de substâncias, como alimentos, palavras, objetos, etc. Todavia, a situação, ao fim, parecia ser ainda mais interessante. Fernando observava ainda que a ‘substituição de uma língua por outra’ dava acesso a dois outros conjuntos de relações. Um deles referia-se às relações com outros subgrupos Ayoreo em situação de isolamento voluntário localizados na região do Parque Nacional Cerro Chovoreca. O outro conjunto remetia a um grupo específico de fórmulas xamânicas *sarode*, cujo emprego encontrava-se normalmente interdito em Tiogai por razão da imprevisibilidade dos efeitos que sua enunciação poderia provocar no espaço da aldeia. Fernando explicava:

Há muitos *sarode* que os outros antropólogos não aprenderam porque estava proibido. Queriam ir a Chovoreca e impedimos. Estava proibido porque se se conta lá ou aqui em Tiogai, certamente vão morrer. Há muitos *sarode* que afetam a pessoa que conta e outras pessoas. Por isso dizemos sempre que não podemos contar, porque nos contamina. Então quando estiverem no seu país e falarem sua língua, poderemos lhe contar tudo. Eles poderão fazer esses *sarode* no seu país e falar, em português, tudo que quiser saber. Porque aí não estaremos mais em comunidades Ayoreo.

Não creio que haja espaço aqui nem para uma discussão extensa sobre o xamanismo Ayoreo, nem para uma discussão sobre a situação desses subgrupos Ayoreo que vivem de modo voluntário em isolamento. Entretanto, não quero esconder que, à primeira vista, me pareceu haver algo de contraditório nos efeitos produzidos perante a mudança linguística. Afinal, que fio poderia conectar a mudança corporal à transformação num regime de relações com os padrões-*cojñone* e com outros subgrupos Ayoreo, aos limites de efetuação de um modelo Ayoreo de ação xamânica?

Não estava seguro nem que havia uma resposta fácil para isso que excedesse o que era próprio da etnografia desse povo, nem que houvesse um fio condutor que talvez pudesse, talvez, ser encontrado se pensássemos (assumindo todo o risco de assim fazê-lo) a história de Fernando em termos de um tipo de proposição autobiográfica auto-indulgente (cf. Gow 2009, p.22). Em suma, não tinha nada de concreto a dizer sobre esse fio conector, ainda que eu sentisse que ‘havia algo’, mesmo que eu não soubesse bem o que.

Em todo caso, algum tempo depois passei a cogitar (mas ainda sem sequer imaginar que tal cogitação desse conta realmente de toda a potência da narrativa desse homem) que a história de Fernando sobre o tipo de interesse de um *fazedor-de-antropologia* e tudo que a cortava transversalmente talvez colocasse diante de nós a imagem de um grupo de transformações que agregava as variações de três imagens distintas que exprimiam modos de abertura para o Outro sob uma mesma ‘estrutura’: substituir uma língua por outra. Nesse sentido, fosse através da ideia de trabalho, de contato com subgrupos Ayoreo isolados, ou de um modo de ação xamânica, esta forma específica dava vistas,

aparentemente, para a rizomatização de uma cadeia Ayoreo de relações sociais. Apresentada, então, ao modo de um “repertório de diferentes estados de ser” (Taylor 1996, p.211), note-se que tal processo de ‘reespecificação’ é um cuja posição padrão não se restringe a de *cojñoi*. Ao expressar seu desejo, enquanto *fazedor-de-antropologia*, de ver uma língua e um modo de existência nativos substituídos por outro, suponho que Fernando o fizesse em termos da variação e da experimentação dos postulados simbólicos de outros coletivos.

E se levarmos a sério a formulação desse homem e suas implicações, o que se poderá observar? Imagino que algo que já figurou como tema central de muitas descrições etnográficas de coletivos habitantes das Terras Baixas da América do Sul (cf. Viveiros de Castro 2001; 2002): o prioridade lógica do ‘Outro’ sobre o ‘Eu’ e seu papel central na constituição deste.

Mas isso não é tudo. Se há alguma questão suplementar, ela me parece ser uma que se refere menos ao desejo em si de um homem Ayoreo que ao que é que essa formulação poderia representar para aquele que a faz diante das transformações sociais e materiais que caracterizam seu contexto social específico. Menos então que supor que através dele se poderia presumir uma espécie de ‘vontade-de-aculturação’, caso assim se pudesse dizer, a hipótese mais provável é que diante dele esbarramos na constatação de que, tomando de empréstimo aqui uma formulação de Peter Gow (2015) sobre a ideia de aculturação, a ‘similaridade dos significantes’ nem sempre corresponde a ‘similaridade dos significados’.

## Antropologia e “Antropologia”

---

Há algumas páginas cuidei de mencionar que a lembrança da história que me foi narrada por este homem Ayoreo na região do alto rio Paraguay e da distinção promovida por Manuela Carneiro da Cunha acerca de dois modos de operação de um conceito não haviam sido evocadas em minha memória, no momento em que me debruçava sobre o que é que poderia escrever aqui, por puro acidente. Dizia lá, como haverão de recordar, que minha vontade de crença era a de que um exercício de pensamento como o realizado por Carneiro da Cunha, alimentado pela distinção entre dois modos de operação de um conceito de cultura, poderia ser transportado para outras paisagens conceituais.

Agora, talvez o que não tenha faltado lhes dizer é que havia algo que, aparentemente, dava algum sustento para minha suposição. Minha suspeição era - e devo dizer que, em certa medida, ainda é - a de que a história de Fernando abrigava em si a possibilidade poderosa de se elaborar uma teoria etnográfica<sup>4</sup> sobre a própria ideia de antropologia.

Assim sendo, longe de mim querer supor que a “antropologia” desse homem Ayoreo trazida à baila nessa história - à qual passarei a me referir com o devido emprego das aspas duplas - pudesse ser pensada, em qualquer medida, em

termos de uma tradução de um campo disciplinar e de um esforço para criação de relações de equivalência entre dois repertórios conceituais distintos.

Não supunha eu exatamente porque imaginava que só se poderia fazê-lo ao inserirmos e contrastarmos, etnograficamente, essa imagem do pensamento Ayoreo com outras provindas do mesmo regime de pensamento e/ou de outro Ocidental, Moderno, Euro-Americano, etc. Longe de se tratar, portanto, de admitir como hipótese que a partir da história de Fernando pudesse-se mobilizar alguma discussão acerca de qual antropologia seria mais verdadeira que outra, nem de se dimensionar até que ponto aquilo que expressava-se na forma da ideia de um ‘fazedor-de-antropologia’ pode ser considerado como ‘antropológico’ ou não, toda potência se encontrava na possibilidade de se elaborar um modelo capaz de oferecer um mínimo de inteligibilidade a um processo real que ocorre nos limites daquilo que as próprias pessoas de um povo consideram ser “antropologia” (cf. Goldman 2001, p. 4) – modelo este que tem, conforme deve-se fazer notar, uma feição muito específica: ele busca possibilitar a articulação de um discurso nativo sobre uma certa “antropologia”, considerado com a devida seriedade que lhe é digna, com nossas próprias observações a respeito de um campo disciplinar de forma a propiciar o diálogo entre duas perspectivas distintas e evidenciar suas implicações para o regime epistemológico da antropologia.

Mas quais seriam as bifurcações abertas a partir do contraste entre uma antropologia e outra “antropologia”? Que efeitos seriam produzidos num certo campo disciplinar a partir desse modelo que alimentava-se da possibilidade de pensar um modo antropológico de conhecer a “antropologia”?

Uma que já se pode reconhecer remete justamente a um dos movimentos intelectuais fundadores do campo disciplinar da antropologia – este que, curiosamente, encontrava-se conectado com uma espécie de transformação na própria ideia de *cultura*.

Creio que a leitora e o leitor provavelmente haverão de recordar que tratava-se naquele momento de um movimento de pluralização de uma ideia ‘cultura’ – num ponto em que, até então, concebia-se a existência de apenas uma ‘Cultura’ – tida como uma espécie de via de mão única que possibilitava a conexão da modernidade industrial europeia à Grécia antiga. (cf. Charbonnier, Salmon & Skafish 2016). Porém, conforme imagino que deverão igualmente reconhecer, não tardou para que, ao longo do curso do século XX, o poder crítico do próprio conceito de ‘cultura’ se tornasse absolutamente difuso.

É bom lembrar que pelo menos desde os anos de 1980 um conjunto de críticas ao emprego de um conceito totalizante de cultura serviu, em diferentes ocasiões e sob diferentes intervenções, de lenha seca para alimentar uma fogueira acesa contra a subordinação da diferença entre diferentes povos a um conceito de cultura, de modo que a variação posta em termos

culturais poderia ser disposta sobre um pano de fundo cujo alicerce era uma ideia uniforme de natureza. Ora, e o que havia de condenável nisso é que esse mesmo procedimento se revelou, segundo uma percepção de Salmon (2013), um propulsor de uma certa ideia de etnocentrismo, na medida em que impunha indistintamente sobre coletivos extramodernos uma espécie de distinção cuja pertinência parecia se encontrar reservada apenas para nós: Ocidentais, Modernos e Euro-Americanos. Ademais, conforme Bruno Latour e Philippe Descola vieram a argumentar durante os anos de 1990, se as diversas ‘culturas’ passaram a ser mais ou menos concebidas como representações mais ou menos corretas de uma natureza tida como completamente uniforme, apenas os ditos “modernos” (Latour 1991) poderiam atestar cientificamente sobre sua ‘veracidade’. Dessa maneira, diante de um ‘manejo da diferença’ haveria um princípio subjacente de que existiria uma maneira “moderna” de compor um mundo, de maneira que outros regimes divergentes de produção de conhecimento sobre si e sobre o mundo mobilizados por outros coletivos poderiam ser apontados como puramente (e gravemente) equivocados.

Se a escolha do caminho da ‘cultura’ acabou por determinar que espécie de antropologia (sem aspas) era possível de se fazer a partir dele, vimos antes que o problema posto para uma “antropologia” Ayoreo era um menos cultural que corporal e ontológico. Se havia, claro, algo que as pessoas desse povo reconheciam como ‘cultura’ e que julgavam ser de interesse do tipo de Brancos que nomeavam de *abujá*, de antropólogos, o que acabava por despertar o interesse de um homem para a possibilidade de ‘fazer “antropologia” parecia ser a transformação dos atributos corporais socialmente produzidos, promovida pela alteração num regime de substâncias e de relações e objetificada sob uma forma: trocar uma língua por outra.

É claro, então, que tais mudanças ontológicas que caracterizavam a “antropologia” faziam completo sentido no contexto simbólico Ayoreo. Em todo caso, é igualmente digno de nota o fato de que esse conjunto de transformações que afetavam o mundo vivido das pessoas desse povo, cuja alguma descrição podia-se encontrar na história de Fernando, não era expresso em termos ‘culturais’, isto é, em termos da grande divisão entre ‘natureza’ e ‘cultura’, tal como mobilizada por nosso regime de pensamento Euro-Americano. Novamente, se toda a questão repousava sobre o que é que uma formulação como essa poderia representar para aquele que a faz perante as transformações sociais e num estado de coisas que qualificam um determinado contexto social, os contrastes mobilizados por esse homem Ayoreo tinham muito pouco a ver nem com nosso conceito de ‘natureza’, nem com nossa ideia sobre ao que a ‘indigeneidade’ poderia se referir. Alternativamente, eles pareciam se revolver em torno da questão sobre transformações num modo de existência noutros que demandam a habilidade de se engajar apropriadamente, com uma classe de sujeitos radicalmente distintos das pessoas de Tiogai, apreendidos como formas de alteridade absolutamente poderosas.

Pois bem. O que gostaria de fazer notar aqui é que não se trata de apreender a ideia de uma “antropologia” como um tipo de ‘metáfora’ da antropologia. Isso seria colocar mal a questão. Fernando, segundo o entendia naquele momento, comentava sobre algo muito distinto, do que posso oferecer apenas uma analogia. Uma que, aos meus olhos, conecta-se a um desdobramento daquilo que veio a receber o nome de “perspectivismo ameríndio” e que teve como estímulo maior, conforme se exprimiu Viveiros de Castro (2002: 350), a ideia indígena segundo a qual a maneira como os humanos vêem os animais, os deuses, os espíritos, as plantas, os objetos, as formas de relevo, os fenômenos meteorológicos, etc. diverge profundamente da maneira que os centros de agência não-humanos veem a si próprios e os humanos.

Sobre uma perspectiva, pode-se dizer que não possui nem a rigidez nem a imobilidade de uma afirmação (tal como Latour [1991] sugeria), mas antes que as perspectivas encontram-se no interior de um jogo frouxo de ‘dizer-eu’ que só existe a partir de uma “distribuição diferencial da posição de sujeito” (Lima, 2005: 90) assegurada pela diferença dos corpos dessas subjetividades. Dizer, no entanto, que X e Y *são* perspectivas *não* corresponde a dizer que eles *têm* pontos de vista, pois isto seria equivalente a afirmar que X é uma substância a qual se acrescenta uma capacidade (o ponto de vista) na forma de uma segunda substância. Em suma, essa proposição trata, sobretudo de uma forma de “ser afetado” (cf. Favret-Saada 1990), então pode-se dizer que: há tantas perspectivas, quanto formas de ser afetado possíveis.

O que almejo apontar é, então, que me parece que a própria questão de Fernando sobre a própria antropologia e sobre a atividade de um fazedor de “antropologia” poderia ser vista como uma tipicamente perspectivista, dedicada a assimilar o que ele próprio apreendia como um *cojñoi*; a atividade típica de uma espécie deles nomeada de *abujá*; e as alterações possíveis que presenciava nos corpos e no mundo vivido das pessoas desse povo, sob uma perspectiva Ayoreo de ser ‘humano-de-verdade’, um homem que é parte de um povo *flaco* e que *que no tiene pláta*.

Esta ‘alteridade referencial’ dada entre um conceito homonímico de *antropologia* poderia ser expressa, então, em termos de uma espécie de ‘equívoco’?

Possivelmente, mas diante dessa resposta possível, outra pergunta já aparece diante de nós: que espécie de equívoco é este, então? Conforme veio a se demonstrar numa comunicação importante de Viveiros de Castro (2004) um equívoco não corresponde a um erro ou a uma patologia que comprometa a comunicação, mas antes, a inauguração de uma relação com uma ‘exterioridade’. Não me parece, então, ser de importância menor uma consequência dessa abordagem: a questão que nos diz respeito aqui não parece ser uma que ocupa-se de descobrir um referente comum à duas representações. Ao contrário, toda a questão consiste em explicitar o equívoco que haveria de existir quando imaginamos que quando um homem Ayoreo

diga “antropologia”, ele refira-se ao mesmo que eu, por exemplo. É por tudo isso, portanto, que a ideia de perspectivismo supõe, segundo Viveiros de Castro, uma epistemologia constante e variadas ontologias.

Não imagino, porém, que seja de se duvidar que o fato de uma “antropologia” de um povo indígena tenha implicações para a epistemologia da antropologia – ou, pelo menos, da antropologia que me interessa aqui.

Digo isso porque a história de *fazedor-de-antropologia* Ayoreo me faz ter uma certa convicção de que, ao final, “toda descrição etnográfica é igualmente uma descrição da antropologia que a produz”<sup>5</sup> – de acordo com o que pode-se ler numa intervenção de 2014 de Tony Crook intitulada *Onto Methodology*. Penso ainda que esta convicção delinea diante de nós um caminho cujas balizas são constituídas pelas hipóteses de que conceitos produzidos sob outro regime de pensamento são úteis para descrever simultaneamente uma visão relacional de mundo e um método antropológico que podem, em larga medida, encompassar e estabelecer relações de diferença com outros, e de estes conceitos lançam luz sobre uma espécie de isomorfismo entre um objeto etnográfico e um método antropológico.

Um tal caminho em que se supõe que o emprego dessa espécie de conceito produzido por coletivos extramodernos acarreta num teste crítico para os regimes etnográficos de produção de conhecimento. Para eles e para a suposta fidedignidade atribuída àquilo que se produz à luz de algum desses regimes por aqueles que convencionalmente são tomados (juntamente com as relações que sustentam seu mundo vivido) apenas como temas de etnografias. Isso num contexto em que, como sabemos, a separação escrupulosa entre a teoria antropológica e os dados produzidos etnograficamente dá sustento à uma posição analítica privilegiada posta no exterior - ou na forma de um princípio não-contraditório<sup>6</sup> ou de ‘terceiro excluído’ - da relação convencional entre o antropólogo e as relações que compõem os mundos e os sujeitos que toma usualmente como seu objeto.

Refrear, porém, a redução da experiência de um mundo vivido e de uma concretude existencial, juntamente com o estabelecimento de relações de equivalência entre entidades dotadas de propriedades ontológicas distintas, me parece implicar em dois procedimentos. Um deles, que se trate cada tipo de prática como um trajeto singular - ou, melhor dizendo, como um “modo de existência” (ver Latour 2013) -, de um modo de ser irredutível a outros. Já o outro, que se relacione imaginações conceituais distintas e as operações de pensamento produzidas a partir delas sobre determinados mundos vividos, buscando menos que conformá-las umas às outras, diferenciá-las e desequilibrá-las, tornando claras as desconformidades entre as proposições que alicerçam domínios intelectuais distintos.

Assim, sob a caracterização desse caminho podemos informar, junto com sua enunciação, é que se há nele, ao final, algum tipo de exigência, ela é

apenas uma: é preciso (talvez porque seja possível) *multiplicar* antropologias. A que limite? Ao limite da própria quantidade de descrições etnográficas distintas que possa existir.

## Notas

---

<sup>2</sup> Naquela ocasião, Fernando recordava-se da denúncia feita por uma ONG contra a realização de uma expedição promovida pelos cientistas britânicos do *Natural History Museum* a fim de realizar um estudo sobre a biodiversidade na região do Chaco Seco. Segundo denunciava-se, a expedição do *NHM* colocava em risco 3 subgrupos isolados de Ayoreo-Totobiegosode localizados nessa região

<sup>3</sup> Vale mencionar que há um desenvolvimento que me parece ecoar com o caso da etnografia Ayoreo. Este pode ser encontrado na monografia de Peter Gow (1991) realizada entre os Piro, na região do baixo rio Urubamba, no Peru.

<sup>4</sup> Frise-se que o emprego do conceito de ‘teoria etnográfica’ aqui não é absolutamente original. Ele inspira-se na formulação original de Malinowski trazida à luz em 1935 no primeiro volume de *Coral Gardens and their Magic* realizada a fim de elaborar um modelo para o entendimento da relação entre linguagem e magia que, ainda que produzido a partir de um contexto específico, seria potencialmente transportável, como matriz para entender este fenômeno, para outros contextos, e em seus desenvolvimentos subsequentes realizados por Marcio Goldman (2001, 2013), sobre um conceito de *política*, e Peter Gow (2015) acerca da noção de *aculturação*.

<sup>5</sup> No original de Crook (2014): “*Every ethnographic description is equally a description of the anthropology producing it*”.

<sup>6</sup> À guisa de observação, o que tenho em mente é uma formulação de Aristóteles sobre o princípio lógico da não-contradição. Em particular, a observação do autor de que dadas duas proposições contraditórias, uma delas deve ser verdadeira e a outra falsa. Assim sendo, se para Aristóteles não há nada que esteja *entre* as duas proposições, e em qualquer caso é necessário afirmar ou negar uma delas, o que gostaria de supor é que a mesma relação é transponível para a antropologia convencional na forma de duas *posições* não-contraditórias – uma de sujeito/antropólogo e outra de objeto/nativo, que operam ao modo de duas polaridades entre as quais não haveria, segundo um certo modelo de pensamento, nada.

## Referências

---

- CARNEIRO DA CUNHA, M. (2009). “*Culture*” and *Culture: Traditional Knowledge and Intellectual Rights*. Chicago, Il. : Prickly Paradigm Press
- CHARBONNIER, P.; SALMON, G.; SKAFISH, P. (2016). *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*. London: Rowman & Littlefield International
- CROOK, T. (2014). Onto-Methodology. *Fieldsights—Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online*, January, 13.

- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1980). *Mille Plateaux*. Paris: Minuit.
- FAVRET-SAADA, J. (1990). “Être affecté” *Gradhiva*. no 8, p. 3-10.
- GOLDMAN, M. (2001). An Ethnographic Theory of Democracy: Politics from the Viewpoint of Ilhéus’s Black Movement (Bahia, Brazil). *Ethnos*, 66(2), 157-180. DOI: <https://doi.org/10.1080/00141840120070921>
- GOLDMAN, M. (2013). *How Democracy Works. An Ethnographic Theory of Politics*. Londres: Sean Kingston Publisher.
- GOW, P. (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press
- GOW, P. (2001). *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.
- GOW, P. (2009). “Answering Daimã’s Question the Ontogeny of an Anthropological Epistemology in Eighteenth-Century Scotland”. *Social Analysis*, 53(2), 19–39. DOI: <https://doi.org/10.3167/sa.2009.530202>
- GOW, P. (2015). Steps towards an ethnographic theory of acculturation. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*. 1, 34–39. DOI: <https://doi.org/10.4467/254395379EPT.15.002.6467>
- KARSENTI, B. (2013). *D’une philosophie à l’autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*. Paris, Gallimard.
- LATOUR, B. (1991). *Nous n’avons jamais été modernes. Essai d’anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte.
- LATOUR, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*. Cambridge and London. Harvard University. Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962). *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon
- LIMA, T, S. (2005). *Um peixe olhou para mim*. São Paulo: Editora UNESP.
- MALINOWSKI, B. (1935). *Coral Gardens and their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*. London: George Allen & Unwin.
- SALMON, G. (2013). De la délégation ontologique : naissance de l’anthropologie néo-classique. Métaphysiques comparées. La philosophie à l’épreuve de l’anthropologie, P. Charbonnier, G. Salmon et P. Skafish éd., *Actes du colloque de Cerisy*, 26 de Julho.
- SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32, 2-19.
- TAYLOR, A-C. (1996). The Soul’s Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human” *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(2), 201 -215. DOI: <https://doi.org/10.2307/3034092>

- VIVEIROS DE Castro, E. (2001). Gut feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality. In: Neil L. Whitehead e Laura M. Rival (eds.), *Beyond the visible and material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press. pp. 19-43.
- VIVEIROS DE Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- VIVEIROS DE Castro, E. (2004). *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. *Tipiti*, 2(1), 3-22.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.; CALAVIA, O.; COELHO DE SOUZA, M.; FAUSTO, C.; FRANCHETTO, B.; GORDON, C.; ... VILAÇA, A. (2003). *Transformações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndia à prova da história*. Projeto PRONEX CNPq-Faperj. Núcleo Transformações Indígenas: Rio de Janeiro, Florianópolis, [mimeo].



# Programas sociais e Agência Indígena entre os Sateré-Mawé do Baixo Amazonas em Brasil

*Social programs and Indigenous Agency among the Sateré-Mawé of the Lower Amazon River, Brazil*

*Programas sociales y Agencia Indígena entre los Sateré-Mawé del Bajo Amazonas en Brasil*

Wolfgang Kapfhammer<sup>1</sup>

Luiza Garnelo<sup>2</sup>

---

Dossiê: Cosmopolíticas Amazônicas e Reflexividades Indígenas

Artigo de pesquisa. Editores: Gilton Mendes dos Santos; Carlos Machado Dias Jr.

Recebido: 2018-08-02. Devolvido para revisão: 2018-10-29. Aceito: 2018-12-04.

Como citar este artigo: Wolfgang, Kapfhammer & Garnelo, Luiza. (2019). "Programas sociais e Agência Indígena entre os Sateré-Mawé do Baixo Amazonas em Brasil. *Mundo Amazônico*, 10(1): 125-154.

<http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n1.73943>

---

## Resumo

O artigo analisa o encontro singular entre a cosmografia Sateré-Mawé e as políticas sociais do Estado brasileiro, em particular o Programa de Transferência Condicional de Renda. Os Sateré-Mawé têm como principais modalidades de relações com a natureza, uma considerada pouco exigente, que opera num sistema de operações simples, ativadas principalmente no contexto da aquisição/extração de recursos do ambiente. Tal modalidade coexiste com um regime exigente, caracterizado pelas obrigações e responsabilidades da pessoa adulta, capaz de dominar os processos produtivos que garantem sua capacidade de agência e existência. Os programas de transferências de renda criam sua própria ecologia política, contribuindo para erodir a autonomia ontológica Sateré-Mawé e para fortalecer o consumo incondicional que não potencializa as capacidades necessárias à replicação dos processos produtivos. A desvalorização das práticas de subsistência que, para além da reprodução física dos indivíduos, são também estratégias de construção da vida comunal, estimula um modo de vida sateré-mawé fundado no simples recebimento de bens, esvaziado das dimensões simbólicas, valorativas e auto construtivas da pessoa Sateré-Mawé.

*Palavras chave:* Cosmografia Sateré-Mawé; Índios Sul Americanos; Políticas Públicas; Programa de Transferência Condicional de Renda.

---

<sup>1</sup> Instituto de Antropologia Social e Cultural da Universidade de Munique. [kapfhammerwolfgang@gmx.com](mailto:kapfhammerwolfgang@gmx.com)

<sup>2</sup> Instituto Leônidas & Maria Deane – Fiocruz Amazônia. [malupereira2011@gmail.com](mailto:malupereira2011@gmail.com)

### Abstract

The article analyzes the singular encounter between the Sateré-Mawé cosmography and the social policies of the Brazilian State, in particular the Conditional Cash Transfer Program. The Sateré-Mawé have as main modalities of relations with nature, one considered not demanding, that operates in a system of simple operations, activated mainly in the context of the acquisition / extraction of environmental resources. This modality coexists with a demanding regime, characterized by the obligations and responsibilities of the adult person, capable to have command of mastering the productive processes that guarantee their capacity for agency and existence. The Conditional Cash Transfer programs create their own political ecology, helping to eroding Sateré-Mawé's ontological autonomy and bolstering unconditional consumption, which fails to instantiate the necessary means to replicate productive processes. The devaluation of subsistence practices beyond the physical reproduction of persons are also strategies of constructing communal life, stimulates a concept of personhood based on the simple receipt of goods eroding symbolic, value-based and auto-constructive dimensions of the Sateré-Mawé person.

*Keywords:* Public Policy; Conditional Cash Transfer Program; Sateré-Mawé Cosmography; South American Indians.

### Resumen

El artículo analiza el encuentro singular entre la cosmografía Sateré-Mawé y las políticas sociales del Estado brasileño, en particular el Programa de Transferencia Condicional de Renta. Los Sateré-Mawé tienen como principales modalidades de relaciones con la naturaleza, una considerada poco exigente, que opera en un sistema de operaciones simples, activadas principalmente en el contexto de la adquisición / extracción de recursos del ambiente. Tal modalidad coexiste con un régimen exigente, caracterizado por las obligaciones y responsabilidades de la persona adulta, capaz de dominar los procesos productivos que garantizan su capacidad de agencia y existencia. Los programas de transferencias de renta crean su propia ecología política, contribuyendo a erodir la autonomía ontológica Sateré-Mawé y para fortalecer el consumo incondicional que no potencia las capacidades necesarias para la replicación de los procesos productivos. La desvalorización de las prácticas de subsistencia que, además de la reproducción física de los individuos, son también estrategias de construcción de la vida comunal, estimula un modo de vida sateré-mawé fundado en el simple recibimiento de bienes, vaciado de las dimensiones simbólicas, valorativas y auto constructivas persona Sateré-Mawé.

*Palabras clave:* Cosmografía Sateré-Mawé; Indios Sudamericanos; Políticas Públicas; Programa de Transferencia Condicional de Ingresos.

## Introdução

---

**N**a busca de combater a pobreza estrutural uma série de países da América Latina (Hall 2006, Handa / Davis 2006, Lindert et. al., 2007) implantaram boas práticas de transferência de renda. Boa parte delas se caracteriza como transferência condicional de renda (TCR), o que obriga as famílias beneficiárias a seguir certos pré-requisitos que visam a elevação da escolaridade e a melhoria dos níveis de saúde.

No Brasil a principal iniciativa desse teor é o programa Bolsa Família. O Programa já integrou outras ações existentes, tendo se tornado o maior programa de Transferência Condicional de Renda (TCR) do mundo, por afetar 46 milhões de pessoas, o que equivale a cerca de 25% da população brasileira. Os principais condicionantes do Bolsa Família são a frequência escolar das crianças e a observância de uma agenda de saúde e nutrição<sup>1</sup>. Embora não seja possível sustentar uma família exclusivamente com a transferência monetária do Bolsa Família, recentes estudos (de Bem Lignani et.al. 2010, Paes-Sousa et.al. 2011) demonstraram que o programa foi capaz de melhorar o estado nutricional em

crianças das famílias beneficiárias já que, em geral, a compra de alimentos para os filhos é priorizada pelas famílias (Paes-Sousa et.al. 2011: 500).

O programa Bolsa Família do Brasil é considerado como uma estratégia de proteção social para promover a redução das desigualdades e garantir uma base humanitária às políticas públicas, podendo coexistir com o recebimento de aposentadoria quando haja membros idosos no núcleo familiar. Só em décadas recentes o sistema previdenciário brasileiro passou a abranger os trabalhadores rurais, aí incluídos também os idosos indígenas aldeados, mesmo tendo esses trabalhadores passado a maior parte de sua vida fora do mercado formal de trabalho, sem condições portanto, de contribuir para um fundo de previdência social (Silva, 2015). O pagamento de um salário mínimo (R\$ 954,00 em 2018) para os aposentados rurais leva em conta a grave e histórica injustiça social sofrida por essas pessoas, excluídas do acesso aos direitos trabalhistas pelo regime explorador vigente em regiões remotas do país, onde os patrões nunca se esforçaram em cumprir a legislação trabalhista (Silva, 2015). O caráter rural do trabalho indígena nas aldeias permitiu sua equiparação aos direitos previdenciários de outros trabalhadores não indígenas, na mesma condição.

Finalmente, cada mulher indígena – tal como as não indígenas - tem o direito de receber um salário mínimo como salário-maternidade durante quatro meses, por ocasião do nascimento de um filho. Se considerarmos a pouca idade das mulheres Sateré-Mawé ao ter seu primeiro filho e a taxa bastante elevada de nascimentos<sup>2</sup>, conclui-se que esta via propicia um afluxo expressivo de dinheiro para as famílias Sateré-Mawé.

Nos últimos anos alguns estudos científicos sobre a política de Transferência Condicional de Renda no Brasil (TCR), têm sido publicados, embora poucos incluam os territórios indígenas na pesquisa (exceto Figueroa et al. 2014). As avaliações tem sido, de um modo geral positivas, ainda que se deva distinguir entre efeitos a curto prazo do programa e os impactos pretendidos no longo prazo. Os efeitos positivos de curto prazo sobre o estado de saúde e inclusão escolar, podem ser evidenciados com facilidade. Entretanto, parece ser muito cedo para se avaliar os efeitos de longa duração de programas sociais como as Transferências Condicionais de Renda (TCR), por se tratar de um investimento nos filhos das famílias beneficiárias. Assim, será necessário esperar para que se verifique se o ciclo intergeracional da pobreza estrutural pode realmente ser quebrado (Handa / Davis, 2006).

Por outro lado, resultados na sociedade brasileira não-indígena (sobretudo em áreas rurais) sugerem implicações socioculturais que superam os efeitos econômicos imediatos, traduzidos, via de regra, em simples ampliação do poder de compra (Piperata, McSweeney, Murrieta, 2016). Tais implicações podem ser relevantes para a análise específica de uma sociedade indígena:

Não se pode esquecer que a condicionalidade das transferências de renda, em que pese resultados sanitários e educacionais positivos, é também um mecanismo de disciplinamento social dos pobres, entendidos pelas políticas públicas como “Outro” cultural a ser civilizado. Além disso, as condicionalidades visam também a legitimação do programa social frente a uma classe média cética e, não raro, avessa a tais propostas (Handa, Davis, 2006). Ou seja, os programas de TCR são marcados por um viés cultural cujo caráter preconceituoso não é reconhecido publicamente.

No que diz respeito às populações rurais é válido supor que as transferências de dinheiro alterem comportamentos e valores em relação à capacidade de produzir a própria comida, passando-se da condição de produtor para a de consumidor de alimentos industrializados, o que redundará em perda de autonomia e em submissão a um conjunto de normas ditadas pelo mercado de alimentos (de Bem Lignani, et al., 2010). Alguns autores (Piperata et al. 2016, Bem Lignani et.al. 2010) apontam uma ampliação significativa do consumo de alimentos processados e carboidratos simples, comprados com dinheiro de programas de Transferência Condicional de Renda. O maior acesso a estes alimentos também gera uma mudança em aspectos simbólicos e culturais da alimentação, não raro em detrimento da produção agrícola da própria população.

As transferências de renda também parecem exacerbar um certo imediatismo que pode estar intimamente associado às situações de pobreza. Segundo autores como Handa / Davis (2006) e Day, Papataxiarchis & Stewart (1999) a aguda pressão física e psicológica da pobreza requer soluções de curto prazo, forçando os pobres a desenvolver um imediatismo habitual que visa garantir a sobrevivência diária, ao passo que estratégias de organização da vida a longo prazo tendem a ficar em segundo plano.

## O Contexto da Pesquisa

---

Esse artigo apresenta uma parte dos dados de campo do primeiro autor, que desde 1998 vêm pesquisando na Terra Indígena Andirá-Marau dos Sateré-Mawé. No período compreendido entre 2009 e 2013 o foco da investigação se dedicou às relações entre humanos e o seu meio-ambiente não-humano, mas sem perder de vista um contexto de fortes impactos de dinâmicas econômicas e sociais advindas de elementos externos à vida Sateré-Mawé, que repercutem em seu meio social e nas características ecológicas do território ocupado pelo grupo. Essas dinâmicas “trans-ambientais” implicaram numa aproximação “trans-cultural” do pesquisador, identificando “conjunturas” (Sahlins 1985) históricas que estimulam, e por vezes exacerbam, estruturas internas indígenas resultando em cosmografias “híbridas” (Friedman 1988; vj. Kapfhammer 2004) e - numa maneira criativa - “contaminadas” (Tsing 2015) ao longo do contato secular dos Sateré-Mawé com a sociedade brasileira.

Esse artigo focaliza um processo trans-cultural que aos olhos dos nossos interlocutores indígenas ameaça a capacidade criativa indígena. As análises e reflexões produzidas por tais interlocutores perscrutam o horizonte político à sua frente e vislumbram possíveis “limites de devir” (Bessire 2014) entre os Sateré-Mawé.

O cerne de nosso argumento é cosmológico, via pela qual buscou-se entender melhor porque os programas sociais não vêm tendo sucesso em aliviar – e em muitas circunstâncias até agravaram - uma das mais profundas aflições cotidianas presentes em diversas comunidades Sateré-Mawé, que é a crônica escassez de alimentos.

Os resultados aqui apresentados resultam do uso da metodologia clássica de nossa disciplina: observação participante, registro de inúmeras conversas no cotidiano e entrevistas qualitativas semiestruturadas. Dado o longo tempo de trabalho de campo os informantes foram múltiplos, abrangendo homens e mulheres, jovens e idosos, agricultores, chefias políticas e religiosas, estudantes, iniciandos do ritual pubertário (*waumat*), lideranças de associações indígenas e outros personagens do cotidiano Sateré-Mawé.

## Um dilema cosmológico: Condicionalidade no contexto etnográfico

---

Os Sateré-Mawé, falantes de língua tupi, são um dos poucos grupos indígenas a viver nas vizinhanças do baixo curso do rio Amazonas, nas terras demarcadas Andirá-Marau, perto das cidades de Parintins, Maués e Barreirinha. Horticultores típicos, caçadores e pescadores da floresta tropical amazônica, os Sateré-Mawé têm uma longa vivência de contato intercultural, tendo sido intensamente incluídos nos ciclos predatórios e exploradores do extrativismo regional, mas mantido, apesar disso, a condição de produtores e comerciantes de guaraná, preservando historicamente importante grau de autonomia (Kapfhammer 2004a, 2009, 2012b, 2017; vj. também Alvarez 2009, Figueroa 1997, Lorenz 1992).

A associação entre a pressão ecológica e econômica, gerada pelo contato interétnico sobre os ambientes aquático e florestal e a explosão demográfica do próprio grupo vem favorecendo a escassez de alimentos, que se converteu num problema crônico. Parte dos esforços dos Sateré-Mawé para lidar com os problemas de geração de renda e de acesso aos alimentos foi canalizada para um projeto de comércio justo, intitulado “Projeto Integrado de etnodesenvolvimento”, ou simplesmente Projeto Guaraná, em execução por um número surpreendente de anos. Dentre os objetivos do projeto destacam-se a retomada da centralidade cosmológica do guaraná reinterpretada à luz de uma ética ambiental ocidental, a fim de produzir e comercializar guaraná e outros produtos florestais, em sua maioria coletados, em parceria com entidades ambientalistas. Embora estabelecido com sucesso, o Projeto Guaraná

não tem alcance suficiente para reverter a situação crítica enfrentada pelos Sateré-Mawé, em particular no que diz respeito à escassez de alimentação.

Embora o Projeto Guaraná se esforce para manter e mesmo revitalizar a cultura produtiva, instituída em torno do cultivo do guaraná, promovendo alternativas criativas como o sistema de roças consorciadas (vj. Kapfhammer 2012b), ele persiste numa posição minoritária entre as forças econômicas e simbólicas que adentram o mundo Sateré-Mawé. Seus líderes atribuem grande parte do problema à esmagadora concorrência exercida pelas transferências governamentais, com prejuízo àquela iniciativa<sup>3</sup>.

Para dar uma ideia das proporções: em um ciclo anual cerca de 80% do fluxo de recursos que compõem o orçamento das famílias que participam do Projeto Guaraná são oriundos dos benefícios sociais, enquanto que apenas 20% vêm do projeto de comércio internacional justo, apesar dos preços incomparáveis que o projeto é capaz de pagar aos produtores individuais. Assim sendo, pessoas com direito a benefícios sociais tornaram-se grandes trunfos de um agregado familiar Sateré-Mawé. Se houver duas pessoas com direito a pensões em uma casa, a receita deles será de aproximadamente R\$ 1.800,00 por mês, com um montante anual de R\$ 21.600,00, o que equivale a 540 quilos de Guaraná vendido no mercado justo por R\$ 40,00 o quilo. Atualmente, apenas os agricultores Sateré-Mawé mais produtivos conseguem gerar uma safra deste porte, cujo valor empata com a renda de dois aposentados<sup>4</sup>.

O regime de transferências de renda cria sua própria ecologia política entre os Sateré-Mawé: menos por bloquear o acesso ao território de produção ou a mercados para venda de produtos, mas por reconfigurar desejos (vj. Rubenstein 2004) criando o que chamaremos uma “*cargo-stance*”<sup>5</sup>. Posteriormente será mostrado, que, este processo de subjugação interétnica é permeado pelas raízes da cosmologia Sateré-Mawé.

Vale argumentar que os Sateré-Mawé fazem sua própria leitura das condicionalidades dos programas de transferência de renda. Se, na ótica governamental, as condicionalidades visam o alcance de objetivos de longo prazo, como a acumulação de capital humano entre os filhos de famílias beneficiárias<sup>6</sup>, em termos Sateré-Mawé as condicionalidades e incondicionalidades têm que ser entendidas também à luz do quadro cosmológico das relações entre as pessoas humanas e domínios não-humanos.

Olhando pelo ponto de vista Sateré-Mawé a condicionalidade tem que ser entendida como um sistema de relacionamento complexo e exigente, a que uma pessoa adulta é submetida em sua vida produtiva como agricultor de subsistência na floresta tropical. Já a incondicionalidade funciona como eixo principal num sistema de relações simples e pouco exigentes, que são ativadas principalmente no contexto da aquisição/extração de recursos do ambiente<sup>7</sup>. Ambos os esquemas de relações são afetados positiva ou negativamente por eventos históricos diferenciais.

O eixo da argumentação apresentada a seguir é que o acesso ao pacote das transferências governamentais exacerba a mythopraxis (Sahlins, 1985; vj. Kapfhammer 2004a, Wright / Kapfhammer / Wiik 2012: 386) de relações incondicionais com o ambiente (no sentido amplo do termo) no contexto da modernidade Sateré-Mawé. A apropriação de recursos externos pode seguir modelos cosmológicos tradicionais, sem deixar de revelar-se disfuncional à longo prazo, em função do deslocamento gradual dos fundamentos cosmológicos e ontológicos da autonomia e da agência<sup>8</sup> do grupo frente ao exterior.

Em outro trabalho Kapfhammer (2012a, 2012b) argumentou que basicamente duas modalidades de relações humano-natureza<sup>9</sup> podem ser identificadas entre os Sateré-Mawé: uma baseada em relações “não condicionais” com o meio ambiente, ao lado de outra pautada por relações “condicionais”. O modo não condicional é construído em termos de relações com a mãe da caça (*Miat ty*), enquanto o modo condicional gira em torno de uma relação de afinidade com a Mulher Serpente (*Uniamoire’i*; *moi*, cobra), como encenado no *waumat*, o rito de iniciação (vj. Kapfhammer 2012a / b).

As duas modalidades são orientadas pelo desenvolvimento do ciclo de vida de uma pessoa. O modo condicional em particular é construído durante o rito de puberdade, que demarca o momento de substituir um modo de relação pautado pela consanguinidade, por um sistema de relações formulado em termos da afinidade. Embora o grande esquema do modo condicional de relações seja estabelecido no rito de iniciação, ele também encontra uma miríade de expressões na vida cotidiana, em forma de múltiplas e complexas regras e restrições de conduta a serem cumpridas por aqueles que desejam viver pacificamente e, ao mesmo tempo, serem capazes de se beneficiar dos recursos que garantem a vida. O descumprimento de tais regras de conduta pode implicar em doença e na interrupção do acesso aos recursos de diferentes domínios do ambiente (vj. Kapfhammer 2017).

Em função disso, é viável chamar este modo condicional de “*exigente*”, ou seja, um sistema que cria um ambiente de comunicação específico, caracterizado por uma complexidade de relações entre humanos e natureza muito maior do que o “*não exigente*”, baseado na lógica da atenção incondicional, como a oferecida por uma mãe a seus filhos. No ciclo de vida de uma pessoa Sateré-Mawé a lógica não exigente é internalizada antes do modo exigente de relações com a natureza, que se institui a partir da puberdade.

No inventário de Descola sobre modos possíveis de relações no âmbito animista, o exemplo dos Campa (Aruaque) talvez seja o que mais se aproxima do caso Sateré-Mawé (Descola 2005, 2012: 486-92; Weiss 1975). A relação dos Campa com o “*dono*” [mestre] dos animais é baseada em uma lógica do dom (num sentido não-Maussiano), tal como a relação dos Sateré-Mawé com a mãe dos animais (*Urihe’i*). No regime do dom, em contraste com a troca, este é entregue incondicionalmente, por benevolência.

No mundo Sateré-Mawé as modalidades exigente e não exigente coexistem, numa espécie de potencialidade habitual ou de alternância. Acima de tudo, argumenta-se, que certos eventos históricos e impactos externos são capazes de desencadear ou reforçar uma ou outra modalidade. A conjuntura de uma modernidade expressa na recente introdução de programas sociais que implicam em pagamentos governamentais, certamente traz à tona o modo não-condicional de demanda, gerado num ambiente expandido que inclui o Estado.

Entre os Sateré-Mawé o modo exigente de relações homem-natureza não se caracteriza por diferenciais de reciprocidade, como ocorre no modelo de Descola em que a reciprocidade equilibrada faz contraponto à predação. No mundo sateré-mawé o modo exigente está associado à intuição afetiva da existência de um lado escuro da natureza; à vida num ambiente que pode ser ambivalente, violento e vingativo. Na cosmologia sateré-mawé essa percepção é construída com base em uma noção de “toxicidade” ambiental (*satek*). O cultivo da mandioca exprime de modo exemplar o caráter tóxico da natureza, já que exige atenção plena do agricultor para o processo, requerendo, dentre outras técnicas, uma desintoxicação dos produtores, propiciatória de um cultivo bem sucedido do venenoso tubérculo. A subjugação corporal concretizada no *waumat*, o ritual iniciação onde os meninos adolescentes têm de suportar as picadas venenosas e extremamente dolorosas de formigas tucandeira, é parte desse preparo do adulto sateré-mawé para lidar com um ambiente nocivo (Kapfhammer 2012a).

Já o modo de extração incondicional dos recursos do ambiente tem precedência na cosmologia sateré-mawé. Em certos rituais de caça os xamãs pedem caça da mãe dos animais *Urihe'i* (Kapfhammer 2017). Um homem mais velho Sateré-Mawé fala de seu sogro, que era um xamã (*paini*):

“... Ele chamou porco queixada duas vezes. Ele trouxe uma pedra muito bonita do Rio Marau. Naquela pedra tinha a mãe dos porcos (*hamaut wato ehary*). Naquele tempo nos fomos para a casa dele, lá que as pessoas disseram: “É bom chamar os porcos queixada nesta semana! Porque precisamos muito da comida.” Aí todos reunimos lá. Naquele tempo o meu tio Alípio tava aprendendo com ele como pagé. Naquele tempo ele era mesário do meu sogro. Então o meu sogro acendeu o cigarro e fumou. E ele dançou. Ele dançou com uma cuia de sapó na mão dele. Ele pegou também mararí e o sacudiu na hora de cantar. Naquele tempo nós acreditamos muito nele, porque foi a primeira vez que ele fez assim. Depois de terminar a dança, ele disse: “Com certeza o bando de porcos vai chegar! Vocês podem preparar as suas armas nas suas casas! Vocês não podem atirar os porcos de qualquer jeito, porque se vocês erram o porco só fica ferido e aí eles vão morrer para lá. Por isso não adianta fazer isso!” No outro dia já chegou o bando de porcos no próprio porto dele. Naquela hora o Senhor Clóvis visitou meu sogro, bem quando o bando de porcos chegou. Ele pegou a espingarda do meu sogro e matou seis porcos! Até o tuxaua Adelino matou também. Porque tinha aparecido o bando de porcos, as pessoas acreditavam muito no pajé.

Em contraste com o bem conhecido intercâmbio realizado entre o xamã humano e o mestre sobrenatural dos animais na cosmologia tukano – tornado famoso por Reichel-Dolmatoff (1976) - não há troca recíproca executada aqui (vj. Descola 2012:428 sobre a cosmologia Campa).

Curiosamente, há uma pessoa, ou mestre (*kaiwat*) na cosmologia sateré-mawé que se relaciona com o caçador só em termos condicionais, é *ase'i kuru* ou Curupira. Se um caçador usa um dos muitos preparativos mágicos (*mohãg* ou *cagila* / *pusanga* em português regional) associados ao Curupira a fim de se beneficiar dos recursos de caça que esta entidade comanda, ele tem que obedecer meticulosamente as muitas regras e restrições que são inerentes à qualquer pacto com esta entidade. Estas regras e restrições interpenetram rotinas diárias e criam uma complexa cultura de atenção à lida com domínios humanos e não-humanos.

Já a relação com a mãe dos animais é diferente, caracterizando-se por uma espécie de “demanda-partilha” (Peterson 1993; vj. Wright / Kapfhammer / Wiik 2012, Kapfhammer 2012a/b). Esse tipo de relacionamento incondicional entre caçadores Sateré-Mawé e a mãe dos animais parece ter sofrido uma atualização histórica na relação entre patrões, regatões, agentes indigenistas governamentais, ONGs no mercado de projetos e representantes indígenas dos Sateré-Mawé, bem como na relação dos Sateré-Mawé, enquanto cidadãos brasileiros, com órgãos governamentais como o Instituto Nacional de Seguro Social (INSS) e outras instituições responsáveis pelos pagamentos de transferência de renda, além de agentes locais e políticos em época de campanha.

O elemento que liga esses eventos ao longo da história do contato interétnico é a estrutura de relacionamento incondicional, que pode ser assim expressa, segundo a mentalidade sateré-mawé:

Xamã – mãe dos animais (doação generosa, sem contrapartidas)

---

Tuxaua – regatão

---

Capitão – FUNAI

---

Liderança indígena moderna – ONGs nacionais e internacionais

---

Cidadãos indígenas – estado brasileiro (doação generosa, sem contrapartidas)

Nesse contexto, observa-se que a noção de condicionalidade, tal como expressa num programa de transferência condicional de renda como o Bolsa Família, assume uma conotação inversa na lógica Sateré-Mawé, na medida em que o benefício social recebido do governo é assimilado ao polo

das relações incondicionais tradicionalmente estabelecidas com as fontes de alimento na natureza, sendo entendido como uma dádiva à qual contrapartidas não são exigidas.

A perseverança do modo de relação incondicional entre os seres humanos e seu meio ambiente desvela um dilema da cosmologia indígena, ou melhor, da cosmopraxis. A aceitação incondicional de transferência de dinheiro contrasta, mas coexiste, com outra prática, igualmente tradicional: a noção de produtividade e agência indígena, expressa em mitos sobre a origem de importantes plantas cultivadas.

