

CEDI - P. I. B.
DATA 18/10/88
COD. 0AD 150Introdução : Os índios das águas pretas

Berta G. Ribeiro

Na história da antropologia brasileira, esta é a primeira vez que protagonistas indígenas escrevem e assinam sua mitologia. Tolamán Kenhíri, índio desana do clã de mesmo nome, e seu pai, Umusin panlân Kumu, de 33 e 53 anos de idade, respectivamente, decidiram fazê-lo para deixar a seus descendentes o legado mítico de sua tribo, convictos de que, de outra forma, se perderia ou seria deturpado.

O maior valor do livro que tenho o privilégio de prefaciar é seguramente o de ter sido escrito por dois índios. Em primeiro lugar, isso confere autenticidade incontestável ao conteúdo e forma da narrativa, como expressão de fé e construção literária. Em segundo lugar, documenta o resultado da simbiose entre conservantismo cultural e o uso de instrumentos adquiridos de nossa civilização para exprimi-lo: a linguagem escrita. Da mesma forma podem ser interpretados os desenhos que ilustram o livro, feitos por um dos autores. Isto é, como linguagem gráfica, em que certos módulos, aprendidos por via da escolaridade, se mesclam a conceções tradicionais numa sociedade em mudança.

Umusin, cujo nome cristão é Firmiano Arantes Lana, e Tolamán, seu filho primogênito, batizado com o nome de Luiz Gomes Lana, iniciaram o trabalho há dez anos, em 1968. Numa entrevista gravada com Luiz Lana no povoado de S. João, no rio Tiquié⁽¹⁾, ele expõe as razões que o motivaram e a seu pai a levar a cabo essa empreitada:

"A princípio não pensei em escrever essas histórias. Foi quando vi que até rapazinhos de 16 anos, com o gravador, começaram a escrevê-las. Meu primo-irmão, Feliciano Lana, começou a fazer desenhos pegando a nossa tribo mesmo, mas misturados com outra. Ai falei com meu pai: 'Todo o mundo vai pensar que a nossa história está errada, vai sair tudo atrapalhado.' Ai ele também pensou... Mas meu pai não queria dizer nada, nem para o André Casemiro que tentou várias vezes perguntar, mas ele dizia só umas besteziras assim por alto. Só a mim é que ele ditou essas casas transformadoras.

(1) Local de antiga maloca construída pelo pai de Umusin panlân Kumu, o povoado (no Rio Negro não se diz aldeia) de S. João (aru seraké em desana; waru serakó em tucano, ou waru = pintura, seraké = corpo) situa-se num trecho não encachoeirado do rio Tiquié, afluente da margem direita do rio Uaupés, a meia hora de barco a motor de Fari cachoeira, sede da Missão Salesiana de mesmo nome. Contava, em 1978, com 54 habitantes, pertencentes todos ao clã Tolamán Kenhíri que, em português, equivale ao sobrenome Lana.

Ele dava e eu escrevia, não tinha gravador, só tinha um caderno que eu mesmo comprei. Lapis, caderno, era tudo meu.

Quando estava na metade, aí eu escrevi uma carta ao Padre Casemiro. Ainda não era amigo dele, mal o conhecia, mas disse que iria escrever tudo direito. Ele me respondeu e mandou mais cadernos. Fiquei animado... Não escrevia todo dia não, fui perguntando ao meu pai. Às vezes passava uma semana sem fazer nada. Quando terminei, quando enchi todo um caderno, mendei o caderno ao Padre Casemiro, o original em desana, a história da criação do mundo até a de Diloná. Continuei trabalhando, fazendo outro original, já em português. Aí pedi ao Padre Casemiro para publicar, porque essas folhas datilografadas acabariam se perdendo, um dia podiam ser queimadas, por isso pedi que fosse publicado para ficar no meio dos meus filhos, que ficasse para sempre. Como ele conhecia o Mário de Souza, entregou essas cópias para o Mário, acho que os desenhos também, os teus e os do Feliciano. Aí o Mário me escreveu para que eu escrevesse à editora dizendo que eu era um índio autêntico, me mandou o endereço da editora. Eu escrevi mesmo, dizendo que era da tribo tal, das fronteiras, perguntei o dia, a data que ia ser publicado, escrevi para o endereço que me mandou mas não recebi resposta. Voltei a escrever três cartas e nada de resposta. Foi aí que a senhora chegou." (Fif. a)

Umusin ou Firmiano, filho de tuxáua, kumu⁽¹⁾ e tuxáua ele próprio até recentemente, não quis aprender o português. Mais ainda, fez questão que seus sete filhos falassem o desana, sua língua paterna, mas só Luiz, coautor deste trabalho, a domina por inteiro. A recusa em aprender o nosso idioma e a teimosia com que conserva a memória e se empenha na prática dos costumes tribais, testemunha o vigor de sua identificação étnica. Comprova que séculos de doutrinação católica e de dominação não foram suficientes para erradicar o ethos tribal de um pequeno grupo indígena⁽²⁾, malgrado a pressão aculturativa sobre ele exercida.

Isto não impediu que os autores deste livro, assim como milhares de índios do Uaupés e do Içá, tenham absorvido inúmeros elementos

(1) Os kumua^(x) exercem funções destacadas na estrutura social desana. São-lhes atribuído o poder de controlar os fenômenos da natureza, profetizar malefícios e executar ritos para obviá-los, dirigir os ceremoniais do círco vital e, em alguns casos, na ausência de pajés, realizar curas. Tal como os xamãs, têm um profundo conhecimento da mitologia, ritos e costumes tribais.

(x) Em desana, no plural. Salvo indicação em contrário, as palavras indígenas citadas nesta introdução e no corpo do livro são sempre em desana.

(2) É difícil calcular com exatidão a população desana do Brasil, uma vez que em várias aldeias existem índios dessa e de outra tribo, principalmente Tukano e Pira-tapuia. Uma estimativa aproximada daria um total de 820 índios, sendo 543 no r. Ziquié, (16 povoados), 205 no r. Papuri (4 pov.) e 72 no r. Uaupés (2 pov.). (dados de 1977/8).

que os agentes de nossa civilização lhes vêm impondo. Hoje sabem distinguir os seus aspectos positivos e negativos. No que se refere aos positivos, não podem nem desejam retroagir. Assim, existem na região cerca de 500 eleitores, alguns com documento de identidade e CPF; os velhos e inválidos estão se habilitando para receber aposentadoria do FUNRURAL; os professores-índios procuram ser contratados pelo Município de S. Gabriel para ter estabilidade. A maioria dos homens de menos de 40 anos e a quase totalidade das crianças e adolescentes de ambos os sexos estão alfabetizados. Estes últimos frequentam cerca de três ou mais anos os internatos da Missão Salesiana onde recebem, além de doutrinação religiosa, o ensino de primeiro grau, às vezes completo, cujo programa é o dos cursos oficiais desse nível adotado no Rio de Janeiro ou em qualquer outra cidade brasileira⁽¹⁾.

No entanto, quando voltam à aldeia (hoje chamada povoado), onde a antiga maloca foi substituída por casas familiares arruadas, têm de prover sua subsistência, praticamente da mesma forma que a proviam seus antepassados há 500 ou há mil anos. Embora haja uma capela em quase todas as povoações e, em muitas delas, escolas para o ensino até a 4a. série, fora das aulas - tanto aí como nos internatos das missões - a língua falada é a tribal e o tukano, língua franca que vem absorvendo paulatinamente todas as outras.