## A transformação da onça em mandioca: A herança mítica da agência indígena

---

Em 2009 Terence Turner publicou uma crítica erudita relativa aos debates recentes sobre animismo, perspectivismo ou multinaturalismo, entre as culturas ameríndias da Amazônia. Nela Turner argumenta que a possibilidade de transformação produzida pelas culturas humanas seria mais importante que a perspectiva diferencial entre duas posições, no regime de relações homem-natureza. Para o autor, é a *potencialidade de transformação* da natureza que caracteriza a *agência* em culturas ameríndias da Amazônia. Com base em mitos famosos sobre a origem do fogo de cozinha dos Gê, Turner mostra como essas narrativas não só explicam a existência de certos fenômenos culturais na atualidade, mas também, como os produzem ou os reproduzem:

“A essência da cultura plenamente desenvolvida, em contraste com o meio termo representado pelos proto-animais, pode ser melhor descrita como a capacidade de *produzir* coisas, e, mais importante, é que essa habilidade implica adicionalmente na *capacidade reflexiva de produzir o processo de produzi-las, como uma forma generalizada e infinitamente replicável da atividade*” (2009:20, ênfase de Turner), (tradução dos autores).

A característica fundamental de uma sociedade verdadeiramente humana, de acordo com Turner, é a capacidade de gerar processos produtivos (l.c.):

“A cultura assume existência plena quando os ancestrais humanos não apenas tomam posse dos objetos [originários dos proto-animais], mas quando se tornam capazes de objetivá-los e replicar os processos (em termos pragmáticos, efetivar a produção) pelos quais objetos são produzidos: como usar o fogo para fazer fogo, como fermentar mandioca para fazer cauim, ou como transformar a superfície de seus corpos com pinturas ou ornamentos para produzir ou regular, de acordo com padrões culturais, os processos corporais internos, dando origem à aspectos da personalidade social” (2009: 21 ). (Tradução dos autores)

Um bom exemplo da origem do poder transformador e produtivo no mundo sateré-mawé, é o mito sobre a origem da mandioca: A narrativa começa com

um clássico conflito entre o herói cultural *Hate ywakup* e seu sogro potencial, um jaguar canibal, que anteriormente devorou todos seus aspirantes a genro. Após algumas tentativas frustradas de se casar com um sapo e uma mulher aguti, *Hate ywakup* decide cortejar a filha da onça. Ciente dos apetites canibais do sogro potencial, ele confia em seu poder<sup>10</sup> xamânico para levar a melhor sobre o monstro. *Hate ywakup* consegue driblar todas as manobras mortais da onça e foge, escondendo-se sob o cabelo da mulher-sapo. A pedido de *Hate ywakup*, a mulher-sapo finalmente mata a onça enfiando uma pedra candente na sua garganta. *Hate ywakup* bate na carcaça com um ramo da árvore taperebá<sup>11</sup> e joga-a na água, onde a onça se transforma no jacaré açú (caiman negro, *Melanosochus niger*). A onça-caiman se torna o mestre (*kaiwat*) dos peixes (*murikaria*). Enquanto isso *Hate ywakup* desiste de se casar com a filha da onça, que, por sua vez, torna-se a esposa de um homem sapo (*cururu*). Um tempo mais tarde os peixes organizam um festa de dança, para a qual convidam a filha da onça, mas visam matá-la, por ela nunca ter considerado a possibilidade de casar com eles<sup>12</sup>. O plano é matá-la através de poderes xamânicos e transformá-la em mandioca.

Apesar dos avisos de seu marido-sapo a filha da onça participa da dança com os peixes; é enfeitiçada, fica doente e morre. Os xamãs-peixes desmembram seu corpo e enterram as partes; do túmulo brota a primeira planta de mandioca. No entanto, a nova planta demonstra ser intragável, porque é muito “forte”<sup>13</sup>. Então as pessoas arriscam uma experiência e convocam uma reunião a fim de descobrir como produzir beijos. Infelizmente todos aqueles que provam a planta mandioca morrem. Eles pedem conselho ao pajé *Hate ywakup* quem tem sucesso em reviver as pessoas mortas ao soprar tabaco sobre elas. Devido a isso, os narradores se apressam em explicar que as pessoas são capazes de consumir cerveja de mandioca até caírem “mortas”, só para se levantar novamente depois. Uma segunda experiência de produção bem sucedida é a da feitura de tarubá (cauim), cuja origem remete às abelhas, que ensinaram os seres humanos como preparar a bebida.

Depois que as pessoas ancestrais encontraram meio de processar com sucesso, a venenosa planta da mandioca em bebida e alimento básico, um velho chamado *Neki* aparece e pede a planta da mandioca. Os donos da mandioca (as pessoas peixe - *murikaria*) o aconselharam a abrir uma roça própria, pois assim a planta (-mulher) se mudaria para lá. Depois de um trabalho árduo, pois naquela época existiam apenas machados de pedra, *Neki* deixou tudo pronto; a floresta foi derrubada e queimada e uma (única) planta de mandioca foi plantada; aí ele se mudou para sua roça. Embora o povo peixe o tenha advertido para não revelar seu segredo *Neki* divulgou seu recente achado, pois queria gastar sua farinha e beiju numa festa. Algumas mulheres-pombas chegaram e lhe disseram que se ele se casasse com uma delas ele teria mandioca plantada em todo o seu jardim, ao invés de um único exemplar. No dia seguinte, a planta de mandioca desapareceu.

O povo dos peixes lhe disse:

*“Agora, ela [a mulher mandioca] não lhe quer mais. Você só terá de mandioca, se convidar os seus amigos e parentes a fim de preparar uma roça. Você vai ter que limpar, queimar e plantar. Esse é a única maneira de fazê-lo!”*

Este ciclo narrativo não só explica como a planta mandioca surgiu como um fenômeno botânico, mas, sobretudo, como esta entidade, por meio de um processo complicado e um emaranhado de eventos, foi transformada a partir de uma pessoa proto-humano/animal numa planta alimentar da atualidade. A capacidade de transformação dos peixes feiticeiros dá uma virada produtiva (vj. Kapfhammer 2009) à morte da filha-onça: é a partir do seu corpo desmembrado que cresce a primeira planta de mandioca.

Como já foi dito, e de acordo com Turner, a capacidade de produzir coisas, cuja origem os mitos recontam, “implica na capacidade reflexiva de produzir o processo de produzi-las, como uma forma generalizada e infinitamente replicável da atividade” (2009: 22). E o que nos parece mais importante, tomado o ponto de vista dos Sateré-Mawé: as capacidades e competências (meios de produção) para replicar o cultivo da mandioca estão, em geral, disponíveis no interior da cosmografia<sup>14</sup> sateré-mawé, fato exemplificado na longa narrativa supracitada, em que os dois episódios ilustram o estabelecimento de uma capacidade reflexiva que permite ao grupo replicar processos produtivos.

Em uma série de processos experimentais a humanidade de hoje adquiriu a capacidade de transformar tubérculos de mandioca em alimento básico (beijus) e bebidas festivas (tarubá). Assim o Sateré-Mawé de hoje deve ser capaz produzir a sociedade, alimentando seus parentes próximos através da comensalidade de consanguíneos comendo beiju, bem como empreender a celebração de rituais que agenciam relações exogâmicas, a farra festiva de aliados potenciais bebendo tarubá<sup>15</sup>.

Finalmente, as habilidades artesanais de fazer tarubá são ensinadas a (proto) humanos por (proto) animais, as abelhas. O episódio final sobre a distribuição da nova planta mapeia algumas implicações sociais da cultura da mandioca: a conduta de *Neki* estabelece a necessidade de organizar as grandes obras comunitárias (puxirum) para limpeza, queima e plantio das roças, entendidos como eventos sociais absolutamente cruciais nas comunidades Sateré-Mawé. Além disso, também faz alusão às redes femininas de conhecimento sobre o cultivo de mandioca que é ativado pelas alianças conjugais.

Este mito, que ensina nada menos que a produção do alimento básico do grupo, salienta um pré-requisito da reprodução da sociedade como um todo. Até o dia de hoje certas variedades de mandioca são chamadas *awyato wato* e *awyato hit*, (onça grande e onça pequena). A transformação produtiva da força bruta e perigosa da onça canibal propicia sua conversão de importante alimento para as pessoas de hoje.

Em sua exigência de conhecimento complexo, tecnologia e relações sociais, o cultivo da mandioca continua a ser um baluarte da ética e da estética na vida diária da aldeia, e acima de tudo é um baluarte manejado por mulheres.

Os homens têm uma participação principalmente quando se trata de tirar da natureza selvagem o espaço necessário para o cultivo de mandioca. A auto estima masculina como caçador e, em épocas anteriores como guerreiro, pode ter seu efeito na lide com a natureza. Limpar a floresta primária é pensado como algo mais viril do que limpar a capoeira (mata secundária). Por outro lado os homens têm que se disciplinar desde tenra idade como artesãos qualificados que suprem as mulheres com os cestos que estas necessitam para processar a mandioca convertendo-a em alimento.

A cultura da mandioca integra não só um conhecimento ecológico e econômico, mas também as habilidades no trato com as relações sociais, rituais e de gênero. Em suma, ele organiza a vida em um sistema exigente, que é rico não apenas em envolvimento estético dos atores com seu ambiente social e natural (Ingold 2000), mas é também baseado exclusivamente em recursos internos e autônomos.

Entretanto, a cultura da mandioca que deveria estar profundamente enraizada na vida cotidiana sateré-mawé, tem estado sob pressão nos últimos anos, por várias razões. Como dito antes, a associação entre acelerado crescimento demográfico, as agressões ambientais advindas do regime predatório da economia regional não indígena e as necessidades da crescente população Sateré-Mawé vêm exercendo pressão sobre os recursos ambientais, de tal modo que a escassez de alimentos tornou-se um problema crônico. Se anteriormente a apontada escassez de alimentos se limitava à caça e à pesca, nos últimos anos a falta ocasional de farinha de mandioca também passou a ocorrer.

A falta até mesmo do alimento mais básico é atribuída pelos Sateré-Mawé a um aumento do número de famílias que abandonam a abertura de roças e preferem confiar nos benefícios sociais mensais, passando a comprar sua comida na cidade. Segundo os entrevistados, tais famílias preferem *aguentar períodos prolongados de escassez*, quando o dinheiro acaba e a comida é consumida, *do que plantar a própria roça* (vj. Piperata et al. 2016).

No que diz respeito à produção de mandioca uma variedade de fatores, tanto objetivistas quanto construtivistas, deve ser levada em conta. Em primeiro lugar o crescimento populacional gerou uma demanda crescente de espaço para a abertura de roças. Cada aldeia controla determinado território que considera como seu; no interior deste território a possibilidade de alocação de lotes de terreno para novas roças está chegando ao limite.

Socialmente há dificuldade crescente para a organização e manutenção de um grupo de trabalho para as ações comunitárias necessárias (puxirum

ou ajuri) para abertura de roças novas. A dificuldade de reunir pessoas para realizar o trabalho coletivo é atribuída a uma crise geral de estratégias de produção de consensos por meio da autoridade tradicional das chefias<sup>16</sup>. Estas se dizem desautorizadas pelo aumento do individualismo que observam entre as novas gerações<sup>17</sup>. Por outro lado, o incentivo econômico do mercado regional para produzir mandioca é muito flutuante. Em tempos de preços elevados pode ocorrer que a maior parte do estoque de farinha da aldeia seja vendida para as cidades próximas, em prejuízo da subsistência das famílias nos meses seguintes. Já em tempos de crise de preços a atenção das pessoas pode se desviar por completo da produção.

O desânimo que cerca a produção da farinha de mandioca certamente está, ligado aos baixos preços de um mercado regional depreciado. Porém, ele também tem origem – e gera consequências – numa mudança de *habitus* (rumo a um *cargo-stance*; vj. acima) instituída ao longo de décadas de exploração e dependência histórica. No relato que se segue, um tuxaua reclama da falta de vontade dos seus companheiros da aldeia para assegurar a própria subsistência. Para caracterizar este tipo de comportamento ele escolhe, não por acaso, a palavra *eko* (costume):

“Porque o costume dos Sateré é assim: Eu sei muito o nosso costume. Eu nasci no meio do [bom] preço de guaraná, mas os Sateré nunca ficaram ricos através do guaraná. Eles produzem muito pouco. Ele gostam de tomar, mas serve para vender também; só que ninguém mais produz. Também a mesma coisa é a farinha: serve para vender e serve para comer. Mas o costume (*eko*) dos Sateré virou, e [agora] a produção deles nunca é suficiente. A nossa terra é grande, mas não fazemos suficiente produção para nos sustentar. Antigamente trabalhamos muito com o pau rosa<sup>18</sup>, mas nunca conseguimos rancho suficiente para nós. Quando pegamos rancho só [dava para] uma vez; aí no outro dia nós não podia pegar mais. Se queria comprar uma espingarda, [o dinheiro devido pelo patrão] não chegava para outros objetos. É assim o costume do índio. Hoje o preço do guaraná é muito alto, mas ninguém dos Sateré vende uma tonelada. Também nem um tuxaua trabalha mais nos guaranazais. Dos produtores de hoje ninguém vende mil quilos por ano. Eles vendem 10 kilos, 30 kilos, 15 kilos, 20 kilos, 40 kilos, 50 kilos; é só. É assim o costume dos Sateré; de todos nós. [...]

Aqueles que não fizeram roça ficaram com fome. Agora ninguém mais trabalha em pau rosa, mas as pessoas ainda passam fome. Hoje até o capitão tá com fome, porque não tem roça. [...] Nós temos que usar o nosso pensamento para trabalhar certo e não ficar com fome. Mas algumas pessoas não usam o seu próprio pensamento e ficam atrasadas para fazer a roça. Aqueles que não pensaram antes de fazer a roça, se atrasaram para fazer qualquer [outro] trabalho. Aquelas pessoas estavam reclamando: “Hoje não tem farinha!” Houve gente reclamando: “Não tem a minha farinha!” Hoje em Nova Horizonte não tem farinha. Lá no Santo Antônio mesma coisa; lá no Kuruatuba também não tem farinha! [...] Eles pensam só no salário. Chega na cidade e vai para o banco para receber dinheirozinho. Nem uma pessoa mais leva algum produto para o tuxaua, para ajudar ele. Nem uma pessoa mais ajuda o seu pai e a sua mãe. [...] E hoje em dia muitos ganham (*tat*)<sup>19</sup> um salário (*sa'up*) como aposentado, bolsa família, e professores também.

## O anti-mito: Uma teoria indígena de dependência

---

A complexa interação de forças externas, que impactou a cultura Sateré-Mawé, permitiu desenvolver uma “postura de cargo” (*cargo stance*; Kapfhammer 2012a), que parece ter se atualizado quando os programas estatais destinados a combater a pobreza adentraram as terras indígenas. Há uma grande narrativa sustentando essa mudança de *habitus* que pode ser entendida como uma espécie de “anti-mito” (Da Matta 1971, Kapfhammer 2004b), associado ao mito de mandioca: é a história do “Imperador”.

O lugar de origem de todas as coisas foi o *nusoken*, mas o brilho ininterrupto do sol e o grande número de insetos com ferrões que atormentavam as pessoas, tornava difícil viver lá. Um líder, chamado *ase’i Imperador*, finalmente mandou todos deixarem o *nusoken*. Ele mandou o pessoal ir para frente, rumo à beira do rio, onde parava um barco para levar todo mundo para fora. Infelizmente os [proto-] índios se demoraram num lugar na floresta onde tinha muitas frutas de palmeira e por isso perderam o barco. O Imperador [o ancestral dos brancos] foi embora para a cidade levando todas as coisas do *nusoken* consigo, estabelecendo desta maneira a distribuição desigual dos bens materiais entre brancos e índios. Mas o Imperador não saiu sem antes prometer que lembraria de vez em quando, de mandar bens materiais para os índios que haviam permanecido na floresta deles. Os descendentes do Imperador foram brancos que ficaram na Inspeção, SPI e FUNAI (vj. Kapfhammer 2004a/b, 2012b).

À primeira vista esta narrativa<sup>20</sup> - um dito recitado após a demarcação territorial para o grupo - que atribui ao Sateré-Mawé um lugar específico de viver, parece relacionar-se a uma distribuição desigual dos recursos e bens entre índios e brancos.

Porém, se olharmos mais de perto, a mensagem fala sobre como desejos indígenas foram desviados para o exterior (vj. Fisher 2000, Rubenstein 2004; vj. também Piperata et al. 2016): devido ao seu imediatismo, os índios perdem o barco do Imperador e, conseqüentemente, perdem todos os meios de produção, originalmente de propriedade da humanidade primordial, habitante da floresta. Doravante mercadorias só poderiam ser obtidas por escambo de produtos florestais.

No entanto, a troca direta de produtos florestais por produtos do Imperador nunca funcionou em termos econômicos igualitários e, ao longo do tempo a assimetria se aprofundou, frente à grande valorização dos produtos ocidentais em comparação aos produtos de origem florestal. Esta desvalorização gradual da economia florestal Sateré-Mawé é paralela a uma perda iminente da “*forma infinitamente replicável de atividade*” (Turner 2009: 20) como a realizada no cultivo da mandioca. Como gostos culinários mudam e o conhecimento tecnológico se perde neste processo, gerações de Sateré-Mawé são progressivamente confrontadas com o problema de mudança da linha de base (*shifting baselines*)<sup>21</sup>. Cada geração de Sateré-Mawé se afasta

progressivamente, tanto em termos mentais quanto em termos práticos, do seu ambiente florestal, de modo que a sua linha de base ambiental tenderá a ser cada vez mais distante de quaisquer referências à floresta, em particular em termos cosmologicamente significativos (vj. Piperata et al. 2016; Torres et al. 2106; Steward 2007).

Com a introdução do sistema mercantil de aviamento na cosmologia Sateré-Mawé, a capacidade de produzir bens foi gradualmente transferida para o exterior. Os modos de troca, por sua vez, passaram da condicionalidade exploradora do escambo extrativista para a incondicionalidade das doações (irregulares e muitas vezes errática) por agências indigenistas, e finalmente, aos pagamentos de transferência (regulares) pelo Estado. A falta de motivação para produzir tornou-se habitual, ou “um costume” (*eko*) entre os Sateré-Mawé, como o idoso chefe do Rio Andirá já referido, apontou. Mas não se trata apenas do lamento de homens idosos sobre a geração mais nova (vj. Wilk 2006); os pagamentos de transferência de renda também prejudicam o projeto de comércio justo (Projeto Guaraná) que luta para garantir uma modernidade alternativa para os Sateré-Mawé.

“Toda vez que eu vou para Guaranatuba, a minha comunidade, eu converso muito com minha mãe ... e quando falamos sobre a questão da produção, ela diz: “Ouça, antes não havia professores nas comunidades [...] não havia pensão de velhice, não havia agentes de saúde; mas toda vez que você vinha para alguma casa a gente ia te oferecer inhame beiju, milho, batata, peixe, um cesto cheio de laranjas para chupar, e assim por diante. A produção era grande! Ninguém abria apenas uma roça pequena”, ela me diz.

Meu pai sempre abriu grandes roças e sempre na floresta onde era bom para plantar mandioca brava e também mandioca doce, milho, abóbora, e assim por diante [...] Hoje em dia é comum ter professores em cada comunidade que recebem salário. E em todas as comunidades há 10, 15, 20 pessoas que recebem pensões. É claro que ninguém é contra que as pessoas tenham acesso ao apoio do governo, mas na verdade a intenção era que este crédito, para os produtores ou para as famílias, servisse para estimular o aumento da produção. No entanto, nosso povo tem se acostumado a receber Bolsa Família. [Sempre] há alguém na família que recebe pensão; há alguém que recebe um benefício, ou de cuidados de saúde ou salário-maternidade ou outros benefícios governamentais, e alguns o Bolsa Família. Aí as pessoas simplesmente esperam o fim do mês para viajar para a cidade e comprar suas provisões. Eles têm se acostumado a isso: “Veja, eu já tenho um pouco de tudo para sobreviver”, eles dizem. Com isso eu vejo que a produção torna-se escassa. [Tudo está] diferente.

Como eu viajo muito, eu sou capaz de comparar as duas regiões de Andirá e Marau. Vamos ver: que têm sido os grandes produtores no Andirá? Tuxaua Severo. Eu ainda vi a sua plantação de guaraná depois que ele tinha morrido. [Seu filho] G. ainda vendeu para nós duas ou três vezes. Então ele parou. Outro grande produtor era tuxaua Zuzu. Nós ainda viemos para comprar dele, cerca de dois sacos. Hoje não há nada mais. Outro grande produtor era tuxaua Donato, hoje ele já está velho

e vende metade de um saco, no máximo, 20 ou 30 quilos. Tuxaua Timaco de Santa Cruz, de quem sempre comprei até 300 quilos, também morreu; até recentemente comprei 200 quilos, vendidos por sua esposa. Assim, os grandes produtores desaparecem e seus filhos normalmente não se encarregam mais, como seus pais fizeram. Na minha comunidade meu tio vendia seis, sete sacos de guaraná; [era] um grande produtor de guaraná, e hoje seu filho vende dois, três sacos no máximo. Isto é a dedicação que os homens velhos e experientes ainda tinham e os jovens não têm mais”<sup>22</sup>. (Eudes Batista, responsável pela gestão financeira do Consórcio de Produtores Sateré-Mawé, 2012)

## Da força vital ao espírito dos mortos: A expropriação ontológica da pessoa Sateré-Mawé

---

O deslocamento cosmológico da capacidade produtiva do interior para o exterior também pode ser observado em um nível ontológico. Recentemente, uma ONG publicou uma cartilha na língua Sateré-Mawé para servir como um guia para as pessoas indígenas obterem os documentos necessários para candidatar-se a benefícios sociais. É interessante observar como uma linguagem altamente burocrática foi traduzida pelos professores indígenas, para sua língua:

O título da cartilha “*mo’yha nug torania piat haria*”, significa *bengala para todos*; no original em português o texto trazia a palavra *orientação*, termo que foi traduzido como *bengala*. Na mesma cartilha, a frase “*popera registro haywi Certidão de Nascimento hap ti waku iramia’in popera wo’on’uesaika hap puiuk hamo*” significa: “Com estes documentos se tem direito (*uesaika*) de fazer algo, ou de solicitar alguma coisa”. Aqui a palavra decisiva é *uesaika* ou *hesaika*. Ele aparece em todo o texto, sempre no sentido de exprimir “o direito de fazer alguma coisa”, mas designa também um tipo de poder jurídico, inerente aos documentos. Em outros contextos contemporâneos, também pode significar “estar registrado” ou “estar documentado”.

No entanto, “*hesaika*” realmente denota a força física de um corpo saudável (*aipit esaika*). Por exemplo “*hesaika*” é um homem com força suficiente para cortar árvores de grande porte para abrir uma roça<sup>23</sup>. Em outros tempos um homem teria sido ridicularizado por outros, se ele abrisse sua roça apenas entre árvores baixas da capoeira. A força física é, literalmente, introjetada e incorporada, durante o ritual iniciático *waumat*, por meio de picadas de formigas venenosas que os jovens têm de suportar mais de 20 vezes, a fim de poderem construir um corpo pleno e forte (*hesaika*) (Kapfhammer 2012a / b, Wright / Kapfhammer / Wiik 2012).

Em linguagem xamânica “*saika*” refere-se ao poder predatório da onça (Figuroa 1997). De acordo com a teoria da etnomedicina Sateré-Mawé “*hesaika*” é a qualidade de força (reimosa) inerente à carne e nem todo mundo é capaz de comê-la sem correr o risco de ficar doente. Em síntese, o sentido

tradicional de “*hesaika*” é a força vital que todos os seres vivos possuem. Para manter um corpo forte um homem tem de comer o suficiente e também tem que ficar afastado da influência enfraquecedora das mulheres que menstruam.

Chama-se atenção para o fato de que “*hesaika*” elemento de força e poder por excelência, cuja principal fonte advém do rito masculino de passagem, um dos principais elementos de constituição interna da sociedade, passe a ser usado para designar uma fonte externa de poder (o benefício social) a partir do qual os Satere passam a tirar seu sustento.

Por outro lado, *hesaika* refere-se também ao poder político dos chefes tradicionais. Sewu Mikilis, o chefe tradicional estimado e defensor carismático da confissão evangélica, explicou:

“Todo o poder (*hesaika*) dos líderes veio do *puratīg*, também o poder dos Sateré. Seu poder veio do *puratīg*. Este é o conselho (*we’eg hap*) que Deus deu para nós; é o único [conselho].”

O *puratīg* é um espécime bastante singular entre os objetos rituais de índios da Amazônia: Do ponto de vista museológico, é uma clava cerimonial do tipo espatulada, com desenhos abstratos inseridos em ambos os lados da lâmina<sup>24</sup>. O *puratīg* não é, de modo algum, considerado um arma e sim uma patente, um documento, se usado o vernáculo português tal como entendido pelos Satere, que confere poder a quem o porta. Os desenhos entalhados são considerados como escrita; são palavras reveladas sobrenaturalmente em tempos primordiais:

“Depois de uma luta com um espírito mal (*ahiāg*) na periferia do mundo, o herói cultural *Wasiri* arranca o cacete do demônio e volta para casa usando a arma como muleta. Mas ele não conseguiu chegar lá em um só dia, então dormiu no toco da árvore que se chama *musuepo*, árvore de língua. Lá ele gravou tudinho! Todas aquelas palavras no *puratīg*. Daquela árvore saíram palavras boas e palavras más<sup>25</sup>. Num lado ele gravou as palavras más e no outro ele gravou as palavras boas. Porque de um galho daquela planta saiu a palavra boa e de outro saiu a palavra má. Porque aquele *puratīg* é um tipo de gravador. De manhã ele procurou de onde saíram as palavras e neste momento ele só viu uma árvore.”

No caminho de volta *Wasiri* inscreveu na bengala (os narradores usam ao termo *documentou*) as palavras que ouvira na árvore e ela se tornou o *puratīg*. Nos tempos antigos, os chefes retiravam seu poder de sua capacidade de “*ler a escrita*” (*wakuat sehay*, as boas palavras) disposta sobre o *puratīg*<sup>26</sup>. Estas leituras rituais, acompanhadas pela ingestão de guaraná (Kapfhammer 2009), serviam para resolver conflitos. As boas palavras construíam a unanimidade necessária para fazer o trabalho comunitário nas roças. Este poder do *puratīg* para produzir palavras e trabalho foi chamado de “*hesaika*”, como explicado por Nunes Pereira, durante seu trabalho de campo pioneiro entre os Sateré-Mawé nos anos 30:

“*Chamam-lhe Aiuêçaiká- [hesaika, W.K.] Porantin, que quer dizer, grossus modus, segundo o nosso intérprete e guia, ‘o remo’ que é nossa ‘patente’, que nos dá força*” (Pereira 1954:80).

A percepção dos desenhos incisos no *puratĩg* como “escrita” e do objeto em si como “documento” (e também patente) já é uma resposta indígena ao poder epistêmico da cultura ocidental. No contexto moderno o significado de *hesaika* é modificado de força física para “poderoso por estar registrado e documentado”. Erdene Michilis, que foi convidado pelo gestor do sindicato dos produtores de comércio justo para iniciar uma reunião, começou por recitar alguns dos importantes mitos Sateré-Mawé (veja acima) e usou repetidamente a palavra *hesaika* em seu discurso:

“Agora nós vamos documentar (*hesaika*) a história da abelha. Esse trabalho já faz tempo aconteceu, mas ainda ninguém registrou (*hesaika*). Mas hoje o nosso amigo nos avisou [que vai] documentar (*hesaika*) a história da abelha.”

O termo oposto a *hesaika*, (força vital) é *ehog* e, similarmente passou a designar um conceito da burocracia ocidental. Num contexto tradicional *ehog* significa o espírito dos mortos, “sombra” ou “alma sombra”. No entanto, no contexto moderno do consumismo regional, *ehog* designa a nota fiscal, uma conta que se deve, e ainda cheque e quitação. Para dar um exemplo: os frangos comprados (fiado ou à vista) e consumidos, terão um “*ehog*”, expresso na conta do supermercado, onde esteja impressa a palavra frango. Nesse contexto, *ehog* é um documento, cuja força vital (*hesaika*) foi gasta e consumida.<sup>28</sup>

Para manter a sua qualidade *hesaika* a pessoa sateré-mawé não deve dormir muito. Alguém, que não segue o hábito de levantar-se nas primeiras horas da manhã para tomar um banho no rio, vai ser “devorado” por sua rede e envelhecer rápido. A rede (*yni*) conota canibalismo e morte (*mu’uro hap*). No mito sobre a origem da cultura de mandioca o herói *Hate ywakup*, o epítome da expertise e agencialidade entre os Sateré-Mawé, conversa com o Velho Onça, que o convida para se deitar em sua rede, ao que ele responde: “Eu nunca fiz isso como um morto! (*uito rato yt gu’uro tuiã’ag hat i rato e*)”. Melhor ainda, ele se senta no banco, que astutamente trouxe consigo, fora da casa do onça canibal e assim escapa de ser devorado.

Como se observa através de tais exemplos, a capacidade generativa, ou seja, a capacidade de “fazer as coisas passarem a existir” (Hull 2012 apud Frohmann 2008) que residia no corpo de cada pessoa Sateré-Mawé foi construída originalmente através da interação / interpenetração com o domínio da floresta, sendo, contemporaneamente, transferida para os documentos burocráticos do Estado brasileiro. Ontologicamente esse processo de deslocação espacial assemelha-se a um processo de mortificação.

## Considerações Finais

---

É com certo entusiasmo que Uzendoski (2005) declara a Amazônia como “um lugar na linha da frente das ‘modernidades alternativas’ (Gaonkar 2001)”. Para Little (2002) “o movimento preservacionista é um casamento de ciência ambiental e movimentos sociais da Amazônia: povos indígenas, ONGs, seringueiros etc., lutam

*por formas preservacionistas de desenvolvimento, como alternativas para as políticas insustentáveis do extrativismo”* (cit. em Uzendoski).

O mesmo autor segue argumentando:

“Há muito poucos amazônidas ficando ricos ou satisfeitos com os fins extrativistas do capital. Uma via para conceituar essa tensão inerente com a mais poderosa categoria material da modernidade é através da conceito de modernidades alternativas. Ao contrário das lógicas produtivas do capitalismo, amazônidas continuam a insistir que a natureza é uma entidade complexa e sensível com quem é preciso se relacionar socialmente. Se a natureza pode ser ‘generosa’, ela pode ser vingativa e predatória, tal como as pessoas também podem sê-lo. Essa é uma forma quintessencialmente amazônica de conceber o mundo. A modernidade, se é para funcionar de todo, não tem escolha a não ser se adaptar às complexidades dessa realidade amazônica persistente” (2005: 235).

Entretanto há que se ter cuidado para não exagerar nas narrativas de resistência e resiliência dos povos da Amazônia na esteira da modernidade ocidental.

Há realidades muito diversas na região e, no caso dos Sateré-Mawé, encontramos uma sobreposição complexa de lógicas de agencialidade que se relacionam diferencialmente rumo à modernidade. Um exemplo dessa complexidade é o que chamamos de sistema *exigente*, que pode ser resiliente à modernidade, principalmente por manter fortes pontos de referência com o ambiente florestal imediato, parecendo pertinente para representar uma “alter-modernidade” em parceria com os atores ocidentais alternativos<sup>29</sup>.

Porém conforme apresentado, a pesquisa entre os Sateré-Mawé, evidencia um esquema de relações humano-natureza em que aquele baseado numa visão de natureza generosa que efetua ofertas incondicionais de seus recursos, coexiste com o regime mais exigente de relações condicionais, instituído na interação com uma natureza vingativa e predatória, com demandas de retorno frente aos produtos obtidos no ambiente natural pelos Sateré-Mawé (Kapfhammer, 2012a). Este último regime de relação fornece o contexto adequado para a construção – e manutenção – da capacidade de “produzir processos produtivos” (Turner 2009)<sup>30</sup>.

Entretanto, os dados de campo mostram pessoas Sateré-Mawé fortemente propensas, particularmente os membros mais jovens do grupo, a marginalizar essa lógica e a priorizar o sistema incondicional - pouco exigente - de recepção de benefícios, que se mostra mais congruente com a modernidade, ou pelo menos com os modos como a modernidade vem se expressando na periferia da sociedade ocidental, e gerando um encontro singular com as políticas sociais de transferência de renda recentemente adotadas no Brasil.

Na trajetória observada entre os Sateré-Mawé nota-se um deslocamento da fonte estável de poder – do interior para o exterior do grupo – produzindo uma condição, moderna *par excellence*, marcada pela descontextualização. Não por

acaso essa modernidade indígena tem tendências milenaristas que produzem uma auto imagem de produtividade autônoma (Hornborg 1998, 2001), mas de fato ilusória, já que dependente de termos desiguais da troca, uma vez que se funda em um poder externo, representado pelo Imperador e seus avatares - a FUNAI, as políticas de bem estar-social e outros – visto como o principal (ou mesmo o único) meio de obtenção dos bens materiais (vj. Whitten, 2008).

Um dos desdobramentos dos programas de transferência condicional de renda é a universalização do consumo. No grupo estudado esta política social aprofunda a disfuncionalidade já instituída no processo colonizatório prévio. Aqui, as transferências prejudicam a resiliência, pois fortalecem o consumo incondicional sem instituir contrapartidas construtivas, consideradas como necessárias pelos Sateré-Mawé para reproduzir sua sociedade. Ao desvalorizarem as múltiplas práticas de subsistência, que para além da reprodução física dos indivíduos são estratégias de construção vida comunal, estimulam-se uma modernidade fundada no simples recebimento de bens, esvaziando-se as dimensões simbólicas, valorativas e auto construtivas envolvidas da produção dos alimentos.

Neste caso, o acesso aos benefícios sociais e às mercadorias se faz à custa de uma contínua erosão da autonomia ontológica dos Sateré-Mawé, instituindo um processo de colonização dos desejos indígenas (Rubenstein 2004) que degrada a “cultura de mandioca” em favor da “cultura da bolacha”.

O exemplo dos Sateré-Mawé mostra que uma bem-intencionada, mas culturalmente imprevisível política social pode contribuir para privá-los, num sentido muito prático, da autonomia de reproduzir seu modo de vida diferenciado. Além da ironia de que uma política que pretende apoiá-los pode contribuir para aliená-los de seu ambiente florestal, isto ocorre no exato momento em que eles são eleitos pelos ecologistas ocidentais como guardiões do ambiente amazônico em risco.

Estes não são eventos simples e nem isentos de contradição. Trata-se, pelo contrário, de investigar as sérias consequências políticas, sociais e psicológicas desta política governamental sobre a gestão da moderna vida indígena. Trata-se de levar a sério as teorias antropológicas sobre a pessoa (*personhood*) na Amazônia, a qual se constitui pela cumulativa interação e interpenetração com os domínios específicos dos não-humanos da floresta, que instituiu os fundamentos da própria vida (Zent 2013). Assim sendo, políticas sociais que promovam o distanciamento entre os grupos indígenas e seus territórios devem ser objeto de preocupação, dadas as consequências negativas que essa interação fundamental – uma vez interrompida - pode acarretar para a produção de pessoas e sociedades indígenas. Se um dos pressupostos do programa de transferência de renda é a obtenção de uma vida melhor, ele padece de um viés cultural incontornável, na medida em que apaga justamente as possibilidades de obtê-la.

Contrariamente aos objetivos anunciados pela política governamental de redução da pobreza estrutural, o impacto das transferências de renda pode

desencadear consequências imprevisíveis, como o aumento do consumo em detrimento da produção, reduzindo – ao invés de ampliar – a capacidade dos Sateré-Mawé de reproduzir sua vida comunal como um grupo social culturalmente diferenciado no Brasil.

Não desconhecemos que as transformações no modo de vida Sateré-Mawé não se iniciaram com os programas de transferência de renda e nem se limitam à influência deles. Como ocorre em toda pesquisa optamos por definir um recorte para um certo conjunto de dados, procedimento que priorizou nesse artigo, a análise dessa faceta das relações com a sociedade envolvente. Sem dúvida o nosso argumento é inspirado pela forte, e às vezes dura, crítica que ativistas e intelectuais Sateré-Mawé vêm fazendo sobre os efeitos da entrada dos programas sociais na terra indígena. Longe de serem saudosistas, tais posicionamentos miram é a manutenção da autonomia do grupo no futuro próximo.

Tais ideias nativas vêm sendo corroboradas por publicações recentes (Silva Parsons, 2015; Dou et al., 2017 e sobretudo Piperata, McSweeney e Murrieta, 2016), que associaram métodos quali-quantitativos para analisar o impacto desses programas sociais em áreas rurais (não-indígenas) da Amazônia, chegando a resultados que confirmam larga e pormenorizadamente nossas conclusões.

Os povos indígenas denunciam mais uma vez o recrudescimento das pressões políticas sobre suas vidas e suas terras (Carneiro da Cunha et al. 2017). Nesse contexto, antropólogos como Carlos Fausto (loc.cit:415) argumentam que uma antropologia adequada deve buscar sínteses que apontem para uma nova ecologia da vida. Tendo tal ideia em mente nossos dados remetem à importância de preservar a força vital (*hesaika*) da pessoa Sateré-Mawé frente a ameaça sombria do *ehog*, o espírito da morte que teima em ameaçar a Amazônia e seus habitantes.

## Notas

---

<sup>1</sup> Concretamente, as condições para receber o Bolsa Família são: ter renda familiar até um ¼ do salário mínimo; os membros família menores de 17 anos de idade terão que se matricular na escola e possuir um certificado de vacinação, sendo que o número máximo de crianças incluídas no cálculo do benefício é de 3 por família; mulheres grávidas na família têm que fazer o pré-natal. O valor máximo recebido por família equivale a R\$ 200,00, mas a maioria recebe abaixo deste valor.

<sup>2</sup> Embora a taxa de natalidade média no Brasil seja menor que 2 filhos por mulher, entre os Sateré-Mawé há uma média de 8 filhos por mulher (Teixeira 2004). Desde os anos setenta, a população multiplicou dez vezes e totaliza hoje aproximadamente 12.000 pessoas. Está além do escopo deste artigo, mas há uma questão de gênero a ser notada aqui: tais taxas, muito elevadas, de natalidade têm consequências graves para a condição psico-física das mulheres na sociedade Sateré-Mawé. Esta sociedade também está enfrentando uma transição demográfica, como muitos outros grupos indígenas das terras baixas da América Latina, com elevação da sobrevivência dos idosos, mas sem redução das taxas de natalidade (McSweeney / Arps 2005).

<sup>3</sup> As receitas oriundas da produção para o mercado regional (por exemplo, farinha de mandioca) são geralmente insignificantes, porque os preços são muito baixos e o mercado altamente volátil; ao passo que o projeto de comércio justo paga até três vezes mais por um quilo de guaraná, em comparação ao mercado local. Além disso, os custos de transporte da produção para a cidade, feito por via fluvial, aumentaram consideravelmente nos últimos anos, devorando a lucratividade da produção rural e desestimulando ainda mais as atividades agrícolas dirigidas ao mercado regional.

<sup>4</sup> Ao contrário do que se poderia esperar, esta situação não conduz a um empoderamento dos idosos que recebem aposentadoria. Pelo contrário, além do recurso ser rapidamente apropriado pelos membros mais jovens da família, não raro para usos recreativos, tal processo expressa uma crise nas relações intergeracionais, na qual o monopólio do controle da moeda e mercadorias pelos mais jovens, reduz os mais velhos a uma situação de impotência anteriormente desconhecida.

<sup>5</sup> Utilizamos aqui os termos “*cargo*”, tal como no sentido de “*cargo cult*”, ou seja, o esforço ritual de acelerar a chegada de bens materiais como descrito para as sociedades recém colonizadas da Melanésia (Worsley 1957); e “*stance*” no sentido de uma postura habitual de esperar por bens materiais, mas sem necessariamente buscar meios rituais para acelerar sua vinda.

<sup>6</sup> Transferências como aposentadoria e salário maternidade, que constituem, de longe, os maiores rendimentos das famílias Sateré-Mawé, são incondicionais de qualquer maneira, segundo a ótica Sateré-Mawé. Além disso, não está claro que o aumento das chances de jovens indígenas no mercado de trabalho regional possa realmente significar algo que não seja apenas um incremento à uma migração urbana, já expressiva.

<sup>7</sup> Essa dicotomia é inspirada pela discriminação clássica de Woodburn (1982), que sob um aspeto temporal, distinguiu uma “economia do retorno imediato” de caçadores-coletores da “economia do retorno demorado” de agricultores. Aliás, o uso que fizemos da dicotomia enfatiza relações sociais diferenciais acionadas pelos seres envolvidos.

<sup>8</sup> O termo *agência* está sendo usado no sentido de capacidade de agir, de trabalhar para adquirir ou obter, ou seja, ter diligência (in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [on line], <https://www.priberam.pt/dlpo/agencia> [consultado em 19-05-2017])

<sup>9</sup> Philippe Descola (2005) explorou a pluralidade de esquemas relacionais com domínios não-humanos da natureza, acomodados no mesmo modo animista de identificação entre as culturas amazônicas. Estilos específicos de filosofias sociais (por exemplo, “a predação generalizada”, “simetria de obrigações” ou “sociabilidade da partilha”) podem ser encontrados entre os diferentes coletivos, embora Descola admita que nenhum modo relacional possa ser absolutamente dominante nesses grupos (Descola 2012: 493).

<sup>10</sup> *Hate ywakup* resume a agencialidade autônoma: para evitar os convites sinistros da onça para que entre em sua casa, *Hate ywakup* leva o próprio banco que fabricou, o que lhe permite sentar do lado de fora e escapar das armadilhas do jaguar. Tal episódio oferece um padrão ideal de atitude que ativistas políticos Sateré-Mawé tentam emular “levando seus próprios bancos” para as lutas etnopolíticas.

<sup>11</sup> O taperebá (Spondias mombin) é uma árvore frutífera com uma casca áspera, cujas características lembram o couro do jacaré

<sup>12</sup> Os *murikaria*, (pajés maus), são considerados como *hamu'in*, “tios”, da filha da onça, em função da onça-jacaré ser seu “mestre/dono” (*kaiwat*).

<sup>13</sup> A mandioca brava, se consumida crua é um veneno mortal

<sup>14</sup> Seguindo Little (2001:5-7) definimos “cosmografia” como identidades, ideologias e sistemas de conhecimento ambiental coletivas e históricas, criado por um grupo social para estabelecer e manter o seu território. Em contextos de contato é comum a superimposição de cosmografias. Esses encontros não somente resultam em conflitos, mas também em influência mútua, accommodations unilaterais e interpenetração. Além do conceito territorial entendemos o termo no sentido mais amplo de “fazer o mundo” (Nelson Goodman).

<sup>15</sup> Durante o ritual de iniciação *waumat*, no qual os meninos são iniciados na organização social de clãs exogâmicos, visitantes convidados são obrigados a beber tarubá até cair, antes de serem admitidos na casa da festa.

<sup>16</sup> Em épocas anteriores o consenso social necessário à realização de trabalhos comunais era criado por meio de reuniões formais, realizadas na casa dos chefes. Componentes importantes dessas reuniões eram a representação do poder simbólico da chefia, representado pelo *puratig* e o consumo ritual de guaraná (sobre esse objeto ritual bastante singular chamado *puratig*, vj. Kapfhammer 2004a).

<sup>17</sup> A realização de trabalho coletivo depende exclusivamente da boa vontade dos participantes para permanecer no grupo até que o ciclo de trabalhos seja completado. Discussões sobre as cargas divergentes de trabalho, frequentemente levam à desistências de participar do ajuri.

<sup>18</sup> Nos anos 50 e 60 a terra indígena foi atingida por um ciclo particularmente devastador do extrativismo amazônico que foi a exploração do pau rosa. É interessante que, retrospectivamente, a era da extração do pau rosa seja lembrada como uma época caracterizada pela acesso a mercadorias e não pela miséria e exploração, apesar das graves devastações sociais e ecológicas que gerou. Pessoas como tuxauas, que funcionavam como corretores e intermediários para os comerciantes brancos, em contraste com os membros das famílias comuns que efetivamente realizavam o árduo trabalho de corte e arraste do pau rosa, tendem a idealizar este tempo.

<sup>19</sup> O interlocutor usa o verbo *tat*, “receber de graça”. Do ponto de vista dos Sateré-Mawé a noção de “incondicionalidade” também pode se estender a posições assalariadas, como professores ou agentes de saúde.

<sup>20</sup> Isso foi dito em 1999, pelo tuxaua Sewu Mikilis, então, um protagonista poderoso e carismático do movimento de conversão evangélica. Enquanto a maioria dos mitos de origem deve ser recitada canonicamente, o mito do Imperador está aberto a interpretações. Nos últimos tempos, os ativistas do projeto de comércio justo do guaraná interpretam a narrativa como um mandato Sateré-Mawé para o gerenciamento de seu meio florestal (ver Kapfhammer 2012b).

<sup>21</sup> A “síndrome de mudança das linhas de base” (*shifting baselines*) refere-se ao incremento da dificuldade de perceber as alterações ambientais e, portanto, à

incapacidade para se chegar a juízos que possibilitem alterar dificuldades enfrentadas. Essa falácia cognitiva é consequente ao fato de que cada geração tende a considerar uma situação vivida (por exemplo, a falta de peixes nos rios) como normal. O conceito de “mudança de linhas de base” foi introduzido por biólogos marinhos (vj. Sáenz Arroyo et.al. 2005), mas o psicólogo social alemão Harald Welzer (2008) aplicou-o aos debates sobre a mudança climática.

<sup>22</sup> Há uma expressiva tradição oral sobre homens Sateré-Mawé que foram grandes produtores de guaraná. Sociologicamente estes grandes homens e suas famílias, muitas vezes formaram a espinha dorsal do crescimento dinâmico de comunidades aldeãs.

<sup>23</sup> *Ga’apy hesaika kahato koi ehamo*: Floresta / força / muito / plantar / para.

<sup>24</sup> O nome *puratĩg* provavelmente significa, “*pura*”, espátula usada para torrar farinha de mandioca, e “*tĩg*”, pintado.

<sup>25</sup> *Wakuat sehay, sehay nakuat’i*. Os desenhos incisos em ambos os lados da lâmina “da clava” são considerados a escritura que documenta estas palavras

<sup>26</sup> Para uma discussão ampliada do *puratĩg* ver Kapfhammer 2004a, 2009a. Hoje, o (original) *puratĩg* ainda existe, mas está guardado em uma casa de família no Rio Andirá e não o mostram mais. No entanto, representações do *puratĩg* tornaram-se icônicas dentro do movimento evangélico, onde o *puratĩg* substituiu a cruz cristã. Nos últimos tempos, o *puratĩg* do Rio Marau (considerado uma cópia do original) tem reaparecido em certos contextos políticos. Ele também aparece no desenho da logomarca “*Nusoken*” dos produtores Sateré-Mawé de comércio justo (ver Augustat / Batista Garcia / Kapfhammer / de Oliveira 2012).

<sup>27</sup> Adota-se a palavra *documento*, porque os tradutores usam exatamente este termo para designar o fenômeno de uma perfusão animista da burocracia ocidental. Da perspectiva indígena os documentos portam uma força vital (*hesaika*). Não se trata aqui de uma eficácia abstrata, mas sim do poder do próprio papel, presente na sua materialidade na mão da pessoa. “Documento” ou “patente” são palavras chave da tentativa Sateré de expressar os seus próprios conceitos de poder, ou força. Eles usam esses termos, porque a burocracia ocidental chegou a eles como algo extremamente poderoso e animado de vida. Também por causa disso o *puratĩg* não é coberto de desenhos ou grafismos, mas de um “escrito”.

<sup>28</sup> O Estado não existe simplesmente como uma burocracia da regulamentação, mas também “como uma presença espectral materializada em documentos” (Hull 2012 citando Das 2004).

<sup>29</sup> Ver Wright / Kapfhammer / Wiik (2012) para uma análise mais detalhada do projeto Sateré-Mawé de Comércio Justo como uma alternativa culturalmente sustentável, ainda num conceito “ambicioso” ou “exigente”, de modernidade dentro de uma sociedade indígena.

<sup>30</sup> Entende-se, que esse modo de produção é algo fundamentalmente diferente da exigência que os colonos não-indígenas na Amazônia fazem para os índios: a de que eles devem ser produtivos como os brancos (Campbell em Carneiro da Cunha et al. 2017). Esse modo não é necessariamente tradicional, mas obedece às “lógicas vivas” (Kohn 2013) do meio-

ambiente amazônico. O Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM) reagiu a uma tradução preliminar desse artigo escrevendo uma carta ao Ministério de Desenvolvimento Social, na qual propunham que a produção regional da merenda escolar pelas famílias dos alunos fosse convertida em condicionalidade para receber os recursos do programa Bolsa Família (carta do CGTSM 25/1/2015). O ministério não respondeu.

## Referências

---

- ALVAREZ, G. O. (2009). *Satereria. Tradição e Política Sateré-Mawé*. Manaus: Editora Valer.
- AUGUSTAT, C., BATISTA GARCIA, O., KAPFHAMMER, W., DE OLIVEIRA, R. (2012). A Visit to the Emperor's House: On the Cooperation between Museums and Source Communities. En: C. Augustat, (org.), *Beyond Brazil. Johann Natterer and the Ethnographic Collections from the Austrian Expedition to Brazil (1817 - 1835)*. (117-125). Vienna: Exhibition Catalogue Museum für Völkerkunde.
- BESSIRE, L. (2014). *Behold the Black Caiman. A Chronicle of Ayoreo Life*. Chicago: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226175607.001.0001>
- CARNEIRO DA CUNHA, M., R. CAIXETA, J. M. CAMPBELL, C. FAUSTO, J. A. KELLY, C. LOMNITZ, C. L. SULKIN, C. POMPELA, A. VILAÇA. (2017). Indigenous peoples boxed in by Brazil's political crisis. *HAU Journal of Ethnographic Theory* 7(2), 403-426. <https://doi.org/10.14318/hau7.2.033>
- DAMATTA, R. (1971). Myth and anti-myth among the Timbira. En: P. Maranda, E. Köngas Maranda (eds.): *Structural analysis of oral tradition*, (271-91). Philadelphia: University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.9783/9781512804393-011>
- DAS, V. (2004). The signature of the state: the paradox of illegibility. En: V. Das; D. Poole (eds.), *Anthropology in the Margins of the State*, (225-52). Santa Fe: School of American Research Press.
- DAY, SOPHIE; E. Papataxiarchis, M. Stewart (eds.). (1999). *Lilies of the Field: Marginal People Who Live for the Moment*. Boulder: Westview Press.
- DE BEM LIGNANI, J., R. SICHIERY, L. BURLANDY, R. SALES-COSTA. (2010). Changes in food consumption among the Programa Bolsa Família participant families in Brazil. *Public Health Nutrition*, 14(5), 785-792. <https://doi.org/10.1017/S136898001000279X>
- DESCOLA, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Editions Gallimard.
- DESCOLA, P. (2012). "Beyond nature and culture. The Traffic of Souls". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 473-500. <https://doi.org/10.14318/hau2.1.021>
- DOU, Y., P. Deadman, D. Robinson, O. Alameida, S. Rivero, N. Vogt, M. Pinedo-Vasquez. (2017). Impacts of Cash Transfer Programs on Rural Livelihoods:

- a Case Study in the Brazilian Amazon Estuary. *Human Ecology*, October 2017. <https://doi.org/10.1007/s10745-017-9934-1>
- FIGUEROA, A. L. G. (1997). Guerriers de l'écriture et commerçants du monde enchanté: histoire, identité et traitement du mal chez les Sateré-Mawé (Amazonie centrale, Brésil), Thèse présentée pour l'obtention du titre de Docteur en anthropologie, EHESS, Paris.
- FIGUEROA, A., J. BORGES, N. PINHEIRO, P. PIRES. (2014). Avaliação dos fluxos de acompanhamento das Condiçionalidades de Saúde do Programa Bolsa Família (PBF) para povos indígenas, *Revista brasileira de monitoramento e avaliação* 8, 130-159.
- FISHER, W. H. (2000). *Rainforest Exchanges. Industry and Community on an Amazonian Frontier*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- FRIEDMAN, J. (2008). No history is an island. *Critique of Anthropology* 8, 7-39. <https://doi.org/10.1177/0308275X8800800302>
- FROHMANN, B. 2008. Documentary Ethics, ontology, and politics. *Archival Science*, 8(3), 291-303. <https://doi.org/10.1007/s10502-008-9073-y>
- GAONKAR, D. P. (2001). *Alternative Modernities*. Durham: Duke Univ. Press.
- HALL, A. (2006). "From Fome Zero to Bolsa Família: Social Policies and Poverty Alleviation und Lula". *Journal of Latin American Studies*, 38(4), 689-709. <https://doi.org/10.1017/S0022216X0600157X>
- HANDA, S., B. Davis. (2006). The Experience of Conditional Cash Transfers in Latin America and the Carribean. *Development Policy Review*, 24(5), 513-536. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7679.2006.00345.x>
- HORNBORG, A. (1998). Ecological Embeddedness and Personhood: Have We Always Been Capitalists?. *Anthropology Today*, 14(2), 3-5. <https://doi.org/10.2307/2783277>
- HORNBORG, A. (2001). *The Power of the Machine. Global Inequalities of Economy, Technology, and Environment*. Walnut Creek: Altamira Press.
- HULL, M.S. (2012). "Documents and Bureaucracy". *Annual Review of Anthropology*, 14, 251-67. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.104953>
- INGOLD, T. (2000). The Perception of the Environment. *Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- KAPFHAMMER, W. (2004<sup>a</sup>). "De "Sateré puro" (sateré sese) ao "Novo Sateré (sateré pakup): mitopraxis no movimento evangélico entre os Sateré-Mawé". En: R. M. Wright (org.), *Transformando os Deuses. Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil, vol. II*, (134-193). Campinas: Editora Unicamp.

- KAPFHAMMER, W. (2004b). “Imperialismo’ y ‘anti-imperialismo’ en los trópicos: resistencia y desistencia en las narraciones matsigenka y saterémawé”. En: M.S. Cipolletti, (coordinadora), *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: Individuo y sociedad en las tierras bajas y en los Andes*, (135-149). Quito: Editorial Abya Yala.
- KAPFHAMMER, W. 2009. “Divine Child and Trademark. Economy, morality, and cultural sustainability of a guaraná project among the Sateré-Mawé, Brazil”. En: A. Vilaça, R.M. Wright (eds.), *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*, (211-28). Farnham: Ashgate.
- KAPFHAMMER, W. 2012a. “Amazonian Pain. Indigenous ontologies and Western eco-spirituality”. In: E. Halbmayer (org.), *Dossier: Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies*, Indiana 29, 145-169.
- KAPFHAMMER, W. 2012b. “Tending the Emperor’s Garden: Modes of Human-Nature-Relations in the Cosmology of the Sateré-Mawé Indians of the Lower Amazon”. En: U. Münster, D. Münster, S. Dorondel (eds.), *Fields and Forests. Ethnographic Perspectives on Environmental Globalization*, RCC Perspectives, 2012/5, 75-82.
- KAPFHAMMER, W. 2017. *The Art of Forest Life. On human-animal relationships among the Sateré-Mawé on the Lower Amazon, Brazil*. In: G. Marchand, F. Vander Velden (org.), *Olhares cruzados sobre as relações entre humanos e animais silvestres na Amazônia* (Brasil, Guiana francesa), (251-73). Manaus: EDUA.
- KOHN, E. (2013). *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/california/9780520276109.001.0001>
- LINDERT, K., A. LINDER, J. HOBBS, B. DE LA BRIÈRE. (2007). *The Nuts and Bolts of Brazil’s Bolsa Família Program: Implementing Conditional Cash Transfers in a Decentralized Context*. Social Protection Discussion Paper, No. 0709. Washington: The World Bank.
- LITTLE, P. E. (2001). *Amazonia. Territorial Struggles on Perennial Frontiers*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- LORENZ, S. (1992). *Sateré-Mawé. Os Filhos Do Guaraná*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, Coleção Projetos 1.
- MCSWEENEY, K., S. Arp. (2005). A “Demographic Turnaround”: The Rapid Growth of Indigenous Populations in Lowland Latin America. *Latin American Research Review*, 40(1), 3-29. <https://doi.org/10.1353/lar.2005.0012>
- PAES-SOUSA, R., L.M. PACHECO, E. SHISUE MIAZAKI. (2011). Effects of a conditional cash transfer programme on child nutrition in Brazil. *Bulletin of the World Health Organisation*, 89, 496-503. <https://doi.org/10.2471/BLT.10.084202>
- PARSONS, K. (2015). Reaching out to the persistently poor in rural areas: An analysis of Brazil’s Bolsa Família conditional cash transfer programme.

Thesis submitted to the Department of Social Policy at the London School of Economics for the degree of Doctor of Philosophy, London.

- PEREIRA, M. N. (1954). *Os Índios Maués*. Rio de Janeiro: Edição da “Organização Simões”.
- PETERSON, N. (1993). Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers. *American Anthropologist*, 95(4), 860-76. <https://doi.org/10.1525/aa.1993.95.4.02a00050>
- PIPERATA, B., K. MCSWEENEY, R. MURRIETA. (2016). Conditional Cash Transfers, Food Security, and Health. Biocultural Insights for Poverty-Alleviation Policy from the Brazilian Amazon, *Current Anthropology* 57(6), 806-24. <https://doi.org/10.1086/688912>
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1976). Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest. *Man* 11, 307-318. <https://doi.org/10.2307/2800273>
- RUBENSTEIN, S. (2004). Steps to a Political Ecology of Amazonia. *Tipiti*, 2(2), 131-176.
- SÁENZ-ARROYO, A., C. Roberts. (2005). Rapidly shifting environmental baselines among fishers of the Gulf of California. *Proceedings of the Royal Society of London Series B - Biological Sciences*, 272, 1957 - 1962. <https://doi.org/10.1098/rspb.2005.3175>
- SAHLINS, M. (1985). *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- SAHLINS, M. (2000). *Culture in Practice: Selected Essays*, New York: Zone Books.
- SILVA, P. da. Aposentadoria por idade do trabalhador rural. Revista Páginas de Direito, Porto Alegre, ano 15, No. 1268, 03 agosto de 2015. Disponível em: <http://www.tex.pro.br/index.php/artigos/316-artigos-ago-2015/7317-aposentadoria-por-idade-do-trabalhador-rural>
- STEWART, A. (2007). Nobody farms here anymore: Livelihood diversification in the Amazonian community of Carvão, a historical perspective. *Agriculture and Human Values* 24, 75-92. <https://doi.org/10.1007/s10460-006-9032-2>
- TEIXEIRA, P. (2004). Estudo demográfico da população Sateré-Mawé residente em terras indígenas e em áreas urbanas. Trabalho apresentado no XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP. [http://www.abep.nepo.unicamp.br/site\\_eventos\\_abep/PDF/ABEP2004\\_782.pdf](http://www.abep.nepo.unicamp.br/site_eventos_abep/PDF/ABEP2004_782.pdf)
- TORRES, P., C. MORSELLO, L. PARRY, R. PARDINI. (2016). Who Cares about Forests and Why? Individual Values Attributed to Forests in a Post-Frontier Region in Amazonia. *PLOS ONE* December 2016.
- TSING, A. L. (2015). *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400873548>

- TURNER, T. (2009). The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness. *Tipití*, 7(1), 3-42.
- UZENDOSKI, M. (2005). Making Amazonia: Shape-shifters, Giants, and Alternative Modernities. *Latin American Research Review*, 40(1), 223-36. <https://doi.org/10.1353/lar.2005.0015>
- WELZER, H. 2008. *Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- WHITTEN, N. (2008). Interculturality and the Indigenization of Modernity: A View from Amazonian Ecuador. *Tipití*, 6(1), 3-36.
- WILK, R. (2006). 'But the Young Men Don't Want to Farm Any More': Political Ecology and Consumer Culture in Belize. En: A. Biersack, J. Greenberg (eds.): *Reimagining Political Ecology*, (149-70). Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822388142-006>
- WOODBURN, J. (1982). Egalitarian Societies. *Man, the Journal of the Royal Anthropological Institute* 17(3), 431-451. <https://doi.org/10.2307/2801707>
- WORSLEY, P. (1957). *The Trumpet shall sound: A Study of 'Cargo' cults in Melanesia*. London: Macgibbon & Kee.
- WRIGHT, R., W. KAPFHAMMER, WIJK, F. (2012). The Clash of Cosmographies: Indigenous Societies and Project Collaboration - Three ethnographic cases (Kaingang, Sateré-Mawé, Baniwa). *Vibrant - Virtual Brazilian Anthropology*, v. 9, n. 1. January to June 2012. <https://doi.org/10.1590/S1809-43412012000100014>
- ZENT, E. 2013. Joti Ecogony, Venezuelan Amazon. *Environmental Research Letter* 8, 15pp. <https://doi.org/10.1088/1748-9326/8/1/015008>





# Mi casa pequeña, mi corazón grande. Política territorial y cosmológica del pueblo Kukama

*My little house, my big heart. Territorial and cosmological politics of the Kukama people*

*Minha pequena casa, meu grande coração. Política Territorial e Cosmológica do Povo Kukamal*

Daniel Fernandes Moreira<sup>1</sup>

Marco Ramírez Colombier<sup>2</sup>

---

**Dossier:** Cosmopolíticas Amazónicas e Reflexividades Indígenas

**Artículo de investigación. Editores:** Gilton Mendes dos Santos; Carlos Machado Dias Jr.

**Recibido:** 2018-08-02. **Devuelto para revisiones:** 2018-11-07. **Aceptado:** 2018-12-03.

**Cómo citar este artículo:** Fernandes-Moreira, Daniel; Ramírez-Colombier, Marco (2019). Mi casa pequeña, mi corazón grande. Política territorial y cosmológica del pueblo Kukama. *Mundo Amazónico*, 10(1): 157-184. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n1.73980>

---

## Resumen

Este artículo describe la expresión de la conciencia histórica (Santos-Granero 2004) del pueblo Kukama, de origen tupí-guaraní, que ocupa la llanura amazónica. En su punto de vista conceptual, encontramos la existencia de varias categorías de agentes (Latour 2007), entre ellos, “espíritus-gentes”, “animales-gente”, “plantas-gente”, “peces-gente” y “aves-gente” que nos señalan sus relaciones intrínsecas (Tello Imaina 2016) y moldean el territorio a partir de mitemas (Lévi-Strauss 1968) y presencias paisajísticas y materiales. Siguiendo esta perspectiva, es posible notar una cosmopolítica amazónica kukama, relacionada a la formación de su territorio y el patrón de distribución de agentes humanos y no humanas en un “tiempo sin tiempo” (Tello Imaina 2018) que ordena la vida social y las interacciones con el entorno de las tierras bajas tropicales. Para este fin, realizamos un trabajo etnográfico en la comunidad nativa Dos de Mayo, ubicada en la cuenca del río Marañón (Loreto, Perú), donde entrevistamos a líderes, pescadores y ancianos; mapeamos junto a los moradores lugares de avistamiento del mundo cosmológico y hallazgo de artefactos arqueológicos; y contrastamos los testimonios con las opiniones de sabios kukama de la ciudad de Nauta. Encontramos que las diversas versiones siguen el mismo padrón, describiendo una dinámica histórica socio-espacial de afinidades que forma una red de lugares encantados que trazan el eje fluvial Marañón-Ucayali, en torno a la Reserva Nacional Pacaya Samiria. Este conocimiento del entorno, al relacionarse con el conocimiento arqueológico y lingüístico sobre el tronco Tupí, abre espacio para un debate antropológico más profundo acerca de las redes de sociabilidad y formas de interacción entre agentes y su entorno, tanto social como natural, en la Amazonía. Siendo así, buscamos llenar lagunas teóricas existentes en las investigaciones etnográficas anteriores sobre el tema.

**Palabras clave:** : Amazonía, Cosmología, Entorno, Kukama, Territorio, Tupí.

---

<sup>1</sup> Candidato a doctor en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Investigador del Grupo de Antropología Amazónica de la PUCP (GAA-PUCP). Investigador del Proyecto Rastros do Pasado en el (CCBP) Centro Cultural de la Embajada de Brasil en Lima. Investigador de la Beca LELONG gestionada por el Institut des Sciences Humaines et Sociales del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) de Francia. Miembro de SALSA - Society for the Anthropology of Lowland South America. [dafmor78@hotmail.com](mailto:dafmor78@hotmail.com)

<sup>2</sup> Candidato a magíster en Antropología por la PUCP – Pontificia Universidad Católica del Perú. Investigador del grupo de Antropología Amazónica de la PUCP (GAA-PUCP). [mramirez@pucp.pe](mailto:mramirez@pucp.pe)

### Abstract

This article describes the expression of historical consciousness (Santos-Granero 2004) of the Kukama people, of Tupi-Guaraní origin, which occupies the Amazonian floodplain. In its conceptual point of view, we find the existence of several categories of agents (Latour 2007), among them, “spirit-people”, “animal-people”, “plant-people”, “fish-people” and “bird- people “that display intrinsic relationships (Tello Imaina 2016) and shape the territory based on mythemes (Lévi-Strauss 1968) and landscape and material presences. Following this perspective, it is possible to notice a Kukama Amazonian cosmopolitics, related to the formation of its territory and the pattern of distribution of human and non-human agents in a “time without time” (Tello Imaina 2018) that orders social life and interactions with the environment of the tropical lowlands. To this end, we conducted an ethnographic work in the native community of Dos de Mayo, located in the Marañón river basin (Loreto, Peru), where we interviewed leaders, fishermen and the elderly; together with the inhabitants, we mapped places of sighting of the cosmological world and finding of archaeological artifacts; and we contrasted the testimonies with the opinions of wise Kukama from the city of Nauta. We found that the different versions follow the same pattern, describing a historical socio-spatial dynamics of affinities that forms a network of enchanted places that trace the Marañón-Ucayali fluvial axis, around the Pacaya Samiria National Reserve. This knowledge of the environment, related to the archaeological and linguistic knowledge about the Tupi trunk, opens space for a deeper anthropological debate about networks of sociability and forms of interaction between agents and their environment, both social and natural, in the Amazon. Thus, we seek to fill theoretical gaps in previous ethnographic research on the subject.

*Keywords:* Amazonia, Cosmology, Environment, Kukama, Territory, Tupi.

### Resumo

Este artigo descreve a expressão da consciência histórica (Santos-Granero 2004) do povo Kukama, da família linguística Tupi-guaraní, que ocupa a lhanura amazônica. Em seu ponto de vista conceitual, encontramos a existência de várias categorias de agentes (Latour 2007), entre eles, “espíritos-gentes”, “animais-gente”, “plantas-gente”, “peixes-gente” e “aves-gente” que representam relações intrínsecas (Tello Imaina 2016) e moldam o território a partir de mitemas (Lévi-Strauss 1968) e presenças paisagísticas e materiais. Seguindo esta perspectiva, é possível notar uma cosmopolítica amazônica kukama, relacionada a formação de seu território e o padrão de distribuição de agentes humanos e não humanos em um “tempo sem tempo” (Tello Imaina 2018) que ordena a vida social e as interações com o entorno das terras baixas tropicais. Para este fim, realizamos um trabalho etnográfico na comunidade nativa de Dos de Mayo, localizada na bacia do rio Marañón (Loreto, Perú), onde entrevistamos líderes, pescadores e moradores mais antigos; mapeamos junto a esses moradores lugares de avistamentos do mundo cosmológico e locais de artefatos arqueológicos; e contrastamos as entrevistas com as opiniões dos sábios kukama na cidade de Nauta. Encontramos que as diversas versões seguem o mesmo padrão, descrevendo uma dinâmica histórica sócio espacial de afinidades que forma uma rede de lugares encantados que traçam a relação fluvial Marañón-Ucayali, em torno da Reserva Nacional Pacaya Samiria. Este conhecimento do entorno, ao relacionar-se com o conhecimento arqueológico e linguístico sobre o tronco Tupi, abre espaço para um debate antropológico mais profundo sobre as redes de sociabilidade e formas de interação entre agentes e seu entorno, tanto social como natural, na Amazônia. Sendo assim, buscamos preencher lacunas teóricas existentes nas investigações etnográficas anteriores sobre o tema.

*Palavras-chave:* Amazônia, Cosmologia, Entorno, Kukama, Território, Tupi.

## Introducción

---

“**T**a uka churan, ta iya nua” (“Mi casa es pequeña, mi corazón es grande”), un dicho expresado por Celso Manuyama (75 años), morador kukama de la comunidad nativa de Dos de Mayo– San Pablo de Tipishca (región Loreto, Amazonía peruana), hace referencia a los espacios físicos y espirituales que conforman los mundos terrestre, subacuático y celestial que son parte de la cosmología de este pueblo indígena perteneciente a la familia lingüística tupí-guaraní.

*Uka* puede traducirse como *casa*, mientras que *iya* o *ia* significa *corazón*. Los pescadores y navegantes kukama del río Marañón se refieren a las quirumas (truncos incrustados en el lecho del río) como las casas de los peces, además, hablan de ciudades ubicadas en los espacios subacuáticos donde hacen sus casas y construyen redes de sociabilidad los seres como los *karwara* o *yacuruna* (gente del agua), las sirenas y las *purawas* (boas madres).

Por otro lado, *iya* se refiere al corazón como órgano biológico, asimismo, la palabra funciona como medio de expresión de las emociones (Vallejos Yopán y Amías Murayari 2015: 6, 72)<sup>3</sup>. El estudio lingüístico de Espinosa (1935) considera para *iya* la acepción “centro”, marcador de una región con características particulares. Este autor resalta la presencia de *iya* en los nombres de ríos como el Samiria (*centro de la hoja menuda*), Pacaya (*centro o corazón de paca*) y Ucayali (*siendo casa-corazón o corazón de las casas*). Sumar los diferentes significados de *iya* sugiere vinculaciones entre los sentidos kukama de cuerpo, persona, recursos y espacio, dentro de los mundos donde coexisten “gentes” (Tello Imaina 2014) en categorías diversas de relaciones, como gentes-aves, gentes-planta, gentes-pezu, gentes-animales (Tello Imaina 2016).



Figura 1. Casas de la comunidad kukama Dos de Mayo, a orillas de la cocha San Pablo de Tipishca. (Fotografía de Daniel Fernandes, julio de 2018)

Esta investigación tiene el propósito de verificar cómo se constituyen las formas de expresión histórica, interacción y sociabilidad, entre las diversas gentes y sus entornos. En ese sentido, nos acercaremos a esa problemática vigente en la antropología amazónica contemporánea, procurando contribuir

a un proceso de reflexión ya existente en las comunidades del pueblo Kukama de la zona baja del río Marañón, así como a sus planes y estrategias de defensa de sus derechos territoriales.

## Metodología

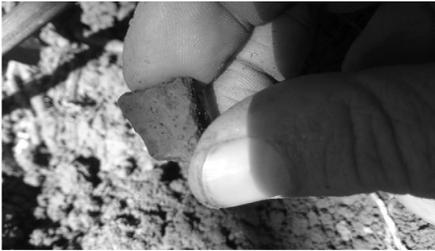
---

Los datos etnográficos presentados se han recolectado en cuatro visitas a la comunidad nativa Dos de Mayo – San Pablo de Tipishca, entre el 2017 y el 2018, realizadas en distintos momentos del verano y el invierno en las áreas inundables amazónicas. Esta comunidad se ubica a orillas de la cocha San Pablo, en la margen izquierda del río Marañón, dentro del territorio de la Reserva Nacional Pacaya Samiria (RNPS). Esta zona reservada es de especial interés para la formación de una noción de territorio indígena entre los kukama y para la historia reciente de las relaciones de este pueblo con la administración estatal. Frecuentemente los dirigentes de las federaciones kukama se refieren al área comprendida entre las zonas bajas del río Marañón y el río Ucayali como su “territorio ancestral”. Sin embargo, las condiciones de habitación sobre esta zona han sido problemáticas, dado que la RNPS fue impuesta en la década del 70 con un régimen conservacionista que prohibía a los indígenas aprovechar los recursos de la zona. Cenepo Tananta (2001) ha registrado las memorias de los antiguos moradores kukamas que debieron abandonar sus comunidades al verse impedidos de pescar y cazar, bajo amenaza de ser procesados penalmente.

A partir de los años 90, a través de la incidencia de las comunidades, de la mano con un viraje en la gestión gubernamental de las zonas reservadas, los kukama han logrado derechos de pesca, caza y tala en la RNPS y su zona de amortiguamiento, mientras que la distribución de los espacios de pesca responde a acuerdos entre comunidades. Si bien los líderes kukama reflexionan acerca de un futuro reconocimiento del actual territorio de la RNPS como territorio integral del pueblo kukama, la idea de territorio indígena cartografiado y demarcado, que es objeto de crítica por los estudios amazónicos contemporáneos (Surrallés y García Hierro 2004) se presenta particularmente inestable para el caso kukama, debido a la gran historia de movilidad de este pueblo y su presencia e influencia sociocultural en toda la región Loreto, en un contexto de constantes transformaciones del entorno de la llanura de inundación, a las cuales nos acercaremos a lo largo del artículo.

Durante las visitas recopilamos los testimonios de las personas mayores, los líderes y los pescadores de la comunidad<sup>4</sup>. A partir de estas entrevistas fue posible visitar los lugares mencionados por los moradores donde se identificaron y mapearon, de manera colaborativa, artefactos arqueológicos y manifestaciones de los mundos cosmológicos, como avistamientos de espíritus acuáticos.

Asimismo, participamos de actividades organizativas de la Asociación Cocama para el Desarrollo y Conservación San Pablo de Tipishca (ACODECOSPAT), con sede en esta comunidad (Figuras 2, 3, 4 y 5).



*Figuras 2, 3, 4 y 5. [2] Cocha San Pablo en verano. (Fotografía de Marco Ramírez, julio de 2018). [3]. Entrevista a Celso Manuyama. (Fotografía de Manuel, morador de Dos de Mayo, julio de 2018). [4] Pieza arqueológica en área de cocha. (Fotografía de Daniel Fernandes, julio de 2018). [5] Congreso de ACODECOSPAT. (Fotografía de Marco Ramírez, octubre de 2017).*

La información obtenida se contrastó con entrevistas realizadas a sabios Kukama de la ciudad de Nauta (Víctor Canayo, José Huaymacari y María Nashnato)<sup>5</sup>, los relatos míticos y la historia oral recopilados por Radio Ucamara<sup>6</sup> y la producción intelectual de su director, el activista kukama Leonardo Tello Imaina<sup>7</sup>, así como la literatura etnográfica, arqueológica y lingüística existente acerca de los pueblos tupí-guaraní.

## Pueblos Tupí: discurso lingüístico y arqueológico

La historia de ocupación de los grupos amazónicos del tronco Tupí sobre una gran extensión del continente Sudamericano está marcada por un extenso proceso de migraciones, encuentros y desencuentros. Considerando que su centro de origen - Proto Tupí - estuviera en Rondônia – Brasil por la presencia de sus diez familias lingüísticas (Rodrigues y Cabral 2012), muchas rutas migratorias ocurrieron a través de la historia.

Es decir, a lo largo de ese discurrir histórico, los Tupí atravesaron diversos ríos, tales como el río Madeira y el río Ji-Paraná (Miller 1987, Zimpel 2009, Cruz 2009, Caldarelli y Kipnis 2013, Kern et al 2013), el río Ucayali (Lathrap 1970), el río Marañón (Petesch 2003, Stocks 1981), los ríos Huallaga y Samiria (Stocks 1981); y en el área delimitada al Norte por el Amazonas, al sur por el Paraguay, al este por el Tocantins y al oeste por el río Madeira (Métraux 1927).

También estuvieron en la extensión del territorio marítimo brasileño en momento posterior presentado por los Tupinambá en la orilla del océano Atlántico.

Tomando en cuenta esta literatura, podemos afirmar que el debate sobre el centro de origen Tupí está presente desde 1838 en las investigaciones sobre estos pueblos (ver Tabla 1). En la actualidad, gracias a los avances de los estudios arqueológicos, lingüísticos y genéticos, podemos presenciar nuevas contribuciones científicas que delimitan una especie de rompecabezas cuya solución revelaría el centro de origen de los pueblos amerindios Tupí que estuvieron presentes tanto en las tierras bajas tropicales, como en la llanura amazónica, la Selva Alta y el Altiplano Andino, de acuerdo a la Tabla 1:

*Tabla 1.* Hipótesis del centro de origen Tupí. Fuente: Corrêa y Samia (2006)

<b>Autor</b>	<b>Fecha</b>	<b>Centro de origen</b>
Karl F. Ph. Von Martius	1838	Entre el Paraguay y el sur de Bolivia
D'Orbigny	1839	Entre el Paraguay y el Brasil
Karl Von Den Steinen	1886	Cabecera del río Xingu
Paul Ehrenreich	1891	Paraguay
Wilhelm Schmidt	1913	Cabecera del río Amazonas
Alfonso A. de Freitas	1914	Entre ríos Madeira, Beni, Araguaia y el Lago Titicaca
Rodolfo García	1922	Nacientes de los ríos Paraguay y Paraná
Fritz Krause	1925	Entre los ríos Napo y Juruá
Alfred Métraux	1928	Área limitada al norte por el río Amazonas, al sur por el río Paraguay, al este por el río Tocantins y al oeste por el río Madeira
Branislava Susnik	1975	Planicies colombianas
Betty Meggers	1972	Base de los Andes en el actual territorio de Bolivia
Betty Meggers & Clifford Evans	1973	Al este del río Madeira
Pedro I. Schmitz	1985	Al este del río Madeira
José P. Brochado	1973	Área limitada al norte por el río Amazonas, al sur por el río Paraguay, al este por el río Tocantins y al oeste por el río Madeira
Donald Lathrap	1970	Amazonía Central, entre los ríos Amazonas y Madeira

José P. Brochado	1984	Amazonía Central.
Ondemar Dias	1993	Sudeste de Brasil, entre los ríos Paranapanema y Guaratiba
Francisco Noelli	1996	Amazonía Central
Heckenberger <i>et al</i>	1998	Fuera de la Amazonía Central

A pesar de las múltiples contradicciones existentes entre el debate antropológico, arqueológico y lingüístico, los grupos amerindios Tupí y Tupinambá amazónico cargaron consigo una cosmología e ideología plasmada en su iconografía material y arquitectónica, representada por las presencias de artefactos cerámicos que permiten reflexionar sobre las fases y tradiciones arqueológicas, o distinción geográfica entre la tradición policroma y los grupos Tupí y Tupinambá Amazónico, conforme afirma Almeida (2013) (Figura 6).

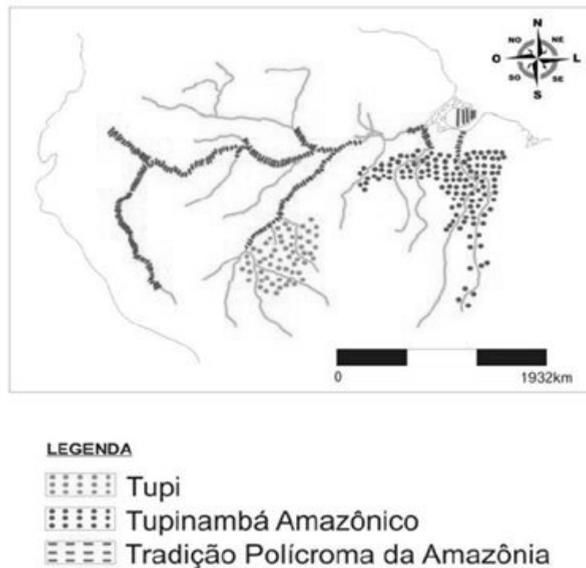


Figura 6. Distinción geográfica entre la tradición policroma y los grupos Tupí y Tupinambá Amazónico. Fuente: Almeida (2013: 39).

El mapa de la distinción entre la tradición policroma en la cerámica de los grupos Tupí (Figura 6) nos hace recordar los trabajos etnográficos realizados por Rivas (2011), en los cuales identificó, para el caso de los Kukama, tres colores básicos en su producción material ceramista: negro, rojo y blanco. Según los Kukama, son los colores que provienen de la gran boa acuática, tornándose posible comprender el proceso de evolución de la iconografía de la serpiente sobre todo en áreas del bosque inundable.

Es decir, “los Kukama en su cosmovisión, mantienen relaciones simétricas con la naturaleza; vía láctea, eclipses, rayos, sol, luna, estrellas, arco iris; surgiendo muchas transformaciones, tales como; las de cerámicas en peces pescadores, las conversiones de las ollas negras quemadas en pirañas, cuando todo estaba inundado. Era el tiempo del juicio, como dicen, el fin del mundo” (Roxani Rivas, comunicación personal en el 2017).



*Figura 7. Cosmovisión Kukama. Fuente: Miguel Caritimari.*

## El pueblo Kukama, la vida en la tierra y el agua

---

La intensa relación de los Kukama con los espacios acuáticos ha sido descrita por las etnografías sobre este pueblo (Rivas 2004, 2011; Regan 1993). En la actualidad, los Kukama de las zonas bajas de los ríos Marañón, Ucayali y Huallaga desarrollan sus actividades de pesca y agricultura de acuerdo a los ciclos anuales de creciente y vaciante (Regan 1993; Chibnik 1994). Las evidencias empíricas recogidas en el trabajo de campo sobre las actividades de caza, pesca y agricultura de los Kukama revelan intensas prácticas de manejo que demuestran las distintas formas de habitar el territorio Kukama. El pescador Nickson Barbarán, de la comunidad de Dos de Mayo, describió de esta manera los alrededores de su comunidad, donde viaja a pescar y recolectar frutos:

“En Loboyacu tenemos una zona de aguaje y en Sapoyacu una cocha que tiene madre, que es la boa, el cual le gusta vivir en silencio y tranquilidad. En los períodos de baja esa cocha se *para* por causa de la *merma*, es decir, ella se seca y parece un gran abismo. Es posible escuchar un canto en el área que es producido por el aire. Ya en el período de llena hay muchos pescados porque hay una isla que *bandea rápido* o camina, anda por la tierra. Cuando intentamos pescar no conseguimos, porque la boa tiene el control de todo, tanto en invierno como en el verano” (Nickson Barbarán, comunidad nativa Dos de Mayo, julio de 2018).

En ese sentido, los Kukama cuentan con diversas formas de habitar su territorio, donde la boa es responsable por las transformaciones del entorno. La conciencia de estas transformaciones terrestres y fluviales permite a los Kukama contar con un fantástico sistema cognitivo de los caminos. Los navegantes kukama conocen muy bien el área de la llanura de inundación, respetando sus locales sagrados y la ubicación de las áreas con encantamientos. Esta forma de habitar y desplazarse sobre el territorio es reconocido por los pueblos indígenas de las zonas interfluviales, quienes destacan la habilidad de los Kukama para la pesca, caza y la navegación, recordando un tiempo ancestral donde los grupos del tronco Tupí controlaban los ríos y afluentes amazónicos, emprendiendo guerras entre ellos mismos y contra otros grupos.

Desde una perspectiva etnohistórica, Regan (2009: 22) recoge de las crónicas de viaje del siglo XVI descripciones de la adaptación de los grupos tupí-guaraní a las llanuras inundables de las orillas de los ríos Marañón y Ucayali, donde conformaron sociedades numerosas gobernadas por caciques. Stocks (1981) ha dado cuenta del desplazamiento ida y vuelta, a través de los siglos, de los Kukama en el eje conformado por los tres ríos mencionados<sup>8</sup>. Petesch (2003) refiere que los Kukama ubicados en la triple frontera Perú – Colombia – Brasil identifican el origen de este pueblo con la ciudad de Nauta<sup>9</sup>, cercana a la confluencia de los ríos Marañón y Ucayali, en la región peruana de Loreto.

La adaptación de los kukama a las tierras inundadas se manifiesta en su habilidad para la navegación, la sofisticación de sus técnicas de pesca (Rivas 2004) y el ordenamiento de sus sociedades en torno a las pesquerías (Campanera 2017). Las etnografías citadas vinculan las actividades de pesca, caza y navegación con su ontología y cosmológica, que concibe a los ríos como espacios vitales donde habitan seres espirituales que mantienen relaciones sociales con los kukama, dotando a sus actividades cotidianas de sentidos cruciales para su integridad y sociabilidad.

En las comunidades Kukama se cuentan relatos acerca de encuentros entre los moradores y una gran diversidad de gentes habitantes de las profundidades de los ríos, cochas y quebradas. Quienes han percibido a estos seres exponen sus conocimientos sobre las características de sus vidas, sus apariencias, sus formas de socializar, la amplitud de sus poderes y su influencia en el devenir de las vidas terrestre, celeste y acuática a través de las transformaciones del entorno. El siguiente relato de Teddy Manuyama, líder de la comunidad Dos

de Mayo, da cuenta de la percepción de la presencia de estas gentes en las orillas del terreno comunal de esta comunidad, mientras que los testimonios de Guillermo Yahuarcani, anciano de la comunidad kukama Tarapacá (río Amazonas), y Jorge Pisco, jefe de la comunidad Nuevo Lima (río Marañón), dan cuenta del poder predador de los seres:

“Los seres vivientes... antiguamente, aquí había muchas cosas, personas que quizás eran encantadas. Antes aquí antiguamente se veía unos cantaritos de este tamaño, hasta de este, hasta de este [*hace ademanes de tamaño con las manos*]. Yo he visto eso, cuando tenía quizás unos 7 años, y a mis papás les preguntaba, ‘¿por qué son estos?’ Y mi papá me decía para no tocar ese cantarito. ‘¿Hay gente dentro del agua?’, le decía. ‘Sí, hijito, hay gentes encantadas’. (...) Hay aquí pero ya no como ha sido antes. Ahorita parece que cacean dentro del agua, se escucha como que revienta, eso cuando va a crecer, y cuando va a mermar igual. Esa es su madre de esta cocha. Cuando está ese animal viene a la cocha, adentro, a cacear, y eso revienta ya, suena y salta el peje. Ahí mismo en ese recodo, de ahí más por allá, una parte honda”. (Teddy Manuyama, comunidad Dos de Mayo, noviembre de 2017).

“Acá hay dos pozas, de ahí es su madre una boa negra, ella es boa negra, pero es varón también. Sus espíritus son personas como uno, el cuerpo nomás tiene como boa, pero el espíritu es como uno. (...) ¿Por qué decimos que es boa negra? Porque un día casi a las dos de la tarde a caceado ahí. Una tarde, ha sonado como tiro, fuerte, en esa otra poza que es más bajita, unos ochenta metros más que la otra poza. Ahí es la boa negra, pero es también así persona”. (Guillermo Yahuarcani, comunidad Tarapacá, noviembre de 2017).

“No solamente la gente de antes, sino dentro del principio que se han formado los ríos, han existido seres en el agua. Yo tengo una experiencia que te voy a contar, y quiero que me escuches. Yo tengo mi familia, mi primo, mi gente, mi sangre, se ha hundido en Vacapongo. Cinco de la tarde está mi primo, mi prima, sus hijitos... *¡funmm—pum!* ¡Adiós! Ya se fue pues, le han llevado, ¿qué vas a hacer? A los 20 días el primo ha soñado. ‘¿Por qué no me han cuidado?’ ‘Qué sabemos pues nosotros, cómo te voy a cuidar sin saber qué cosa te va a pasar, ¿sí o no?’ ‘Ahorita yo estoy al fondo de esa poza, pero yo no estoy muerto primo, a mí me han jalado, me han llevado, si hubiera un buen médico yo salgo, un buen bruero, yo estoy acá adentro. Estoy en un pueblo, de yacurunas. ¿Sabes lo que es yacuruna? Estoy en un pueblo de gente del agua’. (Jorge Pisco Vargas, testimonio brindado en Dos de Mayo, octubre de 2017).

Un punto crítico de discusión es la atribución de humanidad a estos seres y el nivel de afinidad que sostiene el grupo kukama con el mundo subacuático. Leonardo Tello Imaina (2014) plantea que para el pueblo kukama “ser gente” es un proceso de construcción continua de la humanidad que interconecta a tres principales categorías de seres: ser personas, ser animales del bosque y ser espíritus; las fronteras entre estos grupos son finas y es posible atravesarlas por medio de la práctica corporal, guiada por los sentidos, de relacionamiento con los entornos y con otros individuos pertenecientes al mismo grupo: “Quien se relaciona con personas se comporta como persona y es persona. Pero quien permanece aislado y se relaciona más con espíritus terminará siendo espíritu” (Tello Imaina 2014: 41).

Desde la antropología, Viveiros de Castro (1998) ha formulado que las teorías de los pueblos indígenas americanos sobre la humanidad se asientan en la percepción como proceso corporal que constituye la realidad y a la persona como sujeto con agencia; cada sujeto que es persona se percibe humano y genera un mundo donde se posiciona como humano; el tigre caza como humano, ve a los moradores como animales presa y a la sangre como su masato. Siguiendo esta teorización, Vilaça (2005) plantea que el factor de diferenciación entre los distintos puntos de vista amazónicos es el cuerpo: tener un cuerpo distinto permite percibir un mundo particular.

Las diversas gentes habitan espacios diferenciados, donde desarrollan sus actividades constitutivas de humanidad, como la pesca, la caza o la conformación de la familia. Estos espacios están vinculados al rico conocimiento de los navegantes y pescadores Kukama sobre las diversas áreas ecológicas que conforman las zonas inundables y los espacios domesticados a partir de



*Figuras 8 y 9. [8] Vista de la cocha San Pablo (Fotografía de Daniel Fernandes, mayo de 2018). [9] Desembocadura del caño Miraflores en el río Marañón, ruta río abajo. (Fotografía de Marco Ramírez, julio 2018).*

nichos culturales existentes en las redes hidrogeográficas (tipishcas<sup>10</sup>, cochas o lagunas, caños, quebradas, entre otros).

Los nichos culturales presentan áreas domesticadas por los Kukamas, ubicadas en zona inundable. Estas localidades son favorables para el manejo de plantas silvestres; domésticas y no domesticadas, además de la domesticación de aves y animales.

Entre las especies de árboles, es muy común el manejo de la topa o palo balsa (*apewa* en la lengua kukama), cuya madera es usada para construir balsas. Normalmente, en el período de invierno amazónico, los animales como gallinas, gallos, patos y cerdos, que se presentan como una rica fuente proteica, son colocados sobre la *apewa* para protegerlos ante la subida de las aguas. Es decir, hay un proceso continuo que genera un mecanismo de intencionalidad y selección de la domesticación e incluso resulta en cambios en la dieta alimenticia. Ese mecanismo de apropiación se propaga y la *apewa* es también utilizada como balsa para que las mujeres laven las ropas.



Figuras 10, 11 y 12. [10] [11] Apewa detectado frente a las casas de la comunidad Dos de Mayo. La apewa es utilizada para construir las balsas para animales o balsas para lavar la ropa. Nótese que el agua está bien alta y casi alcanza el camino principal de las casas. [12] Construcción de balsa para lavar ropa en la comunidad Dos de Mayo. (Fotografías de Daniel Fernandes Moreira, mayo de 2018).

Nótese que al lado de la balsa hay tallos del fruto camu-camu (*Myrciaria dubia*), que fue sembrado por los Kukama. En el invierno, el camu-camal está sumergido. Se trata de una de las pocas plantas frutales que sobreviven en ambiente tanto seco como inundable. Este tipo de interacciones ilustran cómo la domesticación para los Kukama es parte de la construcción de nichos culturales.

Sin embargo, podemos decir que el proceso continuo que genera un mecanismo de intencionalidad y selección de la domesticación aún permanece y es consciente. En el trabajo de campo, fue posible notar que la domesticación empieza tanto dentro de las casas a partir de la domesticación de las aves, como en la periferia de estas casas, con la domesticación de plantas y animales.

Los hombres pescadores y las mujeres que lavan la ropa sobre las balsas reportan encuentros con los *karwara* o moradores del mundo subacuático, una categoría de gente que abarca a los habitantes de los ríos y las cochas, moradores similares a los del mundo terrestre, pero a la vez distintos. *Karwara* es una palabra kukama que designa a las gentes de las aguas y los ríos. La condición de *gente* que asignan los kukama a los *karwara*, y que asemeja a ambos grupos, se justifica por su capacidad de construir sociedades y en las relaciones de intercambio y de cuidado mutuo de los espacios que entablan con los moradores terrestres; en cambio, el factor de diferencia son sus inquietantes características externas y procesos corporales, como comer alimentos crudos (Berjón y Cadenas 2014: 6).

Un relato sobre el origen del pueblo kukama se refiere a un parentesco originario entre los pueblos del agua y de la tierra. Un joven agricultor se encuentra con una sirena, quien le pide que la lleve hacia la tierra para convertirse en su mujer. A medida que el joven tira del cuerpo de la sirena,



*Figuras 13, 14 y 15. [13] Los pihuichos (*Brotogeris versicolurus*) son domesticados dentro de casa del pescador Nickson Barbarán. Son aves muy estimadas por los niños. [14] Planta taya tini o patiquina blanca (*Dieffenbachia obliqua*) domesticada en la parte externa de la casa. Sirve para proteger la casa ante los males y promover el crecimiento de la familia (Vallejos y Yopán 2015: 186). [15] Pato domesticado en la comunidad Dos de Mayo, representa una rica fuente proteica para los Kukama que viven en áreas inundables.*

este se transforma en una diversidad de animales hasta tomar forma de mujer humana, que la habilita para formar pareja con el joven y tener una gran cantidad de hijos kukama que pueblan el mundo:

“(…) En la medida que él le jalaba a la sirena, ella no podía salir de la cocha porque era sirena. Gritaba y pataleaba con su cola. Resulta que, mientras él la presionaba, ella se convertía en boa. Se convertía en raya. Se convertía en un sin número de fieras, mientras él la jalaba. El joven sentía miedo. Cerraba los ojos mientras la jalaba hacia la tierra. Nunca la soltaba. La comenzó a abrazar y presionarla muy fuerte. Así, con tanto esfuerzo, logra sacar a la sirena del agua. Una vez fuera de la cocha se da cuenta que ha sacado una boa, una inmensa boa negra. Se quedó mirando, asustado. Entonces, él pensó: “Pero ella me dijo que al salir se iba a convertir en persona”. Mientras la observaba, poco a poco, esa boa se fue convirtiendo en persona y quedó completamente una mujer desmayada, ahí, en el lugar. (...)” (Morey Lancha 2016: 30-31)<sup>11</sup>.

Diversos tipos de *karwaras* son descritos por los kukama como las madres o dueños de los espacios que habitan; del mismo modo, también las diferentes especies de animales de monte, aves, plantas, minerales, u otras colectividades de seres con cuerpos semejantes cuentan con sus madres. Fausto (2008: 229) señala que la categoría del dueño trasciende la expresión de una relación de propiedad o dominio, dado que se trata de una relación fundamental para

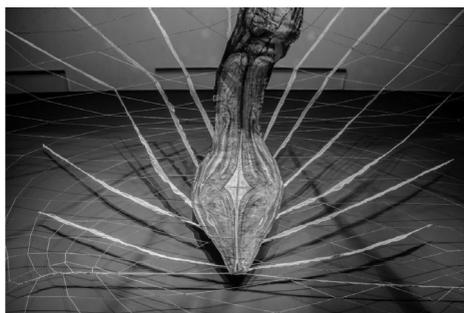
la constitución de las sociedades amazónicas, tanto en el nivel micro de la persona como a nivel del cosmos (Fausto 2008: 348).

Entre las teorías kukama del espacio acuático, las madres son seres situados dentro de un espacio, cuya presencia corporal los preserva. Entre ellos se encuentran las boas<sup>12</sup>, seres poderosos que determinan los movimientos del espacio terrestre, acuático y celeste: se dice que si una poza, quebrada o laguna no se seca es porque tiene dentro una boa; asimismo, cuando la boa se va del lugar (por el ruido o por la contaminación) o es muerta por la acción de una persona, es inminente que este espacio y sus recursos desaparezcan.

Roxani Rivas (2011) ha estudiado en extenso el papel de la boa en el chamanismo subacuático kukama. Las boas tienen grandes capacidades de cacería. Nickson Barbarán, morador de Dos de Mayo, relata que las boas devoran a los pescadores que ingresan sin permiso a las lagunas encantadas, atrayéndolos con un haz de luz en forma de arcoíris, constriñéndolos y engulléndolos; el pescador puede librarse de la boa mordidiéndola mientras lo rodea (la mordida humana estaría dotada de un veneno particularmente efectivo contra la boa), o, si ya ha sido tragado, cortando su corazón con un machete (comunicación personal con Nickson Barbarán en julio de 2018).

Las boas particularmente poderosas se llaman *purawas*. Estas han sido sentidas por los chamanes y moradores como serpientes gigantescas, incluso de kilómetros de longitud, que arrastran consigo sedimentos y plantas subacuáticas. Las *purawas* son las responsables de situaciones geográficas llamativas en la superficie de los cuerpos de agua, como playas en la mitad del río o lagunas que no se secan pese a condiciones climáticas adversas, así como la caída de los barrancos y el movimiento de los ríos.