Ao lado dessa capela onde se reza todo domingo, ou mesmo nos dias de semana, continuam vigentes, secreta ou abertamente, as práticas de pajelança e alguns ritos ancestrais. Muitos destes têm hoje em dia mais o caráter de "festas folclóricas", realizadas em grande estilo nas sedes das missões com incentivo de seus diretores, para homenagear personalidades ilustres que as visitam ou festejar datas do calendário católico ou civil brasileiro. Mas para os índios que os protagonizam, envergando adornos tradicionais, entoando seus cantos e realizando

(1) Segundo dados da relazia do rio Negro para 1978, ela mantém em convênio com a Secretaria de Educação do Estado do Amazonas e a Prefeitura de S. Gabriel, 58 salas de aula nos povoados e sedes das missões, que atendem 2.217 alunos, assim distribuídos: 759 emari Cachoeira, 1.155 em Iauareté, e 303 no rio Içana, que são atendidos por 104 professores, muitos dos quais índios. Segundo o Padre Inácioiro Bekuta, o nível de escolaridade dos índios do Içanés é mais alto que o da população amazonense do interior. Isso se deve, sem dúvida, à ação missionária, já que a FUNAI praticamente não atua na região.

susas danças, representam atos de fé e forças de resistência à voragem aculturativa que os envolve e, inevitavelmente, os tragará, mais dia menos dia. Os mais conscientes sabem, contudo, que na medida em que conservam a cultura ancestral, se mantêm eles mesmos, fazendo jus à terra em que sempre viveram, que conhecem como a palma da mão, e na qual seus antepassados deixaram marcas indeleíveis: as inscrições rupestres das suas cachoeiras. (Figura: b)

I

A chamada área cultural do rio Negro compreende hoje em dia um cíadinho de tribos que participam de uma tradição comum. Transcrevemos abaixo uma caracterização sumária dessa província cultural, devida a Goldman (1948:763/4):

"Enfase no cultivo de mandioca amarga e na pesca, atribuindo importância secundária à cana. Uso de casas multifamiliais, cada qual abrigando um grupo local de pessoas aparentadas e não aldeias. Um complexo de ritos masculinos associado com o culto aos ancestrais, referido de forma inadequada na literatura como culto do jurupari. Existência de sib patrilineares. Máscaras pintadas de fibra, distribuídas na área de forma desigual. Consumo de coca pulverizada misturada com cinza de uma folha e uso de bebidas feitas de cipó que induzem a visões. A organização tribal é débil ou ausente. A autoridade mais alta é representada pelo chefe do sib ou de um grupo aparentado local."

Nara Nimuendaju, pode-se distinguir no alto rio Negro três estratos culturais que foram ocupando sucessivamente a área e se miscigenando biológica e culturalmente. O primeiro estrato seria formado por uma cultura rudimentar que desconhecia a lavoura, a cerâmica, a arte têxtil e a navegação, representada hoje pelos Naku, e os Aiká e Xiriaca (grupos Ianonami). O segundo estrato era representado por uma das culturas mais desenvolvidas da floresta tropical, que tinha uma vida sedentária, usava a sarabatana, e vivia à margem dos grandes rios e igarapés navegáveis. Teriam vindo do norte em sucessivas ondas migratórias, a primeira Aruak, proveniente do seu centro de dispersão no alto Orinoco e Guiana, representados pelos Baré, Tano, Warekena e os Janíwa, entre outros. Segundo esse autor, os Nohodene, (grupo que visitamos em Uapui, rio Aiari, em setembro de 1978), os Madupuritana e Tunuí (extintos), seriam antigos Naku araukanizados.

A esse estrato incorporou-se uma segunda onda migratória vindas do oeste, pertencente à família linguística Tukano, que ocupou o Uapés

desalojando os Aruak. Segundo Nimuendaju, "... a julgar pelos seus parentes no Içá e Napo⁽¹⁾, estas tribos possuíam uma cultura inferior à dos Aruak, aculturando-se porém tipos mais grosseiros" (1950:164). Não obstante isso, "... até a presente data continua a expansão das tribos dessa família", conclui o mesmo autor⁽²⁾. Para Nimuendaju, o terceiro estrato é constituído pela amalgamação do segundo com a sociedade nacional que deu origem à cultura cabocla do rio Negro, com centro em S. Gabriel da Cachoeira e irradiação para o baixo Içana e o Uaupés até as primeiras cachoeiras. Suas características mais marcantes eram então – e ainda hoje, em parte – o uso da língua geral, um sincretismo religioso católico-indígena em que se destaca "o culto Kóai-Jurupari, as festas de dídivas (dabucuri) e numerosas pequenas indústrias caseiras, entre as quais a fabricação de redes de tucum" (op.cit.:166).

A migração aruak vindas do norte se comprova pelo fato de persistirem grupos dessa família linguística no Orinoco e seus afluentes, onde os Baniwa da aldeia de Yanuí, onde estive, vão constantemente para visitar parentes. Evidencia-o também o fato dos topônimos mais importantes serem palavras dessa língua. Por exemplo, Cassiquiare, Orinoco, Caiari (antiga designação do Uaupés), Aiari, Papuri, Auerari, Inírida, Guduiari, Iiquié, entre outros.

A origem ocidental dos Tukano se evidencia pela existência de grupos da mesma família linguística, chamados Tukano ocidentais, no Napo e Putumayo. Compartilham com os Tukano orientais de alguns traços característicos das culturas da floresta tropical. Os ditos, que separam os Tukano nas duas citadas divisões, estabelecendo-se no Pará-Paraná e no alto Caquetá, assemelham-se mais aos Tukano orientais do que o grupo homônimo localizado a oeste (Cf. Steward 1948:737/762).

Goldman (1963:4/5) acredita que alguns elementos culturais dos Tukano do noroeste do Amazonas aproximam-nos das culturas andinas. Entre outros, a divisão em clãs hierarquizados, o culto dos ancestrais,

(1) Refere-se aos Tukano ocidentais.

(2) Corroborando a hipótese de Nimuendaju, que Calvão (1959:15) considera "aceitável", os arqueólogos Silva e Meggers (1963:123) afirmam que "... a bacia amazônica foi repetidamente invadida em tempos aborígenes desde o oeste e o norte por grupos de traços culturais diferentes e, pelo menos numa ocasião, mais avançados."

o culto do jaguar, o uso da coca, de trançados elaborados, etc. Expressa ainda a opinião de que existe uma forte influência tupi na área proveniente de "... traços como a grande casa comunal, um sistema de fortificações, escravização, famílias extensas patrilineares e o costume de dar a uma criança o nome de um ancestral" (1963:14).

A expansão tukano incorporou, linguisticamente, na área do Uauanés, antigos habitantes de língua desconhecida, como os Miriti-tapuia e grupos Aruak, ali representados pelos Tariana. O centro de difusão dos Tariana é a cachoeira de Iauareté, sede desde 1928 da Missão Salesiana de mesmo nome. Nas seu local de origem, segundo a tradição mítica aruak-baniwa, é a cachoeira do Tapuí, no rio Xiari, afluente do Içana. Este sempre foi e continua sendo o "rio dos Baniwa". Os Barekena, que viviam no rio Xié, afluente do rio Negro, também aruak, foram aculturados linguisticamente ao nheengatu ou língua geral⁽¹⁾, introduzida no baixo rio Negro pelos missionários carmelitas no século XVIII, que julgavam ser essa a língua indígena do noroeste do Amazonas, quando na verdade não havia nenhum grupo tupi na área. O baixo rio Negro até sua desembocadura no Amazonas era habitado, entre outros, pelos Baré, Xacá, Yanomá, grupos Aruak, que também foram "tupinizados" linguisticamente e engajados compulsoriamente nos trabalhos da indústria extractiva, extinguindo-se como grupos autônomos. Deixaram, contudo, marcas indeléveis na população local que se formou de seu sangue e cultura (Galvão 1958:8). Ainda hoje, em S. Gabriel da Cachoeira, e Tapuruquara, sedes da Missão Salesiana, persistem "colônias" de índios Tukano, que vivem segregados do resto da população, falando entre si a língua paterna e mantendo, no nível da tecnologia da subsistência e da ideologia, muito de suas antigas tradições (comunicação pessoal de Renato Athias).

Com a penetração das frentes pioneiras, as populações indígenas dos baixos rios foram sendo destribalizadas e extintas. Basta comparar as listas de tribos compiladas por autores dos séculos XVII, XVIII

(1) Difundido e gramatizado pelos missionários, o nheenastu ou língua geral - o tupi da Amazônia - é uma deformação do tupi-guarani, idioma dos grupos Tucinambá que ocupavam a costa durante a descoberta e de outros tupi interioranos. O tupi dominou várias regiões do Brasil nos primeiros séculos da colonização, sendo paulatinamente substituído pelo português, como vem ocorrendo agora na região do rio Negro.

e XIX com as atuais (Cf. Bruzzi 1960:24/64) ⁽¹⁾ para se aquilatar o seu vulto. O maior esmagamento físico e cultural atingiu, entre os Tukano e os Aruak-Baniwa, os sibs de mais alta hierarquia que, tendo o privilégio de habitar os grandes rios, ficaram mais expostos à exploração dos colonizadores e à evangelização missionária. Os de mais baixa hierarquia, ocupando as nascentes, os igarapés ou, no caso dos Iaku, a plena mata, puderam manter maior autonomia cultural e preservar-se.

Na região do alto e baixo Uaupés vivem atualmente as seguintes tribos ⁽²⁾: Tukano, Desana, Pire-tapuia, Yanana, Aranásu, Kubeu, Puyuka (todos de língua tukano-betoya); Fariana (antigos Aruak tunanizados), bem como quatro grupos Iaku que vivem no interior da floresta, longe dos rios. A população uapesina, estimada em 2.633 índios, está distribuída em 56 povoados. No rio Apuri vivem grupos Tukano, Desana, Pire-tapuia, Puyuka e Iaku em 23 povoados perfazendo 1.359

(1) Resumos históricos sobre a ocupação de toda a área do Rio Negro, a partir do século XVII, podem ser consultados em Bruzzi 1962; Salvão 1959; Goldman 1948, onde se encontram citações das fontes primárias.

Nos últimos anos foram realizados diversos estudos monográficos ou temáticos de tribos dessa área cultural que vivem principalmente do lado colombiano, a maioria ainda inéditos. Tivemos notícia dos seguintes: de Stephen e Christine Hugh-Jones sobre os Barasana; Jean Jackson, sobre os Bará; Pierre Jacopin sobre os Yukuna; Patrice Bidou sobre os Tatuyo (todos grupos Tukano). E, ademais, de Peter Silverwood-Cope e Howard Heat sobre os Iaku (da Colômbia e do Brasil) e de Rubin Wright sobre os Nohodene, grupo Baniwa de Macuí cachoeira, rio Aiari.

Cabe ressaltar que os grupos Tukano da Colômbia conservam maior integridade cultural do que os que vivem no Brasil. Tanto os Kubeu, como os Tatuyo, os Yukuna, Barasana e Bará estudados na primeira metade da década de 70 vivem em malocas, o que já não ocorre no Brasil, onde a intolerância missionária, destruindo a maloca, rompeu a unidade social e ritual dos sibs. E, com ela, a atribuição de papéis hierárquicos definidos aos seus membros, fixados, simbolicamente, por uma distribuição espacial rígida dentro e fora da maloca, em obediência a princípios hauridos na história mítica.

(2) Os índios do Uaupés, Paruri, Tiquié e Aiari com quem estive em contato, durante minha estadia na região (julho a outubro de 1978), se identificavam segundo a tribo a que diziam pertencer. Stephen Hugh-Jones, que estudou os Barasana do Pire-paraná, afluente da parte colombiana do alto Uaupés, acha que "neste contexto, a noção de tribo como um grupo social fechado não tem valor, porque cada unidade, de cerca de 200 a 1.000 indivíduos, participa de um sistema social open-ended, caracterizado por uma generalizada semelhança cultural" (1977:205). Para esse autor, "a sociedade indígena (desse região) é constituída de uma série de grupos exógenos, cada qual falando uma língua diferente, unidos por laços de casamento". Ibidem

indivíduos⁽¹⁾. No rio Tiquié encontram-se Yukano, Desana, Pire-tapuia, Tuyuká, Karapaná, Miriti-tapuia (que também perderam o idioma original, falando apenas o tucano como língua indígena) e uns poucos Barasana e Xepá-nahisá (terra, gente), já na foz desse rio na fronteira com a Colômbia, e com contingentes maiores nesse país. Esses índios se distribuem por 44 povoados, totalizando 2.106 habitantes⁽²⁾, o que perfaz 6.093 índios, para o Uaupés, o Tapuri e o Tiquié, pertencentes a 13 tribos.

No rio Içana prevalecem grupos de língua baniwa (arauak) divididos nos seguintes subgrupos ou clãs (?); Nohodene, Ciuci-tapuia, Koripako, Coati-tapuia, Ipeca ou Toto-tapuia, Awazi-runain, Iauareté-tapuia, Bapo-tapuia, Xadapolitana, Atu-tapuia e, ainda, Tuteu (grupo tukano), Tarati dákéne (grupo baniwa que agora fala a língua geral) e os Marekens, antigos Arauk falantes e que atualmente também falam o geral. Não tendo estado na sede da Missão Salesiana do rio Içana, em Jarara Fogo, não me foi possível obter o cômputo da população indígena desse rio, que se distribui por 36 povoados. O que visitei, em Uapuí, dos Nohodene, tinha 106 habitantes. Calculando-se essa média para os demais, pode-se estimar a população do rio em um máximo de 3.600 índios, o que, somado aos cerca de 1.000 índios da Missão de Taracuá, perfaz cerca de 10.000 índios "aldeados", em contato intermitente com brasileiros e colombianos para toda a área⁽³⁾.

(1) Recenseamento feito pelo padre diretor da Missão Salesiana de Iauareté, r. Uaupés, Antônio Acciari, em 1977/78. No caso de alguns povoados, as cifras referem-se a 1975.

(2) Cômputo demográfico devido ao padre diretor da Missão salesiana de Iari Cachoeira, r. Tiquié, Norberto Hohenachirer.

(3) Peter Silverwood-Cope, num relatório à FUNAI, considera exagerado o cômputo populacional levantado pela Missão Salesiana para 1974. De um total de 8.729 índios, 4.531 eram assistidos pela paróquia de Iauareté (Uaupés e Tapuri), 3.236 pela de Iari Cachoeira (r. Tiquié) e 960 pela de Taracuá (r. Uaupés).

O levantamento feito por Kurt Niemuendaju em 1927 acusa 3.226 "índios da parte brasileira da bacia do alto rio Negro" (1950:163). O autor adverte que nesse cálculo não estão incluídas algumas centenas de índios que trabalham para os civilizados do rio Negro. Elamenta que não se possa comparar sua estatística com a dos missionários e de Koch Grünberg, que não deixou informações a respeito. Eduardo Salvão (1959:4) estima a população indígena "... remanescentes de várias tribos antes numerosas" em cerca de 3.000 almas.

O padre Brazzi calcula a população "que temos visitado" que,
(cont.)

Assim como no tempo dos levantamentos de Bruszi, sib ou clãs de de uma mesma tribo concentravam-se em povoados próximos, altermando com clãs de outras tribos, constituindo fratrias exogâmicas (Goldman 1963:136).

No níveis adaptativo, associativo e ideológico, a aculturação intertribal se processou através do mecanismo da especialização e troca de manufaturas e, principalmente, a prática da exogamia tribal e/ou clânica⁽¹⁾. Ainda maloca - hoje povoação - abriga pessoas amarradas pela linha paterna e corresponde a um clã que busca seus parceiros conjugais em clãs filiados a outra fratria, segundo Goldman (1963) no caso dos Kubeu, ou tribos que a tradição considera 'cunhados', geralmente de hierarquia equivalente. Na Missão Salesiana deari Sachoeira existem registros de batismos que retroagem a 1934,

(...)(cont. pag. anterior)

pelo visto inclui os índios do Içana e alguns grupos que vivem na Colômbia, em 8 a 10 mil índios, em 1956 (1962:73). Atualmente, fala-se de 12 mil índios habitando a região, cifra que deve incluir os Tukano, os tucanizados, os Baniva e os nheengatu falantes, de localidades onde existem sedes missionárias vinculadas à reilação do rio Negro, mas cuja população é predominantemente cabocla: S. Gabriel, Tapuruquara. Nessa listagem de malocas (ou povoações), o Padre Bruszi menciona, para 1956, 74 no rio Içá, 55 no rio Piquié e 41 no Tapuri (1962:58/64), ou seja, 170 localidades que, comparadas com as 120 levantadas por mim, em 1978, dão um saldo negativo de 42 povoados em 22 anos.

Das tribos referidas por Bruszi em 1956, deixam-se de ter notícias das seguintes: Koenná ou Tukwana e Gé-mahsá (sicura-tamua). Os Pará, Barasana, Juryana (ou Siriana) e Furiti, também citados por Bruszi, só têm atualmente representantes na Colômbia. Outros dez grupos, todos de língua tukano, alguns dos quais como os Ide-mahsá (âncus, gente) mencionados pelo mesmo autor, constam nos registros de batismo da missão deari Sachoeira que consultei, mas não são mais referidos pelos informantes que nos ditaram os nomes dos povoados e tribos dos três rios: Içá, Tapuri e Piquié (cf. Bruszi 1962:69 et passim).

(1) Seus informantes - Lukano, Desana e Mohorene -, assim como eu de forem, afirmam que a exogamia é sempre tribal. Segundo esse autor, a regra da exogamia "... é expressa por uma fórmula segundo a qual o indivíduo não se casa dentro do seu próprio grupo de tribo-e-língua porque estaria casando-se com uma irmã ou um irmão" (1974:80).