Los moradores del bajo Marañón se desplazan continuamente desde la comunidad hacia el monte para cazar y pescar. Usualmente se pesca en las cochas cercanas a



Figuras 16 y 17. Instalaciones [16] “Muyuna: origen del mundo kukama” y [17] “Purawa” del artista kukama Pablo Taricuarima, donde la boa se presenta en un lugar central del ordenamiento cosmológico. Fuentes: [16] Daniel Fernandes (junio 2018) / [17] Tom Quiroz, Casa de la Literatura Peruana (mayo 2018)

la comunidad, sin embargo, los ciclos de movimiento de los peces pueden llevarles a movilizarse distancias largas en sus canoas. Otro espacio de pesca es la tahuampa (bosque inundado), donde los peces habitan las raíces de los árboles. La pesca puede darse tanto de día, a horas tempranas, como de noche. Muchos pescadores prefieren salir de noche, pues los peces boyan, se mueven más cerca de la superficie. Los pescadores son guiados por la Luna (*yatsi*), que tiene género masculino, y es acompañada por la estrella *yatsi mirikua* (mujer de la Luna) <sup>13</sup>.



*Figuras 18.* La Luna y *yatsi mirikua* en el cielo de Nauta. (Fotografía de Daniel Fernandes, julio 2018)

Si bien las personas humanas pueden pescar en las cochas y tahuampas, la existencia del pescado no depende de ellos, sino de las madres. Dado que estos seres poderosos ejercen sus actividades cotidianas allí, los cuerpos de agua son los espacios domésticos para ellos, hacen allí sus casas y pueden cazar a las personas que ingresan sin permiso. Fausto (2008: 339) sostiene que las relaciones de dominio establecidas entre los seres y los espacios construye el mundo indígena amazónico como dividido en espacios de domesticidad pertenecientes a humanos y no humanos, cada uno con su dueño; sin embargo, no se trata de propiedades distintas y exclusivas con fronteras decretadas y establecidas, sino que las relaciones de dominio persisten en su construcción, haciéndolos transitar entre lo continuo y lo discreto (Fausto 2008: 340-341).

Dentro de la organización de las comunidades, un morador que forma una familia puede solicitar a la asamblea comunal un espacio dentro de la comunidad para construir su casa y hacer su chacra. El espacio que se otorga depende de la inversión de tiempo, trabajo y dinero que este nuevo morador tenga capacidad y disponibilidad de hacer. Este morador será el encargado de rozar una parte del monte y convertirlo en chacra. De igual manera, la construcción de una casa requiere abrir espacio y conseguir los

materiales. Cuando una casa se abandona, se *montea*, es ocupada por las plantas silvestres. Asimismo, cuando una chacra no es cuidada, se vuelve *purma*, una maleza tupida de diversas especies silvestres sin ningún valor. La existencia o el abandono de los espacios de agricultura y vivienda dependen de la voluntad de los moradores para habitarlos, en concordancia con el ordenamiento cosmológico del mundo.

De esta manera, los términos mencionados anteriormente: casa y chacra, casa y corazón, están interconectados con las diferentes prácticas de domesticación, donde los conocimientos sidéreos (Sol, Luna, estrellas, ejes cardinales) permiten ejecutar el proceso de recolección de plantas silvestres, domesticadas y semi-domesticadas. Un buen ejemplo es el sistema de siembra en las orillas del río Marañón, donde notamos que hay predominancia de determinados cultivos a partir de estratos en el paisaje, es decir, en las playas y las partes más bajas, cerca de las orillas, se pueden sembrar los arrozales y la yuca, así como el frejol chiclayo y el maíz.

La relación de los Kukama con estas plantas sugiere la cobertura del territorio con sentidos vitales, con el fin de producir un tejido orientador de las actividades como la agricultura, la navegación y la pesca. Los moradores de la zona cuentan que una buena agricultura considera los sentimientos acerca de ciertas plantas, como el frejol chiclayo (*Vigna sinensis*), que es “celoso” y solo admite que las personas ingresen a cultivarlos en determinadas horas del día, además que no permite las visitas de mujeres en período menstrual.

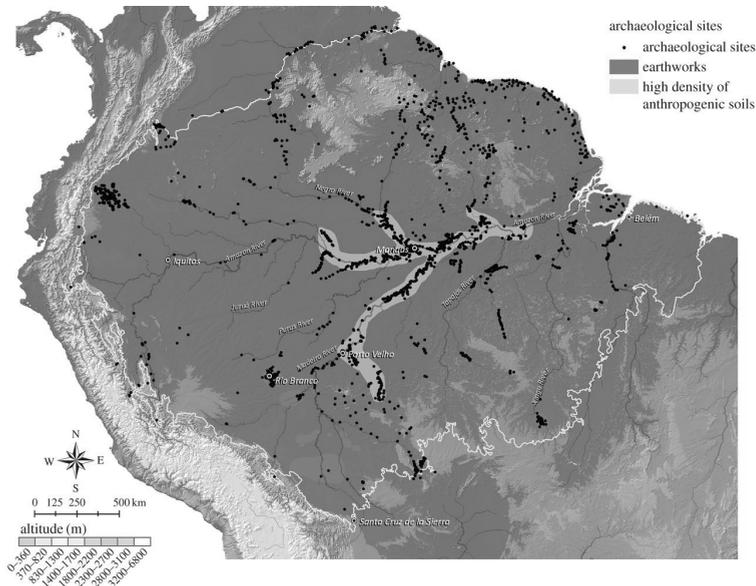
De otras plantas arbustivas, también se extraen frutos para pescar. Un ejemplo es la palometa huayo<sup>14</sup>, cuyo fruto, de forma esférica, sirve para cazar



Figuras 19 y 20. Izq. Sembríos en las playas a orillas del río Marañón. Der. Cultivo de frejol chiclayo en comunidad nativa San Pedro de Tipishca. Fuentes: [19] Daniel Fernandes (julio 2018); [20] Marco Ramírez (noviembre 2018).

a algunas especies de pescado, como el sábalo<sup>15</sup>, la sardina<sup>16</sup> y la palometa<sup>17</sup>. Este fruto absorbe el agua, se hunde y produce un sonido que atrae a los peces mencionados. Recordemos que en nuestra área de investigación, la Reserva Nacional Pacaya Samiria, han sido identificadas unas 965 especies de plantas silvestres, 59 especies de plantas cultivables y numerosas especies de mamíferos que señalan un buen estado de conservación del territorio (SERNANP 2017).

Los estudios contemporáneos de las plantas silvestres en la Amazonía presentan nuevos descubrimientos partir de la genética (Clement *et al* 2015; Bolnick *et al* 2016). Según Clement y otros (2015), la mayoría de las plantas domesticadas se ubican en las fronteras exteriores de la Amazonía, donde es posible notar la presencia de cacao, papa, maíz, yuca, coca, cupuazú, entre otras plantas. La Figura 21 demuestra las áreas en donde se encuentran esas especies.



Figuras 21. Fuente: Clement *et al* (2015).

Las relaciones intensas entre gentes y seres terrestres, celestes y acuáticos están mediadas por otras gentes específicas. El mito de la lupuna, por ejemplo, cuenta la generación de los ríos a partir de la acción de los animales del bosque sobre este árbol de gran monumentalidad dentro del paisaje bosquesino (Canayo Pacaya 2016). Asimismo, los espíritus se encuentran presentes en el corazón de los cuerpos de los árboles, tales como la catahua. Esta planta maderable de la especie *Hura crepitans* presenta dos variedades en la taxonomía kukama, la catahua blanca (*uwachi tini*) cuya resina tiene propiedades medicinales, y la catahua negra (*uwachi tsuni*) que es un árbol brujo que puede hacer daño a las personas (Vallejos Yopán y Amías Murayari 2015: 235).

Es decir, las relaciones con las poblaciones de plantas descritas, asumen un rol fundamental en la vida social de las comunidades Kukama del Marañón, dado que el hombre domestica la naturaleza de forma inconsciente y consciente (Clement *et al* 2015), y al mismo tiempo, ocupa lugares estratégicos sobre el paisaje, construyendo, de esta manera, nichos ecológicos culturales.

## La cocha San Pablo y la comunidad nativa Dos de Mayo

---

La comunidad nativa Dos de Mayo está ubicada dentro del territorio de la Reserva Nacional Pacaya Samiria, a orillas de la cocha San Pablo, un punto importante de pesca dentro del bajo Marañón, donde hay una gran variedad de peces, así como seres subacuáticos en algunos lugares encantados que los pescadores identifican. Dos de Mayo es una de las cuatro comunidades nativas de la cocha San Pablo<sup>19</sup>, que fueron pobladas en las primeras décadas del siglo XX. Las primeras parentelas en llegar a la zona, según los testimonios locales, se establecieron en las áreas del río Marañón, dado que este río “camina” y transforma constantemente su ambiente, a través de la caída de los barrancos y el surgimiento de las islas y las cochas.

De acuerdo al ingeniero Jorge Abad (2018)<sup>20</sup>, los ríos Marañón y Ucayali han cambiado drásticamente su cauce. Antiguamente, el río Ucayali tuvo una gran turbulencia y sus aguas cubrían la mayor parte de la extensión de la RNPS, incluso lo que hoy es el río Samiria. Esta dinámica de movimiento en el eje Ucayali-Marañón ha dado como resultado que el río Ucayali forme un gran número de tipishcas y cochas, creando varios tipos de vegetaciones en los espacios transformados. Esa alternancia de subida y bajada de las aguas hizo que varios animales creen un sistema dinámico basado en la interacción de los hombres con las plantas, de las plantas con las aves y de las aves con los frutos. En el caso de la relación de las plantas y las aves, estas últimas dispersaban las semillas de los frutos en esas áreas, tornándolas aún más domesticables, proporcionando un rico escenario de abundancia en el bosque amazónico.

Por otro lado, el caudal del río Marañón generó otro tipo de movimiento, arrastrando una gran cantidad de sedimento originario de su formación andina en el periodo Terciario, donde las aguas de este río rompieron el escudo brasileño y originaron el océano Atlántico. Por este motivo, ocurrieron muchas islas y caídas de barranco en un escenario menos turbulento que el del Ucayali (Leonardo Tello Imaina, comunicación personal en 2018). Al mismo tiempo, este río también ha originado y origina aún tipishcas y cochas. Los fundadores de los asentamientos de la zona habrían sido testigos del alejamiento del Marañón, el surgimiento de la cocha San Pablo y de las islas cuyas tahuampas hoy son lugares privilegiados de pesca. Esta transformación se encuentra presente en las memorias transmitidas desde los fundadores de Dos de Mayo hacia la actual generación de mayores, lo que da cuenta de cómo los pescadores y navegantes kukama han sido conscientes de aquellos cambios en el entorno fluvial que la

hidrogeografía recién empieza a identificar a través de las imágenes satelitales. Los siguientes testimonios refieren a la formación de la cocha San Pablo.

“Río era, pero esto se ha formado, un caño, se ha formado ya playa, se ha formado monte, después de lo que era monte, se ha formado cocha” (Benito Manuyama, comunidad Dos de Mayo, noviembre de 2017).

“Esto se ha formado la cocha en el año 1910, aquí está ya registrado lo que han fundado, lo que han formado es en el año 1915. Él [*su padre*] ha visto cómo ha estado acá, en San Pablo de Tipishca. Han visto cómo ha formado la cocha. (...) [*El río*] Se ha trozado, el barranco le ha trozado por acá, y se quedó cocha. Por ahí es el Marañón ya. (...) Cuando era Marañón, esto era ungurahual, chambiral, todito esto, tierra era allá, el barranco la restinga más alta le ha llevado el barranco, el mal paso era ahí este medio, las balsas pasaban por allá, para que pasen un bullonón era, tragadero era, muyuna lo que le dicen, entonces el balsero bogaba por el otro lado, pasaba por la playa” (Celso Manuyama, comunidad Dos de Mayo, noviembre de 2017).

En las entrevistas realizadas en Dos de Mayo, verificamos que los actuales moradores indican que sus padres, madres y abuelos vinieron del río Ucayali, siguiendo una ruta marcada por el río Samiria y la quebrada Yanayacu-Pucate, áreas donde hasta hoy existen abundantes cochas, muy bien valoradas por los pescadores de la zona. Celso, Benito y Teddy, hijos del fundador Arturo Manuyama, refieren que su padre vino de la comunidad de Sapatilla y su madre de Tamanco, ambas a orillas del Ucayali. El pescador Nickson Barbarán relata la ruta a tomar para dirigirse a las cochas encantadas en el corazón de la RNPS.

“Mi papá vino del Ucayali, vino a labrar su tierra. Cinco personas han venido del Ucayali. Esto era todo monte, lo han rozado, monte alto era esto, monte bruto, han venido del Ucayali a formar este pueblo. Como un paseo vinieron del Ucayali, no había gente, no existía Sucre, ni Bagazán, ello vino por la cocha. Era rico de pescado, había paiche, gamitana, taricaya, lagarto, le veías en las playas cantidad de lagarto. Viendo eso han venido a hacer su labranza, su chacrita, ya no han vuelto a su tierra”. (Benito Manuyama, Dos de Mayo, noviembre de 2017).

“Hay muchos caminos encantados de *cochas* en esta zona. Saliendo de Dos de Mayo, se pasa para el área de Yanayacu, Tangarana, Renaco, Yarina, Pucate y llega al río Samiria”. (Nickson Barbarán, Dos de Mayo, julio de 2018).

Algunos de los moradores también dicen que sus padres y abuelos vinieron de la región San Martín en distintos momentos del siglo XX, como la época de la extracción de jebes. Estos testimonios sugieren un origen del componente étnico Kukama en el río Ucayali, no solo en la literatura histórica sino también en la conciencia de las personas (Leonardo Tello Imaina, comunicación personal en 2018), en contraposición al componente blanco-mestizo de la región San Martín.

Cuando preguntamos a los moradores por qué sus padres se movilizaron hasta la zona de San Pablo, ellos dijeron que fueron atraídos por los abundantes recursos pesqueros, que los motivaron a establecerse en esos lugares e

interactuar con otros grupos étnicos que habrían estado presentes en un menor número, como los urarina<sup>21</sup>, los omurano<sup>22</sup> y varios grupos que pasaban por la zona, como los pano, los arawak, hablantes de lenguas aisladas, entre otros.

Los moradores mayores de la comunidad Dos de Mayo recuerdan que las primeras parentelas del lugar, en la década de 1930, vivían en un asentamiento llamado Arequipa, que estaba a 300 metros de la ubicación de la comunidad actual.

En esta evaluación etnográfica, la interacción y relación entre parentelas y domesticación crearon nichos ecológicos, caracterizados por la presencia de sitios arqueológicos en las orillas del Marañón, actual área de cocha. Fue posible detectar a partir de prospecciones arqueológicas junto a los informantes locales en la restinga cercana al caño Tres Diablos, a 300 metros de la zona poblada de la comunidad<sup>23</sup>, que esos sitios arqueológicos poseen cerámica policroma de color rojo y cerámicas con incisiones<sup>24</sup>, haciéndonos reflexionar sobre el desplazamiento de esos grupos llegados desde el Ucayali, conforme a las descripciones de Donald Lathrap (1970). En las visitas realizadas, los registros arqueológicos fueron mapeados con un receptor de GPS, además de marcar la profundidad de los mismos, la caracterización sedimentológica y la ubicación de estos en el paisaje.



*Figura 22.* Teddy Manuyama y Robert Manuyama observando los vestigios arqueológicos ceramistas hallados en el territorio de su comunidad. (Fotografía de Daniel Fernandes, mayo de 2018).

Notablemente, en este trabajo observamos que la antropología está interactuando con la arqueología de una manera en que la relación teórica promueve un debate interdisciplinario donde sugerimos, mediante las investigaciones realizadas hasta el momento presente, que el patrón arqueológico encaja con el patrón etnográfico. El patrón arqueológico indica las parentelas ancestrales que habitaron esta zona en tiempos precoloniales tendrían un patrón

de distribución de los asentamientos en forma lineal, de igual manera que los asentamientos actuales, como podemos ver en las Figuras 23 y 24<sup>25</sup>.



Figuras 23 y 24. [23] Sistema lineal de distribución de casas en la CN Dos de Mayo (Fotografía de Daniel Fernandes, mayo de 2018). [24] Croquis de la CN Dos de Mayo elaborado por las autoridades comunales (Fotografía de Marco Ramírez, noviembre de 2017).

Finalmente, la epistemología arqueológica caracterizada por el contexto de la formación del registro arqueológico, abre espacio para que la antropología trascienda la interpretación mencionada, haciendo posible una nueva reflexión del centro de origen proto-tupí, dado que no contamos con investigaciones sistemáticas en la zona baja del río Ucayali<sup>26</sup>.

Con todo, esta interpretación en áreas inundables abre espacio para una interpretación macroambiental en otras zonas de llanura tales como el Yuruá y el Purús, ya en el lado de Brasil.

## Consideraciones finales

---

De acuerdo al propósito de este artículo, sostenemos que el sentido histórico y ecológico del territorio del pueblo kukama es un abordaje fundamental para los estudios etnográficos. Tomando en cuenta que el río Ucayali presenta un escenario de gran turbulencia, los grupos locales precoloniales se habrían desplazado hacia las áreas de tipishcas y cochas, en un tiempo posterior donde ya se formaba el río Samiria y se abrían caños y quebradas que conducirían al área actual investigada. A pesar de todas las transformaciones hidrogeológicas de este espacio, la posible ruta de vinculación de los grupos sugiere un desplazamiento por el camino descrito, que lleva desde el Ucayali, a través del río Samiria hasta la cocha San Pablo, recorrido por los grupos precoloniales y hasta hoy por los grupos contemporáneos, cuya movilidad por motivos de pesca, caza, recolección y domesticación aún está presente. En el entorno kukama situado en este territorio, se desarrollan una multiplicidad de dinámicas de relaciones, depredaciones y domesticaciones entre las distintas gentes y presencias.

La gran importancia del Ucayali en la conciencia histórica de los pobladores de la cocha San Pablo nos remite a la interpretación del nombre de este río como el ‘centro de las casas’, ensayada por Lucas Espinosa. Este nombre sería un indicador de un punto de origen no solamente genealógico, sino también de los sentidos que hoy viabilizan la sociabilidad en el territorio kukama. Berjón y Cadenas (2011) sostienen que para los kukama, la casa es elemento de anclaje de la persona: “La casa conlleva permanencia. Una persona que está agregada puede retirarse en cualquier momento e ir a vivir a otro lugar. La casa propia te supedita a un lugar. No tener casa es ser considerado en tránsito. La persona es del lugar donde tiene la casa” (Berjón y Cadenas 2011: 583). Por su parte, el Marañón, pese a haber sido un lugar de paso en distintos puntos de la historia Kukama, hoy ha sido apropiado y domesticado por los descendientes de los Kukama dispersados por procesos anteriores de desplazamiento, tanto por las guerras, secuestros, enfrentamientos chamánicos, matrimonios e intercambios entre grupos indígenas en la época precolonial, como por la colonización y el desarrollo de la economía extractivista en la Amazonía contemporánea (Stocks 1981, Petesch 2003), demostrando la gran capacidad de este grupo para la movilidad y la adaptación dentro de las tierras inundables.

Por su parte, el territorio del río Ucayali, caminando, ha reulado de tal manera que la zona del río Samiria presenta la mayor cantidad de tipishcas y cochas encantadas (con madre) o hábiles para ser lugares de pesca (sin madre) trayendo a nuestra reflexión a los grupos precoloniales descritos por Donald Lathrap (1970) que ocuparon hace unos 5 a 6 mil años el medio y alto Ucayali. Esto explicaría la relevancia del río Ucayali en las hipótesis acerca del centro de origen tupí, conforme se evidenció en la Tabla 1. Cabe mencionar que nuestro objetivo principal no ha sido la búsqueda del centro de origen Tupí, pero las informaciones etnográficas halladas en campo (liderazgos, personas mayores, pescadores) y la evaluación de la literatura citada anteriormente sugieren nuevos abordajes para las disciplinas de la antropología, la geología, la arqueología y la genética de las plantas. Considerando que las plantas domesticadas encontradas están en los ‘bordes’ (Clement 2015) de la Amazonía y el territorio alrededor del río Samiria, como corazón del territorio Kukama, presenta más de 263 especies silvestres (SERNANP 2017), en nuestra hipótesis preliminar, sugerimos que las zonas de áreas inundables crearían un entorno encantado, donde aparecen una gran cantidad de relatos sobre el mundo sagrado, cosmológico e ideológico que se manifiesta y se magnifican en el entorno de su espacio paisajístico.

La presencia física de los componentes de manejo de plantas sobre ese ecosistema, o sea, las descripciones *in stricto sensu* de la arqueología y genética (manejo de plantas) están simétricamente ancladas en las memorias y los conocimientos de los moradores de la comunidad Kukama, haciéndonos reflexionar sobre las ocupaciones de esas comunidades en el espacio, a partir de las redes de sociabilidad entre gentes humanas y no humanas.

Estas reflexiones colaboran con lagunas teóricas en la etnografía del grupo Tupí, creando elementos para el conocimiento y la preservación del territorio amazónico, que es amenazado y depredado por la extracción petrolera, la deforestación, la construcción de infraestructura, la proliferación de empresas turísticas, entre otras actividades que amenazan con modificar drásticamente los sistemas de sociabilidad entre los Kukama, llevando a la desintegración de las comunidades locales, impactando su contexto social y ordenamiento territorial y cosmológico.

Es preciso decir que cuanto más tenemos investigaciones en la Amazonía, más dudas aparecen sobre los temas de várzea y tierra firme (Meggers 1981, 1983; Lathrap 1970), migración de parentelas (Mendes dos Santos 2015, 2016), distribución de asentamientos (Miller 1987, Almeida 2013, Morales Chocano 2002), formación y antigüedad de sitios arqueológicos, lingüística (Cabral 1995, Vallejos Yopán 2010), en un área que lamentablemente todavía ha sido poco investigada, en comparación con otros lugares inundables, tales como los ríos Negro, Cuarí o Purús, en Brasil.

Las redes de sociabilidad de las parentelas demuestran una organización de grupos locales de dimensiones modestas, que ocupaban las orillas de las áreas de cocha, extendiéndose para el río Marañón a través de los caños y sus desembocaduras empleados por los kukama como rutas alternativas de navegación, evitando el peligro de la corriente de occidente a oriente del Marañón. Estos viajes, en el pasado, se realizaban a partir de intercambios de mercaderías con grupos de otros troncos lingüísticos, y contemporáneamente permanecen en el traslado de la producción pesquera y de plantas domesticadas hacia los centros urbanos ribereños, tales como Nauta y Requena.

La predominancia de estas parentelas en el contexto macro del complejo Ucayali – Samiria – Marañón coincidiría con el escenario de gran cantidad poblacional de los grupos tupí en el continente sudamericano, de la llanura amazónica y las tierras bajas tropicales, tornándose uno de estos locales como referencia de un posible centro de origen de los pueblos tupí-guaraní-kukama.

## Notas

---

<sup>3</sup> “El kukama-kukamiria tiene ciertas construcciones para expresar sentimientos y deseos que se forman con la palabra *iya* ‘corazón’. Por ejemplo, para decir tengo miedo se dice *akicha tsa iya*, que literalmente significa ‘mi corazón tiene miedo’.” (Vallejos Yopán y Amías Murayari 2015: 6).

<sup>4</sup> Cabe mencionar que dos de las visitas a campo se dieron en el contexto de días festivos: el congreso anual de ACODECOSPAT (octubre de 2017) y las Fiestas Patrias peruanas (julio de 2018). La presencia de gran cantidad de moradores en la comunidad, así como visitantes de otras comunidades del Marañón, resultó en intensos períodos de campo.

<sup>5</sup> Pertencientes a la asociación de hablantes de la lengua kukama Kukamakana Katupi y participantes en la Escuela Ikuari, iniciativa de Radio Ucamara para revitalizar esta lengua indígena.

<sup>6</sup> Sobre todo las historias y las reflexiones publicadas en el libro Karuara. La gente del río (Tello Imaina 2016).

<sup>7</sup> Radio Ucamara es una radioemisora comunitaria basada en la ciudad de Nauta, que desarrolla diversas propuestas de la mano con las comunidades nativas para fortalecer los derechos y la identidad del pueblo kukama, a partir del conocimiento, las memorias y las historias de los moradores indígenas.

<sup>8</sup> La zona baja del río Huallaga está ocupada por el grupo kukamiria, que migró desde el Marañón y el Ucayali en el siglo XVII.

<sup>9</sup> Ciudad ubicada a orillas del río Marañón, fundada en 1830 por el líder kukama Manuel Pacaya. Hoy capital de la provincia de Loreto. El nombre de Nauta, según Espinosa (1935: 6) proviene de *mauta*, que significa vasija grande.

<sup>10</sup> Una tipishca, en el castellano regional, es una porción de agua en forma de medialuna generada en una curva del río por el movimiento de este. Puede ser una etapa anterior de la formación de una cocha o laguna, que se daría si el río continúa alejándose.

<sup>11</sup> Relato contado por Kik Robin Morey Lancha, registrado y publicado por Radio Ucamara.

<sup>12</sup> En la cosmología kukama, la boa se asocia en una dimensión espiritual con los seres conocidos como *muiwatsu* y *purawa*; las boas constrictoras del género *Eunectes* se conocen como *tsukuri*.

<sup>13</sup> Un ejemplo del carácter masculino de la Luna se encuentra en el relato “El rostro de la Luna” (*Yatsi Tsitsa*), recogido por Radio Ucamara.

<sup>14</sup> *Neea hirsuta* y *Neea virens*

<sup>15</sup> *Brycon* sp.

<sup>16</sup> *Triportheus* sp.

<sup>17</sup> *Mylossoma* sp.

<sup>18</sup> Relato contado por Víctor Canayo Pacaya, registrado y publicado por Radio Ucamara.

<sup>19</sup> Las otras tres comunidades son Sucre, Bagazán y San Ramón.

<sup>20</sup> Jorge Abad es director del Centro de Investigación y Tecnología del Agua en la Universidad de Tecnología e Ingeniería, en Lima. Este centro desarrolla el proyecto “Dancing Rivers in the Amazon Basin”, que investiga los cambios en el cauce de los ríos amazónicos: <http://cita.utec.edu.pe/amazon-basin/> (Fecha de consulta: julio de 2018)

<sup>21</sup> El territorio urarina se encuentra en los ríos Urituyacu y Chambira.

<sup>22</sup> Pueblo hoy considerado extinto por el Estado peruano. La presencia de algunas familias omurano y hablantes de la lengua omurano en las comunidades del río Urituyacu ha sido descrita por O’Hagan (2011), Berjón y Cadenas (2017).

<sup>21</sup> Los moradores explican el nombre por los avistamientos de tres ‘diablos’ en ese lugar. Señalan que primero se veía a un diablo varón y una mujer, y que luego apareció un varón más. Años atrás, la comunidad nativa tenía un equipo de fútbol llamado Diablos Rojos, en referencia a estos seres.

<sup>22</sup> Estas piezas de cerámica son conocidas por los moradores como ‘tejas’.

<sup>23</sup> Esta caracterización ya ha sido hallada en otras regiones, incluso donde se ubica el punto de origen proto-tupí, en el actual estado brasileño de Rondonia (Kipnis *et al* 2013).

<sup>24</sup> Solo contamos con la investigación de Daniel Morales Chocano (2002).

## Referencias

---

- ABAD, J. (2018). Intervención en la conferencia Ingeniería con propósito: ciencia y cosmovisión amazónica. Universidad de Tecnología e Ingeniería. Conferencia llevada a cabo en Lima, Perú.
- ALMEIDA, F. O. (2013). A tradição Policroma no Alto Rio Madeira. Tesis de Doctorado, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.
- BOLNICK, D. A., RAFF, J. A., SPRINGS, L. C., REYNOLDS, A. W. & MIRÓ-HERRANS, A. T. (2016). Native American Genomics and Population Histories. *Annual Review of Anthropology*, 45, 319-340. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102215-100036>
- BERJÓN, M. & CADENAS, M. A. (2011). Ser dueño: criterio de la familia Kukama. *Estudio agustiniano*, 46(3), 561-595.
- BERJÓN, M. & CADENAS, M. A. (2014). Inestabilidad ontológica: el caso de los kukama de la Amazonía peruana. [http://sanagustin.org.pe/oala/pdf/2014\\_15Manuel.pdf](http://sanagustin.org.pe/oala/pdf/2014_15Manuel.pdf)
- BERJÓN, M. & CADENAS, M. A. (2017). Una nota sobre los omurano del río Urituyacu. <http://lacandeladelojo.blogspot.com/2017/04/una-nota-sobre-los-omurano-del-rio.html>
- CABRAL, A. S. (1995). Contact-induced language change in the Western Amazon: the non-genetic origin of the kokama language. Disertación doctoral, University of Pittsburg.
- CALDARELLI, S. B. & KIPNIS, R. (2013). Relatório final das atividades de campo. Salvamento Arqueológico na LT PHV - Porto Velho - Araraquara.
- CAMPANERA, M. (2017). De lagos propios a Patrimonio de la Nación. Disputas por el espacio acuático en la Reserva Nacional Pacaya Samiria. *Revista de Antropología Social*, 26(2), 281-306. DOI: <https://doi.org/10.5209/RASO.57607>
- CANAYO PACAYA, M. (2016). La lupuna: cómo ha aparecido el río. En Tello Imaina, L. & Boyd, S. (Eds.), Huaymacari Tamani, J. y Nieves Nashnato, M. (Trads.) *Karuara: la gente del río* (pp. 89-95). Cusco: Asociación Quisca; Iquitos: Radio Ucama; Parinari: Wainakana Kamatawarakana.

- CENEPO TANANTA, L. (2001). *Memorias ocultas del Samiria: una mirada desde Santa Rita de Castilla*. Iquitos: Parroquia Santa Rita de Castilla.
- CHIBNIK, M. (1994). *Risky Rivers. The Economics and Politics of Floodplain Farming in Amazonia*. Tucson: University of Arizona Press.
- CLEMENT, CH. R., DENEVAN, W. M., HECKENBERGER, J., BRAGA JUNQUEIRA, A., NEVES, E. G., TEIXEIRA, W. G., WOODS, W. I. (2015). The domestication of Amazonia before European conquest. *Proceedings of the Royal Society B*, 282 (1812). DOI: <https://doi.org/10.1098/rspb.2015.0813>
- CORRÊA, A. A. & SAMIA, D. G. (2006) Cronologia da Tradição Arqueológica Tupiguarani. En *Anais do II Simpósio internacional "A Antiguidade do Homem na América"*, São Raimundo Nonato.
- CRUZ, G. D. (2009) Lar, doce lar? Arqueologia Tupi na Bacia do Ji-Paraná (RO). Dissertação de Maestría, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.
- ESPINOSA, L. (1935). *Los tupís del oriente peruano. Estudio lingüístico y etnográfico*. Madrid: Imprenta de Librería y Casa Editorial Hernando S. A.
- FAUSTO, C. (2008). Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14(2), 329-366. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>
- KERN, D. C., MIRANDA FIGUEIRA, B. A., FERNANDES MOREIRA, D., DA COSTA, J., RUIVO. M., BICHARA JUNIOR, T. W. (2013). Composição química de solos com terra preta arqueológica do sítio Das Palmeiras, Município de Pimenta Bueno-Rondônia. *XIV Congresso da Associação Brasileira de Estudos do Quaternário*. Congresso levado a cabo em Natal, Brasil.
- LATHRAP, D. (1970). *The Upper Amazon*. Londres: Thames & Hudson Ltd.
- LATOUR, B. (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1968). *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MEGGERS, B. (1981). *La reconstrucción de la prehistoria amazónica*. *Amazonía Peruana*, 3(7), 15-29.
- MEGGERS, B. (1983). Aplicación del modelo biológico de diversificación a las distribuciones culturales en las tierras tropicales bajas de Sudamérica. *Amazonía Peruana*, 4(8), 7-38.
- MENDES DOS Santos, G. (2016). Plantas e parentelas - notas sobre a história da agricultura no Médio Purus. En Mendes dos Santos, G. & Aparicio, M. (Orgs.), *Redes Arawa. Ensaios de Etnologia do Médio Purus* (pp. 19-39). Manaus: EDUA.
- MÉTRAUX, A. (1927). Migrations historiques des Tupi-guarani. *Jornal de la societ  de Américanistes*, 19, 1-45. DOI: <https://doi.org/10.3406/jsa.1927.3618>

- MILLER, T. E. (1987). Pesquisas Arqueológicas Paleoindígenas no Brasil Ocidental. Chungara, *Revista de Antropología Chilena*. Estudios Atacameños, 8, 37-61. DOI: <https://doi.org/10.22199/S07181043.1987.0008.00005>
- MORALES CHOCANO, D. (2002). Contactos entre cocamas y shipibos: un acercamiento arqueológico en la Amazonia peruana. *Investigaciones sociales*, 6(10), 47-70. DOI: <https://doi.org/10.15381/is.v6i10.8092>
- MOREY LANCHA, K. R. (2016). Cómo apareció el pueblo kukama (versión 2). En Tello Imaina, L. & Boyd, S. (Eds.), Huaymacari Tamani, J. y Nieves Nashnato, M. (Trad.) *Karuara: la gente del río* (pp. 29-31). Cusco: Asociación Quisca; Iquitos: Radio Ucamara; Parinari: Wainakana Kamatawarakana.
- O'HAGAN, Z. (2011). Informe de campo del idioma omurano. [www.cabeceras.org/ohagan\\_omurano\\_fw2011\\_report.pdf](http://www.cabeceras.org/ohagan_omurano_fw2011_report.pdf)
- PETESCH, N. (2003). "Los cocama nacen en el Perú". Migración y problemas de identidad entre los cocama del río Amazonas. *Anthropologica*, 21(21), 99-116.
- REGAN, J. (1993). *Hacia la tierra sin mal. La religión del pueblo en la Amazonía*. Lima: CAAAP.
- REGAN, J. (2009). La presencia y ocaso de los cacicazgos tupies de la cuenca del Alto Amazonas en los siglos XVI y XVII. *Amazonía Peruana*, 31. pp. 57-100.
- RIVAS, R. (2004). *El gran pescador. Técnicas de pesca entre los cocama-cocamillas de la Amazonia peruana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RIVAS, R. (2011). *Le serpent, mère de l'eau. Chamanisme aquatique chez les Cocama-Cocamilla d'Amazonie péruvienne*. Tesis de Doctorado, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- RODRIGUES, A. & CABRAL, A. S. (2012). Tupían. En Campbell, L. & Grondona, V. (Eds.). *The indigenous languages of South America: a comprehensive guide* (pp. 495-574). Berlin: De Gruyter Mouton.
- SANTOS-GRANERO, F. (2004). Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yanesha. En: Surrallés, A. & García Hierro, P. (Eds.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 187-220). Copenhague: IWGIA.
- SERNANP - Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado (2017). Pacaya Samiria. Lima: Ministerio del Ambiente del Perú. Recuperado de <http://www.sernanp.gob.pe/pacaya-samiria> (Fecha de consulta: octubre de 2017).
- STOCKS, A. (1981). *Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los cocamilla del río Huallaga, Perú*. Lima: Caaap.
- SURRALLÉS, A. y GARCÍA HIERRO, P. (2004). Introducción. En Surrallés, A. y García Hierro, P. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 9-24). Copenhague: Iwgia.

- TELLO IMAINA, L. (2014). Ser gente en la Amazonía, fronteras de lo humano: aporte del pueblo kukama. En Badini, Ricardo (Ed.). *Amazzonia indigena e pratiche di autorappresentazione* (pp. 39-48). Milan: FrancoAngeli.
- TELLO IMAINA, L. (2016). “Introducción”. En Tello Imaina, L. & Boyd, S. (Eds.), Huaymacari Tamani, J. y Nieves Nashnato, M. (Trads.) *Karuara: la gente del río*. Cusco: Asociación Quisca; Iquitos: Radio Ucamara; Parinari: Wainakana Kamatawarakana.
- TELLO IMAINA, L. (Julio de 2018). Intervención en la conferencia Ingeniería con propósito: ciencia y cosmovisión amazónica. Universidad de Tecnología e Ingeniería. Conferencia llevada a cabo en Lima, Perú.
- VALLEJOS YOPÁN, R. (2010). A grammar of Kokama-Kokamilla. Disertación doctoral, University of Oregon.
- VALLEJOS YOPÁN, R. y Amías Murayari, R. (2015). Diccionario Kukama-Kukamiria – Castellano. Iquitos: Formabiap, Aidesep, Isepl. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004314528>
- VILAÇA, A. (2005). Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11. pp. 445-464. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2005.00245.x>
- VIVEIROS DE Castro, E. (1998) Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488. DOI: <https://doi.org/10.2307/3034157>
- ZIMPEL, C. A. (2009). Na direção das periferias extremas da Amazônia: Arqueologia na Bacia do Rio Ji-Paraná, Rondônia. Disertación de Maestría, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.





# O Manejo das Caiçaras Indígenas: Uma prática agropecuária no Lavrado de Roraima, Amazônia Brasileira

*The Management of Indigenous Caiçaras: An agricultural practice in the Lavrado of Roraima, Brazilian Amazonia*

*El Manejo de las Caiçaras Indígenas: Una práctica agropecuaria en el Lavrado de Roraima, Amazonía Brasileira*

Ludmilla Verona Carvalho Gonçalves<sup>1</sup>

Sônia Sena Alfaia<sup>2</sup>

Carlos Machado Dias Jr.<sup>3</sup>

---

**Dossiê:** Cosmopolíticas Amazônicas e Reflexividades Indígenas

**Artigo de pesquisa. Editor:** Gilton Mendes dos Santos.

**Recebido:** 2018-06-28. **Devolvido para revisão:** 2018-09-20. **Aceito:** 2018-10-25.

**Como citar este artigo:** Gonçalves, Ludmilla V. C.; Alfaia, Sônia S.; Dias Jr, Carlos M. (2019). O Manejo das Caiçaras Indígenas: Uma prática agropecuária no Lavrado de Roraima, Amazônia Brasileira. *Mundo Amazônico*, 10(1): 187-207. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n1.73186>

---

## Resumo

Esse artigo tem o objetivo relatar aspectos da introdução da pecuária entre os povos indígenas que habitam a região do Lavrado no Estado de Roraima, Amazônia brasileira. Mais especificamente, a partir dos povos Macuxi e Wapixana da Comunidade Aningal, entre os quais situa o relato etnográfico analítico sobre suas atuais formas do manejo do gado, associadas à prática da Caiçara. A pecuária foi introduzida na região no século XVIII, levando muitos grupos indígenas a transformações estruturais em suas formas de organização social, estimulando jovens e adultos a trabalharem na pecuária, manejando o gado e “domesticando” à ocupação extensiva do Lavrado. As comunidades indígenas absorveram a pecuária e adaptaram à sua realidade, revelando um interessante processo de adaptação e controle das relações que os envolviam em contexto interétnico. Na comunidade Aningal, onde o presente estudo foi realizado, houve a criação de Retiros (fazendas) indígenas, construídas em ajuri (trabalhos coletivos), onde o gado é manejado por um “vaqueiro” designado em Assembleias. Os animais são mantidos livres ao longo do dia e confinados à noite em caiçaras, o esterco produzido e acumulado escoo para as partes mais baixas do terreno adubando o solo e possibilitando a utilização das áreas adjacentes às caiçaras onde são cultivadas diversas espécies, com destaque para banana. O manejo das caiçaras evidencia o conhecimento dos indígenas sobre os efeitos do esterco como fertilizante e a prática das caiçaras caracteriza um sistema agropastoril do tipo temporal.

*Palavras chave:* agropecuária indígena; sistemas agroflorestais.

---

<sup>1</sup> Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. lud\_verona@yahoo.com.br

<sup>2</sup> Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia. sonia@inpa.gov.br

<sup>3</sup> Universidade Federal do Amazonas. carlosmdiasjr@icloud.com

### Abstract

This article has the objective of reporting aspects of the introduction of livestock among the indigenous peoples who live in the region of Lavrado in the State of Roraima, Brazilian Amazonia. More specifically, from the Macuxi and Wapixana peoples of the Aningal Community, among which is the analytical ethnographic account of their current forms of cattle management associated with the practice of Caiçara. Livestock farming was introduced in the region in the eighteenth century, leading many indigenous groups to structural transformations in their forms of social organization, encouraging young people and adults to work in livestock, handling livestock and “domesticating” the extensive occupation of Lavrado. The indigenous communities absorbed livestock and adapted to their reality, revealing an interesting process of adaptation and control of the relationships that involved them in an interethnic context. In the Aningal community, where the present study was carried out, the creation of Indigenous retreats (farms), built in ajuri (collective works), where cattle are handled by a “cowboy” appointed in Assemblies. The animals are kept free throughout the day and confined at night in Caiçaras, the manure produced and accumulated flows to the lower parts of the land by fertilizing the soil and making it possible to use the areas adjacent to the Caiçaras where several species are cultivated, banana. The management of the Caiçaras evidences the knowledge of the natives about the effects of manure as fertilizer and the practice of Caiçaras characterizes an agropastoral system of the temporal type.

*Keywords:* indigenous farming; agroforestry systems.

### Resumen

Este artículo tiene el objetivo de relatar aspectos de la introducción de la ganadería entre los pueblos indígenas que habitan la región del Lavrado en el Estado de Roraima, Amazonia brasileña. Más específicamente, a partir de los pueblos Macuxi y Wapixana de la Comunidad Aningal, entre los que se encuentra el relato etnográfico analítico sobre sus actuales formas de manejo del ganado, asociadas a la práctica de Caiçara. La pecuaria fue introducida en la región en el siglo XVIII, llevando a muchos grupos indígenas a transformaciones estructurales en sus formas de organización social estimulando a jóvenes y adultos a trabajar en la ganadería, manejando el ganado y “domesticando” a la ocupación extensiva del Lavrado. Las comunidades indígenas absorbieron la pecuaria y adaptaron a su realidad, revelando un interesante proceso de adaptación y control de las relaciones que los envolvían en contexto interétnico. En la comunidad Aningal, donde el presente estudio fue realizado, hubo la creación de Retiros (haciendas) indígenas, construidas en ajuri (trabajos colectivos), donde el ganado es manejado por un “vaquero” designado en Asambleas. Los animales se mantienen libres a lo largo del día y confinados por la noche en caiçaras, el estiércol producido y acumulado fluye hacia las partes más bajas del terreno abonando el suelo y posibilitando la utilización de las áreas adyacentes a las caiçaras donde se cultivan diversas especies, plátano. El manejo de las caiçaras evidencia el conocimiento de los indígenas sobre los efectos del estiércol como fertilizante y la práctica de las caiçaras caracteriza un sistema agropastoril del tipo temporal.

*Palavras clave:* agropecuaria indígena; sistemas agroforestales.

## Savanas Amazônicas ou Lavrado: Ocupação e manejo em terras indígenas

---

**A** Amazônia Legal ocupa aproximadamente 59% do território brasileiro, abrangendo os estados do Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins (98% da área do estado), Maranhão (79%) e Goiás (0,8%) (IBGE, 2012). Além de conter 20% do bioma cerrado, a região Norte abriga todo o bioma Amazônia, o mais extenso dos biomas brasileiros, que corresponde a 1/3 das florestas tropicais úmidas do planeta. A diversidade de relevo, solos e clima (altas temperatura e precipitações) influenciaram na formação de diferentes ecossistemas como a floresta úmida de terra firme, florestas inundadas, várzeas, igapós, campos abertos e savanas (IBGE, 2012).

No extremo norte da Amazônia, encontra-se um ecossistema de savanas, conhecido localmente como Lavrado ou Campos do Rio Branco. Tal ecossistema é caracterizado por baixa densidade arbórea (campos naturais) e agrupamentos de espécies arbóreas florestais, conhecidos como “ilhas de mata” (Barbosa e Miranda, 2005; Rocha, 2009). Essa região é ocupada por uma grande diversidade de populações indígenas, como os Macuxi, Wapixana, Sapará, Ingaricó, Patamona e Taurepang, habitantes tradicionais da região distribuídos em 28 Terras Indígenas (TI's) (Farage, 1991).

As Terras Indígenas, estrategicamente, possuem grande importância na conservação das savanas do estado de Roraima. A biodiversidade do Lavrado é pouco protegida, apenas 5% da área do Lavrado está definida como Unidade de Conservação/UC (Barbosa et al., 2007). Portanto, esse ecossistema demanda determinação pelo Estado brasileiro para que novas áreas de conservação sejam delimitadas.

É importante destacar também que 28 TI's ocupam 57,3% do Lavrado (cerca de 24.864 km<sup>2</sup>), contribuindo para conservar sua biodiversidade de modo significativo, uma vez que o uso e manejo praticados pelos indígenas são de baixo impacto sobre os recursos ambientais. Porém, a maior parte das TI's do Lavrado ocupam áreas pequenas (a maioria com menos de 20.000 ha) e foi demarcada em forma de ilhas, ou seja, não possuem conectividade entre si e estão rodeadas por fazendas de gado, arroz e soja, de grande extensão. (Campos, 2011; Santilli, 1997; Frank e Cirino, 2011). A área restante está dividida entre propriedades rurais (33,2%) e assentamentos de reforma agrária (4,4%) (Barbosa et al., 2007).

O principal manejo agrícola praticado pelos indígenas do Lavrado é a agricultura de corte e queima, feita nas ilhas de mata, atividade considerada de subsistência, ou seja, a produção destina-se essencialmente ao consumo familiar e à venda no mercado local. Tal manejo permite a regeneração da capoeira durante o período de pousio, tornando esse sistema sustentável e possibilitando a manutenção da sustentabilidade da terra (Rocha, 2009). Nesses sistemas são cultivados tubérculos, grãos e frutas, como maniva (*Manihot esculenta*), milho (*Zea mays*), batata doce (*Ipomoea batatas*), banana (*Musa spp.*), jerimum (*Cucurbita maxima*), melancia (*Citrullus vulgaris*) e mamão (*Carica papaya*), além de pimenteirias (*Capsicum spp.*) em menor quantidade (Pedreira et al., 2013; Perez, 2010).

Nota-se que com o aumento da demanda sobre os recursos naturais, há uma expressiva redução no período de pousio e, por conseguinte, esgotamento das ilhas de mata (Rocha, 2009). Além disso, na medida em que se intensifica o contato das populações nativas com os não índios e, conseqüentemente, uma fixação das comunidades, os modos de produção tradicionais mudam de tal forma que não são mais capazes de atender a todas as necessidades básicas das populações indígenas aglomeradas e em crescimento. Tais mudanças levam os

índios a buscar novas alternativas econômicas, sociais e cosmopolíticas para a produção e reprodução de seus esquemas sociológicos e princípios estruturais. A literatura etnológica acumulada sobre os povos indígenas das Terras Baixas Sulamericanas, demonstra com expressiva fundamentação etnográfica que essa diversificada área cultural, no que diz respeito às suas unidades sociais indígenas, seja qual for sua dimensão, são verdadeiras “comunidades de propriedades simbólicas” (Albert e Menget, *apud*, Seeger, *etii all*, 1979). Mais do que coletividades econômicas, são também sociais e cosmopolíticas.

Neste contexto, se por um lado, o resultado da pressão de expansão é que muitas comunidades estão atualmente com poucas áreas disponíveis para instalação de roças, necessitando se adaptar e utilizar áreas abertas do Lavrado para a produção agrícola; por outro lado, podemos também notar que essas mesmas adaptações também são ajustadas pelo contexto cultural local (Albert e Ramos, 2001). Vejamos no caso dos Macuxi e Wapixana.

A coleta de frutos e a pesca, além da criação de animais de pequeno porte como galinhas, patos e porcos (Pinho *et al.*, 2013; Miguêz *et al.*, 2007), são atividades praticadas pelos indígenas na região. Essas práticas permitem a regeneração natural do ambiente, atribuindo às TIs do Lavrado um importante papel na conservação desse ecossistema (Barbosa *et al.*, 2007).

Fernside (1997) menciona que o desmatamento na Amazônia cresce a taxas alarmantes, causado pela exploração madeireira e pelo avanço da pecuária. No estado de Roraima, esse cenário não é diferente nas regiões de floresta. Entretanto, a região do Lavrado, de vastos campos abertos desde os tempos da colonização foi considerada por muitos como uma região naturalmente adaptada para a pecuária (Campos, 2012; Santos, 2010). A criação de gado bovino trazida pelos portugueses no século XVIII, com objetivo de colonizar a região resultou na perda de muitas áreas ocupadas pelas populações indígenas, que foram em parte recuperadas somente quando as próprias comunidades também passaram a criar gado. O rebanho bovino do Estado é estimado em cerca de 900 mil cabeças (MAPA, 2018) e destes, pelo menos, 10% está concentrado em áreas indígenas, desempenhando importante papel social, cultural e econômico na alimentação e na geração de renda dessas populações (Costa *et al.*, 2009). Por exemplo, a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em 2013, à época da pesquisa, contava com um rebanho de 50 mil cabeças de gado distribuídos entre 218 comunidades (Campos, 2012; Globo Rural, 2013).