Goldman (1963:136), referindo-se aos Kubeu do rio Juduíari, afluente do Içá, em território colombiano, grupo por ele estudado em três etapas, desde 1939, afirma que nessa tribo a exogamia tanto é tribal quanto de sib filiado a uma fratria distinta à do parceiro encadeado. Entre os Kubeu, Goldman distingue três fratrias.

em que se menciona a tribo dos progenitores. Num levantamento feito nesses arquivos, pude verificar que, no caso do rio Tiquié, os casamentos se davam preferentemente nesta ordem de prioridade: Tukano e Desana, Tukano e Tuyuka, Desana e Tuyuka, Desana e Barasana (atualmente na Colômbia), Desana e Pira-tapuia, Tukano e Pira-tapuia, e, em nenhum caso, entre Naku e alguma dessas tribos da família linguística tukano. No Uaupés, pelo que pude observar, são mais frequentes os casamentos entre Tukano e Mariana, Kubeu e Yanana, Tukano e Pira-tapuia. No rio Aíari, prevalece também o casamento exogâmico entre os diversos grupos Baniwa (Siusi-tapuia, Hohodene, Ipeca-tapuia, Coati-tapuia, etc.) e entre estes e os Yanana e Kubeu, que habitam o alto Uaupés abaixo da cachoeira de Caruru, porque há um caminho pela mata (varadouro) que liga as aldeias dessas tribos às do Aíari, facilitando o contato. Como a mãe e a esposa de um indivíduo são sempre de outra tribo e residência patrilocal, este fala geralmente as línguas materna e paterna, além do português e do espanhol, e ainda, não raro, uma terceira língua indígena (Sf. Sorenson 1974). O casamento preferencial é com a filha da irmã do pai, ou a filha do irmão da mãe, que necessariamente são de outra tribo ou sib, porque a descendência se conta pela linha paterna.

"A preferência aponta a ênfase na reciprocidade entre grupos exogâmicos porque se não houver troca de mulheres em uma geração, o equilíbrio é restabelecido na geração seguinte."

(Christine Hugh-Jones 1974:186)

A hierarquização começa dentro do grupo doméstico, em que se distingue sempre o irmão mais velho do mais novo de ego, cabendo àquele a sucessão na chefia do grupo local, estendendo-se até a localização espacial no território tribal. Cada sib ocupa um local hierarquicamente determinado ao longo do rio. Os de mais alta hierarquia vivem nos baixos cursos, mais ricos em peixe e de solo mais fértil; os de hierarquia mais baixa localizam-se próximo às nascentes. Os Tukano, hierarquicamente superiores aos Desana, tinham o privilégio de pescar na época de piracema, enquanto que estes últimos iam apanhar maniuara (1) para trocar por peixe. Na estratificação interna, o clã Tolamán Fenhiri, dos Desana, é o "quarto grupo" (2). Não obstante, tinha seus ascendentes

(1) Espécie de saúva, comida crua ou moqueada com pimenta, prato muito apreciado por todos os índios da região.

(2) Ver o mito "Como viviam os enékho mahsá (universo, gente) em suas terras".

de cigarros, preparadores de ipadu e servos. Essa hierarquização corresponde, provavelmente, no caso dos Desana de S. João, à de "chefes, cantores/dancarinos, guerreiros, xamãs e servidores" dos Barasana, em cuja estrutura ocupacional não aparece, aparentemente, a figura do kumu, já que xamã é chamado kumu em sua língua (Cf. Stephen Hugh-Jones 1906:207). Essa hierarquização, baseada em relatos míticos, está perdendo vigor e, nuntionente, já não implica num comportamento diferenciado ou na manutenção de privilégios.

No plano da organização sócio-política, destacam-se, no caso dos Desana, a figura do pajé, que exerce principalmente funções de cura, do kumu, que domina ritos propiciatórios de crescimento das crianças, de defesa dos iniciandos, de previsão e prevenção de malefícios; do baíá, definido como mestre de canto e cerimonial e acumulando as funções do tuxáua ou capitão, antigo dono de maloca, atual chefe de um povoado, cuja investidura é hereditária. Frequentemente essas funções são acumuladas por uma só pessoa, como no caso de um dos autores deste livro, Unusin parlõn Xumu ou Firmino Jana, que é kumu e tuxáua, esta última função transmitida recentemente a seu filho, Luiz Jana. O pajé, o kumu e o baíá têm um conhecimento profundo do ritual, da mitologia e geralmente são excelentes artesãos, completando, assim, o circuito de domínio da cultura tribal⁽¹⁾.

No nível ideológico, as culturas do noroeste amazônico e, mais particularmente, da área cultural do rio Negro que vimos tratando, comungam de uma mesma visão cosmogônica, de um conjunto de crenças, ritos e práticas comuns a todas, que explicam sua origem e seu modo de ser. Nesse terreno, contudo, é que a ação missionária foi mais deletéria, deixando poucos vestígios, e pouco espaço, ao menos entre as tribos que vivem em território brasileiro, para a manutenção dessas tradições. A própria destruição da maloca, centro cerimonial de um clã, contribuiu não só para afrouxar os laços de convívio entre clãs e tribos, como também para impossibilitar a realização dos ritos. O mais importante deles é ligado à iniciação masculina entre os grupos

(1) Hoje em dia, essas categorias em destaque na estrutura social foram substituídas pelas de catequista, animadores da produção artesanal, do trabalho nas roupas comunitárias, cujo produto é usado para a venda, e, ainda, a do professor que, quando índio, é proveniente, muitas vezes, de outra tribo que não aquela onde ensina. Todos eles são prepostos dos missionários e agentes de mudança aculturativa.

Tukano, ao herói cultural Kowai, entre os grupos Arawak, à maturação das frutas e cecos entre os índios do Orinoco (cf. Goldman 1963:192). Ele foi objeto de estudo entre os Nohodene, grupo Baniwa do rio Aiari, afluente do Içana, por Rubin Wright, cujos resultados ainda não foram publicados, e também por Stephen Hugh-Jones (1974) entre os Barasana. Trata-se de que se convencionou chamar o "culto do jurupari", nome em língua geral atribuído ao detentor das flautas sagradas dos índios do Içapés e do Içuma⁽¹⁾, proibidas de serem vistas pelas mulheres.

No livro de Firmiano e Luiz Lapa esse personagem é chamado Guelamun yé (ome próprio, pajé) e o mito correspondente é pouco elaborado, tendo algo em comum com o colhido por Tradelli, no século XIX, entre os Pariana, por Ettore Biocca, entre os Tukano do rio Piquié, divulgado por Schaden (1959:153), por Goldman entre os Kubeu (1963), por Peichel-Dolmatoff (1968), junto a seu informante desana Antônio Guzaán, por Stephen Hugh-Jones (1974), entre os Barasana. Schaden o considera um mito da "revolução social", destinado a assustar as mulheres e explicar o domínio político dos homens, o qual se exerce, em outras partes do continente, pela instituição da casa dos homens (1959:153).

Por insistência minha, Luiz Lapa, ao consultar o pai, me ditou o episódio do roubo das flautas sagradas pelas mulheres. Por outro lado, eliminou um trecho do livro, que tomo a liberdade de inserir aqui, como depoimento de grande importância, partindo de quem parte:

(2)

"Nessa casa apareceu Guelamun yé. Propriamente não se sabe em que casa foi. Tem a 16a., 27a., 33a., 47a. e 51a. com o mesmo nome. Talvez tenha sido na casa n° 16 porque esta é a primeira. O velho (pai de Luiz) está contando a história, está dizendo que o pai dele, meu avô, não disse qual casa foi. O pai dele estava

(1) Sobre as confusões em torno do personagem jurupari, da mitologia Tupinambá, ver efeito de desinformação de autores como Barbosa Rodrigues e outros, e por sua identificação no Brasil todo como equivalente ao diabo cristão, ver agen Schaden (1959:149 et passim). Ver, também, a excelente nota explicativa sobre o termo jurupari, bem como o mapa de distribuição do culto do jurupari em Stephen Hugh-Jones (1974:7/8).

(2) refere-se a uma das sessenta e tantas casas transformadoras sub-fluviais, onde a humanidade foi sendo gestada no âmago de uma cobre-canoa, até emergir à superfície. Cada tribo, ou conjunto de tribos, tem seus próprios locais de saída e casas transformadoras com nomes e significados distintos.

dizendo que os padres missionários, quando chegaram, já destruíram isto. Já destruiram as malocas, estas coisas eram no tempo das malocas. Os padres diziam que isso era do diabo, do Satanás. Por isso ele não contou direito a meu pai essa história. O velho está dizendo que se os padres não chegassesem com essa espécie de abandono das coisas dos antigos, ele seria como o finado pai dele. O pai dele era um grande sábio, era um cantor, era um chefe de maloca, que sabia tudo dos antigos. Com esta obrigação dos missionários, o velho não quis mais contar nada a ninguém. Por isso muita coisa desapareceu. Mesmo assim, ele contou as histórias, as cerimônias dos assuntos é que desapareceram. As funções. Tudo isso desapareceu."

Comum a toda a área, mas apresentando grandes variações de uma a outra tribo, é o mito da criação da humanidade no bojo de uma imensa cobra-canoa. Os autores que estudaram grupos Iukano da Colômbia, referem-se à cobra chamada anaconda, em espanhol (Hydrops murinus gigas), que, segundo Goldman, é o ancestral em forma animal que deu origem aos primeiros siba Kubau (1963:12).