A pecuária bovina desenvolvida pelos indígenas é realizada coletivamente em pequenos rebanhos, adquiridos através de projetos iniciados pela Diocese de Roraima, CIR, FUNAI e Governo do Estado (Santilli, 1997; IBGE, 2009). Todas as comunidades indígenas possuem áreas de “fazendas”, também denominadas *Retiros*, onde são criados bois e cavalos em um sistema de manejo. Podemos observar que nesses locais as relações e os modos de produção vão além dos aspectos econômicos da vida local. Os *Retiros*, tampouco, são apenas

uma apropriação vernacular, como se os indígenas tivessem importado de outra língua e inserido integralmente em sua cultura. Trata-se de uma categoria nativa que remete a propriedades simbólicas importantes, fundada em um princípio estrutural – a *noção de pessoa* com foco no corpo, (cf. Seeger, *etti all*, idem) –, e um esquema sociológico – a *afinidade potencial* operando a socialidade nativa (cf. Viveiros de Castro, 2002).

Como veremos, de modo geral, trata-se de um modo muito particular de se apropriar de novos itens culturais (inclusive o gado), “pacificando o branco” e “domesticando suas mercadorias” (Albert e Ramos, 2001).

Muitas vezes, nos *Retiros* são instalados roçados de cultivos diversos possibilitados pela fertilização do solo pelo esterco do gado. As áreas cercadas onde o gado permanece parte do ano são conhecidas como *Caiçaras* (Pinho, 2008) (Figura 2). Após receberem a quantidade de esterco adequada, o que geralmente coincide com o início do inverno (época das chuvas), as *Caiçaras* se tornam áreas para o plantio de macaxeira, mandioca, banana, etc., atividade comum em comunidades que possuem poucas áreas de mata em seu território (Pinho, 2008; Rocha, 2009).

Sabemos também que a difusão da pecuária entre os povos indígenas do Lavrado trouxe inúmeras mudanças no modo de vida, alimentação e usos da terra (Santilli, 1989; 2011; Campos, 2011). Entre elas, pode-se citar o uso do esterco como adubo para produção agrícola em áreas abertas do Lavrado, atividade que não existia entre as populações indígenas e que passou a gerar renda extra para as comunidades (Pinho, 2008). A interação entre as produções agrícola e pecuária com o uso do esterco também é comum em pequenas propriedades de outras regiões (Eyasu, 2000; Hoffman, 2002), locais onde o estrume é um importante produto da criação do gado e outros animais ruminantes (Harris, 1998).

Em Roraima, por fim, a distribuição espacial das populações indígenas identifica um cenário de busca constante de solos capazes de sustentar uma agricultura itinerante, quando se trata de agricultura de corte e queima (Melo, 2010). No Lavrado não é diferente, mesmo em solos com baixa fertilidade natural, diferentes sistemas produtivos são praticados, sempre buscando superar as adversidades. Posey (1985) em seus estudos sobre os índios Kayapó mostra que o conhecimento tradicional dos povos indígenas é importante para se estabelecer práticas socioculturais que levam à conservação e ao desenvolvimento sustentável da região. Tais atividades que são absorvidas e adaptadas às particularidades locais muitas vezes revelando formas criativas e distintas de criação, trocas e consumo.

Tais adaptações, como já destacamos, foram descritas e analisadas pelos estudos etnográficos contemporâneos como complexos processos de “domesticação dos brancos” e/ou “indigenização da modernidade” (Sahlins,

2000 e Albert & Ramos, 2000). Entre os Waiwai, povos caribe e vizinhos aos Macuxi e Wapixana, introduzido mais recentemente com apoio e investimento do Conselho Indígena de Roraima/CIR, o gado passou a ser signo de status no contexto das relações entre os diversos grupos locais. Moradores das altas florestas, para os Waiwai o gado não fornece lucro monetário, a carne e o leite não são apreciados, a dificuldade de abrir pastos e aumentar o rebanho apenas fez com que sua presença expressasse entre os índios um signo de poder e “civilidade” (Dias Jr., 2008). Ainda que muito brevemente aqui anunciado, o exemplo Waiwai inspira a pensar que entre os Macuxi e Wapixana esses processos também devem guardar suas diferenças e semelhanças, seja pela geografia, pela história, pela mitologia ou pela cosmopolítica.

## Breve história da ocupação regional

---

Até o século XVIII, os portugueses tinham interesse em explorar a região do Rio Branco, para obtenção das drogas do sertão (baunilha, cacau, salsaparrilha, cravo), e “descimento” (captura) dos índios, visando à sua escravização na região do rio Amazonas (Farage, 1991). No final do século XVIII, se inicia o interesse estratégico-militar dos portugueses pela região do Rio Branco, visando barrar a ocupação e estabelecimento dos espanhóis vindos do Rio Orinoco, na Venezuela (idem) e iniciando aos poucos a introdução do gado nos campos. Porém, somente no século XIX é que a pecuária se tornou uma atividade econômica, sendo o verdadeiro elo de fixação dos portugueses na região, começando de fato, a ocupação civil na região (Santilli, 1989).

As atividades produtivas associadas à pecuária na região do atual Estado de Roraima remontam ao século XVIII, como uma iniciativa do governo da Capitania de São José do Rio Negro, “visando integrar a região do Rio Branco ao mercado interno colonial com o fornecimento de carnes e couros e assim torná-la um polo de atração e fixação de colonos” (Ribeiro de Sampaio, 1777 apud Santilli, 1989). Segundo Santilli, as primeiras cabeças de gado chegaram à região no ano de 1787, iniciando a criação das “fazendas da Coroa” ou “fazendas Reais” que, posteriormente, se tornaram “fazendas Nacionais”, a despeito da presença das populações indígenas que tradicionalmente ocupavam a região, efetuando assim, a colonização pela “pata do boi” (Barros, 1995). Em outras palavras, o gado marcado era a medida de ocupação das terras, a ideia comum era de que as áreas sem gado eram livres e podiam ser usadas para a instalação de fazendas. Até o início do século XX, colonos imigrantes foram, pouco a pouco, se apossando das terras e do gado disperso pelos campos, formando fazendas particulares e tornando a pecuária uma atividade complementar ao extrativismo predominante na região Amazônica (Santilli, 1989; 2011).

Nesse contexto, os índios foram gradativamente expulsos pelos fazendeiros ou incorporados como mão-de-obra, submetidos à exploração perversa do sistema de aviamento e condições análogas à escravidão (Campos, 2011;

Santilli, 2000), e assimilados pela economia regional, através da pecuária, garimpos, prestação de serviços (construção de casas, serviços domésticos, etc.) ou fornecimento de farinha e outros gêneros agrícolas (Santilli, 1989). Fato curioso de se mencionar, era a curiosidade com que os Wapixana encaravam as novidades vindas com os recém-chegados, vinham de longe para “ver os brancos do grande rio e guardar seus *tapiirs* (bois) nas campinas” (Coudreau, 1887 apud Farage, 1997).

Assim os povos indígenas se habituaram à presença do gado na região e aprenderam seu manejo, fato também descrito por Henfrey (2002) em um estudo sobre os Wapixana da região do Rupununi, na Guiana.

Em outras regiões do Brasil, a ocupação dos territórios também se deu de maneira agressiva e compulsória, Esselin e Oliveira (2007) relatam a ocupação territorial associada à expansão da pecuária e utilização da mão de obra indígena na região de Mato Grosso do Sul. Citando Marechal Rondon (1906), explicam que as populações indígenas (Terena, Guaikuru, etc.), se dispersaram na condição de vaqueiros e agricultores, e eram procurados por fazendeiros como trabalhadores, devido a se contentarem com pouca remuneração e terem bastante conhecimento sobre as características ambientais da região.

De acordo com Santilli (2011), os índios do Lavrado habituaram-se não apenas com as tarefas da pecuária, mas também aos apetrechos, linguagens e hábitos de vida dos imigrantes. Os fazendeiros tinham o costume de adotar as crianças índias e ensinar-lhes as práticas da pecuária extensiva. Aos poucos, os indígenas envolvidos pelo avanço do gado nos campos foram assimilados como mão-de-obra (Ferri, 1990), tornando-se “vaqueiros”. Criavam lotes de gado para os fazendeiros, e recebiam a “quarta”, ou seja, a cada quatro reses nascidas, o vaqueiro tinha direito a uma. Santilli (idem) e Farage (1997) afirmam que naquele contexto, os indígenas mantinham com os fazendeiros, uma relação clientelística, isto é, os índios prestavam serviços aos fazendeiros, em troca de artigos industrializados (panos, fuzil, pólvora, munição, machados, facas, baús, etc), mantendo-se o endividamento e a submissão da população indígena.

Mas o gado veio também como uma ferramenta importante para a reconquista de parte do território tradicionalmente habitado pelos índios. Na década de 70, a Diocese de Roraima implementou o chamado “Projeto do Gado”, onde, por mediação dos tuxauas, rebanhos bovinos eram cedidos às comunidades, em sistema de rodízio de 5 anos. Assim, os índios conseguiram ocupar os campos com a mesma visibilidade dos fazendeiros, tornando-se índios pecuaristas (Santilli, idem), assim como os Wapixana estudados por Henfrey. Além da ocupação, o gado possibilitou um suprimento alimentar alternativo, como mostrado no mesmo estudo de Henfrey, em que 95% dos entrevistados mantêm diversos animais domésticos para consumo, incluindo vacas, porcos e galinhas.

O gado indígena deveria ser manejado em áreas mais distantes do centro da comunidade, tornando necessária a criação de fazendas indígenas, que passaram a ser conhecidas como *Retiros*. Num aspecto social, houve a criação de categorias hierarquizadas, como o vaqueiro e o capataz na sociedade indígena, fato confirmado no estudo de Henfrey, que afirma haver muitos homens deixando de praticar a caça para ser tornarem “vaqueiros especialistas”. Houve também a necessidade de construção de cercas de arame nas comunidades, já que o gado invade as roças e até as áreas ao redor das casas em busca de alimento (Campos, 2011; Santilli, 2011). Seja como for, os *Retiros*, diferente das Fazendas coloniais, sempre foram ocupados e transformados segundo uma lógica nativa singular. Como também anunciamos muito brevemente aqui, o esquema sociológico (da afinidade potencial), através do qual as relações sociais se instituem (antes e hoje), sempre pautou as transformações da vida cotidiana Macuxi e Waupixana.

## Apontamentos agropecuários e sociais na Terra Indígena do Aningal

---

Os dados apresentados e analisados neste trabalho são parte de uma pesquisa de mestrado realizada entre os anos de 2011-13 junto ao Programa de Pós Graduação em Agricultura no Trópico Úmido, do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia. A responsabilidade na construção e análise ora apresentados é inteiramente da responsabilidade dos autores, que agradecem a colaboração inestimável dos povos que voluntariamente colaboraram e sem os quais nada teria sido possível cumprir. Vale destacar, a leitura e inspiração antropológica anunciada, faz parte de um acompanhamento mais informal feito por Carlos Machado ao longo da pesquisa. Por isso mesmo, nota-se uma maior densidade descritiva e analítica nos aspectos econômicos da produção do que propriamente simbólicos da troca. O que, ao ver dos autores, não traz prejuízos ao texto. Vejamos um pouco mais como isso se deu.

A pesquisa foi realizada na TI-Aningal (Figura 1), uma área de 7.627 hectares, localizada nas coordenadas 61,40° W e 3,46° N (FUNAI, 2013), no município de Amajari, região nordeste do Estado de Roraima, distante 150 km da capital, Boa Vista. A TI possui 2 comunidades: Vida Nova e Aningal, sendo esta última onde a pesquisa foi concentrada. A construção dos dados foi realizada através de pesquisa bibliográfica na literatura específica, visitas guiadas às áreas onde se cria o gado, os *Retiros*, e entrevistas semi-estruturadas entre os moradores da comunidade Aningal. Os critérios para participação das entrevistas foram: pessoas acima de 18 anos indicadas pelo *tuxaua* da comunidade, com experiência e conhecimento da história da comunidade. Os questionários foram aplicados com o consentimento dos participantes através do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e mediante aprovação do projeto pelo Comitê de Ética do INPA – CEP/INPA e regulamentação da pesquisa pela Fundação Nacional do Índio

– FUNAI e Conselho de Gestão do Patrimônio Genético – CGEN. Foram realizadas 10 entrevistas nos meses de abril e maio durante a fase final da pesquisa, em visitas previamente combinadas às casas dos participantes e às áreas de estudo. Além das entrevistas, outras conversas informais foram realizadas, servindo como complemento às informações obtidas nas entrevistas. Foram abordados temas referentes à chegada do gado na comunidade, caracterização das áreas dos *Retiros*, manejo do gado nas *Caiçaras*, plantio nas *Caiçaras* e no Lavrado. As visitas às áreas de estudo, serviram como um momento de percepção e visualização das práticas realizadas, do entendimento que eles possuem sobre o manejo do solo e das características das áreas estudadas. Através de pesquisa bibliográfica foi feita uma aproximação pontual e preliminar sobre a introdução da atividade pecuária na região do Lavrado e, principalmente nas comunidades indígenas. Com as informações levantadas nos questionários foi feita uma breve introdução sobre aspectos social, ambiental e agrônômico do manejo das *Caiçaras*.

As famílias que compõem a Terra Indígena já residiam na região quando a FUNAI demarcou a área e homologou através do Decreto 86.933 de 18/02/1982. Na época, viviam 8 famílias na região do igarapé Aningal. Além destas, inúmeras outras famílias viviam em uma vasta região, cercadas por fazendas. Com a demarcação das terras, tais famílias se reuniram na região do igarapé que deu origem ao nome da Terra Indígena. A população cresceu e conta atualmente com 152 habitantes das etnias Macuxi, Saporá e Wapixana.

O clima da região, de acordo com a Classificação Climática de Köpen, é Aw (tropical úmido, com ausência de estação fria), com período seco (verão) mais fortemente marcado entre os meses de dezembro a março ( $\pm 10\%$  precipitação

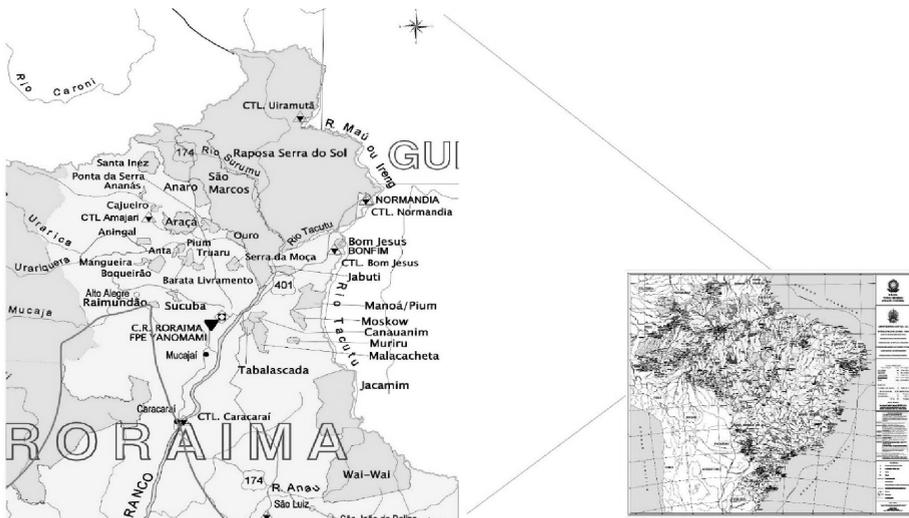


Figura 1. Mapa das Terras Indígenas do Lavrado de Roraima (Adaptado de: Instituto Socioambiental, 2018).

anual) e chuvoso (inverno) ( $\pm 70\%$  precipitação anual) entre maio e agosto. A precipitação anual na região das savanas de Roraima varia entre 1.100 – 1.700 mm/ano e a umidade relativa média mensal varia entre 66 e 82% (Barbosa, 1997).

Os solos da região da TI Aningal são de textura arenosa/média, distróficos, com baixos teores de  $\text{Ca}^{2+}$ ,  $\text{Mg}^{2+}$  e  $\text{K}^{+}$  e frequentemente, apresentam problemas por toxidez de Al (Vale Junior, *et al.*, 2010; Vale Junior e Souza, 2005). De um modo geral, os solos do Lavrado apresentam acidez elevada, baixa saturação por bases e baixa capacidade de troca catiônica, o que caracteriza solos com uma baixa fertilidade natural.

## O gado na comunidade Aningal

---

A Comunidade Indígena Aningal iniciou seu primeiro Projeto de Gado no ano de 1990, da chamada M-Cruz. Esse nome foi inspirado na comunidade Maturuca, a primeira a receber o projeto, que veio da Diocese de Roraima, daí a referência à cruz. Outros 3 Projetos vieram depois, sendo um deles organizado pela FUNAI. Os Projetos atualmente também são organizados pelo CIR (Conselho Indígena de Roraima). As comunidades se organizam para receber e repassar o gado em um sistema de rodízio, em que cada comunidade recebe 52 animais e os mantém durante 5 anos. Passado esse tempo, a comunidade se torna responsável por enviar o gado para outra, ficando com os animais nascidos na comunidade. Esse gado é comunitário e os “vaqueiros” são responsáveis pelos cuidados, sendo que as reses nascidas sob os cuidados de cada “vaqueiro” também podem ser repassadas a ele, seguindo acordos feitos entre moradores da comunidade, como a “quarta”. Vale observar, acordos esses que obedecem a lógica nativa que institui seus arranjos econômicos, sociais, políticos e cosmológicos.

Assim como em outras comunidades e povos indígenas da região, os moradores mais velhos foram criados em fazendas, trabalhando como vaqueiros, onde aprenderam as atividades da pecuária e adaptaram à sua realidade. O que significa dizer que suas formas transformadas de “vaqueiros” (doravante, sem aspas), inevitavelmente, repousam sobre uma velha ordem cambiante (pelo mundo dos brancos) e, mais uma vez, instituída sobre princípios estruturais (noção de pessoa) e esquemas sociológicos (afinidade potencial), acima anunciados.

Por fim, a TI Aningal é margeada por fazendas de gado, e seus moradores mais velhos conviveram intensamente com os fazendeiros não índios, aprendendo a atividade pecuária. Um senhor contou em uma das entrevistas que é afilhado de um fazendeiro, que o levou da comunidade aos 12 anos para morar e trabalhar na fazenda. Outro morador contou que naquela época as fazendas eram “junto” com a comunidade, muito próximas, por isso índios e fazendeiros viviam em contato. Se por um lado, pode-se destacar

que o contexto revela uma relação onde os índios eram mão de obra nas fazendas; por outro, como informa os estudos etnográficos anunciados (cf. Santili, idem), para os índios havia algo mais do que uma simples sujeição econômica. Outros valores eram (e são) reconhecidos pelos indígenas em suas relações com os brancos e suas mercadorias.

## O manejo do gado nos Retiros

---

Quatro unidades produtivas foram observadas na comunidade Aningal: as roças feitas nas ilhas de mata, através das práticas de corte e queima, onde são plantados milho, mandioca, pimenta, banana e outras espécies; os quintais agroflorestais, que representam uma fonte de alimentos para as famílias, principalmente frutas e criação de animais de pequeno porte (Pinho, 2008); as lavouras, em áreas mecanizadas no Lavrado, que recebem apoio da Prefeitura do município por meio da doação de maquinário, calcário e sementes. Essas lavouras representam um modo de produção novo para os indígenas e são incentivadas pelo poder público. Por fim, os *Retiros*, que também podem ser chamados de fazendas pelos moradores das comunidades indígenas representam uma unidade de produção ainda pouco estudada (Figura 2). O uso dessa mesma nomenclatura foi encontrado em um trabalho sobre a ocupação do Estado de Mato Grosso do Sul por fazendeiros pecuaristas e a relação deles com indígenas nativos da região (Rivesseau, 1941 apud Esselin e Oliveira, 2007).

Na comunidade Aningal, os *Retiros* destinados à criação de gado são relativamente distantes do centro da comunidade. São compostos pela casa onde o vaqueiro e sua família residem temporariamente e onde, geralmente, estabelecem um quintal agroflorestal; a *Caiçara* e o curral, que são áreas de confinamento do gado durante parte do ano; e uma área de plantio de diversas espécies, próxima das áreas de curral e *Caiçara*, que eles chamam de *bananal*, devido ao principal cultivo ser de bananas de diversas variedades regionais.

À época da pesquisa a comunidade Aningal possuía 4 *Retiros*:

- **Aningal:** construído em 1990, para receber o primeiro projeto de gado da comunidade. Nesse mesmo ano foi construído um curral associado a uma *Caiçara*. Em 1995, houve uma reforma e construíram-se curral e *Caiçara* novos. No ano de 1999, o vaqueiro iniciou o plantio do bananal em uma área próxima ao curral/*Caiçara*. Inicialmente foi plantado capim elefante (*Pennisetum purpureum*), em seguida foram plantadas banana, goiaba (*Psidium guajava*) e pimenta.
- **Rebolada:** construído em 1995 para receber 52 reses enviadas pela Diocese de Roraima e posteriormente, mais 30 animais enviados pela FUNAI. Nesse mesmo ano, o curral foi construído e no início do inverno, construíram uma *Caiçara*. Em 2003 iniciou-se o plantio de banana e pimenta. No ano

de 2007 desativaram a *Caiçara* e construíram outra próxima. Nota-se que esse plantio foi feito antes da construção da nova *Caiçara*, tendo recebido o esterco do curral/*Caiçara* antigos.

• **Saúba:** curral e *Caiçara* construídos no ano de 2006, a fim de receber 52 reses da Diocese de Roraima. No ano de 2011, o vaqueiro fez um plantio associado ao curral/*Caiçara* de milho, pimenta, jerimum e melancia (*Citrullus lanatus*). Em 2012, outro vaqueiro que se tornou responsável pela área plantou banana, ata (*Annona sp.*), acerola (*Malpighia glabra*), graviola (*Annona muricata*), mamão e jenipapo (*Genipa americana*). Este vaqueiro fez ainda um pequeno canteiro com cultivo de ervas (temperos e medicinais) como chicória (*Cichorium endivia*), cebola (*Allium caepa*), coentro (*Coriandrum sativum*), amor crescido (*Portulaca pilosa*), entre outras.

• **Santa Rosa:** construído em fevereiro de 2013, tendo recebido 52 reses do Projeto da M-Cruz. Esse *Retiro*, por ser o mais novo, ainda não tinha a *Caiçara* construída, nem nenhum plantio havia sido feito. Apenas o curral onde o gado é mantido e a casa do vaqueiro havia sido construídos na ocasião da pesquisa de campo, em 2012.

Além das espécies que são plantadas nas áreas de influência do esterco, existem algumas espécies que são comuns ao redor e dentro das *Caiçaras* e bananais, por terem o esterco do gado como agente dispersor. Em todos os *Retiros* foram encontradas: goiaba (*Psidium guajava*), azeitona roxa ou jamelão (*Syzygium jambolanum*), maxixe (*Cucumis anguria*), mata pasto (*Sida rhombifolia*), carrapicho (*Bidens pilosa*), dormideira (*Mimosa pudica*) e camapú (*Physalis angulata*).



Figura 2. Vista do Retiro Saúba. A casa do vaqueiro e ao fundo, o curral. Gonçalves, 2012.

A construção de um novo *Retiro* é decidida em reunião comunitária e realizada em forma de *ajuri* (mutirão) pelos comunitários. Geralmente, as áreas onde os Retiros são construídos são escolhidas de acordo com o relevo, em áreas mais altas, pois as áreas mais baixas alagam durante o período chuvoso, dificultando o manejo do gado. Também ficam próximos de um igarapé, fonte de água para a família e para os animais.

Os *Retiros* são ocupados pelo vaqueiro indígena e sua família durante o período de aproximadamente um ano. Passado esse tempo, outro morador da comunidade é escalado para atuar como vaqueiro e morar no *Retiro* com sua família, ou o mesmo pode continuar no cargo, de acordo com o seu desempenho. A avaliação do trabalho do vaqueiro é realizada ao final de um ano, em reuniões da comunidade, onde se definem um novo vaqueiro, e programam as atividades de vacinação das reses e ferra dos novilhos, atividades essas que também são realizadas em forma de *ajuri*. Como pagamento pelos serviços prestados, o vaqueiro recebe a quarta parte do gado nascido sob sua responsabilidade.

Diferentemente das comunidades Wapixana da Guiana, em que a maior parte do gado é particular, isto é, pertencente a cada família, a comunidade Aningal possui, aproximadamente, 250 cabeças de gado comunitário, sendo que apenas algumas pessoas possuem gado particular, variando de 1 a 10 reses por família. Tanto o gado comunitário quanto o particular são criados nos *Retiros*, porém há algumas poucas famílias que criam seu gado próximo às casas.

O manejo do gado é extensivo, isto é, o rebanho permanece disperso pelos campos durante o dia (Figura 3) e ao final da tarde o vaqueiro o reúne novamente para dormir em áreas cercadas. Tais áreas podem ser ou o curral ou a *Caiçara*, e o manejo do rebanho dentro delas depende da estação do ano. Durante o verão, época seca, o gado é preso no curral e durante a estação chuvosa (inverno), o gado fica abrigado na *Caiçara*. Essa diferença entre o manejo do gado no curral ou na *Caiçara* é devida ao fato de que o curral recebe esterco durante um período prolongado e, quando começam as chuvas, fica enlameado dificultando o manejo, a entrada e permanência do gado na área. Já a *Caiçara* é uma área maior, onde o gado permanece por poucos meses, e não forma lama, facilitando o manejo. Outra diferença entre curral e *Caiçara* é que essa é formada por cerca de arame e pode ser mudada mais facilmente de local, enquanto o curral, é cercado com madeira, dificilmente é mudado de local. A prática de confinamento do gado também foi apontada por Chitsondzo (2011).

Devido a esse manejo extensivo do gado, que passa o dia solto no campo, um comentário frequente nas entrevistas realizadas foi sobre a invasão do gado nas roças em ilhas de matas, nas lavouras no Lavrado e até mesmo nos quintais das casas, onde o gado come as plantas cultivadas, causando enormes prejuízos para os moradores. Esse problema levou a um aumento no uso de cercas de arame farpado nas roças, lavouras e também em alguns quintais.



Figura 3. Gado solto no Lavrado e ao fundo, mata de galeria. Gonçalves, 2012.

A alimentação do gado é principalmente o capim do Lavrado, e na estação seca é feita uma suplementação com sal mineral misturado ao sal comum. O principal manejo das pastagens nativas feito pelos indígenas é através do fogo. A queima renova a folhagem das gramíneas, eliminando a parte não consumida e tornando o capim mais tenro (Costa, 2009; Cruz, 2012).

## Manejo das Caiçaras

---

Devido à baixa fertilidade do solo na região do Lavrado, em diversas comunidades, os produtores indígenas utilizam as áreas das *Caiçaras* adubadas pelo esterco para seus Plantios. Essa prática de manejo do solo é encontrada em muitas comunidades criadoras de gado em Roraima como as da TI-Araçá e a comunidade Urucuri (TI Ponta da Serra) onde existem trabalhos experimentais com *Caiçaras*. Confirmando as práticas observadas neste trabalho, Henfrey (2002) também cita o plantio de mandioca e outras culturas em currais após a retirada do gado na época de reprodução pelos Wapishana da aldeia Maruranau, na Guiana.

Porém, na comunidade Aningal, esse manejo é feito de uma maneira diferente, que foi desenvolvida ao longo do tempo e à medida que os indígenas adquiriram experiência no manejo do gado. Eles não costumam plantar dentro da *Caiçara*, mas sim, em uma área levemente mais declivosa. Todo o esterco acumulado na *Caiçara* e no curral escorre com a água da chuva para o lado de maior declividade, onde, posteriormente, é feito o plantio de diversas espécies, chamado de *bananal*, devido à predominância de plantas de banana.

A decisão de se manejar a *Caiçara* dessa maneira parte da ideia de que o esterco escorre com a água da chuva, adubando o solo e possibilitando um plantio na área de Lavrado (Figura 4). Assim, eles não precisam limpar a área, já que a própria água da chuva lava o esterco. Outro motivo de não plantarem dentro da *Caiçara* é que preferem utilizar a mesma para confinamento, e se a área for usada para plantio, é necessária a construção de outra *Caiçara* para o gado.

Após alguns anos de uso de uma *Caiçara*, eles podem abandonar a área ou fazer um plantio nela, e em uma área próxima construir outra *Caiçara*. Os *Retiros* mais antigos, Aningal e Rebolada tiveram suas *Caiçaras* antigas desativadas após 5 e 7 anos de uso, respectivamente, com a construção de outras.

Em algumas regiões do Lavrado onde existem poucas matas disponíveis para o plantio das roças, a *Caiçara* possibilita um melhor aproveitamento do Lavrado para a produção agrícola. Devido à escassez de áreas para plantarem as roças, os indígenas dessas regiões constroem muitas *Caiçaras* particulares. A comunidade Aningal, que está localizada na região das matas do Lavrado, não tem o problema de falta de espaço nas ilhas de matas, por isso as *Caiçaras* ficam apenas nos *Retiros*, onde o vaqueiro se responsabiliza pelas atividades da pecuária. Alguns informantes mais idosos relataram também que o manejo das *Caiçaras* já era praticado nas fazendas, onde trabalhavam.

## Usos da Caiçara e seus produtos

---

As *Caiçaras* são fontes alimentícias para os moradores da comunidade, principalmente para o vaqueiro e sua família. O consumo de leite entre os comunitários, não é um costume comum, pois o gado não produz leite em quantidade suficiente para toda a comunidade. Mas, não só, esses locais também devem ser pensados literalmente como *retiros*. Isso é, locais onde algumas unidades menores, “famílias estendidas”, costumam passar períodos distantes, afastados, das grandes aglomerações que são as comunidades. Portanto, aqui também observa-se mais um fenômeno que pode revelar outros interesses, valores, princípios, esquemas sociais, que extrapolam aspectos da produção econômica. Situados na região etnográfica das Guianas, sabe-se, que os muitos povos indígenas ali possuem hábitos muito antigos de fusão e fissão em suas formas sociais.

Quanto à carne, Santilli (1997) aponta que apesar da criação de gado ser considerada indispensável, em vista do escasseamento da caça nas matas, a carne bovina ainda não se tornou alimentação cotidiana. Conforme constatado na comunidade Aningal, o abate das reses é feito somente em situações diferenciadas, como Assembleias, festas e encontros comunitários onde se reúnem grande número de pessoas.

Na comunidade Aningal, além de alimentos, o sistema da *Caiçara* produz o esterco (Figura 5) que é usado para adubação da horta agroecológica no



Figura 4. Plantio do Retiro Saúba, onde se observa a declividade do terreno, que permite o escoamento do esterco para a área mais baixa. Gonçalves, 2012.

centro da comunidade e no viveiro de mudas, localizado na escola, ambas as iniciativas incentivadas pelo *tuxaua*. Algumas pessoas afirmam a vontade de testar a adubação com esterco na lavoura do Lavrado, porém essa prática ainda não ocorreu devido à dificuldade de se transportar os grandes volumes de adubo que são necessários para esse tipo de produção. Henfrey (2002) informa que os Wapixana usam o esterco também para adubação das plantas nos quintais agroflorestais, mas que este ainda é um recurso subutilizado entre aquelas comunidades.

## Efeitos do manejo na melhoria da fertilidade do solo

---

Sobre a percepção dos moradores da comunidade das mudanças no solo a partir do manejo do sistema curral/*Caiçara*/Plantio, o tema mais destacado pelos moradores locais é sobre as características físicas dos solos. Todos mencionam que nas áreas sob esse manejo, o solo mantém mais a umidade do que nas áreas não manejadas do Lavrado, por isso as plantas conseguem se desenvolver. Outro atributo físico do solo mencionado foi a “dureza” (compactação) causada pelo pisoteio do gado, principalmente quando o solo se encontra seco.

Quanto à percepção das pessoas sobre a produção nas *Caiçaras*/bananais e no Lavrado, a maior parte, principalmente as mais idosas e que fazem roças nas ilhas de mata, não conhece nem se interessa pelo plantio no Lavrado (lavouras) e consideram o solo muito “fraco, duro e seco” para se produzir.



Figura 5. Retirada de esterco de uma área de curral durante a estação seca do Lavrado de Roraima. Gonçalves, 2012

Algumas ainda dizem que com a adubação adequada, principalmente com esterco, como ocorre na *Caiçara*, e adubo químico é possível produzir.

A dificuldade de se plantar devido à falta de água das áreas abertas do Lavrado foi outro ponto destacado, pois o período seco é muito longo, sendo necessário um sistema de irrigação adequado nessas áreas, o que aumentaria os custos da produção.

É interessante frisar que a principal planta cultivada nas áreas observadas é a banana, por isso tais áreas são também chamadas *bananais*. Essa espécie é exigente em potássio, um nutriente adicionado ao solo em grande quantidade pelo esterco, conforme demonstrado por Gonçalves et al. (2015). A escolha da banana como principal espécie cultivada nessas áreas retrata a percepção dos indígenas quanto ao desenvolvimento das culturas em relação à adubação causada pelo esterco.

## Apontamentos Finais

---

A comunidade Aningal recebeu forte influência da chamada “colonização pela pata do boi”, a influência dos fazendeiros “brancos” se mostra na existência das *Caiçaras*, tendo em vista que foram nas grandes fazendas que os indígenas adquiriram experiência em tal atividade. Essa influência se mostra clara no surgimento do vaqueiro, índio que adquiriu experiência na pecuária, e é designado pela comunidade para manter os *Retiros*, cuidar do gado e manejar as *Caiçaras*. Apesar de aprenderem atividades da agropecuária e adotar novas práticas como manejo das *Caiçaras* e agricultura nas áreas abertas do Lavrado,

as comunidades não abandonaram as atividades tradicionais de agricultura de corte e queima, pesca e caça. E todas as novas práticas e técnicas adquiridas, de um modo ou de outro, tanto transformaram as formas de produção nativas quanto foram por elas ajustadas, culminando na situação atual.

Em relação ao manejo do gado, observa-se um aproveitamento dos resíduos do esterco, tanto para uso em diversas áreas da comunidade, quanto no próprio *Retiro*, com a fertilização dos plantios devido ao escoamento. A existência das áreas de plantio, adjacentes às *Caiçaras*, mostra a percepção dos indígenas quanto aos efeitos do esterco na fertilidade do solo e a resposta das plantas a estes efeitos, sobretudo em relação à banana, planta que responde claramente à uma adubação rica em potássio.

Além do manejo das *Caiçaras* serem uma alternativa criativa encontrada para criação do gado e a melhoria da cesta alimentar dos povos locais, elas também podem revelar um modo muito singular dos povos indígenas do lavrado ajustarem suas formas de organização da vida social, a partir do convívio com não-índios. Enfim, vale frisar, o relatado no presente artigo pode ser boa indicação para uma descrição e análise mais densa sobre essas particularidades anotadas entre os povos indígenas da região do Lavrado, no Estado de Roraima, Brasil.

## Referências

---

- ALBERT E Ramos. (2000). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. UNESP/IRD/IOSP.
- BARBOSA, R. I., CAMPOS, C. PINTO F., FEARNESIDE, P. M. (2007). The “Lavrados” of Roraima: Biodiversity and Conservation of Brazil’s Amazonian Savannas. *Functional Ecosystems and Communities*, 1(1), 29-41.
- BARBOSA, R. I., MIRANDA, I. S. (2005). Fitofisionomias e diversidade vegetal das savanas de Roraima. En: Barbosa, R. I., Xaud, H. A. M., Costa e Sousa, J. M. (Eds). *Savanas de Roraima: Etnoecologia, Biodiversidade e Potencialidades Agrossilvipastoris*. (pp. 61-77). FEMACT, Boa Vista, Roraima.
- BARROS, N. C. G. (1995). *Roraima: paisagens e tempo na Amazônia setentrional*. Recife: Editora Universitária.
- CAMPOS, C. (2011). As pequenas TIs de Roraima. En: Ricardo, B.; Ricardo, F. (Eds), *Povos Indígenas do Brasil – 2006-2010* (pp.260-263). Instituto Socioambiental, São Paulo, SP.
- CAMPOS, C. (2012). *Diversidade socioambiental de Roraima. Subsídios para debater o futuro sustentável da região*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- CHITSONDZO, C. C. E. (2011). Quintais caseiros em Machipando, distrito de Manica, Moçambique. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Paraná.

- COSTA, N. L., GIANLUPPI, V., BENDAHAN, A. B., BRAGA, R. M. (2009). Avaliação da Rebrota Natural de Pastagens de *Trachypogon plumosus* nos Cerrados de Roraima. *Scientia Agraria Paranaensis*, 13(1), 57-64. <https://doi.org/10.18188/1983-1471/sap.v13n1p57-64>
- COUDREAU, H. (1887) 1887-1888. Voyage au Rio Branco, aux Montagnes de la Lune, au Haut Trombetta. *Bulletin de la Société Normande de Géographie*, 9, 189-211.
- CRUZ, D. L. S. (2012). Atributos físicos de Argissolo amarelo sob floresta e savana naturais e cultivados com pastagem em Roraima. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Roraima.
- DIAS JR., CARLOS. (2008). *Trajetórias e construções sociais entre os Waiwai da Amazônia setentrional*. Tellus, (15), 59-82.
- ESSELIN, P. M., OLIVEIRA, T. C. M. (2007). Índio, gado e blindagens na construção da fronteira no sul de Mato Grosso. *Boletim Gaúcho de Geografia*, 32(1), 37-56.
- EYASU, E. (2000). Enset farming in the highlands of Ethiopia. En: Budelman, A.; Defoer, T. (Eds.) *PLAR and resource flow analysis in practice. Case studies from Benin, Ethiopia, Kenya, Mali and Tanzania* (pp. 31-40). Amsterdam: Royal Tropical Institute.
- FARAGE, N. (1991). *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FARAGE, N. (1997). Os Wapishana nas fontes escritas: histórico de um preconceito. En: *Homem, Ambiente e Ecologia no Estado de Roraima*. (Eds.) Barbosa, R. I.; Ferreira, E. J. G.; Castellón, E. G. (pp. 25-48). Manaus: Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia.
- FEARNSIDE, P. M. (1997). Roraima e o aquecimento global: balanço anual das emissões de gases do efeito estufa provenientes da mudança de uso da terra. pp. 337-359. En: R. I. Barbosa, E. J. Ferreira; E. G. Castellon (Eds.) *Homem, Ambiente e Ecologia no Estado de Roraima*. (pp. 337-359) Manaus: Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia.
- FERRI, P. (1990). *Achados ou perdidos? A imigração indígena em Boa Vista*. Goiânia: MLAL.
- FRANK, E. H., CIRINO, C. A. (2010). Des-territorialização e re-territorialização dos indígenas de Roraima: uma revisão crítica. En: Barbosa, R. I.; Melo, V. F. (Eds.) *Roraima: Homem, ambiente e ecologia*. (pp. 11-33). Boa Vista: FEMACT.
- GONÇALVES, L.V.G., PINHO, R.C., AYRES, M.I.C., ALFAIA, S.S. (2015). Influência do manejo das Caiçaras indígenas sobre as características químicas do solo na região de Savana de Roraima, na Amazônia Ocidental. *Memorias del Congreso Latinoamericano de Agroecologia*. Universidad de la Plata, Argentina, 1-6p.
- GLOBO RURAL. (2013). Chuva dificulta o acesso para vacinar o gado contra aftosa em Roraima. <http://g1.globo.com/economia/agronegocios/noticia/2013/05/chuva-dificulta-o-acesso-para-vacinar-o-gado-contr-aftosa-em-roraima.html>
- HARRIS, F. M. A., (1998). Farm-level assessment of the nutrient balance in northern Nigeria. *Agriculture. Ecosystem & Environment*, 71, 201-214.

- Agriculture, ecosystems & environment*, 71(1-3), 201-214. [https://doi.org/10.1016/S0167-8809\(98\)00141-8](https://doi.org/10.1016/S0167-8809(98)00141-8)
- HENFREY, T. B. (2002). Ethnoecology, resource use, conservation and development in a Wapishana community in the South Rupununi, Guyana. Tese de Doutorado, Kent University.
- HOFFMAN, I. (2002). Crop-livestock interactions and soil fertility management in Northwest Nigeria. In *First Virtual Global Conference on Organic Beef Cattle Production*.
- IBGE. (2009). Uso da terra e a gestão do território no estado de Roraima. Relatório Técnico. Instituto Brasileiro de Geografia Estatística.
- IBGE. (2012). Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)
- ISA. (2018). Instituto Socioambiental. [www.socioambiental.org/pt-br/mapas](http://www.socioambiental.org/pt-br/mapas)
- MAPA. (2018). Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. [http://www.agricultura.gov.br/assuntos/sanidade-animal-e-vegetal/saude-animal/programas-de-saude-animal/febre-aftosa/documentos-febre-aftosa/DadoserebanhobovinoebubalinodoBrasil\\_2017.pdf](http://www.agricultura.gov.br/assuntos/sanidade-animal-e-vegetal/saude-animal/programas-de-saude-animal/febre-aftosa/documentos-febre-aftosa/DadoserebanhobovinoebubalinodoBrasil_2017.pdf)
- MELO, V. F., FRANCELINO, M. R., UCHÔA, S. C. P., SALAMENE, S.; SANTOS, C. S. V. (2010). Solos da área indígena Yanomami no médio Rio Catrimani. *Revista Brasileira de Ciência do Solo*, 34, 487-496. <https://doi.org/10.1590/S0100-06832010000200022>
- MIGUÊZ, S. F., FRAXE, T. J. P., WITKOSKI, A. C. (2007). *O tradicional e o moderno na agricultura familiar amazonense: a introdução de tecnologias em comunidades de várzea no rio Solimões, Amazonas*.
- OVERING, J. (1976). Review Article: *Amazonian Anthropology*. *Journal of Latin American Studies*, 13(1), 151-164. <https://doi.org/10.1017/S0022216X00006209>
- PEDREIRA, J. L., HADA, A. R., PEREZ, I. U., PINHO, R. C., MILLER, R. P., ALFAIA, S. S., ALBUQUERQUE, C. Y. (2013). Produção de alimentos e conservação de recursos naturais na Terra Indígena Araçá, Roraima. En: Haverroth, M. (Org.) *Etnobiologia e Saúde de Povos Indígenas*. Série Estudos e Avanços. Vol. 7.
- PEREZ, I. U. (2010). Uso dos Recursos Naturais na Comunidade Indígena Araçá, Roraima. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Roraima.
- PINHO, R. C. (2008). Quintais agroflorestais indígenas em área de savana (Lavrado) na Terra Indígena Araçá. Dissertação de Mestrado, Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia.
- PINHO, R.C., PEDREIRA, J.L., ALFAIA, S.S., MARQUES, C.V., RODRIGUES, J.C., GALÉ, J. N. (...); BATISTA, M.F. (2013). Unindo saberes para o desenvolvimento agroflorestal indígena em Roraima: as experiências da Iniciativa Wazaka'ye. *Anais do IX Congresso Brasileiro de Sistemas Agroflorestais*.
- POSEY, D. A. (1985). Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapó indians of the Brazilian Amazon. *Agroforestry System*. 3, 139-158. <https://doi.org/10.1007/BF00122640>

- RIBEIRO DE SAMPAIO, F. X. (1777). Relação geográfica histórica do Rio Branco da América Portuguesa. *Revista Trimestral de História e Geografia*, 3: 200-202.
- RIVASSEAU, E. (1941). *A vida dos índios guaicurus*. 2ª ed. Rio de Janeiro.
- ROCHA, J. C. (2009). Avaliação de leguminosas lenhosas para adubação verde em roças da Terra Indígena Araçá, Roraima. Dissertação de Mestrado, Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia.
- SAHLINS, MARSHALL. (1997) O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção (parte 1). *Mana*. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002>
- SANTILLI, P. (1989). Os Macuxi: história e política no século XX. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas.
- SANTILLI, P. (1997). Ocupação territorial Macuxi: aspectos históricos e políticos. En: *Homem, Ambiente e Ecologia no Estado de Roraima*. (Eds.) Barbosa, R. I.; Ferreira, E. J. G.; Castellón, E. G. (pp. 49-64). Manaus: Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia.
- SANTILLI, P. (2000). Trabalho escravo e brancos canibais: uma narrativa histórica Macuxi. In: Albert e Ramos (Eds.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte Amazônico*. São Paulo: UNESP.
- SANTILLI, P. (2011). Pimenta nos olhos. In: Ricardo, B.; Ricardo, F. (Eds). *Povos Indígenas do Brasil – 2006-2010*. (pp. 257-259). São Paulo: Instituto Socioambiental.
- SANTOS, (2010). Pecuária, memória e política em Roraima nas décadas de 1970 e 1980. *Anais. X Encontro Nacional de História Oral. Testemunhos: história e política*. [http://www.encontro2010.historiaoral.org.br/resources/anais/2/1270431729\\_ARQUIVO\\_MemoriadaPecuariaXEncNHOral.pdf](http://www.encontro2010.historiaoral.org.br/resources/anais/2/1270431729_ARQUIVO_MemoriadaPecuariaXEncNHOral.pdf)
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002). *A Inconstância da alma selvagem*. Cosac&Naif.
- WAZAKA'YE. (2013). Mapa das TIs do Lavrado. [http://wazakaye.com.br/?page\\_id=318](http://wazakaye.com.br/?page_id=318)



# Música popular indígena: encantar-se ou desencantar-se para entender?

*Indigenous popular music: enchant or disenchant yourself to understand?*

*Música popular indígena: ¿encantar o desencantar para entender?*

Agenor Vasconcelos Neto<sup>1</sup>

---

**Dossiê:** Cosmopolíticas Amazônicas e Reflexividades Indígenas

**Artigo de pesquisa.** Editores: Gilton Mendes dos Santos; Carlos Machado Dias Jr.

**Recebido:** 2018-06-28. **Devolvido para revisão:** 2018-08-08. **Aceito:** 2018-10-24.

**Como citar este artigo:** Vasconcelos Neto, Agenor. (2019). Música popular indígena: encantar-se ou desencantar-se para entender?. *Mundo Amazônico*, 10(1): 209-222.

<http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n1.73185>.

---

## Resumo

Apresento um conjunto de expressões que surgiram no decorrer do trabalho de campo entre músicos indígenas de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, Brasil. Esta lista de expressões representa práticas e conceituações utilizadas entre indígenas do Noroeste Amazônico que praticam e escutam música popular. Sobre as bases de um repertório específico, os músicos indígenas praticam sequências musicais que duram mais de 12h, criam um gênero local chamado kuxiymauara e praticam o “amanhecer o dia”. Em tese, a música popular proporciona um contexto profícuo para a lógica, escuta, prática e interpretação indígena de um repertório que agrega música brasileira, colombiana e venezuelana. Desenvolve-se a ideia de uma agenda política na medida em que a música popular apresenta uma cena, um espaço no qual se articula a prática e o pensamento ameríndio sobre música.

*Palavras chave:* Até ykuema; Bahsamori; Kuxiymauara; Música popular.

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Amazonas PPGAS/UFAM. [agenor7@hotmail.com](mailto:agenor7@hotmail.com)

### Abstract

In this article is presented a set of expressions wich emerged during the course of field work among indigenous musicians from São Gabriel da Cachoeira, Amazonas state, Brazil. This list of expressions represents practices and concepts used among indigenous people of the Northwest Amazon who practice and listen popular music. On the basis of a certain repertoire, indigenous musicians practice musical sequences that last more than 12 hours, create a local genre called kuxiymauara and practice “dawning the day”. In thesis, popular music provides a useful context for the logic, listening, practice and indigenous interpretation of a repertoire that aggregates Brazilian, Colombian and Venezuelan music. The idea of a political agenda is developed to the extent that popular music presents a scene, a space articulating Amerindian practice and thinking about music.

*Keywords:* Bahsamori; Kuxiymauara; Popular music; Until ykuema.

### Resumen

En este artículo se presenta un conjunto de expresiones que surgieron en el transcurso del trabajo de campo entre músicos indígenas de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, Brasil. Esta lista de expresiones representa prácticas y conceptualizaciones utilizadas entre indígenas del Noroeste Amazónico que practican y escuchan música popular. Sobre las bases de un repertorio específico, los músicos indígenas practican secuencias musicales que duran más de 12h, crean un género local llamado kuxiymauara y practican el “amanecer el día”. En la tesis, la música popular proporciona un contexto provechoso para la lógica, escucha, práctica e interpretación indígena de un repertorio que agrega música brasileña, colombiana y venezolana. Se desarrolla la idea de una agenda política en la medida en que la música popular presenta una escena, un espacio en el que se articula la práctica y el pensamiento amerindio sobre música.

*Palabras clave:* Até ykuema; Bahsamori; Kuxiymauara; Música popular.

## Introdução

---

Pelo amanhecer as danças estavam terminando.

Falou Jurupari: “Quando eu não estiver mais neste mundo, vós continuareis a fazer assim (deste mesmo modo).

Estes instrumentos que soam lá fora são os meus ossos.”