A "anaconda" ocupa ávezes toda a extensão de um rio, com a cabeça às suas cabeceiras e a cauda na desembocadura. Seu corpo é segmentado para formar os siba. Os de mais alta hierarquia provêm da cabeça da cobra, os de mais baixa, de sua cauda (Goldman 1976:176).

No corpo de uma anaconda vieram os Barasana. Sartindo do mítico "rio do leite", ela subiu o Araporí até o Ira-Paraná e vomitou em terra os diferentes clãs Barasana (s. Hugh-Jones 1974:133). Esta versão, como se verá, aproxima-se da divulgada neste livro pelos Sesana, Tolamán e Unusin, com grande precisão de detalhes, como as denominações de todas as casas transformadoras que foram sendo implantadas no curso da longa viagem, diferindo ambas as versões da colhida por Eichel-Dolmatoff (1988:21/22).

A identificação da onça com o pajé e o temor que inspira aos índios por seus poderes sobrenaturais, como a faculdade de lançar raios, provocar ventos e tempestades, é outro traço de caráter ideológico expandido por toda a área (Goldman 1963:262; s. Hugh-Jones 1974:138). Em toda a região se realizam ceremoniais de nominacão, iniciação masculina e feminina, ritos fúnebres e festas de oferendas.

Além dos fatores citados, o sistema de especialização artesanal e de trocas intertribais funciona como mecanismo de homogeneização cultural e de dependência recíproca. Periodicamente, as tribos usapinesas e iganeiras realizam a festa conhecida como dabucuri, em língua geral, em que os clãs e/ou tribos convidados trazem frutas da estação,

peixes (na mitologia se fala de dabucuri de balaios), ou outros bens oferecidos aos hospedeiros. Nesses ocasiões, são ingeridas bebidas alucinógenas que produzem visões (caapi, em língua geral), fermentadas (caxiri, idem), coca (ipudu, em língua geral) e tabaco, preparados e consumidos segundo procedimentos e etiqueta semelhantes⁽¹⁾.

O dabucuri não tem o caráter de troca institucionalizada de bens como o moitarrá dos grupos alto-xinguanos. Mas participa da natureza de festa profana com etiqueta e ceremonial prescritos, cuja função é aproximar grupos diversos que partilham de padrões culturais comuns. Hoje em dia se fazem dabucuris ou simplesmente caxiris (o caapi e ipudu são raramente consumidos) quando se realizam trabalhos coletivos (roças comunitárias, construção de canelas) ou como o que assistimos no povoado de S. João, no dia dos pais.

A especialização artesanal ainda vigora em relação a diversos objetos, alguns dos quais, como o raledor de mandiocta (ou ralo, simplesmente, como costuma ser chamado na região) são cruciais na tecnologia desse tubérculo, base da alimentação da população indígena e cabocla da região do alto rio Negro. O ralo é monopólio absoluto dos Baniwa do rio Içana, sendo comercializado nos outros três rios (Uaupés, Tapuri e Piquié), e em S. Gabriel para o processamento da mandiocta, e mandado a Manaus, Belém e até nos Estados Unidos para a venda em lojas de souvenirs.

É feito de uma tábua côncava de madeira e incrustado com pedrinhas de quartzo que só existem nas pedreiras da cachoeira de Junuf, no médio Içana. O banco, monóxilo, cuja forma e desenhos pintados têm uma simbologia muito bem definida, é esculpido unicamente pelos Yukano e também difundido por toda a área. As máscaras de liber, confeccionadas hoje para a venda mais que para uso nas cerimônias fúnebres, são feitas unicamente pelos Yukano. Estes e os anana são que produzem a tinta vermelha (ceraiuru em língua geral), usada antigamente na pintura do corpo e ainda hoje na pintura de rosto, em certas ocasiões (nascimento, luto), bem como para tingir as telas de arumã com que são feitos os trançados. A confecção do trocano, grande tambor de madeira usado para enviar mensagens a longas distâncias,

11) Ver, no fim do volume, o glossário de plantas e bichos citados na mitologia com os respectivos nomes científicos.

é privativa das tribos de mais alta hierarquia: os Tukano, Jenana, Piro-tapuia e Barasana.

Os Janiwa, exímios ceramistas, recebiam cuias e cabaças de seus vizinhos do alto Napés, os Yanana, que, como os demais grupos da família linguística tukano, também fazem cerâmica, mas menos esmerada que a janíwa. Os Ayuaka especializaram-se na fabricação de canoas que davam em troca de outros artefatos, altamente valorizados como os bancos tukano. Os Naku, por outro lado, têm o domínio completo de um elemento importantíssimo na economia tribal: o cesto-cangueiro (atirá em nheengatu) feito de cipó titica, que pode levar uma carga de até 60 quilos sem romper-se e é muito durável. Esses cestos estão espalhados desde o Içana ao Tiquié. Os índios do Napés e seus dois afluentes, os Naku fornecem ainda sarabatanas e cururu que os janíwa produzem independentemente e de melhor qualidade⁽¹⁾.

No categoria dos trançados ainda persiste certa especialização por tribo no que se refere a certos cestos de uso doméstico, como os cumetas e urupemas (em língua geral). Mas ela tende a desaparecer por tratar-se de uma tecnologia não muito sofisticada e porque a matéria prima, o arumã, existe por toda a parte, ao contrário do que ocorre com as plantas de que se faz curare, sarabatana, tinta e cururu ou as pedrinhas de quartzo para os rolos. Como artigo de comércio, a cestaria vem assumindo importância crescente, deixando em segundo plano a produção de farinha para a venda, sendo uma arte masculina⁽²⁾, da mesma forma que a coleta de cipó titica para fazer vassouras (terceiro artigo de comércio mas de muito menor valor, tal como a corva, só existente no Içana), a prática do artesanato trançado vem se difundindo por todos os povoados, ocupando jovens, homens maduros e velhos, que dessa forma deixam de afastar-se da aldeia para engajar-se na economia extrativista. Como a maior oferta de trabalho nesse campo procede da Colômbia, a referida produção artesanal e sua rápida

(1) Na versão do mito da criação difundida por Reichel-Dolmatoff enumera-se a especialização artesanal como um atributo que o herói cultural outorgou a cada tribo por ele criada, e que corresponde, aproximadamente, à acima descrita, observada no trabalho de campo (cf. 1960:19).

(2) Entre os Naku, as mulheres é que fazem trançados, ou seja, os cestos cangueiros e as peneiras.

comercialização⁽¹⁾ têm contribuído para fixar os índios dos altos rios em território brasileiro. Nesse sentido, há que dar-se crédito à Missão Salesiana que, com o apoio da FAB, e com subsídios governamentais e privados, consegue dar assistência médica, educacional, sanitária e oferecer a preços razoáveis os produtos industriais que os índios necessitem, em troca do seu artesanato, da farinha, da sorva e do cíco titica⁽²⁾.

No plano econômico, persiste a tradicional divisão de trabalho por sexo. As mulheres têm a seu cargo as atividades mais rotineiras de provimento da subsistência: plantio, roçado, colheita, transporte e processamento da mandioca, base da alimentação de todos os grupos uruernesinos e içámeiros. Cabe-lhes, ainda, o provimento de tucum, lenha e outras tarefas domésticas, além do cuidado com os filhos, e a produção de excedente de farinha para a venda, o que deixa pouco tempo para se dedicarem a atividades artesanais. Sua ocupação tradicional, nesse campo, é a modelagem da cerâmica, a fiação de linha de tucum (a de miriti para as redes chamadas de 36 fios era feita pelos homens) e, mais recentemente, a tecelagem de redes, bolsas e sacetes de tucum para o comércio. O homem contribui para a economia doméstica com a derrubada e queima da roça, a pesca e, subsidiariamente, a caça e a coleta de insetos e larvas. Por isso sua participação

(1) A comercialização do artesanato, do cíco titica, da sorva e da farinha, feita antes por répteis (no rio Iguaçu) e pela Missão Salesiana e FUNAI (no Taupés-Iapuri-Tiquié), está passando paulatinamente aos próprios índios. Desde há três anos funciona em Pará Enchoeira, no rio Tiquié, uma cooperativa indígena (UFAC - União Familiar Animadora Cristã) que possui depósito de mercadorias e lancha com motor de centro para fazer esse comércio e vender produtos manufaturados nas aldeias ao longo do rio. Em setembro de 1978 foi inaugurada uma cooperativa semelhante no médio Taupés, frente à missão, que já causou o fechamento da loja da FUNAI ali existente, e tenderá a produzir o mesmo resultado com relação à loja muito maior mantida pela missão de Iauareté.