(Bruzzi da Silva, 1994, p.106).

A cidade de São Gabriel da Cachoeira, estado do Amazonas, apresenta, proporcionalmente, a maior população indígena do Brasil, segundo dados do IBGE. Nas ruas da cidade se fala, além do português e espanhol, diversas línguas indígenas. Busco aqui descrever o contexto da música popular indígena de São Gabriel da Cachoeira, especificamente o que os interlocutores do trabalho denominam de música *kuxiymauara*.

Essa categoria é compartilhada no entendimento e na prática da música – e da dança – entre os vários grupos indígenas que formam o contexto pluriétnico da região. O objetivo aqui é descrever momentos em que a música proporciona o encontro entre o povo Baré, Tukano, Baniwa, Yanomami<sup>2</sup> e vários outros dos 23 grupos indígenas que habitam a região há mais de 2000 anos. É certo que cada grupo possui a individualidade de sua língua, de seus conhecimentos ancestrais, mas de maneira geral, existe a compreensão de que na região há um compartilhamento de sistemas simbólicos e dos mitos entre os grupos indígenas falantes de diferentes línguas (Descola, 1992). As flautas sagradas, por exemplo, chamadas de *jurupary* entre os Baré, de *koái* entre os Baniwa, e de *miriã* entre os Tukano são um exemplo desse compartilhamento.

Nos mitos de criação do mundo, nos quais grupos indígenas explicam o povoamento da região, é possível perceber momentos de encontros entre falantes de diferentes línguas para festejar com música e dança. Nesta trabalho, o tempo “mítico” é referência às narrações dos anciões, muitas das quais publicadas por meio de diversas editoras e institutos interessados no assunto (UFAM, ISA, FOIRN, FUANI, etc.).

Para fundamentar esse contexto pluriétnico a partir “de um tempo mítico”, a narrativa<sup>3</sup> do respeitado pajé/xamã Ponciano Mendes, traduzida pelo seu filho Graciliano Mendes, do grupo Tariana, que apresenta o Alcionílio Bruzzi da Silva (1994, p.111), diz o seguinte sobre a origem dos Tukano e dos outros grupos indígenas da região:

“Era um tempo em que os Dabséa (Tukano), os Wanana, os Pira-tapuya, os Arapaço e os Tuyuka chegaram em forma de peixes, subindo o rio. Nós, os Tariana, fomos criados diversamente. Uma serpente (a Cobra-Grande) era a canoa deles. Aproximaram a canoa (do rio), desceram e os peixes tornaram-se gente.”

Bruzzi da Silva esclarece que essa mesma cobra, segundo as narrativas coletadas, teria seguido rio Uaupés acima para dar luz às tribos Arwakes do rio Içana. Segundo esse mito, ainda em um tempo anterior ao da terra em que vivemos hoje em dia, esses seres seriam filhos da relação entre as virgens, primeiras mulheres, e os velhos trovões. Além dos Tukano: “Haviam eles criado os Baníwa” (Bruzzi da Silva, 1994, p. 111). Fundamentado no mito de criação do mundo, os grupos indígenas de São Gabriel da Cachoeira compartilham essas narrativas que sugerem um parentesco ancestral entre eles.

Também é filho dos trovões com as virgens o *Jurupary*<sup>4</sup>, personagem mitológico central para entender a música na região.: “Ele é o chefe das festas e dirige as danças. Aquele que não quer dançar é açoitado. Ele é também a cabeça dos instrumentos” (Bruzzi da Silva, 1994, p. 112).

No atual cenário musical da cidade de São Gabriel da Cachoeira<sup>5</sup>, fui levado pelos interlocutores do trabalho de campo a conhecer “a verdadeira música da região”, assim me foi apresentado o *kuxiymauara* em 2013. Nos lugares onde estive e pude vivenciar essa música, por vezes também referida como uma dança, nunca estive em um grupo isolado. No salão de dança, assim como entre os instrumentistas e cantores, o que eu presenciei foi uma grande interação entre os povos indígenas do Alto Rio Negro, mediada pela som da música popular e pela dança corporal.

Para desfazer qualquer “pessimismo sentimental” (Sahlins, 1997) no que diz respeito aos dados apresentados aqui e esclarecer o leitor, pode-se dizer que se trata de um “forró indígena”, uma música popular da região (marcando a distinção da música “tradicional” indígena). O trabalho aqui é entender como se interpreta o fenômeno da música popular por meio do

pensamento indígena. Para isso, foco no pensamento Tukano e Tuyuka (*Yepá-Mahsã*) devido ao meu convívio mais aprofundado com os pesquisadores indígenas de dois grupos de estudos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM, o Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena – NEAI – e o Grupo de Estudos em Arte, Cultura e Sociedade – Maracá.

Para isso, descrevo o contexto de uso de expressões nheengatu que aprendi entre indígenas do povo Baré. A língua nheengatu pode ser considerada uma língua franca da região, usada para denominar grande parte da paisagem do Alto Rio Negro, suas serras, cachoeiras e comunidades. Ela também marca esse ponto de encontro musical chamado “*kuxiymauara*”. Proveniente do nheengatu, *kuxiy* quer dizer “antigo”. Então, *kuxiymauara* significa “de antigamente”.

A lista de expressões aqui apresentadas traz para discussão um pequeno resumo dos dados que surgiram em trabalho de campo. Tentarei exemplificar cada uma das expressões descrevendo o uso das terminologias no contexto da música popular indígena que pude vivenciar.

Foco em dois conjuntos de expressões distintas. Um primeiro bloco de expressões em língua nheengatu, que aprendi em parceria com o cantor Ary até *Ykuema*. Outro conjunto de expressões está em língua *Yepá-Mahsã*, povo conhecido também como Tukano, que aprendi na convivência com Jack da Guitarra e seus parentes.

Tabela 1. Até *Ykuema* - Cantando e dançando até amanhecer o dia

Língua/Grupo	Expressão
Nheengatu/Baré	até <i>ykuema</i>
	<i>kuxiymauara</i>
Tukano/Yepá-Mahsã	<i>bahsana a'tia</i>
	<i>bahsamori</i>

Conheci Ary até *Ykuema* nos primeiros dias de trabalho de campo em São Gabriel de Cachoeira em 2016. Seus shows e suas músicas são referência na cena da música popular local. Ele canta um repertório variado em companhia de músicos tecladistas e guitarristas. Essa foi a formação que o acompanhou em uma festa de santo<sup>6</sup> que aconteceu na comunidade de Iá-Miri<sup>7</sup>, longe da sede do município. Era a festa do Divino Espírito Santo, Ary me convidou para participar junto aos músicos, ajudando no sistema de som, fotografando e gravando o áudio da apresentação.

Acompanhei o grupo dos músicos que iriam tocar na comunidade que ficava na Terra Indígena do Balaio, fronteira entre Brasil e Venezuela. O teclado

pertencia a Walmir Camico (Baré). Na carroceria, junto conosco estavam o sistema de som e o teclado, cobertos pela lona para não molhar na chuva. Também estavam presentes: Gleidson Araponga (Baré), que cantava e tocava teclado, e Pelé da Guitarra (Piratapuya) que tocava músicas instrumentais com solados de guitarra, além de cantar.

Logo ao amanhecer, em frente à casa do Ary no bairro da Praia, eu, Ary, Geidson, Walmir e Pelé entramos na carroceria do Toyota que nos levaria pelo percurso de 80 km em uma estrada de barro, a BR-307 que faz a ligação entre São Gabriel da Cachoeira e Cucuí, comunidade vizinha à Venezuela. Muitas pontes e atoleiros. Junto aos músicos, além de seus instrumentos, iam a carga de comida e bebida que abasteceria parte da festa em Iá-Mirim.



*Figura 1.* Local onde ocorreu a festa de Santo da Comunidade de Iá-Miri. Na primeira casa dormiram as mulheres, crianças e convidados. Na segunda casa, dança e música preencheram o ambiente até a manhã do dia seguinte. Detalhes que aparecem no texto: carro Toyota, Mastro e os atoleiros. BR-307, km 80, São Gabriel da Cachoeira, AM.

Viajamos mais de 3 horas sob chuva e sol. Chegamos na comunidade, fui apresentado ao capitão, fizemos uma boa refeição e fomos montar o sistema de som. Gleidson estava muito feliz e com grande expectativa para a festa, sempre dizia: “Não há distância para quem quer dançar”.

Rapidamente anoiteceu. Ary colocou seu notebook para tocar um repertório que já enchia o salão de dançarinos. Os músicos foram se preparar, tomar banho e trocar a roupa encharcada de lama, chuva, e “pitiú<sup>8</sup> de frango congelado” – que descongelava enquanto dividíamos a carroceria da



*Figura 2.* Ao som da música *kuxiymauara*, os habitantes da comunidade de Iá-Miri dançam até o sol raiar.

forte Toyota. Por volta de 19h30 Ary até Ykuema iniciou sua apresentação acompanhado de Walmir no teclado. Gleidson e Pelé só apareceram depois de mais ou menos uma hora, para tocar junto e somar seus repertórios.



*Figura 3.* Walmir Camico tocou teclado na festa de Santo em Iá-Miri. Ao fundo, Gleidson observava e esperava sua vez de tocar e cantar.



Figura 4. Ida dos músicos para a Festa de Santo de Iá-Miri. Eu (de camisa verde) e Walmir do lado esquerdo. Ary até Ykuema (de boné).

A festa de santo tinha um cronograma. Nele estava prevista uma pausa às 00h para beijar a fita do santo e cumprir sua liturgia conforme prática local. De acordo com as sugestões do cronograma da comunidade, o fim da programação da festa se dava às 06h da manhã e finalizava com um banho de rio.

No decorrer da festa, fiquei exausto. Por volta das 04h da manhã compreendi que o nome de Ary carregava um compromisso e uma prática muito apreciada: a de “amanhecer o dia”. Ou seja, tocar até o sol raiar, respeitando apenas as interrupções da liturgia católica. Esse compromisso estava marcado no nome artístico de Ary. “Até *Ykuema*” significa em língua nheengatu “até de manhã”. Um dos fatores para seu trabalho ser tão apreciado nas festas de santo. Esse compromisso está relacionado à eficácia da festa perante o divino.

Essa prática de “amanhecer o dia” aparece em inúmeras outras etnografias sobre música indígenas. Destaco o que diz Deise Lucy Montardo em seu trabalho entre os Guarani do sudeste brasileiro. Logo no início de sua tese, ela apresenta o desenho de Silvano Flores em que o sol “porta instrumentos musicais”. (Montardo, p. 14). Essa relação se prolonga na cosmologia e no ritual. Neste contexto Guarani, para a terra não ser destruída é imprescindível “a manutenção dos cantos, danças e instrumentos musicais” por toda comunidade (Montardo, p. 41).

Além dessa relação mais geral com a bibliografia da antropologia da música Guarani, entre os músicos da festa de santo em Iá-Miri “amanhecer o dia” é uma prática que gera certa rivalidade e prestígio entre os músicos. Esse aspecto da relação, vai de encontro a um dado que considero mais pragmático

no seguinte sentido: o tamanho do repertório define o status do xamã (Montardo, p.49). De maneira análoga ao que se encontra na etnografia sobre música indígena da América do Sul (Overing, 1990; Montardo, 2009; Seeger, 2015; Citro, 2009; Maia Figueiredo, 2009; Lizardo Salgado, 2016; Sodrê Maia, 2016) alguns dados do trabalho de campo que foram narrados ou vividos em parceria com os interlocutores compartilhavam essas características.

## Kuxiymauara

---

Não basta chegar até de manhã. É necessário saber o repertório adequado para animar a festa de santo em contexto indígena no Alto Rio Negro. Ary me passou algumas influências que compõem seu repertório.

A obra de Zé Cupido, Zé Bétio, Zé Mamede, Juca do Sax, O PIM, Populares de Igarapé-Mirim, Márcia Ferreira, Mestre Curica, Mário Gonçalves, Mardoni e diversos outros artistas da música popular brasileira, como por exemplo Luiz Gonzaga e Pinduca, formavam a base para esse repertório que é apresentado, repetidamente, pelos indígenas como um “ritmo muito antigo”.

Grosso modo, *kuxiymauara* é a prática e a escuta indígena de gêneros de música popular que marcaram a vida dos que vivem em São Gabriel da Cachoeira e comunidades da região, sendo compartilhado por diversas gerações. Essas músicas transportam os indígenas para outros tempos e lugares e estão relacionadas ao seu território e aos seus ancestrais (Feld, 2012; Samuels, 2004).

Esse repertório é base para essa expressão local *kuxiymauara* quando se refere a um gênero de música popular praticado em São Gabriel da Cachoeira. Essa categoria aparece na bibliografia antropológica produzida sobre a região por exemplo em Lizardo Salgado (2016, p.133, 136, 140, 143, 148) e Maia Figueiredo (2009, p. 237).

Diversos cantores e músicos na cidade se destacam e dominam esse tipo de repertório. Outra característica marcante é a presença de *cumbias*, *merengues* e diversos ritmos dançantes provenientes da fronteira com a Colômbia e a Venezuela. Em convivência junto ao grupo de músicos indígenas com o qual tive a oportunidade de trabalhar, a popularidade do *kuxiymauara* está intimamente associada à capacidade de “fazer o povo dançar”. Esse, pode-se dizer, seria o encanto desse “ritmo muito antigo”: deixar de lado as preocupações do cotidiano e desfrutar com alegria.

Ary até *Ykuema* já tinha vários CDs gravados de forma independente. Chamava sua produção de “Studio Pirata produções”, como estampado nas contracapas dos seus CDs. Foi ele quem me apresentou à parte da cena da música local de São Gabriel me convidando para o ensaio com Negão dos Teclados. Explicou-me que Negão possuía mais de 25 anos de carreira e “ensinou muita gente a tocar”. Ao apresentar a proposta do meu trabalho de pesquisar a música *kuxiymauara*, Negão perguntou: “- Mas tu já foi lá na

‘tradição’ mesmo? Essa onda do *kuxiymauara* surgiu há pouco tempo lá no Dedé Chagas. Ary já te contou?”.

Tratava-se da tese compartilhada também por Ary até *Ykuema*. Em resumo, nas festas de santo que ocorriam no balneário do Dedé Chagas, a dona Carminda e seus parentes, certa vez, contrataram um cantor que só cantava “sucessos do momento”. Eles então solicitavam em *nheengatu* ao músico contratado: - “*Yasú ya puracy kuxiymauara*”. Em tradução livre: “Toca música de antigamente?”. Ary me apresentou dona Carminda para comprovar a tese.

Essa cena que funda a ideia da música *kuxiymauara* relaciona as festas de santo com um repertório específico apreciado pelos indígenas. Em parceria com Ary até *Ykuema*, compusemos um *kuxiymauara* no qual a letra da música descreve essa gênese:

“Numa festa do Dedé  
Dona Carminda que falou:  
Pedi *kuxiymauara* pro tecladista cantador  
O ‘Galinha’ respondeu: é agora demorou  
Num ritmo antigo a galera aprovou  
  
*Kuxiymauara* para o povo dançar  
Vai até *ykuema* o povo não vai parar.”

Esse repertório de música e canções populares, que se difundiram por meio dos discos de vinil, da rádio e outros meios, marca a história de vida de muitas pessoas do Alto Rio Negro. Ele sugere uma relação sonora entre memória coletiva, história de vida, território e diversos outros fatores inseparáveis da vida do indígena contemporâneo da cidade de São Gabriel.

Estamos diante do que Júlio Mendívil chama de “biografias sociais e personalizadas” (2013, p. 06), conceito que explica como as canções, mediante diversos processos de historização, adquirem valores alternativos a partir dos diferentes contextos culturais em que são assimiladas. O autor foca no entendimento e na correlação entre uma canção e um público específico

O domínio de um vasto repertório, a capacidade de improvisar, compor letras e performances musicais, além da habilidade especial para tocar até o amanhecer do dia se destacam nos objetivos dos músicos do *Kuxiymauara*. Esses objetivos se assemelham ao que é descrito na bibliografia antropológica que aborda aspectos das composições musicais em diversos contextos latino-americanos (Montardo, 2009; Citro, 2009; Hill, 2014; Travassos, 1997, 2007; Domínguez, 2009; Oliveira, 2013).

## Bahsana a'tia! – Vem dançar!

---

Jack da Guitarra apresenta-se como Tukano. Nasceu em Taracúá, comunidade que faz parte da região conhecida como Triângulo Tukano (formada por Taracúá, Pari-Cachoeira e Iauretê). As 12 músicas de sua autoria que gravamos

em parceria carregam o que os indígenas tukano chamam de *Yepá-mahsã kunsé*, em uma tradução livre, algo como a “expressão tukano”. Essa expressão que se manifesta na fala, nos gestos e na música do indígena tukano tem como pano de fundo sua cultura e sua cosmologia. Nesse sentido, a música de Jack da Guitarra permite refletir sobre essa lógica tukano de pensamento e expressão.

Em Manaus, conversando sobre música *Kuxiymauara* com Ivan Barreto Tukano, integrante do *Bahserikowi* (Centro de Medicina Indígena) ele me explicou que na narrativa mítica dos povos que formam a população do Noroeste Amazônico, havia alguns momentos em que se encontraram para festejar com música e dança o povo tukano, baníwa e baré. As narrativas míticas que foram publicadas, podem comprovar que essa música *kuxiymauara* é muito mais antiga do que dizem por aí.

Os estudos que foram desenvolvidos sobre a paisagem etnográfica do Noroeste Amazônico indicam o compartilhamento de conhecimentos, mitos, instrumentos musicais, repertórios e outros sistemas simbólicos que formam a cultura indígena do Alto Rio Negro (Descola, 1992; Hugh-Jones, 2002; Reichel-Dolmatoff, 1968; Piedade, 1997).

Neste contexto, não penso o sistema cultural apenas pela definição precisa de traços diacríticos, de fronteiras étnicas, de um grupo isolado. Isso fica claro quando se entende que em toda região, na maioria dos 23 grupos do contexto pluriétnico do Noroeste Amazônico, compartilha-se práticas rituais que envolvem “as flautas”, por exemplo, como explicado na introdução do trabalho. Ao inibir as festas e rituais de flautas, os colonizadores e missionários supunham ter uma chave de desarticulação dos povos indígenas.

Atualmente, no contexto contemporâneo de música *kuxiymauara*, as tradicionais “flautas” se encontram lado a lado dos sintetizadores. O que quero dizer é que mesmo com um instrumento “moderno”, as características e atribuições entre os indígenas responsáveis pelo ritual sagrado e pelas festas da região não estão em total oposição, mas apresentam dois caminhos diferentes, complementares, para uma mesma lógica indígena de pensamento e prática da música. Mas ora, como práticas antigas são reproduzidas atualmente? A partir da descrição etnográfica tento compreender a lógica de percepção indígena do povo *Yepá-Mahsã* (Tukano) sobre a música popular.

O CD gravado em parceria com Jack da Guitarra, entre maio e junho de 2016, foi intitulado de *Bahsana a'tia*. Ele me explicou que *bahsana a'tia* significava “vem dançar” (*bahsana* = “dança/dançar” e *a'tia* = “vem”). Essa expressão, como pude perceber a partir da convivência com o público do Jack da Guitarra, foi utilizada de duas maneiras. Ela pode ser, primeiramente, utilizada para dizer “*bahsana* com a perna”, que significa dançar, algo como a música do corpo. Ou “*bahsana* com a boca”, que quer dizer cantar. Assim como na prática do *kuxiymauara*, as habilidades de dança e canto se destacam no título que Jackson, que assim como seus ancestrais, em língua *Yepá-Mahsã*, convida o povo de São Gabriel para dançar *kuxiymauara*: *Bahsana a'tia!*

Entre os tukano, a expressão para canto e dança tem uma raiz comum: *bahsana*. Em São Gabriel, eu realizei o trabalho de tradução e transcrição com o próprio Jack da Guitarra, mas continuei a ter aulas em Manaus de “cultura, língua e comportamento” tukano para compreender melhor e acessar outros níveis de reflexão etnográfica. Jack da Guitarra desenvolve muitos outros temas da cultura Tukano em suas letras.

Dissertação, publicações e principalmente a convivência com os antropólogos indígenas do NEAI e Maracá (Rezende, 2004; Sodré Maia, 2016; Barreto, 2013; Azevedo, 2016; Lizardo Salgado, 2016) me levaram a entender por essa perspectiva as práticas de música popular. Também no contexto de prática do *kuxiymauara* surge com frequência uma noção básica que se encontra entre as cosmologias ameríndias do Noroeste Amazônico: a relação entre mito e “música”.



Figura 5. Estúdio da Casa do “Machadinho”. Gravação do CD de Jack da Guitarra (no centro). Charles na guitarra e ‘Cueca’ no Teclado. Trabalho de campo, São Gabriel da Cachoeira-AM, maio de 2016.

## Bahsamori – Conjunto sagrado de instrumentos musicais

Como pré-requisito para iniciar as aulas para transcrever e traduzir as música de Jack da Guitarra, Gabriel Sodré Maia, também indígena tukano e doutorando em Antropologia Social, explicou-me que “não havia condições de traduzir nada da língua *Yepá-mahsa* sem eu entender que tudo vai dar no *bahsamori* (conjunto de instrumentos musicais)”. Esse seu pensamento centrado no *bahsamori* está relacionado com a disposição social básica do grupo e é explicado em muitas das narrativas de criação do mundo no mito

tukano. O nome do CD de Jack da Guitarra, intitulado *Bahsanatia!*, disse Gabriel, envolvia conceitos que “levariam algumas semanas para traduzir”.

Jack era um tipo de “*baya* moderno”? Perguntei ao Gabriel. Ele disse que sim, que antigamente, “qualquer animaçãozinha o *baya* era o responsável”. Essa “animaçãozinha” tem uma funcionalidade pedagógica bem precisa. Explicou que os *bayás* ficam responsáveis pelas festas entre as grandes colheitas, caças e pescarias do grupo. Um tipo de “entressafra” dos rituais, onde os *bayas* ensinavam as crianças a se prepararem para o grande ritual que aconteceria nas maiores ofertas de caça, peixe e frutas do ano, segundo o calendário tukano. Na grande festa os meninos seriam iniciados de verdade pelos sábios/xamãs do grupo (*kumu*) e não pelos responsáveis pelo ritual e festa (*baya*).

Nos ritos para iniciação masculina, que envolve chicotada até o sangramento do corpo do jovem, os mais velhos e sábios da tribo (*kumu*) é que assumem a função cotidiana dos *bayas* e “chicoteia de verdade” os iniciados, segundo me contou Gabriel. Essa estrutura social que envolve *kumu* e *baya*, que me foi passada nas aulas e no processo participativo de transcrição e tradução das letras em tukano, é importante para entender a música, ou melhor, como se aplica a ideia que tudo vai dar no *bahsamori* (conjunto de instrumentos musicais).

O conjunto de instrumentos musicais engloba em sua lógica todos os instrumentos musicais, inclusive os “ocidentais”. Justino Tuyuca, parceiro do NEAI, narrou uma cena que explica a relevância do *bahsamori*: a chegada das caixas de som amplificadas na comunidade em que nasceu, na Colômbia. Quando sua mãe ouviu pela primeira vez as caixas amplificadas tocando *cumbias* e *merengues*, contou-me ele, ficou bastante intrigada e preferiu manter a mesma proibição que é imposta a todas as mulheres e às crianças na cultura tukano quanto à flauta ritual *Miriã*. A mãe do Justino achou conveniente não manter contato visual com a fonte sonora de frequências tão baixas-graves<sup>9</sup>.

## Considerações

---

Entender a lógica do *Bahsamori* como um princípio cosmológico que destaca o elemento musical, melódico e dançante do mundo, do corpo e da conexão entre pessoas, de maneira inversa, desconstruiu muitos “mitos” ocidentais nos quais eu estava convicto antes de ir ao trabalho de campo.

Refiro-me, por exemplo, às ideias estabelecidas que eu possuía. Eu pensava que guitarras elétricas e teclados eletrônicos eram instrumentos “modernos”, criações da cultura “do homem branco”. Ora, no contexto indígena os instrumentos musicais são originados em um tempo mitológico. Os instrumentos inventados depois disso são apenas experimentações humanas sobre os instrumentos primordiais. Eles também são “encabeçados por *Jurupary*”.

De forma semelhante a uma flauta sagrada indígena, as descrições etnográficas e os relatos dos interlocutores aqui apresentados demonstram que uma caixa amplificadora compartilha o ancestral comum de todo instrumento musical, o *Jurupary*. Em uma relação de afinidade, a guitarra elétrica é parente dos instrumentos indígenas utilizados para fazer festa, como por exemplo a flauta de *Japurutu*. Essa lógica indígena compreende todos os instrumentos musicais do mundo.

Nesse contexto, os instrumentos musicais não são objetos inertes: eles possuem uma história que se fundamenta em um tempo mítico. Eles possuem alma, coração e, portanto, também são considerados pessoas parentes do ancestral que encabeça as festas, as danças e os instrumentos musicais, sejam eles as flautas sagradas de *Jurupary*, caixas amplificadas chinesas ou instrumentos musicais elétricos fabricados na zona franca de Manaus. Dessa maneira, “encantar-se” é fundamental para o entendimento da música popular indígena de São Gabriel da Cachoeira.

## Referências

---

- AZEVEDO, DAGOBERTO LIMA. (2016). Forma e conteúdo do *bahsese Yepamahsâ* (Tukano). Fragmentos do espaço Di'ta/Nhk (terra/Floresta). Dissertação de Mestrado. Manaus: UFAM.
- BARRETO, JOÃO PAULO LIMA. (2013). *Wai-Mahsã*: peixes e humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena. Dissertação de Mestrado. Manaus: UFAM.
- BRUZZI, ALCIONÍLIO DA SILVA. (1994). *Crenças e Lendas do Uaupés*. Quito: Abya-Yala.
- CITRO, SILVIA. (2009). *Cuerpos significantes: travesía de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- DESCOLA, PHILIPPE. (1992). Societies of nature and the nature of society. In: Kuper, A. (ed.). *Conceptualizing society*. Routledge, London, pp. 107-126.
- DOMÍNGUEZ, MARIA EUGÊNIA. (2009). *Suena el Río. Ente tangos milongas, murgas e candombes: músicos e gêneros rio-platenses em Buenos Aires*. Tese de doutorado. Florianópolis: UFSC.
- FELD, STEVEN. (2012). *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Nova York: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822395898>
- HILL, JONANTH. (2014). Musicalizando o outro: etnomusicologia na era da globalização. In: Montardo, Deise Lucy & Domínguez, María Eugênia. *Arte e Sociabilidades em Perspectiva Antropológica*. Florianópolis: Editora UFSC.
- HUGH-JONES, STEPHEN. (2002). Nomes secretos e riqueza visível: nomeação no noroeste amazônico. *Mana*, 8(2), 45-68. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000200002>

- LIZARDO SALGADO, LILIANE. (2016). Mutawarisá: benzimento entre os Baré de São Gabriel da Cachoeira - Alto Rio Negro. Dissertação de Mestrado. Manaus: UFAM.
- MAIA FIGUEIREDO, Paulo Roberto. (2009). Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os Baré do alto rio Negro (AM). Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS-MN/UFRJ.
- MENDÍVIL, JÚLIO. (2013). The song remains the same? Sobre las biografías sociales y personalizadas de las canciones. *El Oído Pensante*, vol. 1, no 2, Buenos Aires.
- MENDÍVIL, JULIO. (2016). *En contra de la música: Herramientas para pensar, comprender y vivir las músicas*. Buenos Aires: Gourmet Musical.
- MONTARDO, DEISE LUCY DE OLIVEIRA. (2009). *Através do Mbaraká*. São Paulo: EDUSP.
- OLIVEIRA, ALLAN DE PAULA. (2013). Brasil. Capital: Asunción. In: *Trans. Revista Transcultural de Música*. Madrid: SIBE, n. 17.
- OLIVEIRA, M.S.D. (2016). Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri porã, do médio Rio Tiquié. Tese Doutorado. Florianópolis: UFSC.
- OVERING, JOANNA. (1990). The shaman as maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon. *Man*, 25: 601-19. London. <https://doi.org/10.2307/2803656>
- PIEIDADE, ACÁCIO TADEU DE C. (1997). Música Ye'pâ-masa: por uma antropologia da música no Alto Rio Negro. Dissertação Mestrado. Florianópolis: UFSC.
- REICHEL-DOLMATOFF, GERARDO. (1968). *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- REZENDE, JUSTINO. S. (2004). (Tuyuka). *Repensando a educação indígena*. Iauaretê.
- SAMUELS, DAVID WILLIAM. (2004). *Putting a song on top of it: Expression and identity on the San Carlos Apache reservation*. Tucson: University of Arizona Press.
- SAHLINS, MARSHALL. (1997). O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*, 3(1), 41-73. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002>
- SEEGER, ANTHONY. (2015). *Por que cantam os Kisêdjê – uma antropologia musical de um povo amazônico*. Tradução: Guilherme Werlang. São Paulo: Cosac Naify.
- SODRÉ MAIA, GABRIEL. (2016). Bahsamori - Muhipurĩ, poekuritothonikã Yepamahsãna'a nisetise. Dissertação de Mestrado. Manaus e São Gabriel da Cachoeira: UFAM.
- TRAVASSOS, ELIZABETH. (2007). Tradição oral e história. *Revista de História*, 157, 129-152. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i157p129-152>
- TRAVASSOS, ELIZABETH. *Os Mandarins Milagrosos: Arte e Etnografia em Mário de Andrade e Béla Bartók*. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura /Funarte/ Jorge Zahar Editor, 1997.





# Práticas de cuidado e cura no quilombo Abacatal

*Care and cure practices in Abacatal quilombo*

*La atención práctica y la curación en quilombo Abacatal*

Paule Almeida da Gama <sup>1</sup>  
Thais Cantão de Souza <sup>2</sup>  
William Dias Borges <sup>3</sup>  
Nádile Juliane Costa de Castro <sup>4</sup>

---

**Artigo de pesquisa. Editor:** : Juan Alvaro Echeverri

**Recebido:** 2017-07-27. **Devolvido para revisão:** 2018-06-05. **Aceito:** 2018-09-17.

**Como citar este artigo:** Gama, P. A.; Souza, T. C.; Borges, W. D.; De Castro, N. J. C. (2019). Práticas de cuidado e cura no quilombo Abacatal. *Mundo Amazônico*, 10(1): 225-242. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n1.66610>.

---

## Resumo

O presente estudo identifica o uso de plantas nas práticas de cuidado e cura, assim como desvela a percepção quanto aos resultados obtidos com o uso destas em uma comunidade quilombola. A pesquisa usou a abordagem tanto qualitativa como quantitativa, logo, trata-se de uma pesquisa por métodos mistos, desenvolvida por meio da base do modelo de estudos de caso único, efetivada por questionário à 22 interlocutores, e analisados por meio da análise de conteúdo temática-categorial. O campo foi uma comunidade quilombola, localizada no Município de Ananindeua-PA. Os resultados revelaram que 100% dos participantes conhecem e fazem uso de algum tipo de prática integrativa/complementar com elementos da natureza, sendo identificadas 85 plantas, com as mais diversas finalidades. Identificou-se também as práticas de cuidado e cura utilizados pelos quilombolas, sendo o uso de chás a prática mais recorrente seguida da benção, defumação, reza e banho de cheiro. A pesquisa permitiu traçar condutas para profissionais de saúde de acordo com a teoria transcultural, respeitando a individualidade de acordo com as crenças e valores.

*Palavras chave:* Plantas medicinais; Práticas de cuidado; Transcultural. Comunidades tradicionais.

---

<sup>1</sup> Enfermeira. Universidade da Amazônia (UNAMA). [paulegama@hotmail.com](mailto:paulegama@hotmail.com)

<sup>2</sup> Enfermeira. Universidade da Amazônia (UNAMA). [thaissouza@hotmail.com](mailto:thaissouza@hotmail.com)

<sup>3</sup> Núcleo de Altos Estudos Amazônicos - Universidade Federal do Pará. Doutoranda em Desenvolvimento Sustentável pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará. Mestre em Doenças Tropicais. Especialista em Saúde Pública. [williandborges@hotmail.com](mailto:williandborges@hotmail.com)

<sup>4</sup> Doutoranda em Desenvolvimento Sustentável. Mestre em Doenças Tropicais. Enfermeira. Núcleo de Altos Estudos Amazônicos. Universidade Federal do Pará (UFPA). [nadiledecastro@hotmail.com](mailto:nadiledecastro@hotmail.com)

### Abstract

Present paper identifies care and healing practices, as well as reveals the perception about the results obtained with the use of plants in a quilombola community. The research used the qualitative as well as the quantitative approach, so it is a research by mixed methods, developed through the basis of the model of single case studies, carried out by questionnaire to 22 interlocutors, and analyzed through content analysis Thematic-categorical. This study was carried out in a quilombola community, located in the municipality of Ananindeua-PA. The results state that 100% of the participants know and use some kind of integrative / complementary practice, these being 85 plants, with the most diverse purposes. It was also identified the practices of care and cure used by the quilombolas, being the use of teas the most recurrent practice followed by the blessing, smoking, praying and bath of smell. The research made it possible to draw up guidelines for health professionals according to cross-cultural theory, respecting individuality according to beliefs and values.

*Keywords:* Medicinal plants; Care practices; Transcultural. Community populations.

### Resumen

Este estudio identifica cuidado práctico y la curación, así como revela la percepción de los resultados obtenidos con el uso de plantas en un quilombo. La investigación utilizó tanto el enfoque cualitativo y cuantitativo, por lo que es una búsqueda de métodos mixtos, desarrollado a través de la base de estudios de caso único modelo, el cuestionario efectivo de 22 socios, y se analizó mediante análisis de contenido -temática categórica. Este estudio se realizó en un quilombo situado en el municipio de Ananindeua-PA. Estos resultados confirman que el 100% de los participantes conocen y hacen uso de algún tipo de práctica integradora/complementaria, y estas 85 plantas, muchos propósitos diferentes. También se identificó el cuidado y las prácticas de curación utilizados por los cimarrones, y el uso de tés para una práctica más habitual seguido por la bendición, el tabaquismo, la oración y el olor del baño. La investigación permitió rastrear el comportamiento de los profesionales de la salud de acuerdo a la teoría transcultural, respetando la individualidad de acuerdo con las creencias y valores.

*Palabras clave:* Plantas medicinales; cuidado prácticas; Transcultural. poblaciones tradicionales.

## Introdução

---

Populações de todo o mundo tem usado tradicionalmente ao longo dos séculos plantas na busca por alívio, cura de doenças e controle de pragas. Essas espécies utilizadas pelas práticas populares em saúde têm se tornado objeto de estudo em muitos países por meio da indústria farmacêutica e tem criado uma contínua corrida mercadológica pela descoberta de novos fármacos. Esta configuração não é particular da atualidade, pois a biodiversidade da Amazônia vem desde o século XVI despertando interesse da comunidade internacional.

Neste cenário, insere-se as comunidades tradicionais com destaque aqui para os remanescentes quilombolas, que fazem uso de plantas medicinais em seu cotidiano, principalmente como recurso terapêutico (Sales, Albuquerque e Cavalcante, 2009). Estes grupos acumulam conhecimento sobre essas plantas nativas de seus territórios, o que na Amazônia pode se misturar ao conhecimento indígena. Essas singularidades de conhecimento podem ser encontradas no Brasil por meio dos 24 estados da federação que possuem registro de comunidades quilombolas (CPISP, 2015).

Ressalta-se, portanto, que as comunidades remanescentes quilombolas, são populações de origem afrodescendente que introduziram por meio de

processo de fuga e ocupação de terras - livres, isoladas, doadas ou recebidas por herança - em função do regime escravocrata do Brasil, grupamentos em que cultivavam lavoura e habitações, constituindo coletividade camponesa em função do compartilhamento de território (Leitão, 1999). Este aspecto é peculiar a estas comunidades tradicionais, já que os grupos se organizam distintamente, utilizando dos recursos naturais para manter sua cultura, e demais características de forma equilibrada, realizando a manutenção do conhecimento dessas práticas a fim de manter a qualidade de vida das presentes e futuras gerações (Brasil, 2015).

Pertinente a isto, desde o cenário de escravidão brasileira, têm-se obtidos avanços na demarcação das terras das populações quilombolas em todo território nacional. Tais fatos iniciaram-se na região norte do Brasil, sendo a primeira terra titulada registrada no estado do Pará, no município de Oriximiná, região oeste do Pará. Até o ano de 2018 foram tituladas segundo a CPISP (2018) 170 comunidades no território nacional.

Neste seguimento, dentro do cenário do estado do Pará, podemos destacar a comunidade do Abacatal, localizada na área rural do município de Ananindeua, às margens do igarapé Uriboquinha, e que teve sua origem no século XVIII. Este grupo é constituído por uma população majoritariamente negra, com uma forte tradição mantida pela oralidade, e que sobreviveu por muito tempo, explorando os recursos da floresta, dos rios e praticando uma economia baseada na agricultura e no extrativismo vegetal. É uma comunidade que possui o título de propriedade como remanescente de quilombo e apresenta problemas gerados pela insuficiência de serviços básicos como transporte, saúde e segurança. Tal condição revela a atenção para as possibilidades de efetivação de políticas públicas que atendam suas demandas sociais (Pavão, 2010).

Nestes modos, considerando importante valorizar a preservação da identidade cultural dos quilombolas por meio do estudo de suas práticas de cuidado e cura, é importante realizar estudos que registrem as atividades que reafirmem a cultura de uma comunidade. Nota-se que estas populações possuem compreensões próprias de saúde e doença e fazem uso de técnicas alternativas de cuidado e cura, ensinadas de geração para geração por meio da oralidade entre seus agentes sociais (Martins, 2010). Esses recursos são bastantes valorizados por comunidades tradicionais, sobretudo pelo custo benefício (Alves et al., 2015). Essa afirmativa ocorre, pois, os recursos são advindos da natureza, o que propõe um custo mais baixo e relação a fármacos. Logo, é relevante conhecer fatos a fim de preservar histórias e construir registros.

Neste seguimento, vale ressaltar das evidências apontadas sobre a prática do uso de ervas medicinais para a cura de doenças. Vários autores (Almeida, Barbosa e Santana, 2016; Albuquerque e Silveira, 2015) citam essas funcionalidades, de cunho religioso e da natureza, onde suas práticas

em conjunto viabilizam atividades que gerem a cura de enfermidades, pela interação que produzem.

Tais evidências possibilitam identificar as diversidades de um grupo ou de uma região, o que amplia que novas reflexões sejam realizadas para as práticas de saúde a fim de organizar melhor os serviços e a assistência coletiva e individual. Assim sendo, o objetivo deste trabalho é identificar práticas de cuidado e cura, assim como desvelar a percepção quanto aos resultados obtidos com o uso de plantas em uma comunidade quilombola.

## Introdução

---

Trata-se de uma pesquisa por métodos mistos desenvolvida por meio da base do modelo de estudos de caso (Creswell, 2013; Yin, 2016), pois este método contribui para o conhecimento de fenômenos de indivíduos e grupos, permitindo uma visão holística quanto ao comportamento de grupos, o que nos fornece subsídios significativos para conduzir o objeto da pesquisa. O estudo se qualifica como do tipo de estudo de caso do tipo único e holístico.

Este estudo foi realizado em uma comunidade quilombola, localizada no município de Ananindeua, Estado do Pará (48°21' de latitude sul e 01°25' de longitude norte), com aproximadamente 53 famílias quilombolas residentes, e com área de aproximadamente 308,1991 m<sup>2</sup> e com título datado em 13/05/1999. A comunidade de Abacatal está localizada na área rural do município de Ananindeua e teve sua origem no século XVIII, encontrando-se situada às margens do igarapé Uriboquinha, que desemboca no rio Guamá (Pavão, 2010).

Tal estudo é resultado de monografia de conclusão de curso de uma universidade particular situada na cidade de Belém do Pará. A mesma foi conduzida por orientadores do instituto de saúde desta instituição e realizada por meio de bases científicas do campo de saúde coletiva. Como seu objeto era identificar o conhecimento por meio da população estudada, foi escolhida visita a local e uso de questionário. Não foram catalogadas plantas e não foram realizadas coletas das mesmas, pois não era objeto de estudo. Assim sendo, foram realizadas quatro visitas in loco, e 22 entrevistas no período de setembro a novembro de 2015.

Para coleta de dados foi utilizado como instrumento o questionário contendo perguntas abertas e fechadas. O questionário foi estruturado da seguinte forma: na primeira etapa constam as perguntas referentes aos dados sociodemográficos de cada participante e na segunda etapa os questionamentos acerca das práticas cuidativas-curativas utilizadas pelos participantes da pesquisa. A configuração deste questionário foi direcionada para identificar o conhecimento e uso das plantas no que se refere ao entrevistado, ou seja, suas indicações e/ou informações diretas, sem comparações e identificações botânicas, assim como no foi realizado nenhum estudo experimental.

A amostra caracterizou-se como não probabilística composta por 22 moradores da comunidade do Abacatal, sendo 6 homens e 16 mulheres que têm o conhecimento sobre as práticas tradicionais de cuidado e cura referente a plantas medicinais. A média de idade dos participantes foi de 55,7 anos, sendo o mais novo com 19 anos e o mais idoso com 91 anos. Todos foram codificados com nome de flores para uso de suas falas a fim de preservar suas identidades. Os resultados das frequências das plantas utilizadas e citadas pela população estudada, foi realizada por meio de somatória simples, conforme citação identificada pelo uso do questionário.

Para análise das entrevistas foi utilizado o método de análise de conteúdo temático-categorial de Bardin, que se distinguem em três etapas: a pré-análise: a exploração do material; e o tratamento dos resultados. Desta forma a análise foi realizada após a leitura do material, identificação dos temas e categorização dos resultados (Bardin, 1997).

## Resultados e Discussão

### Plantas utilizadas e suas aplicabilidades

Foram relatados ao todo 85 plantas conforme observado na Tabela 1. Na sequência, listou-se os nomes populares, dos quais os usos terapêuticos mais frequentes foram: Anador (*Justicia pectoralis*), Limão (*Citrus limon*), Alho (*Allium sativum*), Verônica (*Veronica officinalis*) e Boldo (*Plectranthus barbatus*) obtendo respectivamente a frequência de 16,4% (14 participantes), 14,1% (12 participantes), 14,1% (12 participantes), 12,9% (11 participantes) e 11,7% (10 participantes) (Tabela 1; Figura 1).

Tabela 1. Plantas mais utilizadas no quilombo Abacatal

PLANTA	FREQ. MENCION	%	PLANTA	FREQ. MENCION	%
Anador ( <i>Justicia pectoralis</i> / <i>Acanthaceae</i> )	14	16,4%	Cacau verde ( <i>Theobroma cacao</i> / <i>Sterculiaceae</i> )	1	1,1%
Alho ( <i>Allium sativum</i> / <i>Liliaceae</i> )	12	14,1%	Caxinguba ( <i>Ficus adhatodifolia</i> / <i>Moraceae</i> )	1	1,1%
Limão ( <i>Citrus limonum</i> / <i>Rutaceae</i> )	12	14,1%	Cânfora <i>Cinnamomum</i> <i>camphora/Laureacea</i> )	1	1,1%
Verônica ( <i>Veronica officinalis</i> / <i>Scrophulabiaceae</i> )	11	12,9%	Canarana ( <i>Costus spicatus</i> / <i>Zingiberaceae</i> )	1	1,1%

PLANTA	FREQ. MENCION	%	PLANTA	FREQ. MENCION	%
Pariri ( <i>Arrabidaea chica</i> / <i>Bignoniaceae</i> )	9	10,5%	Coramina ( <i>Pedilanthus thymaloides</i> / <i>Euphorbiaceae</i> )	1	1,1%
Elixir Parigórico ( <i>Piper callosum</i> / <i>Piperaceae</i> )	7	8,2%	Corrente roxa ( <i>Scoparia dulcis</i> / <i>Scrophulariaceae</i> )	1	1,1%
Hortelãzinha ( <i>Mentha Spicata</i> / <i>Lamiaceae</i> )	7	8,2%	Erva Doce ( <i>Pimpinella anisum</i> / <i>Umbelliferae</i> )	1	1,1%
Brasileirinha ( <i>Euonymus Japônica</i> / <i>Celastraceae</i> )	6	7%	Goiaba ( <i>Psidium guajava</i> / <i>Myrtaceae</i> )	1	1,1%
Erva Cidreira ( <i>Melissa officinalis</i> / <i>Lamiaceae</i> )	6	7%	Imbiriba ( <i>Eschweira ovata</i> / <i>Lecythidaceae</i> )	1	1,1%
Castanha ( <i>Bertholletia excelsa</i> / <i>Lecythidaceae</i> )	5	5,8%	Inajá ( <i>Maximiliana Maripa</i> / <i>Arecaceae</i> )	1	1,1%
Mucuracaá ( <i>Petiveria alliacea</i> / <i>Phytolaccaceae</i> )	5	5,8%	Jucá ( <i>Caesalpinia ferrea</i> / <i>Fabaceae</i> )	1	1,1%
Arruda ( <i>Ruta graveolens</i> / <i>Rutaceae</i> )	4	4,7%	Mangueira ( <i>Mangifera indica</i> / <i>Anacardiaceae</i> )	1	1,1%
Caatinga de m ( <i>Tanacetum vulgare</i> / <i>Asteraceae</i> )	4	4,7%	Maria Preta ( <i>Solanum americanum</i> / <i>Asparagaceae</i> )	1	1,1%
Capitiú ( <i>Siparuna guianensis</i> / <i>Monimiaceae</i> )	4	4,7%	Mastruz ( <i>Chenopodium ambrosioides</i> / <i>Chenopodiaceae</i> )	1	1,1%
Capim Santo ( <i>Cymbopogon citratus</i> / <i>Poaceae</i> )	4	4,7%	Noz-moscada ( <i>Myristica fragrans</i> / <i>Myristicaceae</i> )	1	1,1%
Japona ( <i>Eupatorium triplinervis</i> / <i>Asteraceae</i> )	4	4,7%	Orelha de macaco ( <i>Datura stramonium</i> / <i>Solanaceae</i> )	1	1,1%
Caju ( <i>Anacardium occidentale</i> / <i>Anacardiaceae</i> )	3	3,5%	Pião Roxo ( <i>Jatropha gossypifolia</i> / <i>Euphorbiaceae</i> )	1	1,1%
Marupázinho ( <i>Eleutherine bulbosa</i> / <i>Iridaceae</i> )	3	3,5%	Pimenta do reino ( <i>Piper nigrum</i> / <i>Piperaceae</i> )	1	1,1%

Terramicina ( <i>Alternanthera brasiliiana</i> / Amaranthaceae)	3	3,5%	Quiabo ( <i>Abelmoschus esculentus</i> / Malvaceae)	1	1,1%
Unha-de-gato ( <i>Uncaria tomentosa</i> / Rubiaceae)	3	3,5%	Quina ( <i>Cinchona calisaya</i> / Rubiáceas)	1	1,1%
“Melhoral” ( <i>Justicia pectoralis</i> / Acanthaceae)	2	2,3%	Sucuba ( <i>Himatanthus</i> <i>sucuiba</i> /Apocynaceae)	1	1,1%
Andiroba ( <i>Carapa guianensis</i> / Meliaceae)	2	2,3%	Tamanqueira ( <i>Aegiphila sellowiana</i> / Lamiaceae)	1	1,1%
Cabi ( <i>Cabi paraenses</i> / Malpighiáceas)	2	2,3%	Tucumã ( <i>Astrocaryum</i> <i>aculeatum</i> /Arecaceae)	1	1,1%
Camembeca ( <i>Polygala spectabilis</i> / Polygalaceae)	2	2,3%	Unha-de-gavião ( <i>Uncária tomentosa</i> / Rubiáceas)	1	1,1%
Laranja da Terra ( <i>Citrus aurantium</i> / Rutaceae)	2	2,3%	Quebra-pedra ( <i>Phyllanthus niruri</i> / Euforbiáceas)	1	1,1%
Limãozinho ( <i>Pectis brevipedunculata</i> / Asteraceae)	2	2,3%	Aroeira ( <i>Schinus terebinthifolius</i> / Anacardiaceae)	1	1,1%
Pucá ( <i>Cissus sicyoides</i> / Vitaceae)	2	2,3%	Barbatimao ( <i>Stryphnodendron</i> <i>barbatiman</i> /Fabaceae)	1	1,1%
Sucurijú ( <i>Mikania lindleyana</i> / Asteraceae)	2	2,3%	Buscopam ( <i>não identificado</i> )	1	1,1%
Uxi ( <i>Endopleura uchi</i> <i>huber</i> /Humiriaceae)	2	2,3%	Sacaca ( <i>Croton cajucara</i> / Euphorbiaceae)	1	1,1%
Gengibre ( <i>Zingiber officinale</i> / Zingiberaceae)	2	2,3%	Mamão ( <i>Carica papaya</i> / Caricaceae)	1	1,1%
Cupuaçu ( <i>Theobroma</i> <i>grandiflorum</i> /Malvaceae)	2	2,3%	Abiu ( <i>Pouteria caimito</i> / Sapotaceae)	1	1,1%
Abacate ( <i>Persea americana</i> / Lauraceae)	1	1,1%	Pupunha ( <i>Bactris gasipaes</i> / Arecaceae)	1	1,1%
Açaí ( <i>Euterpe oleracea</i> / Arecaceae)	1	1,1%	Malvarisco ( <i>Althaea officinalis</i> / Malvaceae)	1	1,1%

PLANTA	FREQ. MENCION	%	PLANTA	FREQ. MENCION	%
Alecrim ( <i>Rosmarinus officinalis</i> /Lamiaceae)	1	1,1%	Capim marinho ( <i>Spartina alterniflora</i> / <i>Poaceae</i> )	1	1,1%
Alfazema ( <i>Lavandula angustifolia</i> /Lamiaceae)	1	1,1%	Manjeriçao ( <i>Ocimum basilicum</i> / <i>Lamiaceae</i> )	1	1,1%
Amapá ( <i>Parahancornia fasciculata</i> /Apocynaceae)	1	1,1%	Pataqueira ( <i>Schizolobium parayba</i> /Caesalpinoidea)	1	1,1%
Ansiulina ( <i>Cissus sicyoides</i> / <i>Vitaceae</i> )	1	1,1%	Anajá ( <i>Attalea maripa</i> / <i>Arecaceae</i> )	1	1,1%
Apuí açu ( <i>Ficus insipida</i> / <i>Moraceae</i> )	1	1,1%	Favaquinha ( <i>Ocimum micranthum</i> /Lamiaceae)	1	1,1%
Arapuana ( <i>Ptychopetalum Olacoides</i> /Olacaceae)	1	1,1%	Sororoça ( <i>Phenakospermum guyanense</i> /Strelitziaceae)	1	1,1%
Batata do mato ( <i>Solanum tuberosum</i> / <i>Solanaceae</i> )	1	1,1%	Ingá xixi ( <i>Inga sellowiana</i> / <i>Fabaceae</i> )	1	1,1%
Biribá ( <i>Rollinia mucosa</i> / <i>Amnonaceae</i> )	1	1,1%	Marapuana ( <i>Ptychopetalum Olacoides</i> /Olacaceae)	1	1,1%
Jeriparana ( <i>Gustavia augusta</i> / <i>Lecytidaceae</i> )	1	1,1%			

Por conseguinte, desvelou-se o conhecimento e ações de cada planta, assim como em outros estudos (Badke et al. 2016), contudo nos prevalece entender a notória variedade de plantas citadas, o que possibilita identificar a diversidade de conhecimento deste grupo. Logo, por essas relações e fatos, os saberes são revelados como características usuais de um povo, e se sobressaem para este estudo quanto à propriedade cientificamente aceita.