(2) Já no seu famoso relatório de 1927, dizia Kurt Simuendaju: "Não resta, porém, a menor dúvida que a missão traz um grande número de benefícios para os índios e que das quatro calamidades que pesam sobre eles: colombianos, negociantes brasileiros, delegados expositas e missionários intolerantes, estes últimos sejam ainda mais facilmente suportáveis; porque o índio na missão não está debaixo de tiranos mas somente de tutores. Não me consta que os salesianos jamais tivessem empregado violência contra os índios; basta este fato para destacá-los daqueles outros três elementos. (...) Os missionários pagam aos índios pelos gêneros e serviços que eles fornecem pelo menos melhor que os outros negociantes e os patrões, tanto que nunca lhes faltam braços..." (1950:179/180).

nas atividades artesanais e no ceremonial é muito mais destacada.

As relações hoje relativamente igualitárias com os Taku, que substituiram as antigas relações de vassalagem - as quais aliviavam os grupos Tukano das aspectos mais exaustivos das suas tarefas de subsistência - contribuíram para o arrefecimento das práticas cerimoniais, outrora muito frequentes e elaboradas, e para nivelar a antiga hierarquização clássica e tribal. Em todos os casos, o fator determinante de mudança cultural é o processo de aculturação interétnica, vigente na áres do rio Negro desde o século XVIII. Ele foi mais intenso, como vimos, para as tribos que viviam no baixo rio Negro, às quais receberam maior impacto da expansão das ondas civilizatórias.

Com referência aos habitantes dos altos afluentes desse rio, concordamos com Goldman quando diz:

"A resistência dos índios do Cauiari (1) à cerca e esmagamento de sua cultura pode ser atribuída principalmente ao seu relativo isolamento. No, em grande parte, acreito, ao cosmopolitismo, à sua capacidade de adotar objetos e costumes foraneos sem perder a consciência de sua identidade como índios." (1963:16/17)

Com efeito, a fusão de tradições várias, tanto indígenas como civilizadas (do Brasil e dos países lindítrofes), "cosmopolitizou" os índios do noroeste amazônico. No esforço por preservarem as características diagnósticas de sua identidade étnica, é que eles elidem sua fragmentação em entidades múltiplas - o clã, a fratria, a tribo - para sobrepor a esse divisionismo sua condição de índios.

A atualmente, em vista dos controvértidos projetos de " aproveitamento racional da floresta amazônica", os índios do Içá e do Igua também de redobrar sua vigilância para não serem engolfados numa nova onda expansiva tão ou mais dominante que a do surto da borracha. As sedes das Missões Salesianas de Iauareté (r. Iaupés), Iri Ochocaim (r. Tiquié), Parra Poco (r. Igua), Paracuf (r. Iaupés), já transformadas em distritos do município de S. Gabriel, com esteções meteorológicas, correio, usinas termoelétricas, hospitais, bibliotecas, podem evoluir para se constituírem em centros administrativos desse município, carreando uma população urbana e forânea que rapidamente se assenhoreará das terras indígenas onde se situam essas missões. Outro risco é representado pela abertura da estrada ferroviária

(1) Afluente do Iaupés, na Colômbia, onde vivem os Iubeu, estudados pelo autor.

orte⁽¹⁾ que também cortará a reserva, ainda não demarcada, dos índios uapésinos e iganeiros, trazendo uma avalanche de trabalhadores sedentos de terras. Até agora, o acesso à área se faz principalmente por aviões da FAB, que está abrindo inúmeros campos de pouso nessa região de fronteira, já que o transporte fluvial é quase inviável devido às grandes e perigosas cachoeiras. Um terceiro perigo é a abertura da área - não obstante ser reserva florestal e terra indígena - à exploração madeireira por grandes companhias estrangeiras, conforme veiculam os jornais⁽²⁾. Além de um desastre ecológico⁽³⁾ - o solo amazônico tem apenas dez centímetros de terra vegetal; derrubado a floresta fica vazio centímetro de húmus que, em dois anos, é levado pela erosão - isso constituiria uma ameaça terrível àquele que resta de autonomia tribal aos índios dos altos afluentes do rio negro, que recém iniciam o longo caminho tendente ao autocorrido do seu destino. Na quarta categoria, igualmente crucial, é representada pela chamada emancipação de grupos aculturados, ou de alguns índios individualmente, em nome de sua pretensa autodeterminação. Os índios do Uapés estão conscientes dessa ameaça e, certamente, tudo farão para obviá-la, fazendo valer seus direitos à posse das terras em que vivem milenarmente e aos seus modos de vida tradicionais, como etnias e culturas que resistiram séculos de avassalamento, conservando seu ethos tribal. Por último, falar-se do desmembramento dessa região para a constituição de um território federal, o que culminaria por potencializar todas as referidas ameaças.

(1) Considerada de grande importância para o setoramento nacional, por definir a fronteira com a Colômbia, Guiana e Peru, a ferrovia Norte, planejada em 1973 e em fase de construção, terá um percurso de 4.000 km. Seu trajeto atravessa o "rio Negro em Ipangua e et cetera". Gabriel, toma depois o rumo sudoeste, passa pelos interflúvios Javari-Brá e Içá-Colimões, serve às localidades de Tabatinga e Benjamin Constant, situadas nas margens deste rio, continua pelo vale do Javari e depois sube para o vale do Urus, encontrando-se com a Transamazônica em Cruzeiro do Sul". (IBGE 1977:290)

(2) Uma matéria publicada no Jornal do Brasil da 10/12/1976, sob o título "Os socialistas querem vender mata amazônica" trata do assunto.
 (3) Sobre o risco que é romper o equilíbrio do ecossistema amazônico, ver Betty J. Meggers, 1977.

xi

Sua participação na feitura do livro, tal como se apresenta, se deveu a várias circunstâncias. Seu objeto de pesquisa nos altos afluentes do rio Negro era o tronco indígena, feito de aruá e outras plantas, muito desenvolvido em todo o norte amazônico, especialmente nessa região. - seu estudo devia focalizar a variedade de formas e técnicas, o seu uso e função na economia da mandioca e da pece, o sistema de trocas intertribais e especialização artesanal, o papel da coacurá no comércio com os brancos, bem como o discernimento da mensagem simbólica contida nos desenhos dos troncos. Para isso era preciso estudá-los no seu contexto social, mitológico e aculturativo. Vi já conhecido o livro de Reichel-Dolmatoff (1968) sobre a mitologia desana, em que o autor dá realce aos conteúdos simbólicos de elementos da cultura material. A leitura desse livro foi outro motivo que me levou a escolher esse áres para realizar o estudo.

Ao chegar a Içá, soube que, em S. João, no rio Tiquié, por incentivo do Padre Juceniro Sesktá, dois índios desana, Firmiano e Luiz Lana, haviam escrito a mitologia de sua tribo, e outro sobrinho de Firmiano, Feliciano Lana, feito os desenhos alusivos à mesma. Soube também que o escritor amazonense Mário de Souza havia escrito uma peça de teatro baseada no mito da criação desana, narrado por Feliciano, produzido um filme com os desenhos dele, e estava agenciando a publicação do livro de Firmiano e Luiz Lana numa editora do Rio de Janeiro. Imaginei que os autores deveriam ter uma cópia desse manuscrito e me dariam acesso a ele. Em lugar de tentar colher eu própria mitos esparsos, achei mais prático consultar esses colecionadores. Fui aí aí e pedi a Jachceira e mandei chamar Luiz Lana para expor-me meus propósitos e prontificá-lo a ajudá-lo a publicar o livro, uma vez que, residindo no Rio, poderia acompanhar a edição mais de perto. Lembre que a conversa com Firmiano e Luiz, já no segundo dia de minha estada em S. João, foi a princípio meio áspera. Ambos alegaram que nós, antropólogos, vamos às suas aldeias, coletamos suas lendas, estudamos suas tradições e depois publicamos nossas obras "no Brasil e nos Estados Unidos", enquanto que eles, seus depositários, ganham

uns maiores presentes. Dei-lhe toda a razão, enfatizando que o ideal seria que os próprios índios se tornassem antropólogos e escrevessem sobre si mesmos e até sobre nós, ditos civilizados. Ior fui, convenci-me de que eu me utilizaria desse material como de qualquer fonte bibliográfica, citando seus autores, e que eles só que teriam os direitos autorais e os seus nomes na capa do livro. Além disso, já tendo lido algumas páginas do manuscrito, convenci-me de que como estava seria impublicável. Realmente, passadas duas semanas, o original foi devolvido pela editora. Propus-me a copiá-lo, reescrevê-lo e redatilográfiá-lo.