Ampliando a discussão, ao serem questionados se usavam alguma Terapia Integrativa/Complementar (PIC), que é uma política que “vêm sendo desenvolvidas na rede pública de muitos municípios e estados, entre as quais se destacam aquelas no âmbito da medicina tradicional chinesa/acupuntura, da homeopatia, da fitoterapia, da medicina antroposófica e do termalismo/crenoterapia” BRASIL (2015, p.15), alguns dados foram identificados. No geral, 22 (100%) dos entrevistados afirmaram positivamente seus usos.

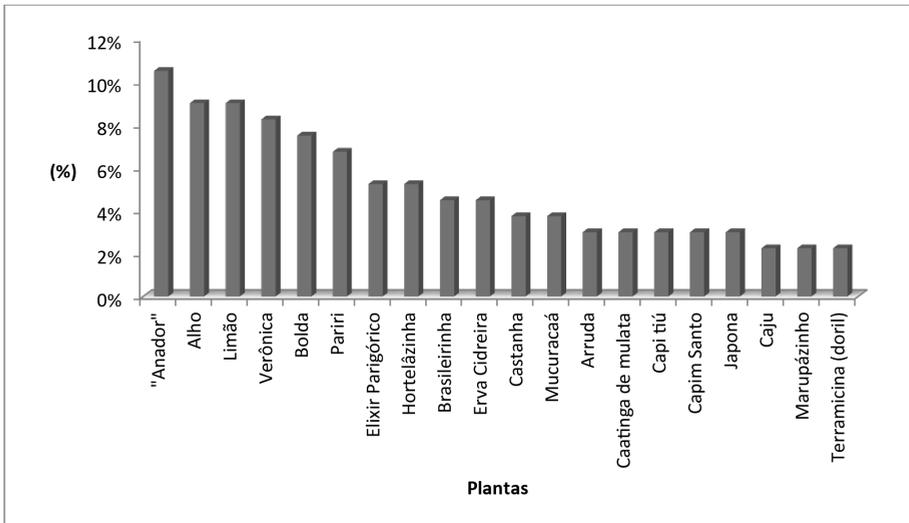


Figura 1. As 20 plantas mais utilizadas no quilombo Abacatal.

Dentre as PIC's conhecidas pelos entrevistados a mais citada foi o uso de chás (fitoterapia) com 22 citações (100%), em seguida, vêm benzeção com 14 citações (61%), reza com 5 citações (22%), defumação com 2 citações (9%) e banho com 1 citação (4%) (Figura 2).

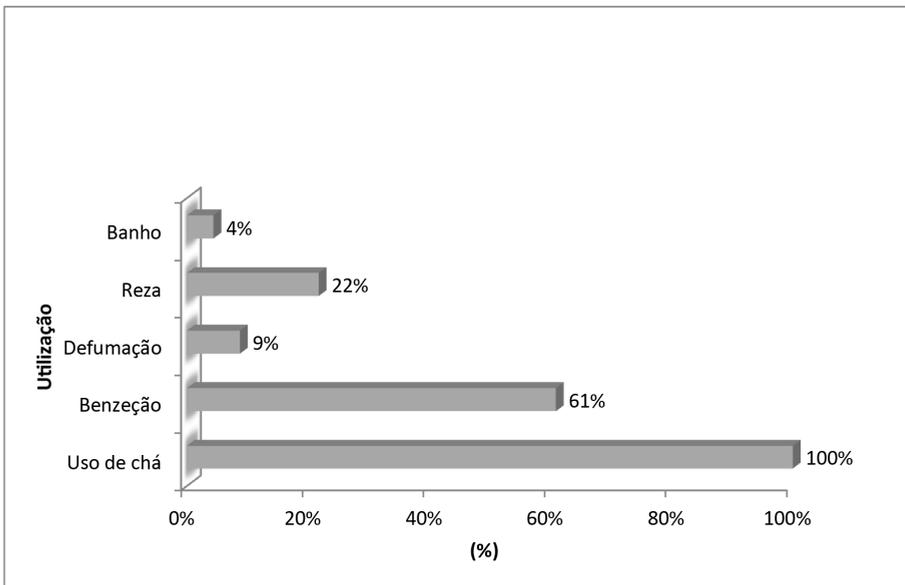


Figura 2. Práticas Alternativas Complementares ou ritos mais usados no quilombo Abacatal.

As práticas de cunho religioso são bem perceptíveis na utilização destas plantas, pois, de forma integral quatro dos 5 tipos de utilização citadas estão relacionados com alguma prática religiosa ou de cura. Tais condições são reconhecidas como prática de *benzimento*, onde mesclam religião e natureza (Chagas 2007), sendo uma integração entre corpo, ambiente e religiosidade (Lima 2016). Ainda, esta prática ocorre por meio da utilização destas ervas como instrumento para “passes” entre o agente e o usuário, e também por meio de seu uso para absorver energias espirituais. Práticas como essas são consideradas representações de tradição, que expressam resistência cultural (Paz et al. 2015).

Contudo, em alguns casos, a condição do uso como chá possivelmente está ligada a condição de cura por infusão direta no organismo sem a dependência de terceiros para sua efetivação. Os relatos abaixo demonstram como a fácil acessibilidade, assim como o baixo custo para a preparação dos chás e infusões são algumas das vantagens da terapia com plantas medicinais no Brasil, e é um fator decisório na escolha:

*“Porque eu digo mesmo, olha se eu for comprar um remédio de farmácia, pra eu acertar um que vá fazer efeito na criança eu já gastei muito. E eu não, eu vou certo naquele (chá) porque eu sei que vai fazer efeito”* (Margarida).

*“Esses remédio assim é melhor do que os de farmácia, eu acho”. “Eu acho que às vezes é muito mais prático do que tomar o comprimido, é bom”* (Canela).

*“É porque o chá, às vezes a gente não tem o comprimido próprio aí o cara pega aqui, faz o chá e toma”* (Lírio).

Ainda há dentro desta lógica, a percepção que a condição de *natural* é melhor, ideia que está inserida na crença da cultura popular. As falas revelam exatamente como a facilidade do acesso à estas ervas é um dos motivos de escolha. A condição do custo é outro fator decisório, justaposto que estas comunidades buscam alternativas mais efetivas e que não tenham gastos financeiros desnecessários que se sobressaiam ao seu orçamento.

Vale ressaltar que dentro da construção da própria identidade de uma comunidade quilombola, como já citado, há valores e ensinamentos que são passados de geração em geração, e subsidiam a escolha das ervas ao invés de produtos farmacológicos, seja pela importância cultural ou pela preservação de identidade. Essa postura é um modo operante de conservar não somente suas referências culturais, mas sobretudo, por ser uma opção para um arranjo que valoriza a prática natural de cuidado.

Em paralelo, em virtude das configurações de mercado, e a busca de novos consumidores, já se observa rotulações direcionadas a públicos que usem produtos de origem natural. A indústria farmacêutica vem criando espaços com produtos rotulados como “naturais”, a fim de expandir o seu público e alcançar patamares maiores, inclusive de populações que ainda usam

plantas medicinais em estado natural. Este processo passa por apropriação de produtos e conhecimentos, assim como da visibilidade de lucro, muito além da valorização de práticas culturais.

### Saberes e processos de manutenção do aprendizado

Para entender como essas escolhas são realizadas, os dados da Figura 3 dão subsídios que revelam fatos do uso de práticas caseiras, que vão desde a ancestralidade até o acesso a serviços de fármacos. Logo, questionados sobre o motivo do uso das PIC's 52% (11) entrevistados referiram que aprenderam com a mãe a importância do uso. Registra-se, portanto, que 19% (4) dos entrevistados referiram que aprenderam com a avó; 10% (2) aprenderam com os antigos (ancestrais), por outro lado, outros 10% porque não tem farmácia perto de casa, 5% (1) indicado por pessoa próxima e 5% porque considerar que faz bem ao organismo (Figura 3).

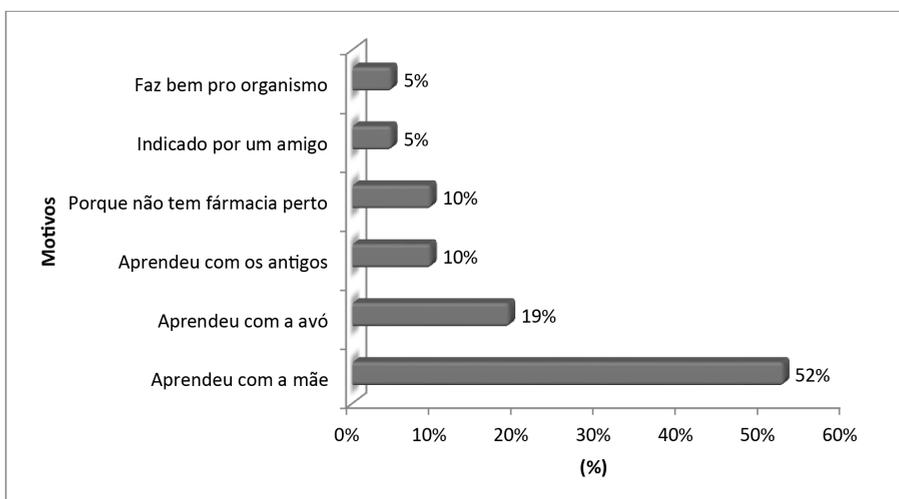


Figura 3. Motivos para o uso de práticas caseiras na comunidade quilombola do Abacatal.

O conhecimento adquirido pelos entrevistados acerca das terapias integrativas/complementares, em especial, a fitoterapia, tem maior relação com o “saber popular” oriundo da tradição oral do que o “saber oficial”, assim como estudos que apontam que as primeiras manifestações desse tipo de conhecimento começam na infância passando de geração para geração (Badke et al. 2012). Ainda de acordo com Cunha (2007) são transmitidos por outras gerações tanto por arquivamentos de conhecimento, como também processos investigativos. Um exemplo disso pode ser encontrado nas seguintes falas dos participantes da pesquisa:

*“[...] minha mãe fazia muito remédio para criança, ai eu aprendi, guardei na cabeça.”*  
(Amor-perfeito).

*“Isso ai já é da minha mãe, da minha avó, ai eu via a minha mãe fazer né com a minha avó e eu fui aprendendo” (Camélia).*

Essa tradição familiar reforça o modo de transmissão do conhecimento sobre as plantas sustentado na relação de afeto entre a mãe-mulher e seus filhos. Os familiares são os maiores detentores de conhecimento, sobretudo as mulheres da comunidade, sendo as mães e avós as principais transmissoras desse conhecimento (Badke et al. 2012, Nascimento et al 2016). Isto nos revela como de forma não intencional os aprendizados são passados entre as gerações. Logo, é destacada a participação de pessoas de faixa etária maior, pois, são as que detêm em geral o conhecimento de outras gerações.

### **Práticas funcionais das plantas para a comunidade**

Dentro dos direcionamentos de informação-uso-ação, as respostas dos participantes da pesquisa sobre como aprenderam a usar as plantas, demonstra que a grande maioria dos entrevistados faz uso das PIC's para cuidar da própria saúde, ou da saúde de algum membro da família. Isto revela como a escolha e uso se torna algo intimista, familiar e ligado a outras formas de cura e cuidados paralelos a atividades diárias, mas sobretudo, na crença de como estas plantas são eficazes como percebemos nos relatos que seguem:

*“Os meus filhos adoeciam, negócio de febre, dor de cabeça, gripe... Eu fazia banho de mato (mistura de capim tiú, folha de limão, capim santo) porque é bom para fazer banho para cabeça, é muito bom” (Jasmin).*

*“E pra te dizer a verdade, olha meus filhos nunca foram umas crianças que nem bem pegava sol e já tão gripando, pegando sereno, meus filhos nunca foram assim e eu sempre tratei eles com remédio caseiro” (Lírio).*

*“Eu faço, entendeu? Se der uma dor de barriga, tosse, assim, eu já sei fazer um lambedor, que eles chamam de xarope né...” (Cravo).*

Considerando que os cuidados são perceptíveis nas falas, as evidências apontam como a primeira escolha é a planta medicinal natural. Isto é claro quando a maioria dos entrevistados relata que antes de procurar por um serviço de saúde utiliza recursos de PIC's para alívio dos sintomas primários apresentados, como podemos observar através das seguintes falas:

*“[...] Olha no tempo que eu tinha os meus filhos pequenos né era muito difícil eu levar meus filhos pra médico, era só com remédio caseiro mesmo” (Amor-Perfeito).*

*“[...] Os meus doente aqui em casa, quando adoce, se não der jeito, se o remédio do mato não der jeito ai eu levo pro médico, primeiro eu pejo com remédio caseiro até ficar bom” (Lírio).*

*“Os antigos, de primeira não se tratava com médico, se tratava com remédio do mato, remédio de planta que eles plantavam, isso que era o tratamento da gente, fazia chá, fazia tudo... Nesse tempo não tinha nada de médico, de doutor, era curado em casa” (Copo de Leite).*

*“Olha eu vou logo ser franca, eu não gosto de ir pra médico, eu não gosto, essa aqui briga comigo (ACS da comunidade) que eu tenho que ir pro médico. Primeiramente eu me pego com Deus e depois eu faço algum remedinho para mim, tomo e pronto, com isso eu fico curada” (Jasmin).*

A esse respeito disto é importante destacar que:

Práticas não convencionais de saúde, apesar de muitas vezes rejeitadas pela ciência e pela medicina oficial, continuam sendo adotadas pela população. Esses métodos não foram sufocados pelo saber científico, exatamente porque podem oferecer respostas às enfermidades e sofrimentos vividos pelas pessoas em seu cotidiano (Siqueira et al. 2006: 70).

Consoante a isto, ainda que haja intervenções diretas e indiretas das indústrias farmacêuticas para o uso de fármacos industrializados seja pelas rotinas e os serviços de saúde, há uma resistência, ainda que não intencional por esta comunidade. Mas, vale ressaltar que há programas dentro do próprio serviço do SUS que possibilitam a escolha destas práticas integrativas. Contudo, a intervenção de um modelo biomédico tradicional parece não estar aberto a estes programas, o que dificulta tais ações.

Não há só problemas de aceitação nos serviços, pois condições pontuais como da escolha pela nova geração podem estar influenciando na tomada de decisão destes serviços. Assim como da perda de espaço para outros tipos de terapêuticas.

Corroborando a isto, destaca-se à falta de interesse dos mais jovens em aprender e usufruir das práticas de cura e cuidado que há tanto são perpassadas de geração para geração dentro da comunidade do Abacatal. Os participantes relataram que o uso das plantas para fins medicinais já tiveram maior relevância dentro da comunidade e que esse conhecimento está se perdendo em razão da maior facilidade de acesso aos medicamentos industrializados como podemos notar nas seguintes falas:

*“[...] ela só fazia mesmo quando eles eram pequenos porque agora ultimamente a gente vai mais pra farmácia, pros médico, né?” (Orquídea).*

*“[...] mas agora a gente adoce e não querem mais saber de remédio do mato, querem saber de hospital” (Girassol).*

Seguido nesse pensamento, afirma-se que o uso de plantas medicinais por populações rurais é conduzido por uma série de conhecimentos que são reunidos mediante relação direta dos seus membros com o meio ambiente e da disseminação de uma série de informações que têm influência direta pela transmissão oral entre as gerações. A transmissão desse conhecimento assim como as pesquisas realizadas acerca dos usos terapêuticos das plantas vem como reforço contra a ameaça de extinção de incontáveis espécies (Moreira et al. 2002).

A comunidade encontra-se em um processo de transformação onde acontece um confronto entre os modos de pensar e agir tradicionais e os

novos costumes adquiridos com o contato intenso com a sociedade urbana, espelhando-se principalmente nas questões ligada ao processo saúde-doença. As características da comunidade do Abacatal indicam que há na comunidade a valorização das tradições culturais e religiosas dos antepassados (como o uso de chás e a *benzeção*) e há resistência, principalmente, pelos mais velhos a medicina alopática e o uso de fármacos industrializados.

Nesse contexto, pode-se notar que as ações governamentais voltadas para as comunidades quilombolas geralmente são marcadas pela ideia de incentivo à equidade utilizando-se da extensão de ações já existentes a população. Essas políticas ainda partem de uma concepção sanitaria e preventiva tradicional ignorando as especificidades encontradas nas próprias comunidades. Entre tais especificidades quilombolas deve-se reconhecer que os saberes e práticas tradicionais em saúde têm muita relevância dentro da comunidade e muitas vezes definem a identidade desses povos (Gass et al. 2002).

Vale ressaltar que o quilombo conta com uma unidade de saúde - que é um serviço básico de atendimento à saúde pública, que fica localizado dentro do território da comunidade - tendo como ACS (agente comunitário de saúde) uma “filha da terra”, que de quinze em quinze dias realiza no posto de saúde do Abacatal uma visita por meio da Equipe de Saúde da Família Jardim Japonês, que é a equipe de saúde pública deste modelo de saúde, da Unidade de Saúde do Aurá, que fica no bairro Anita Gerosa em Ananindeua, há cerca de 30 minutos de carro. Mas, embora exista essa opção de tratamento, muitos membros da comunidade, principalmente os mais idosos, recorrem ao remédio natural, muitas vezes recusando-se a ir ao serviço de saúde, o que nos parece uma aversão a um lugar que não considera seus conhecimentos e práticas. Neste sentido, é importante considerar o uso destas plantas nesta comunidade, valorizando o amplo conhecimento deste povo.

Ainda na sequência desta categoria, quanto à finalidade de uso foram relatadas pelos participantes da pesquisa as seguintes possibilidades: dor de barriga (12 citações), Dor de cabeça (7 citações), Dor (5 citações), Inflamação (5 citações), Gripe (3 citações), Febre (3 citações), Cólica (3 citações), Verme (2 citações), Dor de urina (2 citações), Baque (2 citações), Ameba (1 citação), Anemia (1 citação), Derrame (1 citação), Diabetes (1 citação), Diarreia (1 citação), Fígado (1 citação), Gases (1 citação), Pneumonia (1 citação), Tosse (1 citação) e Vômito (1 citação) (Figura 4).

A crescente utilização das PIC's está relacionada ao alívio físico da dor, alívio emocional, diminuição dos efeitos colaterais dos medicamentos alopáticos, melhoria no funcionamento do sistema imunológico e aumento da qualidade de vida (Spadacio et al. 2010). O que demonstra e confirma claramente o uso destes com escolha primária para alívio dos primeiros sintomas. Mas também, por serem naturais, as pessoas acreditam que as plantas medicinais são melhores ou mais seguras que os fármacos preparados (Spadacio et al. 2010).

Entretanto, ressalta-se que mesmo o uso da fitoterapia sendo efetivo, os profissionais da área da saúde devem orientar os usuários quanto ao uso indiscriminado das plantas medicinais (Arnous et al. 2015). É fato que esse cuidado realizado por meio das plantas seja propício à saúde humana, desde que o usuário tenha conhecimento da sua finalidade, assim como dos riscos e benefícios, resultando em uma menor dependência médica e também medicamentosa e tornando o usuário uma pessoa livre na busca de seu cuidado (Machado et al.2006), no traçar de seu itinerário terapêutico.

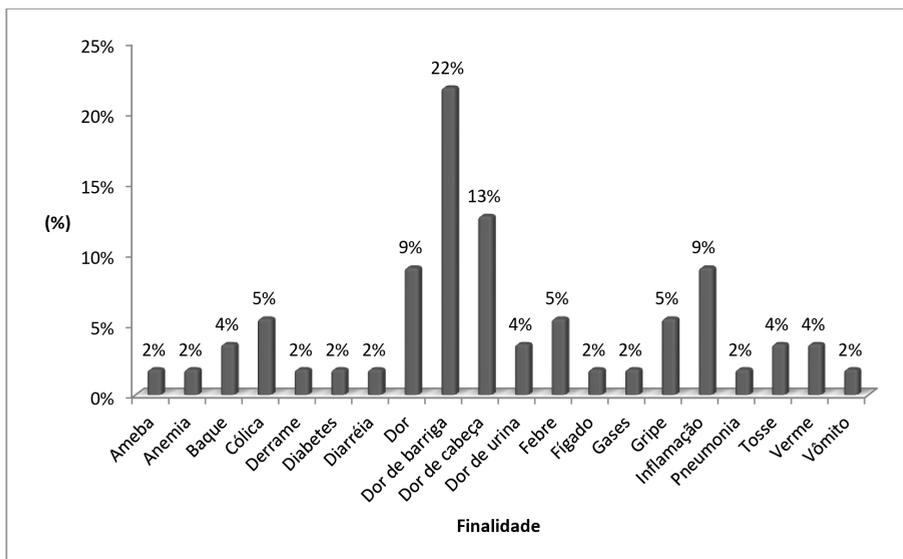


Figura 4. Finalidade do uso das plantas medicinais

## Resultados e Discussão

A realização desse trabalho nos permitiu uma aproximação com uma temática relativamente nova, que é a utilização de práticas integrativas/complementares no tratamento de doenças, o que nos permitiu estudar tais práticas e conceitos em conjunto com a teoria transcultural, permitindo uma nova visão acerca do modo que devemos cuidar pacientes não convencionais. O trabalho em conjunto com a comunidade remanescente quilombola do Abacatal nos permitiu a compreensão dos saberes e cultura de um povo que muitas vezes vive em áreas rurais isoladas e de difícil acesso. Dentro desse contexto, o conhecimento e o uso de plantas no processo do cuidado e cura é uma prática que sobrevive a globalização. Contudo, destaca-se que atualmente é executado predominantemente pela população mais idosa, sendo relatada sua desvalorização por parte da nova geração.

Identificou-se por meio das práticas de cuidado e cura utilizados pelos remanescentes quilombolas, que o uso de chás é a prática mais recorrente, seguida da benzeção, defumação, reza e banho de cheiro. Em relação à fitoterapia apesar de citadas 85 plantas, observamos que o uso terapêutico do anador, limão, alho, verônica e boldo predominaram sobre os demais. E no geral, as plantas foram utilizadas com indicação para tratamento de algias.

Conforme observou-se tais práticas são efetivadas no seio familiar sendo utilizadas para cuidar dos próprios membros da família, e constitui uma prática predominantemente feminina que é perpassada de geração para geração através da oralidade, ao qual podemos identificar resultados positivos, obtidos com a utilização das plantas como forma de cuidados pelos quilombolas.

Por fim, estudar estes processos em comunidades tradicionais como o Quilombo Abacatal é uma forma de registrar o conhecimento entre práticas tradicionais e os cuidados profissionais, podendo, portanto, traçar condutas de enfermagem de acordo com a teoria transcultural. Esta relata e respeita a individualidade de acordo com as crenças, valores e modos da cultura utilizada por essa comunidade, permitindo a integração entre o mesmo e o conhecimento acadêmico. Há deste modo a uma contribuição para uma melhor formação em saúde que deve buscar usar a fitoterapia como um recurso terapêutico de forma segura e eficaz.

## Referências

---

- ALBUQUERQUE, M. B. B.; DARÂ, D. (2016). Práticas de cura, magia, educação e saberes sobre plantas poderosas na Amazônia. *Revista Cocar*, 9(18), 255-284.
- ALMEIDA, G. S.; BARBOSA, A. S.; SANTANA, M. (2016). Conhecimento e uso de Plantas Medicinais da Cultura Afro-Brasileira pelos moradores da comunidade da Fazenda Velha no Município de Jequié-Ba. *Revista Veredas da História*, 5(2).
- ALVES, J.J.P., LIMA, C.C., SANTOS, D.B., BEZERRA, P.D.F. (2015). Conhecimento popular sobre plantas medicinais e o cuidado da saúde primária: um estudo de caso da comunidade rural de Mendes, São José de Mipibu/RN. *Carpe Diem*. 13(1): 136-156.
- ARNOUS, A.H.; SANTOS, A.S.; BEINNER, R.P.C. (2015). Plantas medicinais de uso caseiro - conhecimento popular e interesse por cultivo comunitário. *Revista espaço para a saúde*, 6(2), 1-6
- BADKE, M.R.; BUDÓ, M.L.D.; ALVIM, N.A.T.; ZANETTI, G.D.; HEISLER, E.V. (2012). Saberes e práticas populares de cuidado em saúde com o uso de plantas medicinais. *Texto & Contexto Enfermagem*, 21(2), 363-70. <https://doi.org/10.1590/S0104-07072012000200014>
- BADKE, M.R.; SOMAVILLA, C.A.; HEISLER, E.V.; ANDRADE, A.; BUDÓ, D.L.D.; GARLET, T.M.B. (2016). Saber popular: uso de plantas medicinais como

- forma terapêutica no cuidado à saúde. *Revista de Enfermagem da UFSM*, 6(2), 225-234. <https://doi.org/10.5902/2179769217945>
- BARDIN, L. (1977). *Análise de Conteúdo*. Lisboa: edições, 70. p. 225
- BRASIL. (2015) Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Segurança Alimentar. <http://mds.gov.br/assuntos/seguranca-alimentar/direito-a-alimentacao/povos-e-comunidades-tradicionais/comunidades-quilombolas>
- CHAGAS, M. C. C.; ANDRADE, M. G.; COSTA, R. B.; PERRELLI, M. A. S. (2016). A prática de benzimento com uso de plantas na comunidade rural remanescente de quilombo de Furnas do Dionísio, Jaraguari, Mato Grosso do Sul. *Multitemas*, 1(35).
- COMISSÃO PRÓ ÍNDIO DE SÃO PAULO. CPISP. (2015). Comunidades quilombolas do Brasil. [http://www.cpisp.org.br/comunidades/html/i\\_brasil\\_pa.html](http://www.cpisp.org.br/comunidades/html/i_brasil_pa.html)
- CRESWELL, J.W.; CLARK, V.L.P. (2013). *Pesquisa de Métodos Mistos*. Porto Alegre: Penso.
- CUNHA, M.C. (2017). Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. *Revista USP*, 1(75),76-84. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i75p76-84>
- GASS, R.L.; MORAES, M.M.; ROSO, A. (2010). Modernidade e Representações Sociais: pensando em encontros dialógicos em uma comunidade quilombola contemporânea. In: XI Salão de Iniciação Científica – PUCRS, 09 a 12 de agosto de 2010.
- LEITÃO, S. (1999). Direitos territoriais das comunidades negras rurais (No. 5). Instituto Socioambiental.
- LIMA, C.A.B.; LIMA, A.R.; MENDONÇA, C.V.; LOPES, C.V.; & HECK, R.M. (2016). O uso das plantas medicinais e o papel da fé no cuidado familiar. *Revista Gaúcha de Enfermagem*, 37(1). <https://doi.org/10.1590/1983-1447.2016.esp.68285>
- MACHADO, F.R.S.; PINHEIRO, R.; GUIZARDI, F.L. (EDS). (2006). As novas formas de cuidado integral nos espaços públicos de saúde. In: Pinheiro R, Mattos RA. (Orgs). *Cuidado: as fronteiras da integralidade*. Rio de Janeiro: IMS/UERJ - CEPESC – ABRASCO.
- MARTINS, L.S.A. (2010) Utilização da fitoterapia em três comunidades quilombolas da mesorregião do agreste da Paraíba. Monografia de Conclusão de curso. Bacharelado e licenciatura em Enfermagem. Centro de ciências biológicas e da Saúde. Universidade Estadual da Paraíba.
- MOREIRA, R.C.T.; COSTA, L.C.B.; COSTA, R.C.S.; ROCHA, E.A. (2002). Abordagem etnobotânica acerca do uso de plantas medicinais na vila cachoeira, Ilhéus, Bahia, Brasil. *Acta farmacéutica Bonaerense*, 21(3), 205-11.
- NASCIMENTO, D.M.; RODRIGUES, M.H.B.S.; NASCIMENTO, S.S.; ANDRADE, F.E.; SIQUEIRA, E.D.C. (2016). Conhecimento popular sobre a utilização das plantas medicinais no assentamento Frei Damião, município de Cajazeiras–PB. *Cadernos de Agroecologia*, 10(3).

- PAVÃO, M.C. (2010). Educação Escolar e construção identitária na comunidade quilombola de Abacatal – PA. Dissertação de mestrado. Universidade do Estado do Pará. Belém.
- PAZ, CE.; LEMOS, S.; CRISTINA, I.; BRITO MONTEIRO, Á.; DE ARAÚJO DELMONDES, G.; PIMENTEL FERNANDES, G. (2015). Plantas medicinales en el candómbé como elemento de resistencia cultural y cuidado de la salud. *Revista Cubana de Plantas Medicinales*, 20(1), 25-37.
- SALES, G.P.S., ALBUQUERQUE, H.N., CAVALCANTI, M.L.F. (2009). Estudo do uso de plantas medicinais pela comunidade quilombola Senhor do Bonfim-Areia-PB. *Revista de Biologia e Ciências da Terra*, 1, 31-36.
- SIQUEIRA, K.M.; BARBOSA, M.A.; BRASIL, V.V.; OLIVEIRA, L.M.C.; ANDRAUS, L.M.S. (2006). Crenças populares referentes à saúde: apropriação de saberes sócio-culturais. *Texto e contexto*, 15(1), 68-73. <https://doi.org/10.1590/S0104-07072006000100008>
- SPADACIO, C.; CASTELLANOS, M.E.P.; BARROS, N.F.D.; MONTE ALEGRE, S.; TOVEY, P.; BROOM, A. (2010). Medicinas alternativas e complementares: uma metassíntese. *Cadernos de Saúde Pública*, 26(1), 7-13. <https://doi.org/10.1590/S0102-311X2010000100002>
- YIN, R.K. (2015). *Estudo de caso: planejamento e métodos*. Bookman.





# Permanencia y deserción de estudiantes del programa PEAMA de la Universidad Nacional de Colombia - Sede Amazonia

*Retention and dropout in students from the PEAMA program at the National University of Colombia, campus Amazonia*

*Permanência e abandono de estudantes do programa PEAMA da Universidade Nacional de Cólombia, Sede Amazônia*

Carlos Adrián Saldarriaga Isaza <sup>1</sup>  
Tesorio Manduca <sup>2</sup>  
Germán Ignacio Ochoa <sup>3</sup>

---

**Artículo de investigación. Editor:** Juan Alvaro Echeverri

**Recibido:** 2017-10-27. **Devuelto para revisiones:** 2018-10-28. **Aceptado:** 2018-12-04.

**Cómo citar este artículo:** Saldarriaga-Isaza, C. A.; Tesorio, M.; Ochoa, G. I. (2019). Permanencia y deserción de estudiantes del programa PEAMA de la Universidad Nacional de Colombia - Sede Amazonia.

*Mundo Amazónico*, 10(1): 245-259. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n1.66610>.

---

## Resumen

En este trabajo se analiza la incidencia de ciertos factores individuales, académicos y socio-económicos sobre el tiempo de permanencia y deserción de los estudiantes en el Programa Especial de Admisión y Movilidad Académica PEAMA de la Universidad Nacional de Colombia - Sede Amazonia. Se aplicó la metodología de modelos de duración, con técnicas paramétricas y no-paramétricas. Para el análisis estadístico se consideran datos de estudiantes que hicieron parte de este programa entre los años 2008 y 2014, de todas las carreras de pregrado del programa y las diferentes sedes a las que se movilizaron los estudiantes. Entre los factores que más inciden en la deserción de esta población están: carrera y número de periodos académicos cursados, sede de movilidad y variables socio-económicas como género e ingreso familiar. La condición étnica no tendría ninguna incidencia sobre la tasa de deserción.

**Palabras clave:** Amazonia; estudiantes universitarios; deserción académica; permanencia.

---

<sup>1</sup> Departamento de Economía. Universidad Nacional de Colombia - Sede Medellín. [casaldarriagai@unal.edu.co](mailto:casaldarriagai@unal.edu.co)

<sup>2</sup> Universidad Nacional de Colombia - Sede Medellín. [temanduca@unal.edu.co](mailto:temanduca@unal.edu.co)

<sup>3</sup> Universidad Nacional de Colombia - Sede Amazonía. [giochoaz@unal.edu.co](mailto:giochoaz@unal.edu.co)

### Abstract

In this paper, we investigate individual, academic and socio-economic factors of retention and dropout, in students who were part of the program of special admission and academic mobility of the National University of Colombia, campus Amazonia. For the analysis, we applied the methods of duration models, using both parametric and non-parametric techniques. For the statistical analysis, we consider data from students who were part of this program between 2008 and 2014, from all the undergraduate careers that the program involved; the set of campuses where these students moved to is also considered. Among drivers to explain dropout in this program are the career, number of semesters taken, and socio-economic variables such as gender and household income. The ethnic condition does not affect the dropout rate.

*Keywords:* Amazonia; dropout; retention; university students.

### Resumo

Neste artigo, investigamos a incidência de certos fatores individuais, acadêmicos e socioeconômicos no tempo de permanência e deserção dos alunos no programa especial de admissão e mobilidade acadêmica da Universidade Nacional de Colômbia, da Sede Amazônia. A metodologia de modelos de duração é aplicada, com técnicas paramétricas e não paramétricas. Para a análise estatística, consideramos os dados dos alunos que fizeram parte deste programa entre os anos de 2008 e 2014, de todos os carreiras do programa e dos diferentes sedes para os quais os estudantes foram mobilizados. Entre os fatores que mais incidem na deserção estão: carreira e número de períodos acadêmicos cursados, sede de mobilidade e variáveis socio-econômicas como gênero e ingresso familiar. A condição étnica não tem nenhuma incidência sobre a taxa de deserção.

*Palavras chave:* Amazônia; estudantes universitários; deserção; permanência.

## Introducción

---

El estudio de la deserción o tiempo de permanencia estudiantil universitaria ha sido tema de gran interés para las instituciones de educación superior de Colombia, tanto públicas como privadas (Barragán y Patiño, 2013; Sánchez, *et al.*, 2016), y en otros países de América Latina tales como Chile (Díaz, 2008), México (Vries *et al.*, 2011) o Argentina (García de Fanelli, 2014). Es este un fenómeno complejo que necesita estudios minuciosos ya que en su análisis intervienen gran cantidad de variables socioeconómicas, institucionales, individuales y académicas. El abandono al estudio trae consigo impactos negativos tanto en lo personal, familiar, institucional y social. Por ejemplo, en lo personal y familiar, el estudiante implicado pierde la oportunidad de hallar un mejor empleo. Adicionalmente, invertir recursos en personas que no cumplen sus aspiraciones de formación profesional perjudica económicamente a las universidades. En lo social, aumenta el subempleo, se mantienen ciertos círculos de pobreza y hay escasez de nuevos conocimientos.

En el año 2008, la Universidad Nacional de Colombia - Sede Amazonia (UN-Amazonia) comenzó a ofrecer a los estudiantes de la región amazónica el programa especial de admisión y movilidad académica –PEAMA. En general, el PEAMA es un programa especial que la Universidad Nacional de Colombia ha dirigido a bachilleres de las zonas donde la universidad tiene Sedes de presencia nacional, anteriormente denominadas Sedes de frontera: Amazonía, Caribe, Orinoquia y Tumaco. Éste les permite ingresar a cualquiera de los programas de pregrado en diferentes áreas. Para el caso de la UN-Amazonia, los estudiantes

inscritos deben tener domicilio en algunos de los siguientes departamentos: Amazonas, Guainía, Guaviare, Putumayo, Vaupés y el corregimiento Araracuara del departamento de Caquetá.

Con la llegada de este programa se configuró una oferta importante de carreras de pregrado para la gente de estos departamentos. La aceptación del programa por parte de la ciudadanía ha sido alta gracias al excelente nivel que se reconoce a esta universidad<sup>4</sup> y al bajo costo de la matrícula para la mayoría de los admitidos. En su mayoría, los estudiantes de este programa provienen de los estratos 1 y 2, y en menor medida del estrato 3. Las pocas fuentes de generación de ingresos en la región y el bajo nivel económico de la mayoría de los estudiantes los colocan en una situación de vulnerabilidad frente a su permanencia en la Universidad.

En el año 2010 se realizó una primera autoevaluación del PEAMA en la UN-Amazonia. En esta se establece que a esa fecha el programa había tenido una deserción aproximada del 24 % (Gómez y Mahecha, 2011). No obstante, observaciones posteriores permiten entender que este porcentaje ha ido en aumento.

A pesar de la generación periódica de información sobre aspectos socioeconómicos de los estudiantes del PEAMA, en la UN-Amazonia no está claramente analizada la relación entre las condiciones socioeconómicas con la deserción o permanencia de los estudiantes que han hecho parte de este programa.

En el presente trabajo se analiza el efecto de factores socioeconómicos, académicos e individuales sobre el riesgo de deserción del alumno PEAMA de la UNAL-Amazonia. En específico, se busca determinar los factores socioeconómicos e individuales de los estudiantes PEAMA de la UNAL-Amazonia que inciden sobre la probabilidad de desertar. La identificación de periodos de mayores riesgos de deserción permite diseñar estrategias para disminuir el abandono, y lograr así una mejor administración de este programa. Este tipo de análisis permite, por ejemplo, determinar si el riesgo de abandono de un estudiante con ciertas características es mayor que el de otro estudiante con características distintas.

En la siguiente sección se describe la teoría y la metodología que enmarcan el análisis llevado a cabo en este estudio. Luego se presentan los resultados y en la última sección se presentan las conclusiones y algunas recomendaciones.

## Modelos de duración

---

Los modelos de duración o análisis de supervivencia permiten analizar datos en los cuales la variable de interés representa el tiempo de duración de un evento, y determinar así el riesgo de ocurrencia del evento, como en este caso es el evento de desertar de una institución educativa (Escobar *et al.*, 2006; Barrera, 2008; MinEducación, 2009).

Para este análisis se considera una población de estudiantes, cada uno de los cuales durante el periodo de estudio y a partir de un tiempo inicial conocido, es posible que presente deserción (MinEducación, 2009).

Para el análisis del modelo de duración, se toma una variable aleatoria continua no negativa  $T$ , que representa el tiempo que tarda en producirse el retiro del estudiante de la carrera cursada ya sea por retiro voluntario, pérdida de cupo por promedio inferior a tres (3.0), o incumplimiento de matrícula condicional. A esta variable se encuentra asociada la función  $F(t)$  que representa la probabilidad de que el evento de interés ocurra en un tiempo menor o igual que  $t$  (MinEducación, 2009). A partir de esta función se obtiene la función de supervivencia o permanencia, la cual representa la probabilidad de que la deserción ocurra en un tiempo mayor a  $t$ ,  $S(t) = 1 - F(t) = P(T > t)$ .

En este tipo de análisis de duración es de interés determinar la probabilidad de que un estudiante abandone dados el tiempo que ha permanecido en la institución universitaria y un conjunto de características observables propias de cada individuo, definidas en un vector  $x_i(t)$ , en lo que se denomina una función de riesgo ( $h(t|x_i(t))$ ) (Castaño *et al.*, 2004; MinEducación, 2009). Metodológicamente, se agrega que dentro de los modelos de duración es usual suponer que las funciones de riesgo para todos los individuos difieren por un factor de proporcionalidad, en lo que se conoce como modelo de riesgo proporcional o regresión de Cox (Castaño, *et al.*, 2004; MinEducación, 2009).

Adicional a este análisis paramétrico, existe un método no-paramétrico el cual no asume ninguna estructura para la función de distribución de probabilidad. El estimador no-paramétrico Kaplan-Meier resulta de la multiplicación de una secuencia de probabilidades condicionales de supervivencia estimadas (MinEducación, 2009). Cada probabilidad condicional se obtiene del número de casos observados en riesgo y el número de deserciones en un instante de tiempo (Barrera, 2008).

## Descripción de información y variables

---

Las variables que se usan para el análisis se refieren a las condiciones socioeconómicas e individuales al momento de ingreso de los estudiantes PEAMA. No obstante, como la mayoría de los determinantes de la permanencia o deserción en los programas cambian a través del tiempo, se debe tener en cuenta algunas características que no cambian y que son determinadas previamente antes que el estudiante entre a la universidad.

Estas variables son relevantes debido a que la principal deserción estudiantil en las carreras ocurre en los primeros semestres. Por ejemplo, según Gómez y Mahecha (2011), el 17% de los matriculados hasta el periodo 2010-3 desertó en el primer semestre. Entre otros, esto puede ocurrir porque no todos los

hijos de una familia tienen los recursos para cubrir los estudios universitarios, lo cual puede ser uno de los motivos para abandonar los estudios. Para probar este tipo hipótesis, se analizará si el hecho de pertenecer a un grupo indígena, el tipo de ingresos de la familia, el estrato socioeconómico, la edad de ingreso a la universidad, la dependencia económica al momento de estudio, entre otras variables, se relaciona o incide en alguna medida con la deserción de la población de estudiantes considerada.

Para el análisis se empleó información de estudiantes PEAMA UNAL-Amazonia de las cohortes de 2008-3 a 2014-3 exceptuando la cohorte de 2009-1<sup>5</sup>. El periodo de análisis es hasta el periodo académico 2015-1; es decir, de 14 semestres para la primera cohorte, 12 periodos académicos para la segunda cohorte (2009-3), y de 11, 10, 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3 y 2 semestres para las siguientes cohortes, respectivamente. La base de datos utilizada contiene 45 registros para la primera cohorte, 36 para la segunda, y 48, 60, 65, 68, 69, 78, 89, 76, 72 y 42 registros para las otras cohortes, respectivamente, de todos los programas académicos, acumulando un total de 748 estudiantes que ingresaron a la UNAL-Amazonia por medio del PEAMA durante el periodo de análisis.

La elección de todas las cohortes para este trabajo es debido a la necesidad de realizar un seguimiento académico a todos estudiantes que ingresaron a la Universidad en estos periodos con el objeto de detectar su estado académico (activo, desertor o graduado), y la transición de un estado a otro, ya que según estudios realizados por Gómez y Mahecha (2011), el programa presenta altos niveles de deserción. Los datos de los estados de cada estudiante fueron suministrados por diferentes dependencias de la Universidad Nacional de Colombia: vicerrectoría académica, secretaría académica y bienestar universitario de la UNAL-Amazonia. En la tabla 1 se describen las distintas variables empleadas en el análisis.

Tabla 1. Ilustración de las variables utilizados en el análisis estadístico

<b>Variables</b>	<b>Descripción</b>
<i>Programa</i>	Programa al que ingresó o pertenece el estudiante
<i>Edadingr</i>	Edad de ingreso a la Universidad
<i>Sexo</i>	Género del estudiante (Hombre o Mujer)
<i>GPrograma</i>	Grupo de programa académico al que pertenece el estudiante (Ingenierías, Ciencias Sociales, Ciencias, Ciencias de la Salud, Ciencias Económicas y Ciencias Agropecuarias)
<i>Estrato</i>	Estrato socioeconómico

<i>Estcivil</i>	Estado civil del estudiante (1 = Soltero, 0 = Otro)
<i>Tiempo</i>	Tiempo de permanencia en la Universidad (en semestres, desde el ingreso a la Universidad)
<i>Estado</i>	Se refiere al estado del estudiante (0 = censurado, 1 = no censurado)
<i>Étnico Indígena</i>	Se refiere si el estudiante es indígena (1 = Sí, 0 = No)
<i>Sede móvil</i>	Sede andina a la que el estudiante hace movilidad (Bogotá, Medellín, Manizales y Palmira)
<i>Depec</i>	Dependencia económica del estudiante durante el estudio. (1 = Padres; 0 = otras)
<i>Ingflia</i>	faIngreso familiar (1: $\leq$ de 1 SMMLV <sup>a</sup> ; 0: $>$ de 1SMMLV)

a) Salario Mínimo Mensual Legal Vigente

b) Se presenta cuando finalizado el periodo de observación de un determinado individuo u objeto, aún no ha ocurrido el evento que se desea observar; deserción en este caso. Es decir, hace referencia en este estudio a estudiantes que no han abandonados sus estudios en la Universidad.

El análisis de estos datos se realiza en primer lugar de manera general, es decir todas las cohortes conjuntamente, y luego para cada cohorte. Para cada uno de estos grupos se realizó un análisis por separado obteniendo conclusiones.

Para el análisis econométrico se utilizó un modelo de duración de riesgo proporcional (regresión de Cox) y el estimador no-paramétrico Kaplan-Meier. Para realizar los cálculos referentes a este modelamiento estadístico se utilizó el software R.

## Análisis de resultados

### Método Kaplan-Meier

Se muestra a continuación los resultados de la estimación arrojados por medio del método no-paramétrico Kaplan-Meier, el cual permite analizar la evolución de la probabilidad de deserción con su respectivo intervalo de confianza. En este análisis, el tiempo de supervivencia hace referencia al tiempo que el estudiante permanece en la universidad y la censura se refiere a estudiantes que aún siguen activos en la universidad al momento de corte de los datos empleados.

En la tabla 2 se observa que estuvieron matriculados o activos (en seguimiento), al menos durante un semestre, 748 estudiantes de todas las cohortes (ver primera línea de la segunda columna). De éstos, 196 no

presentaron censura estadística, es decir, permanecieron sólo un semestre activo como estudiantes PEAMA en su respectiva cohorte. Por lo tanto, la probabilidad de no desertar en el primer semestre es de 73,8 %, con un intervalo de confianza al 95 % de 0,707 a 0,770. De manera similar, teniendo en cuenta las censuras, no censuras y la primera cohorte, luego de 13 periodos académicos o semestres<sup>6</sup>, desertaron 2 estudiantes de los 15 que permanecían activos hasta entonces, mientras que 13 estudiantes de la cohorte 1 estaban activos (matriculados) para el periodo académico 2015-1. Así, la probabilidad de no desertar a los 13 semestres es de 33,4 %.

Se puede observar además que, a medida que se avanza en la carrera elegida, la deserción de los estudiantes PEAMA desciende. Los datos también arrojan que en todos los semestres y en todas las cohortes desertan estudiantes.

*Tabla 3.* Estimación de Funciones de Permanencia (FP) por grupos de Sede de Movilidad y Programa Académico.