Durante um mês e meio trabalhamos 5 a 6 horas por dia, Luis e eu, lado a lado, num quartinho que construí entre mim junto à sua casa. Volta e meia vinha acompanhar o trabalho o velho kuru Firmiano, riendo muito quando Luis voltava a traduzir as dessas trechos que havíamos reescrito. Mas é preciso que se diga que peguei o bonde aonde. O incentivo maior aos autores partiu do padre Vascoiro Baskta, atualmente afastado, contra a sua vontade, da missão de Ieri Jachoeira e dos sertões com quem conviveu durante 20 anos seguidos. Ele é que devia escrever esse prefácio porque é quem mais os conhece e porque tem uma cultura etnológica e linguística muito mais profunda que a minha sobre os grupos dessa região. Recusei-me a fazê-lo, temeroso de que, com um prefácio seu, talvez não se cumprisse o objetivo muito alto que perseguem: de que esse livro volte ao kaupé e se torne acessível aos índios⁽¹⁾.

Consultando as bibliotecas das escolas missionárias, folheando os cadernos dos alunos e conversando com os adultos, verifiquei que os programas e textos de leitura tratam de Grécia, Roma, Idade Média, mas nada se lhes ensina sobre o povoamento da América, as altas civilizações autoctônes, os grupos silvícolas americanos e brasileiros, e, muito menos, se lhes dá uma noção sobre eles próprios. O livro do padre Nicenio Bruzzi (1960), que tem indubitavelmente muitos

(1) Iste é também o desejo de Luis Iana. Ira, ao ser entrevistado por mim, a esse respeito, ficou indeciso, dizendo: "No meio das minhas histórias tem alguém que só os homens podem saber. Costumava que todos as lessas, mas quem guarda as escolas são os padres mesmo. E distribuir nos colégios, assim, eles não saberão bem. Eu penso que aqueles que se interessam em saber, poderão ler, os padres mesmo. Acho bom que fiquem assim os livros, que vêm para cá."

méritos como compilação da bibliografia histórica e etnológica da área do rio Negro e uma riqueza enorme de observações pessoais recolhidas ao longo de toda uma vida passada entre os índios do Uapés, está elevado de tantes preconceitos contra eles, que sua leitura só poderia minar o orgulho tribal, fazendo-os introjetar a imagem que os brancos têm deles. A expectativa de todos que contribuímos para que esse livro fosse editado é que seus leitores sejam, principalmente, os milhares de protagonistas dessa história mítica.

Luiz Iana, que cursou a escola da Missão de Pará Cachoeira até a quinta série primária, começou o seu trabalho, como disse, transcrevendo em desana os mitos que seu pai lhe ia ditando. Uma página desse original está aqui reproduzida.^(Figs. c) Depois traduziu o texto ao português e fez alguns desenhos a lápis, que também foram incluídos aqui, redesenhados e, em alguns casos, ampliados por Tadeu Burgos. (Figs. 9 a 15).^(Figs. d) Só tive acesso a esse caderno depois de voltar da pesquisa, quando fui procurar Padre Casemiro e Mário de Souza em Manaus para falar de minha participação na reelaboração do livro e de sua publicação.

Essa participação se resumiu em precisar passagens ininteligíveis ou obscuras; melhorar a redação, mantendo, dentro do possível, o espírito e o estilo do original; traduzir literalmente ao português, palavra por palavra, na ordem em que apareciam, as expressões em desana que Luiz Iana havia deixado no texto e pedindo-lhe para acrescentar outras, julgadas necessárias para afirmar a fidedignidade do mesmo.

A tradução literal permite, a meu ver, inferir a estrutura de pensamento dos Tukano falantes e o significado simbólico de expressões como Tolamān Yenhíri ponlān, o clã a que pertencem os autores⁽¹⁾: Tolamān = nome próprio; Yenhíri = flores ou desenhos que aparecem nos sonhos; ponlān = descendente. Anteriormente essa expressão havia sido traduzida por "filhos das flores do sonho". Ou deduzir a estrutura da língua contida na expressão: taló manlá mahsá nomé: sapó, plural, gente, mulher. Ou ainda: ngamu nomeá baríri, que traduzido na ordem em que está escrito significa: menstruação, mulheres, rito,

(1) Atualmente todos os Tolamān Yenhíri vivem em S. João e usam o sobrenome Isma ao invés da designação clânica.

dia. Ou seja, o dia em que se celebra o rito de passagem da mulher quando tem a primeira menstruação. Ou também: mahsá nolé nihi sohué, que, literalmente, seria: gente, fertilidade, parto, porta, que indica simbolicamente a anatomia e fisiologia dos órgãos sexuais femininos. Ou finalmente: alun sali kuli - beiju, colocar, balaiô; em outras palavras, balaiô para colocar beiju, o que aclara, por sua própria designação, a função desse cesto.

mesma
Da / maneira, traduzimos as denominações das casas transformadoras, onde a humanidade, criada por um ato de vontade de Yebá Beló (universo, avô), a partir de enfeites masculinos e femininos, foi amadurecendo e se transfigurando. Expliquei a Luiz Iana que, sem o entendimento do significado simbólico dessas designações, a sucessão desses nomes não faria sentido ao leitor, especialista ou não. Ainda assim, deixou de dar-me a tradução de algumas palavras cerimoniais que considera secretas, ou cujo equivalente em português desconhecia. Da mesma forma, agregamos os nomes e respectivos significados dos ritos, ceremoniais, acidentes geográficos, fenômenos naturais, elementos da flora, fauna e artefatos citados nos mitos, o que permite captar a consciência coletiva, a visão do mundo e o conhecimento da natureza dos desana. Nas notas de rodapé, transcrevemos essa terminologia em Tucano, a língua franca da área, para que os leitores índios e os lingüistas possam entendê-la, já que o Desana está em vias de desaparecer.

Entre outras alterações de redação, fiz, por exemplo, as seguintes: usei a expressão "ancestral" em lugar de "vovo", "descendente" ao invés de "filhos"; "cataclisma" para substituir "desastre", "enchente" em vez de "dilúvio", "Criador" no lugar de "Deus", explicando a Luiz Iana as razões dessas mudanças.

Tratei também de coletar e incorporar a este volume mitos que Firmino e Luiz Iana haviam reservado para um segundo livro. Entre estes está a apreensão das flautas sagradas pelas mulheres, a lenda de origem da noite, da mandioca e da pupunheira, plantas de grande importância na dieta alimentar das tribos da região e na produção de caxiri, bebida fermentada servida nos dabucuris e outros ceremoniais. E ainda, um fragmento de mito que conta o rapto do herói cultural desana Emésho mhsán Boléka (universo, pessoa, peixe uaracu) pelos brancos, bem como um outro fragmento que revela os efeitos do sincretismo religioso indígena-cristão, quando fala de Kirítu (Cristo),

Balia (Maria), Yusé (S. José) e da transferência das almas dos mortos, depois da revelação bíblica, da morada original subterrânea para a morada celeste e que, não obstante isso, não deixa de ser um mito nativista.

A propósito do rapto de Boléka, desejo contar um episódio que muito me comoveu e que elucida os elementos de fé contidos nas narrações míticas. Um dia, o velho kumu Firmiano mandou sua filha Madalena, professora primária do povoado maku, Nova Fundação, perguntar-me se eu havia encontrado ou ouvido falar do paradeiro de Boléka, ancestral supremo dos Desana. Já havia feito essa pergunta ao Padre Casemiro, que não soubera contestar-lhe. Sendo eu brasileira e morando no sul, poderia dar-lhe uma resposta confiável. Ele deve ter notado meu embaraço quando lhe respondi que, no sul, no Rio de Janeiro, onde moro, vive muita gente. As casas são montadas umas em cima das outras e mal há espaço para as pessoas andarem nas ruas. No íntimo, Umusin vanlön Kumu estava buscando uma explicação, dentro do seu horizonte psíquico, ao extraordinário domínio do branco frente ao índio, no fato de terem os brancos raptado o criador de sua gente e, dessa forma, se apossado de sua sabedoria e poder.

A versão reescrita aqui apresentada foi lida a um dos autores, Luiz Iana, já que Firmiano não sabe português, e considerada correta por ele. No curso do trabalho, Luiz me pedia muitas vezes para enxugar o texto, tirando repetições e eliminando diálogos cansativos. Preocupou-se também com a transcrição fonética correta das palavras em sua língua e em tucano, que eu ia anotando. Com esse objetivo, gravamos um vocabulário a fim de que a transcrição fosse feita por um lingüista, segundo as convenções internacionais. Isso não foi possível porque demandaria muito tempo. A chave dos sons vocálicos e consonantais me foi dada pela lingüista Miriam Lemle, do Museu Nacional. Aconselhou-me a usar uma convenção gráfica que se aroximasse à internacional, mas evitando o uso de sinais diacríticos para não dificultar a impressão e não encarecer o custo do livro.