Periodos de permanencia	Activos	Desertan	Probabilidad Permanencia	Error Est.	IC al 95%	
					Min.	Máx
1	748	196	0,738	0,02	0,71	0,77
2	552	37	0,689	0,02	0,66	0,72
3	482	34	0,640	0,02	0,61	0,68
4	393	25	0,599	0,02	0,56	0,64
5	315	27	0,548	0,02	0,51	0,59
6	244	14	0,516	0,02	0,48	0,56
7	200	9	0,493	0,02	0,46	0,54
8	158	6	0,474	0,02	0,44	0,52
9	125	9	0,440	0,02	0,40	0,49
10	91	5	0,416	0,02	0,37	0,47
11	54	4	0,385	0,03	0,34	0,44
13	15	2	0,334	0,04	0,26	0,42

En la tabla 3 se observa que, de los 748 estudiantes, 418 optaron por Bogotá como la sede de movilidad y de éstos han desertado 209 estudiantes; mientras

que de los 111 con movilidad a la sede Manizales abandonaron sus estudios 53 estudiantes. Por su parte, 87 de los 182 estudiantes matriculados con movilidad a la sede Medellín desertaron, así mismo abandonaron sus estudios universitarios 19 de los 37 estudiantes con movilidad a la sede Palmira. En total, para el periodo analizado un total de 368 estudiantes de todas las cohortes que abandonaron sus estudios universitarios, equivalente al 49,2 %.

Si se hace el análisis de acuerdo al grupo académico o grupo de programas, el grupo de ingenierías fue el más demandado por los estudiantes; de los 357 ingresados a las distintas ingenierías ,173 desertaron. A este grupo le siguen en orden de importancia las carreras que pertenecen a ciencias sociales, ciencias económicas, ciencias, ciencias agropecuarias y ciencias de la Salud, en donde respectivamente desertaron 63, 61, 39, 25 y 7 estudiantes.

En síntesis, la proporción de estudiantes que desertan por sede de movilidad es bastante similar, siendo Medellín y Manizales las de menor proporción (47,8 %), y Palmira la de mayor proporción de deserción con un 51,4 %, mientras que en Bogotá es de 50 %. Por otro lado, el grupo académico de carreras en donde se ha presentado mayor deserción relativa es el grupo de ciencias con un 60,9 %, y el de menor corresponde al área de la salud con un 22,6 % aunque es éste el de menor número de estudiantes matriculados (31). Por su parte, el grupo de ingenierías el cual presenta el mayor número de estudiantes matriculados muestra una deserción del 48,5 %.

Tabla 2. Función de Permanencia global a través del método de Kaplan-Meier

Sede de Movilidad	N	Observado	Esperado	Grupo de Programas			
				N	Observado	Esperado	
Bogotá	418	209	204,3	C. Agropecuarias	42	25	20.5
Manizales	111	53	57,5	C. Económicas	108	61	55.7
Medellín	182	87	87,3	Ciencias	64	39	32.1
Palmira	37	19	19	C. de la Salud	31	7	13.2
				C. Sociales	146	63	63
				Ingenierías	357	173	173.8

Con la gráfica de la curva de permanencia calculada (Figura 1) se corrobora lo anteriormente mencionado; la probabilidad de permanecer activo más de 13 semestres está alrededor de 35 %. Es decir, casi un 35 % de los estudiantes de la cohorte 1 permanecen activos luego de 13 periodos académicos. En el análisis por percentiles de la tabla 4 se muestra que el percentil 75 del

tiempo de permanencia está alrededor de 1. Esto significa que el 75 % de los estudiantes de todas las cohortes permanecen activos al menos 1 semestre. Además, el 50 % de los estudiantes de todas las cohortes permanecen en promedio activos hasta aproximadamente el séptimo.

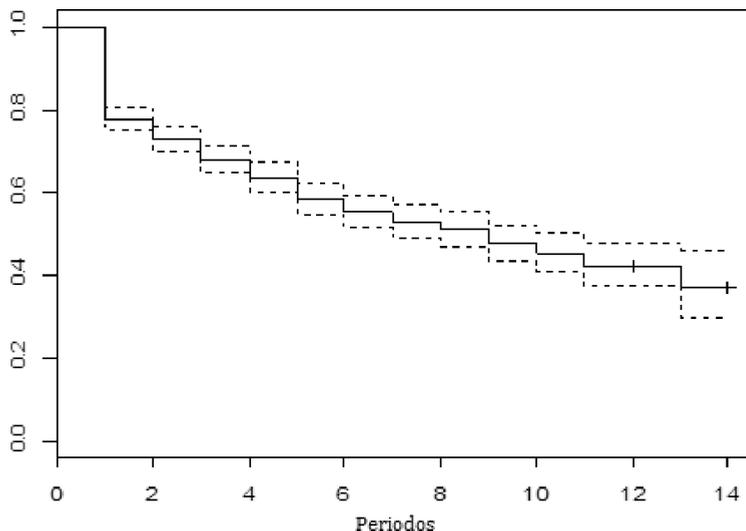


Figura 1. Predicción promedio de permanencia por número de periodos cursados

### Comparación de curvas de permanencia

A continuación, se analiza los 748 estudiantes para los distintos grupos de cohortes de ingreso a la universidad, en el periodo analizado. Puede ocurrir que el tiempo de permanencia hasta la deserción de estos estudiantes difiere en todas las cohortes por condiciones diferentes en cada cohorte. Para comprobar esta hipótesis

Tabla 4. Cálculo Percentiles

	Probabilidad de Supervivencia		
	0,25	0,5	0,75
<b>IC 0,95 inferior</b>	na	6	1
<b>Cuantil</b>	na	7	1
<b>IC 0,95 superior</b>	na	9	2

se realiza la comparación de curvas de permanencia de estos grupos de estudiantes. En la tabla 5 se presenta la lista de todas las cohortes. Se percibe que para la primera cohorte se matricularon 45 estudiantes de los cuales 32 (71,1 %) han abandonado sus estudios por distintas razones, quedando activos para el semestre 2015-1 una población de 13 estudiantes. Para la segunda cohorte, que fue la cohorte donde ingresaron menos estudiantes, abandonaron su currículo académico 17 personas, con una expectativa de permanencia actual del 52,7 % (19/36). Similar análisis puede hacerse para el resto de las cohortes. Puesto que el valor p obtenido es 0,00188, y es mucho menor que el nivel de significancia habitual (0,05), se rechaza la hipótesis nula que indica igualdad de curvas de permanencias y, por lo tanto, se puede afirmar que la sobrevivencia a la deserción de cada cohorte no tiene los mismos comportamientos. Esto se ilustra gráficamente en la figura 2.

*Tabla 5.* Comparación Funciones de Permanencias por Cohortes

<b>Cohorte</b>	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
<b>N inicial</b>	45	36	48	60	65	68	69	78	89	76	72	42
<b>Abandonan</b>	32	17	29	29	39	42	35	49	44	26	17	9
<b>Valor Esperado</b>	32	25.9	30.1	37.6	33.6	31.8	36.2	32.8	37.9	30.4	26.6	13.2

$$\chi^2(11) = 29.5, p = 0.00188$$

La Figura 2 presenta las diferentes curvas de permanencia por el método de Kaplan-Meier para las 12 cohortes. Se observa claramente diferencias desde el primer semestre de las curvas de permanencia en todas las cohortes. Se nota como la curva de la cohorte 2 está por encima de todas, indicando que es el grupo mejor ubicado en cuanto a que tuvo el menor número de deserciones. En contraste, se observa que la curva de la cohorte 8 es la peor ubicada ya que es la cohorte donde un mayor número de estudiantes abandonó sus estudios, en comparación con el número de matriculados desde el primer semestre en esa cohorte.

De la estimación de las distintas funciones de permanencia de las 12 cohortes<sup>7</sup>, se obtiene que la deserción estudiantil por cohortes y por períodos académicos. Por ejemplo, se nota para la cohorte 1, que al principio tenía 45 estudiantes matriculados, 2 permanecieron sólo un semestre activo como estudiantes PEAMA, mientras que al menos 43 siguieron activos otro semestre (se matricularon para el período académico 2009-1). La probabilidad por tanto de sobrevivir a la deserción un semestre fue de 95,6 %. En las siguientes líneas el análisis es similar, teniendo en cuenta las censuras; por ejemplo, luego de 13 periodos académicos, de la cohorte 1 desertaron 2 estudiantes de los 15 que permanecían activos hasta entonces, por lo que 13 estudiantes de esta cohorte se matricularon para el período académico 2015-1. En total, de esta cohorte 32 estudiantes abandonaron sus estudios, equivalente al 71,11 %. La probabilidad

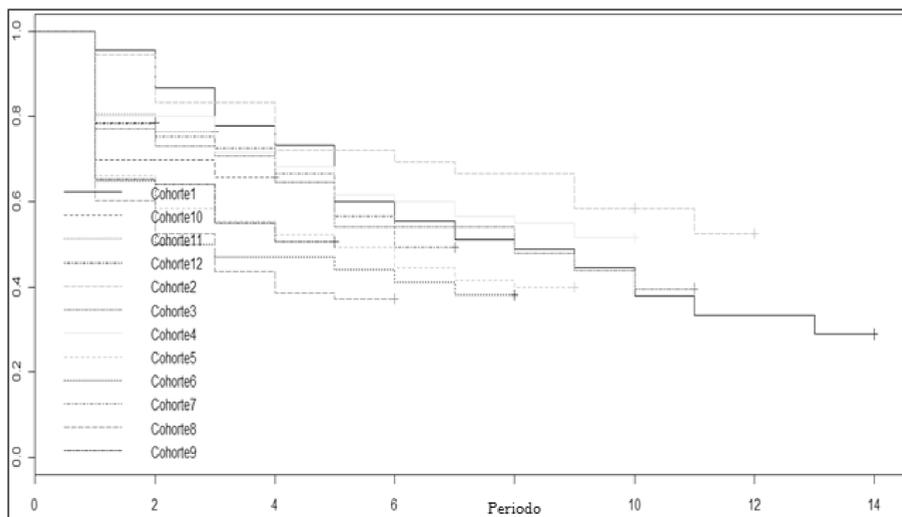


Figura 2. Gráfica de curvas de permanencias de las distintas cohortes

de desertar a los trece semestres es de 28,9 %. Por otro lado, el percentil 75 del tiempo de permanencia de esta cohorte está alrededor de 4, con un intervalo de confianza del 95 % entre 3 y 6. Esto significa que el 75 % de los estudiantes permanecen activos al menos 4 semestres. A su vez, el 50 % de los estudiantes de la cohorte 1 permanece activo hasta casi el octavo semestre.

De los 36 estudiantes matriculados en la segunda cohorte, para el periodo 2015-1 seguían activos 19 estudiantes. De este modo, la probabilidad de desertar a los 11 semestres para estudiantes de esta cohorte fue de 52,5 %. En total, de esta cohorte desertaron 17 estudiantes, mientras que un 75 % de los estudiantes permanecieron activos al menos 4 semestres (Tabla 1).

De la cohorte 3 llegaron a desertar hasta 29 estudiantes de los 48 que ingresaron, equivalente al 60,4 % de deserción (Tabla 1), llegando a estar matriculados para el periodo 2015-1 19 estudiantes (21 menos los 2 que desertaron en 2014-3). La probabilidad de sobrevivir a la deserción 10 semestres es de 39,6 %. Cabe resaltar que el mayor número de estudiantes desertados se dio en el primer semestre (11 estudiantes). Además, para esta cohorte se observa que el 75 % de los estudiantes matriculados permanecen activos al menos 2 semestres, y el 50 % al menos 8 semestres. Para el resto de las cohortes el análisis es similar, es decir, el mayor número de estudiantes que desertan lo hacen en el primer semestre, y de los estudiantes que logran aprobar el primer semestre, muchos de ellos logran permanecer por varios semestres en calidad de estudiantes.

### Modelo de Regresión de Cox

Bajo el enfoque paramétrico se busca determinar el grado de incidencia de ciertos factores socioeconómicos de los estudiantes PEAMA sobre su tiempo de

permanencia en la universidad. A continuación, se implementa el modelo de riesgos proporcionales (modelo de Cox) utilizando como variables explicativas el género, edad de ingreso a la Universidad, condición étnica, dependencia económica, estrato socioeconómico, estado civil y el ingreso familiar de los estudiantes. En la tabla 6 se presentan los resultados de la estimación del modelo de riesgos proporcionales, con lo que se puede apreciar la significancia estadística de cada variable regresora en el modelo. Un signo positivo (negativo) del coeficiente significa que la variable asociada a éste afecta positivamente (negativamente) el riesgo de desertar. Los coeficientes expresados en la forma de riesgo relativo,  $\exp(\beta)$ , indican las veces que aumenta (disminuye) el riesgo ante un aumento en una unidad de la variable regresora.

Tabla 6. Estimación Modelo de Regresión de Cox

Variable	$\beta$	$\exp(\beta)$	z	$\Pr(>  z )$
Estcivil	-0.25	0.78	-1.09	0.273
Depec	-0.05	0.95	-0.37	0.71
Étnico	-0.14	0.87	-0.99	0.32
Estrato	-0.02	0.98	-0.29	0.77
Ingflia	-0.25*	0.78	-2.08	0.04
Edadingr	0.02	1.02	0.94	0.35
Sexo	-0.51**	0.6	-4.29	0.00
$R^2 = 0.037$		Test verosimilitud(7) = 28.44		
Test Wald(7) = 26.79		Test de puntaje(7) = 27.27		

\*\* significativo al 1%, \* significativo at 5%

En la tabla 6 se observa que el estimador del riesgo relativo de los solteros frente a los no solteros es de 0.7765; es decir, los no solteros tendrían mayor riesgo de desertar que los solteros, o, los no solteros tendrían 1.29 veces más riesgo de desertar que los solteros. Esta relación, sin embargo, no es estadísticamente significativa ( $p = 0,2727 > 0,05$ ). De manera similar, el estimador del riesgo relativo de los estudiantes que dependen económicamente de sus padres frente a los que no, tampoco es significativo ( $p = 0,71$ ). Asimismo, el estimador de estrato socioeconómico tampoco es significativo ( $p = 0,77$ ).

Por su parte, el estimador del riesgo relativo de los que son indígenas frente a los no indígenas, 0.8661, señala que los no indígenas fueron quienes

tendrían 1,16 veces mayor riesgo de desertar que los indígenas. Este estimador, sin embargo, tampoco es significativo.

En lo que respecta al ingreso familiar, esta variable sí logra explicar estadísticamente parte de la probabilidad de deserción de los estudiantes PEAMA. En este caso, se tiene que el estimador del riesgo relativo de los estudiantes que provienen de familias que ganan más de un salario mínimo legal vigente frente al ingreso familiar menor o igual a un salario mínimo es de 0,7809, indicando que los que tienen un ingreso familiar menor o igual al mínimo tienen 1,28 veces más riesgo de desertar que los de ingreso más alto.

Finalmente, los resultados indican que dentro del grupo de estudiantes analizado las mujeres tuvieron menor riesgo de desertar que los hombres; los hombres tienen 1,67 veces más riesgo de desertar que las mujeres. Esta relación es significativa para el modelo estimado ( $p = 0,000018 < 0,05$ ).

En resumen, se puede concluir que no parece haber influencia de la edad, el estado civil, pertenencia a un grupo étnico, estrato y dependencia económica en la permanencia en la universidad como estudiantes, mientras que el género y el ingreso familiar de los estudiantes afectan estadísticamente y de manera negativa el tiempo de permanencia en la universidad. Así, las mujeres y los estudiantes provenientes de familias de ingresos menores a un salario mínimo tienen un mayor riesgo de desertar. Al respecto, estudios previos señalan que la mayor deserción femenina estaría ligada a factores socioculturales como el matrimonio y la maternidad tempranos (UNAL, 2011).

## Conclusiones

---

El estudio de la deserción estudiantil es tema de gran interés en la estructuración de estrategias educativas para la disminución del abandono estudiantil, considerando las restricciones presupuestales de las instituciones educativas y la responsabilidad social que tienen las universidades públicas al usar presupuestos de la Nación<sup>8</sup>. Es un tema que requiere de estudios rigurosos porque intervienen diversos factores que inciden en su determinación.

La utilización de modelos de duración en este trabajo ha permitido el estudio de un fenómeno dinámico, conllevando a importantes conclusiones. No obstante, el trabajo realizado contiene algunas limitaciones, ya que no se incluyen otros posibles factores determinantes del fenómeno tales como factores institucionales y otros académicos importantes tales como el desempeño en algunas áreas como matemáticas. Esta es una aproximación a la explicación de cuál puede ser el riesgo de que un estudiante de PEAMA de la Universidad Nacional de Colombia – Sede Amazonia deserte, dado un conjunto de variables explicativas, relacionadas principalmente con las características individuales y socioeconómicas.

Excepto las 2 primeras cohortes analizadas en este estudio, el panorama general de la deserción en el PEAMA de la Universidad Nacional de Colombia –

Sede Amazonia revela que ésta se produce con mayor frecuencia en los primeros semestres académicos. Por sede de movilidad, la proporción de estudiantes que desertan es bastante similar, siendo Medellín y Manizales las de menor proporción (47,8 %), y Palmira la de mayor proporción de deserción (51,4 %). Por otro lado, el grupo académico de carreras en donde se ha presentado mayor deserción relativa es el grupo de ciencias con un 60,9 %, y el de menor corresponde al área de la salud con un 22,6 % aunque es éste el de menor número de estudiantes matriculados (31). Por su parte, el grupo de ingenierías el cual presenta el mayor número de estudiantes matriculados muestra una deserción del 48,5 %.

Los resultados muestran además que los estudiantes de género femenino y aquellos provenientes de familias de ingresos menores a un salario mínimo poseen una probabilidad de permanencia menor que el resto de estudiantes. Otras variables analizadas pero que no registraron significancia estadística como determinantes de la permanencia académica son: la edad, el estado civil, pertenencia a un grupo étnico, la dependencia económica y el estrato socioeconómico. Según el DANE, esta última variable no tiene en cuenta ingresos sino las características de las viviendas y su entorno urbano o rural. Por lo tanto, si bien se podría esperar una alta correlación entre estas dos variables pueden tener una alta correlación, pero otras veces no. Este último parecería ser el caso de nuestro estudio, y sobre lo cual se pueden tejer diversas hipótesis.

Es interesante además anotar que respecto al resultado de la variable pertenencia a un grupo étnico, el estudio desarrollado por Chávez (2008) para estudiantes indígenas de la Universidad Autónoma Chapingo en México, muestra de manera similar a nuestro estudio, que la condición étnica no es un determinante del fracaso escolar, lo cual podría explicarse en parte por las oportunidades que el programa PEAMA ofrece a esta población, oportunidades que al parecer los beneficiarios del programa aprovechan. Adicionalmente, desde un punto de vista sociológico y psicológico, este tipo de resultados aporta bases para posteriores investigaciones que indaguen sobre las formas de adaptación de este grupo de estudiantes que inciden sobre la permanencia y culminación de sus estudios universitarios.

Hacia futuro, podría pensarse en ampliar la información recolectada a fin de poder incluir otras variables en este tipo de análisis. Entre estas variables revisten de especial interés aquellas relacionadas con la institución y parte académica, tales como escolaridad de los padres, puntaje en las pruebas Saber del ICFES, orientación vocacional, regiones de procedencias, tipo de apoyo socioeconómico durante su paso por la universidad, entre otras. Igualmente, importante sería considerar otros factores académicos importantes tales como el desempeño en algunas áreas como las matemáticas, o en el componente socioeconómico el lugar de procedencia del estudiante. Interesante también es conocer aquellos factores que inciden sobre la elección de la Sede andina por parte del estudiante PEAMA.

## Notas

---

<sup>4</sup> Según rankings internacionales tales como el QS World University Rankings o el Best Global Universities, la Universidad Nacional de Colombia es la mejor universidad pública del país.

<sup>5</sup> Cada año académico tiene tres períodos. El periodo 2 corresponde al periodo intersemestral y por lo tanto no hay cohorte de estudiantes admitidos.

<sup>6</sup> Cabe aclarar que, para este caso, 13 semestres es para la cohorte1 (cohorte 2008-2)

<sup>7</sup> El lector interesado en estos resultados los puede solicitar a los autores.

<sup>8</sup> Agradecemos a un evaluador anónimo este comentario.

## Referências

---

BARRAGÁN, D.; & PATIÑO, L. (2013). Elementos para la comprensión del fenómeno de la deserción universitaria en Colombia. Más allá de las mediciones. *Cuadernos Latinoamericanos de Administración*, 9(16), 55-66. <https://doi.org/10.18270/cuaderlam.v9i16.1248>

BARRERA, M. (2008). Análisis de supervivencia aplicado al problema de la deserción estudiantil en la Universidad Tecnológica de Pereira. Tesis de maestría en investigación operativa y estadística, Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia.

CASTAÑO, E.; GALLÓN, S.; GÓMEZ, K.; & VÁSQUEZ, J. (2004). Deserción estudiantil universitaria: Una aplicación de modelos de duración. *Lecturas de Economía*, 60, 39-65.

CHÁVEZ, M.E. (2008). Ser indígena en la educación superior ¿desventajas reales o asignadas? *Revista de la Educación Superior*, 37(148), 31-55.

DÍAZ, C. (2008). Modelo conceptual para la deserción estudiantil universitaria chilena. *Estudios Pedagógicos XXXIV*, 65-86.

ESCOBAR, J.; LARGO, E.; & PÉREZ, C. (2006). *Factores asociados a la deserción y permanencia estudiantil en la Universidad del Valle (1994 – 2006)*. Cali: Universidad del Valle, Colombia.

GARCÍA DE FANELLI, A. (2014). Rendimiento académico y abandono universitario modelos, resultados y alcances de la producción académica en la Argentina. *Revista Argentina de Educación Superior*, 8, 9-38

GÓMEZ, D.; & MAHECHA, D. (2011). *Informe de resultados evaluación integral del PEAMA Sede Amazonia*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia Sede-amazonia.

Ministerio de Educación Nacional -MinEducación (2009). *Deserción estudiantil en la educación superior colombiana: Metodología de seguimiento, diagnóstico y elementos para su prevención*. Bogotá, Colombia

SÁNCHEZ, V.; GÓMEZ, C.; & GAVIRIA, M. (2016). La deserción estudiantil en el programa de ingeniería de sistemas de la Universidad de la Amazonia (2012-I - 2015-I): una lectura institucional y antropológica del asunto. *Investigación e Innovación en Ingenierías*, 4(2), 52-72. <https://doi.org/10.17081/invinno.4.2.2489>

Universidad Nacional de Colombia – UNAL (2011). Encuesta Nacional de Deserción Escolar. Bogotá.

VRIES, W.D.; LEÓN ARENAS, P.; ROMERO MUÑOZ, J.F.; HERNÁNDEZ, I. (2011). ¿Desertores o decepcionados? Distintas causas para abandonar los estudios universitarios. *Revista de la Educación Superior*, 40(160), 29-49.



## Reseñas

Hugh Raffles (2002). *In Amazonia: a natural history*. Princeton: Princeton University Press.

**JOÃO PAULO LOPES DA CUNHA**, Universidade de Brasília. Mestre em geociências aplicadas, especialista em geoprocessamento ambiental e biociências forenses. [jpildacunha@gmail.com](mailto:jpildacunha@gmail.com)

Em sinopse, as entrelinhas do livro possibilitam organizar a real atividade humana e não-humana durante a mudança da história e o curso do desenvolvimento amazônico. De modo geral, a obra literária descreve como ao longo de séculos a vida e a interação com os rios e florestas foram capazes de remodelar o local de forma integrada e muitas vezes imperceptível. Em suas entrevistas e histórias narradas por nativos da região, o autor aborda os períodos de riqueza, declínio, conflitos e emigração, dando ênfase ao processo criativo e como todo esse processo concede vida ao ambiente de forma única e não reproduzida ou reprodutível. Raffles repetidamente aproxima as interações entre exploradores e ecologia amazônica, que necessariamente implica em proximidade física, é claro, mas também a emocional.

A intimidade, diz ele, é “a marca de uma relação vivida entre seres humanos e a natureza, uma expressão de biografia - da política amarrada nas vidas de pessoas e paisagens.” (p. 182, tradução literal minha). Ruffles retoma a ideia de que o homem cria impactos diretos a natureza, onde o ambiente natural resiste a esses impactos, criando uma identidade distinta para cada ocupação, seja ela colonizadora, exploratória, imigratória ou apenas uma ocupação de sobrevivência dos povos indígenas. O autor traz relatos importantes sobre as obras de Raleigh e Bates, ingleses bastante conhecidos no que tange os relatos sobre a Amazônia e sua verdadeira história natural. Há de se salientar que no livro de Raffles, embora tenha como subtítulo “a natural history” não traz, como se espera, conceitos e abrangências da história natural da região, mas as histórias da natureza local da Amazônia e do ambiente habitável, existindo uma semelhança na demonstração objetiva do ambiente e do verdadeiro homem que vive ali.

A Companhia de Pesquisa e Recursos Minerais (CPRM), em busca de minérios no interior da Amazônia, modificou imagens naturais do Rio Guariba e do Igarapé Guariba, considerado tesouros pelo autor, uma vez que mostraram riquezas até então não perceptíveis por indivíduos fora do contexto da Amazônia. Meados de 1970, o autor se deparou com uma ironia, além de sua sensibilidade, os generais estavam forçando incursões convulsivas em suas províncias do norte, eliminando a resistência indígena e camponesa, criando

fortunas, caos e desespero. Algo era notório, a vontade frenética de encontrar tesouros relatados pelos colonizadores em décadas anteriores.

Nessa perspectiva, empresas públicas e público-privadas, além da CPRM, incentivaram a exploração da região, assim como abrange os órgãos de fiscalização e controle e legislação atual, mencionando de forma superficial seus avanços. É notório a influência do estado em incentivar projetos absurdos de ‘colonização’ em ambientes desconhecidos, alegando domínio do território e controle espacial como foi o caos chamado Madeira Mamoré. Explorações eram vistas como meios do governo prosperar em local inóspito, inabitável com moradores ‘sem cultura’, onde, esta ideia foi propagada por vários anos durante o regime militar expandindo-se até as décadas atuais conforme relatado pelo autor.

Palavras nativas muitas das vezes não possuem tradução direta, sendo necessário descrever uma narrativa para o entendimento, onde, esta articulação interpretativa de traduções amplas é comentada. O autor comenta diversas palavras que muito das vezes eram expostas em diferentes significados por nativos, dando a entender que o nativo utilizava de artimanhas na linguagem para iludir o explorador.

Um relato valioso é o de Octávio da Gama, o ex-minerador cuja draga comeu as ilhas de Marajó. No diálogo são comentadas varios acontecimentos e detalhes da noite de Macapá onde o mesmo descreve que Macapá é uma cidade de festa para alguns, e um clube de dança marca a linha do equador, contudo, sob o calor do verão implacável, tudo é plano, empoeirado de vermelho e sem espinhas, e o frondoso pátio de Octávio foi um bom alívio. Tal relato é direcionado para entender que a exploração provinda de impactos ambientais e devastações sempre tinha uma ideia de beleza final, mesmo que o ambiente fica-se devastado a identia do explorador sempre era de prosperar e ir embora.

O autor sempre retorna as ideias de Bates, onde as formações intetctuais e filosóficas, intituladas organização não governamental (ONG), ilustram e publicam internacionalmente as atividades do governo federal brasileiro e das empresa madeireira, monitorando o crescimento de mogno nativo da região em áreas de proteção. O mogno é uma madeira nobre, de origem tropical com coloração castanho-avermelhada, grão fino, grande dureza e elevada densidade ( $>0,63 \text{ g/cm}^3$ ) provenientes de árvores da família das *Meliaceae*. O autor detalha tecnicamente o mogno e outras madeiras nativas. O detalhamento é exclusivamente técnico, onde Raffles descreve termos descritos por biólogos e outros entrevistados, dando valor ao material natural.

Essas madeiras são fáceis de trabalhar, duradouras e muito resistentes à compressão e torção, características que as tornam muito procuradas para marcenaria, entalhes, decoração e para acabamentos de interior de imóveis. Por apresentarem baixa velocidade de transmissão do som, também são usadas

para fazer instrumentos musicais. O autor usa das próprias características físicas do mogno para falar da história política da região, valendo-se da lentidão no seu progresso e da escassez inevitável que foi gerada pela exploração não pensativa. O autor comenta sobre a “descoberta” de uma ilha de planície de inundação, perto da cidade de Macapá (Amapá), de um grupo de pessoas que reconstruiu um rio de forma artificial, alterando seu fluxo. Os aldeões, sob as ordens do chefe local, cavaram um pequeno canal e cortaram outros canais usando ferramentas simples fabricadas no local. Ao longo de vários anos, eles conseguiram melhorar o acesso ao interior e à floresta para melhor escoamento de alimentos, representando uma mudança no ambiente local, de forma adaptável e não agressiva aos olhos críticos.

Sem muitos esforços o autor ilustra a dificuldade de um mogno crescer, reproduzir e ser utilizado por nativos, onde o mesmo mogno era extraído e levado para outros continentes. Ambos, aldeões e exploradores, modificam o ambiente natural, contudo o usufruto nem sempre é do utilizador nativo. Mudanças importantes na disposição do rio e floresta foram sendo feitas durante a exploração aurífera, de minérios diversos, na exploração da madeira e na produção de grandes áreas de pastagens. Alterações anatômicas de cursos hídricos, em uma construção e simbologia antropológica complexa, foram muitas vezes feitas por pás e picaretas e iniciaram com a população nativa brasileira naquela região e foi dando prosseguimento à medida que as necessidades surgiam com a presença do explorador.

A Amazônia é um local, não só de diversidade natural, mas de natureza antropológica complexa que só poderá ser desvendada se houver a busca pelo conhecimento em seu próprio ambiente, de forma aprofundada e entremeada à vida indígena. Os fatos relatados são repetidos pelos exploradores, contudo o autor sempre retorna a idéia de que a cultura local era rica em conhecimento, onde os que pensavam que eram errados estavam certos (aldeões), conseqüentemente os que devastavam em pensamento certo eram os errados (exploradores).

Parece-me, como leitor, que Raffles busca a todo o momento no livro desconstruir a ideia de que a Amazônia é um ser inerte. Ele evidencia ao longo de seus sete capítulos que há mais que vida animal e vegetal em homeostasia no local. Em diversos trechos Raffles descreve tecnicamente produtos vegetais e animais que eram utilizados pelos nativos e que passaram a serem utilizados por exploradores até a escassez líquida. Com a leitura tem-se a ideia clara de que local possui história e conhecimento densificado, desenvolvimento, cultura e diversos outros elementos em um emaranhado antropológico rico, pouco explorado de forma adequada e construtiva e que muito é importante para a construção do conhecimento e entendimento sobre a história da humanidade.

Raffles tentou apresentar uma visão diferenciada da Amazônia, onde de forma poética resumiu a ação de convívio com o ambiente, onde através da ação

humana e não humana o ambiente replica em sua forma física a radiografia histórica das ações que foram inseridas naquele local. Desta forma o autor tece uma história fascinante que muda a compreensão desta região e desafia o leitor repensar o que seria o significado “natureza” – algo natural nunca tocado ou algo modificado em harmonia, que contribuiu para a modificação natural do local. Seja do mogno ou do minério, dos rios desviados por necessidade ou das mineradoras desviadas por ilusão, as alterações naturais podem ser harmônicas, mesmo exploratórias o ambiente se torna ‘normalizado’. Contudo devemos julgar se o normalizado é algo natural do ambiente ou provocado pela insignificância dos não nativos.

---

Megan Raby (2017). *American Tropics. The Caribbean Roots of Biodiversity Science*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

GERMÁN PALACIO C., Profesor Titular, Universidad Nacional de Colombia-Sede Amazonia. galpalaciog@unal.edu.co

Pocas palabras definen mejor una característica central de la Amazonia contemporánea, y esa es “Biodiversidad”. La profesora de la Universidad de Texas-Austin, Megan Raby, indaga sobre las raíces de la ciencia asociada a la biodiversidad, la cual debe ser referida a renombrados biólogos de los Estados Unidos que hicieron una carrera en el neotrópico, particularmente vinculados al Gran Caribe. Si las primeras asociaciones científicas, programas universitarios y revistas especializadas en los inicios de la diversidad biológica, sólo aparecieron hacia 1960, su origen debe ser referido a comunidades de investigación centradas en estaciones científicas, un tipo de investigación asentada en lugares específicos.

Esos biólogos que lograron posicionar el término se reunieron en septiembre de 1986 en Washington D.C. durante el “Foro Nacional sobre Biodiversidad” que, dice la autora, aunque reunía investigadores de los Estados Unidos, tenía una pretensión mundial. Entre ellos debe mencionarse a los nombres más rutilantes de la comunidad de la conservación, tales como Edward O. Wilson, Thomas Lovejoy, Paul Ehrlich, Peter Raven, Stephen Jay Gould y Michael Soulé. Los organizadores de la Conferencia acuñaron el término de “biodiversidad”. Se trataba de llamar la atención sobre que la preocupación sobre la conservación debía saltar cualitativamente del énfasis sobre lugares silvestres o especies amenazadas, hacia la vida de la Tierra misma.

Lo interesante es que una región “global” concentraba la preocupación de los asistentes y acumulaba la mayor parte de los ejemplos: los trópicos. Ellos, que cubren el 7% de la superficie de la Tierra contienen más de la mitad de

las especies de la biota mundial. Se trataba no sólo de una parte clave de la naturaleza que estaba amenazada sino que era un recurso natural en peligro. Recordemos que la noción de “naturaleza” fue re-nominada como “recurso natural”, la manera principal como el discurso del desarrollo había enfocado a la naturaleza antes de reconvertirse en “biodiversidad”, a fines del siglo XX. De este modo, la idea de biodiversidad hacía congeniar el discurso de la conservación con el del desarrollo. Y, en los años siguientes, impulsados por la Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro, esta idea se popularizó a través de propaganda orientada a “salvar el bosque húmedo tropical” y la Amazonia.

El origen de la idea se debe retrotraer, al menos 100 años, y la autora argumenta que el encuentro de los Estados Unidos con los trópicos de América son claves para entender este descubrimiento de la biodiversidad. Ello nos obliga a volver a la guerra Hispano-Americana de 1898, particularmente en lo que toca a Cuba y Puerto Rico, a la construcción del Canal de Panamá, y luego a la expansión estadounidense en El Caribe. Los ambientes tropicales son así crecientemente accesibles para los científicos estadounidenses. La autora entonces proclama que el papel histórico de los biólogos tropicalistas no ha sido suficientemente reconocido. Sus estaciones científicas localizadas en varias partes de El Caribe van a ser claves para la consolidación de una modalidad de biología que se enfoca en el Trópico.

Lo anterior no quiere decir que este movimiento no tenga importantes antecedentes. Por ejemplo, naturalistas y exploradores tales como Alexander von Humboldt, Henry Walter Bates, Richard Spruce, Thomas Belt y Alfred Russel Wallace deben ser recordados. Vale la pena recordar el caso de Wallace, con su influyente escrito titulado *Tropical Nature* que sintetiza sus experiencias en Malasia y Amazonia, sentando pilares de la biodiversidad, a través de postular la idea de la existencia de un número alto de especies con baja abundancia de individuos. En este libro se argumenta que las ideas biológicas de diversidad se articulan con las de tropicalidad.

Para lograr esto se requirió el desarrollo de una ciencia estacionada en lugares, es decir, “Estaciones Científicas” donde se fue construyendo una comunidad de biólogos tropicales en los Estados Unidos. Entre las más importantes deben ser citadas, Harvard’s Atkins Institutions en Soledad, Cuba en 1899; Estación Botánica Cinchona en Jamaica, 1903; las estaciones de William Beebe en Guyana Británica, 1916 y 1919; y la Estación de Barro Colorado en Panamá de 1923. Es cierto que estas estaciones eran parte de un movimiento más amplio, por ejemplo, la Stazione Zoologica de Nápoles en Italia, dice Raby. Este tipo de instituciones científicas deben ser mejor estudiadas, al igual que los Museos, Acuarios, Parques y Jardines. Lo cierto es que estas estaciones científicas tropicales son consideradas como apéndices de instituciones de países del norte científico. Desde el lado ecológico, el intento de lograr que los científicos del Norte entraran en contacto más fácil y accesible con la naturaleza del trópico implicaba una visión neocolonial

de la ciencia. Desde el ángulo metodológico, era un enfoque que Ian Billicl y Mary Price han llamado “ecología del lugar”, un equivalente del enfoque de los “estudios de caso” de las ciencias sociales, propone Raby.

La autora cierra con un llamado hacia una Ecología post-colonial tomando en cuenta que las estaciones ya no quedan en lugares políticamente dominadas por los Estados Unidos sino en países independientes. Por ejemplo, la organización para Estudios Tropicales localizado en Costa Rica o las instalaciones del Smithsonian en Panamá, desde fines del siglo XX. Así, la autora clama por un modelo científico que debe basarse en relaciones científicas más horizontales entre instituciones y científicos de países del Norte y del Trópico.

Evidentemente, con el desarrollo de la ciencia y la investigación, la relación entre el Norte y el Trópico tiende a ser más equitativo, pero no siempre está bien resuelta. Deberíamos avanzar más allá de donde nos avanza la autora, cuyo libro no deja de ser fascinante para historiados ambientales y de la ciencia, ecologistas políticos y entusiastas de las dimensiones sociales de la conservación. El historiador de la ciencia colombiano, Camilo Quintero, por ejemplo, examinando las relaciones entre ornitólogos de Estados Unidos y Colombia, plantea que la influencia de los científicos estadounidenses ha sido construida a través de invitaciones de trabajo colaborativo conjunto y ha llamado este fenómeno como “Imperialismo por Invitación”, una especie de comienzo de relaciones científicas menos jerárquicas. No obstante, el problema de la descolonización de la ciencia, que pasa por la redefinición de las relaciones científicas de poder, debe intentar estudiar las estaciones científicas establecidas dentro de países latinoamericanos, en buena medida en territorios de “frontera”, es decir, una especie de colonia interna de territorios hasta hace poco subordinados a elites nacionales en expansión. Para sólo poner un caso, la fracasada desde el punto de vista científico, Reserva de La Macarena, en la confluencia del Escudo Guyanés, la Orinoquia y la Amazonia, entregada a la Universidad Nacional de Colombia en 1948 por el gobierno nacional, pero hoy reconvertida en Parque Nacional. Otro caso a estudiar sería la Estación Científica de Leticia de la Universidad Nacional establecida en 1989, prontamente reposicionada como Sede Leticia primero y Sede Amazonia después, a fines del siglo XX. Se trata de un experimento de desarrollo científico que intenta apostar, a pesar de las propias rigideces de las instituciones y los científicos, en un lugar donde se construye conocimiento con participación de las comunidades locales, apostándole a una polifonía descolonizada de saberes. Si la profesora Raby no desarrolla este tema en su libro, sí abre las puertas para ello y proporciona elementos fascinantes para una historia crítica de la biodiversidad, de las estaciones científicas y de la ciencia contemporánea, en general.

Morim de Lima, A. G et al. (2018). *Práticas e saberes sobre agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais*. Brasília (DF): IEB Mil Folhas.

**JOSÉ CÂNDIDO LOPES FERREIRA**, Doutorando em Antropologia Social, PPGAS-Unicamp. josecandido02@gmail.com

**LORENA FRANÇA**, Doutoranda em Antropologia Social, PPGAS-UFSC. alorenafranca@gmail.com

O livro *Práticas e saberes sobre agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais* foi vencedor do prêmio Juliana Santilli – Agrobiodiversidade<sup>1</sup>. Juliana Santilli foi pioneira na atuação jurídica e nas pesquisas sobre direitos coletivos associados à biodiversidade e aos sistemas agrícolas no Brasil. Influenciou pesquisas relacionadas a conhecimentos tradicionais nos campos da agronomia, antropologia, ecologia e direito. Sua trajetória demonstra o importante diálogo entre produção acadêmica e atuação política.

Seu trabalho foi dedicado a ampla defesa da agrobiodiversidade, a diversidade biológica produzida pelas práticas agrícolas tradicionais, geralmente ignoradas pelas políticas públicas (SANTILLI, 2009). No mesmo sentido, pesquisas de ecologia histórica, botânica e arqueologia têm apontado o manejo agrícola e florestal, desenvolvidos por povos indígenas desde o período pré-colombiano, como importante fator para a produção da biodiversidade amazônica (BALÉE, 1993, CLEMENT et al., 2015, LEVIS et al., 2018). Essas formas de manejo se valem dos processos ecológicos para a produção e resultam no enriquecimento do ecossistema pelo cultivo seletivo de espécies. São modos eficazes de conservação *in situ* da diversidade genética.

A lógica que orienta a agricultura de povos indígenas e tradicionais é o tema principal dos textos reunidos no livro. Sua colaboração está em explicitar os sentidos inerentes às formas de classificação e seleção de variedades, realizado por esses povos. Os autores se apoiam em consistente arcabouço teórico, com a referência de fundo da ciência do concreto levistraussiana. Outras referências, mais contemporâneas, associam as elaborações dos conhecimentos tradicionais às reflexões sobre cosmopolítica e relações interespecíficas.

O capítulo assinado por Laura Santonieri se dedica a investigar a lógica de outro modelo de agricultura. Ela faz um estudo das políticas científicas voltadas para a conservação *ex situ*. Mapeia os debates em torno da criação dos bancos de germoplasma, envolvendo instituições como a FAO<sup>2</sup> e corporações do setor agroindustrial. Inicialmente pensados como um modo de salvaguardar material fitogenético, os bancos de germoplasma seriam complementares à conservação *in situ*, visando a segurança alimentar em regiões estratégicas do mundo. Mudanças nos paradigmas científicos, orientadas por interesses

econômicos, transformaram-nos em reservas para criação de sementes de alta produtividade.

Temos o contraponto entre dois modelos de produção. A agricultura de sementes híbridas domina a produção de larga escala e recebe suporte de políticas de crédito e de assistência técnica. Ao mesmo tempo, a agricultura de subsistência fica submetida à legislação ambiental inadequada e às restrições e controle do Estado. Falta interesse e conhecimento efetivo dos órgãos técnicos sobre os sistemas de manejo tradicionais. Os saberes envolvidos nos manejos agrícolas tradicionais estão voltados para o entendimento das relações complexas dos cultivos no ecossistema. As práticas agrícolas se valem de minuciosa observação, rico vocabulário descritivo e experimentos incessantes de combinações, princípios genuinamente científicos.

O extrativismo da castanha, realizado por quilombolas do rio Trombetas (PA), é o exemplo apresentado por Igor Scaramuzzi. Os quilombolas têm conhecimentos apurados sobre as castanheiras e as pontas de castanha, que são expressos numa onomástica especializada. A interação histórica com essas árvores, através de gerações, cria entendimento sobre o lugar que elas habitam, sobre quais delas jogam ouriços mais macios e com maior número de castanhas. Experiências pessoais e de terceiros, relacionadas às castanheiras, são temas da onomástica. Existe a Castanheira Quebra Terçado (que tem ouriços tão duros que podem quebrar o facão) e a Castanheira da Velha Júlia (árvore predileta da Velha Júlia, para colher ouriços), por exemplo. Esses nomes, que são atribuídos a algumas árvores em meio à extensa floresta, transmitem informações sobre indivíduos. São formas conscientes não apenas de selecionar, mas de mapear e identificar o território.

No litoral paraibano, os Potiguara resistem em meio a extensas plantações de cana-de-açúcar. O verde monótono do canavial contrasta com as ilhas de diversidade agrícola cultivadas por eles. No texto de Thiago Cardoso entendemos que sistemas agrícolas integram o conjunto de práticas e conhecimentos humanos e o conjunto de plantas em ambientes manejados. As roças e capoeiras são lugares que reúnem dezenas de espécies cultivadas, diferentes tonalidades de verde e relações familiares. Já os canaviais são monoespecíficos, manejados por máquinas, pelo mercado e pelo Estado. A mandioca e a cana materializam esses dois modelos de produção: um baseado na troca de sementes entre parentes e em plantios biodiversos, que geram alimentos; o outro fundamentado na propriedade sobre a terra e na fabricação de mercadorias.

Os Pataxó do sul da Bahia têm apreço pelas coleções de mandiocas. Marilena de Arruda Campos conta histórias que vinculam a vida de humanos e manivas. As roças fazem parte da história dos pataxó. O vocabulário da filiação associado às mandiocas expressa a relação de familiaridade e de afeto entre humanos e plantas. As agricultoras procuram atender às preferências das plantas. Observam a lua certa para plantar, procuram a posição mais adequada para a maniva na

cova e o quanto de luz e sombra ela terá disponível. As agricultoras criam as melhores condições para que as mandiocas cresçam e deem frutos.

Para os Wajãpi, o lugar ideal para abrir um roçado é a floresta madura, com grandes árvores, terreno plano, boa terra, sem formigas. Mas essas condições não são suficientes para ter boas roças, como mostra Joana Cabral de Oliveira. É preciso incentivar as plantas a crescerem e isso é feito por enunciações, frases recitadas para elas no momento do plantio. Alguns versos falam das qualidades que os frutos devem desenvolver, fazendo referência às formas de objetos, animais, fenômenos físicos: citam os dentes da onça para que os amendoins fiquem grandes, a taboca para que o milho cresça comprido, a vespa que constrói ninhos compridos, como deve ser o cacho de bananas. As palavras agem sobre os outros seres, têm o poder de criar, proteger, curar. São usadas em conversas cotidianas com plantas, animais e os donos da roça e da caça, uma língua que se fala com as outras espécies que coabitam o mundo.

Já Ana Morim de Lima mostra como a agricultura krahô é um processo de socialização das plantas e da paisagem. O trabalho na roça é coletivo, orientado pelo calendário agrícola e sazonal. A agricultura não se limita ao plantio. Ações rituais, como as corridas de toras, refeições coletivas e resguardos acompanham o trabalho com as roças e garantem a eficácia da produção. Os Krahô também têm repertórios de cantos que animam o trabalho e fazem as plantas crescerem. Os cantos falam das plantas cultivadas, fazendo referência às cores, formas e outras características das sementes e dos frutos. Mostram a expertise não utilitarista dos agricultores indígenas sobre as plantas que cultivam.

Em seu conjunto, o livro *Práticas e saberes sobre agrobiodiversidade: a contribuição de povos tradicionais* nos mostra como as relações entre espécies são a fonte de conhecimentos sobre outros modos de produção. Povos indígenas e tradicionais aprendem no convívio com plantas e animais padrões nos elementos da natureza. A lógica que emerge dessas experiências sensíveis (LEVI-STRAUSS, 1989) fundamentam extensos repertórios de práticas e teorias que permitem transitar num mundo coabitado por sujeitos mais-que-humanos. A diplomacia e o cuidado com as outras espécies passa por saber falar e cultivar atenção sobre os outros. Assim como já nos mostrou o trabalho de Juliana Santilli, o mote ecológico deve deixar de ser a preservação de indivíduos, para dar lugar à cosmopolítica da vida entre espécies: é preciso garantir as condições propícias para que a diversidade seja multiplicada. Nesse sentido, as decisões políticas devem trabalhar para enriquecer e garantir a diversidade de formas de vida. A começar pelo reconhecimento e proteção dos sistemas agrobiodiversos tradicionais.

## Notas

<sup>1</sup> O prêmio foi lançado pelo Instituto Socioambiental (ISA), Associação Bem-Te-Vi e Editora Mil Folhas do Instituto Internacional de Educação no Brasil (IEB). A obra em questão foi contemplada pelo edital do ano 2017

<sup>2</sup> Food and Agriculture Organization, agência das Nações Unidas para agricultura e combate à fome, <http://www.fao.org/>

## Referências

- BALÉE, WILLIAM. (1993). Biodiversidade e os índios amazônicos. In: Carneiro da Cunha, Manuela. Viveiros de castro, Eduardo. *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII, USP.
- CLEMENT, C. R., DENEVAN, W. M., HECKENBERGER, M. J., JUNQUEIRA, A. B., NEVES, E. G., TEIXEIRA, W. G., & WOODS, W. I. (2015). The domestication of Amazonia before European conquest. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 282(1812), 2015 <https://doi.org/10.1098/rspb.2015.0813>
- LEVI-STRAUSS, C. (1989). *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus.
- LEVIS, C., FLORES, B. M., MOREIRA, P. A., LUIZE, B. G., ALVES, R. P., FRANCO-MORAES, J., ... & COSTA, F. R. (2018). *How people domesticated Amazonian forests*. *Frontiers in Ecology and Evolution*, 5, 171. <https://doi.org/10.3389/fevo.2017.00171>
- SANTILLI, J. (2015). O reconhecimento de comidas, saberes e práticas alimentares como patrimônio cultural imaterial. *DEMETRA: Alimentação, Nutrição & Saúde*, 10(3), 585-606. <https://doi.org/10.12957/demetra.2015.16054>
- SANTILLI, J. (2009) *Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores*. São Paulo, Editora Peirópolis LTDA.