Por sugestão minha, Luiz Iana fez 32 desenhos que explicam e enriquecem o texto. A eles agreguei a maioria dos que havia feito no seu manuscrito. As legendas dessas ilustrações foram redigidas por mim, com a assistência de Luiz Iana, da mesma forma que as notas de rodapé. O título do livro, sugerido por mim, se justifica por

tratar-se, em sua maior parte, de narrações sobre os heróis míticos desana.

III

A mitologia desana reunida neste livro espelha a natureza amazônica pela presença e, em alguns casos, a personificação de elementos naturais como o trovão, o raio, o relâmpago, as tempestades, as enchentes, os igapós, as cachoeiras e os seus caudalosos rios de águas pretas. A menção a diversos acidentes geográficos e a inscrições rupestres denunciam a antigüidade da ocupação da área, que representa o melhor argumento para a sua demarcação em nome de todas as tribos que a habitam, bem como o seu tombamento como patrimônio histórico e artístico nacional (v. fig. e)

Reporta-se ainda à importância de animais predadores - da terra, das águas, do ar - , como a onça, a suçuri e o gavião, ao mesmo tempo xamãs e ancestrais que matam, são mortos, se transfiguram em gente, voltam a ser bichos, resuscitam e são reassesticados a partir de partes do seu corpo, principalmente os ossos longos, e o seu papel de mediadores entre o mítico, o cósmico e o terreno⁽¹⁾.

A cosmogonia desana espelha também, simbolicamente, a analogia entre a naturalização da humanidade e a do feto. Ambos se desenvolvem em ambiente aquoso - a ontogênese repete a filogênese - e as várias fases dessa ^{evolução} assinaladas pela passagem da humanidade por "casas transformadoras". Seus nomes indicam etapas do crescimento humano: casa "dar volta para trás", quando a criança começa a movimentar a cabeça; casa "engatinhar", etc.; ou do processo de socialização: as casas onde, respectivamente, as moças e os rapazes são iniciados, habilitando-se para as funções de reprodução.

Reflete, por igual, a vassalagem dos Iaku, dominados pelos grupos Tukano; a exogamia tribal, as relações intertribais, a hierarquização interna dos clãs e externa, das tribos; o papel social da mulher como "dona da roça", ou seja, a responsável pela plantação que

(1) Stephen Hugh-Jones chama atenção para essa simbologia ao analisar a mitologia Barasana (1974:138).

constitui a base mais estável do provimento da subsistência; a natureza dos grupos Tukano como ribeirinhos pelo fato, entre outros, de os dois heróis culturais terem nomes de peixe: o tukano Doé tiró = traíra, e o desana Boléka = uaracu; e de se dizerem wai mahsá, ou seja, peixe-gente.

O trickster, ou o herói demiurgo, é caracterizado pelo gambá (ou micura em língua geral), fedorento, feio, mas esperto; e pelos gêmeos Diloá, cuja estória encerra o volume.

Retrata, por outro lado, a etiqueta e o comportamento de indivíduos e grupos durante os ceremoniais e na vida diária; o papel dos pajés, sua identificação com as onças (há um só termo para designar onça e pajé, respectivamente yé e yái em desana e tukano); as funções sociais de outros membros destacados da organização social, como o baíá, mestre de canto e dono de maloca, o kumu (sábio), bem como as funções subalternas dos acendedores de cigarros e preparadores de coca.

Revela, por último, a importância dos artefatos como símbolos tangíveis de identidade ética e seu caráter mágico-religioso. Assim, a avó do cosmos faz-se a si própria de seis "coisas invisíveis" expressas em objetos e plantas com poder mágico: bancos, cuias, suportes de panela, cigarros, porta-cigarros, coca e tapioca. A humanaidade é construída a partir de pares de enfeites: diademas, colares, brincos - masculinos e femininos - e objetos ceremoniais. O sol é criado quando o bisneto do universo arroja seu bastão-maracá para o alto, cujos enfeites assumem feição humana e se transformam no astro-rei.

No lenda da criação, o branco é retratado realisticamente segundo as duas faces com que se apresentou aos índios rionegrinos: a do padre missionário, doutrinador, empenhado em destruir as crenças ancestrais; e a do truculento negociante, recrutador de braços para a indústria extractiva. Por isso, na saída da humanidade dos buracos das pedras de Ipanoré, aparecem esses dois personagens, graficamente retratados por Luiz Lana (ver fig. 21) segundo traços que os caracterizam: o padre com um livro na mão e o "branco" com uma espingarda. Anhos são mandados para o sul, pelo Criador, como elementos perturbadores do eden mítico original. Com igual realismo, os brancos são evocados como destruidores do guardião de Boléka, o criador dos

Desana, possibilitando sua captura, e sedutores da mulher de Boleka, com quem coabitam em sonho.

Além do mérito maior de ser um livro de autoria de dois índios, ele tem a vantagem adicional de permitir um cotejo com os textos míticos colhidos por E. Weichel-Dolmatoff junto a Antônio Guzmán, desana de Macu-paraná, afluente da margem esquerda do rio Tapuri, atualmente professor em Mitú, Colômbia. E também com os coletados, mais recentemente, pelo antropólogo inglês Stephen Hugh-Jones, entre os Marasana, também da Colômbia, e o norte-americano Lubin Wright, entre os Nohodene, Maníwa do rio Aíari. Tal cotejo será feito, certamente, um dia. Confesso não me sentir preparado para isso. Devo dizer, contudo, que durante um caxiri, em I. João, Arcelino Iana, que conhece perfeitamente o espanhol, leu em voz alta alguns mitos do exemplar de Weichel-Dolmatoff que levei à aldeia. Luiz Iana os ia traduzindo ao desana para que seu pai e outros velhos presentes os comentassem. Discutiram muito e chegaram à conclusão de que, provavelmente, Antônio Guzmán devia pertencer ao sexto grupo dos ancestrais desana citados no livro, os Wali Paia (nome, sobrenome). (ver pág. 34)

As duas versões têm mais elementos divergentes que comuns. A de Dolmatoff é extraordinariamente elaborada, tornando sua leitura um verdadeiro deleite. Talvez isso tenha levado Lévy-Strauss a enaltecer-la, dizendo: "... depois dessa obra, a etnologia sul-americana já não será a mesma."⁽¹⁾

De minha parte, espero que a etnologia brasileira já não seja a mesma quando outros Amusin e Tolamán tomarem em suas mãos a tarefa de escreverem eles próprios sobre si mesmos. A propósito, julgo pertinente transcrever outro trecho da conversa que tive com Luiz Iana:

"Eu fiquei pensando, já que eu comecei a trabalhar, de pegar todas as estórias que meu pai sabe, até terminar. Quero continuar. Enquanto eu viver, quero fazer isso. Agora vou pegar as estórias que os antigos contavam para as crianças. Quando terminar tudo isso quero escrever algumas rezas que os velhos têm, escrever em minha língua mesmo e traduzir ao português. Assas rezas são

(1) Cf. Grelha da tradução inglesa, 1971. Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Yukano Indians. The University of Chicago Press, Chicago.

muitas e vai dar mais trabalho que este livro. Eu não quero que elas se percam. E meu pai, que é kumu, é dos poucos que ainda se lembram, agora só tem kumu, não tem mais pajé. E quero publicar também, publicar esse livro. São as rezas que se faziam quando davam nome às crianças, quando as moças tinham a primeira menstruação, rezas da defesa antes da vinda dos pajés invísiveis, rezas contra dores de cabeça, febre, para as plantas crescerem, para se acalmar os inimigos, contra mau olhado. Depois penso fazer isso com os Tukano e os Tuyuka."

As mesmas intenções foram expressas por índios Tukano, que conheci em Iquareté: os irmãos Antônio e Isidro Freitas e Braciliano Soares, todos originários do povoado de Sta. Luzia, no rio Rapuri, próximo ao lugar de origem dessa tribo. Munidos de gravadores, estão registrando os mitos que alguns velhos ainda recordam e que, com sua morte, inevitavelmente, desaparecerão. Espero que esses Tukano recebam uma ajuda como a que pudemos dar, Padre Casemiro, Nárcio de Souza e eu, a Unusin e Tolamã, a fim de que esse acervo seja recuperado por eles próprios.

Agradecimentos

Além das pessoas citadas no texto dessa introdução, desejo expressar meus agradecimentos a Mirian Lemle, linguista do Museu Nacional, por sua ajuda na definição dos símbolos gráficos para a transcrição das palavras em desana e tukano; a Solange Bastos, que fez o trabalho de fixação do texto, prestando-me uma ajuda inestimável; ao diretor da Missão de Iauareté, Padre Antônio Ascolaro, que juntamente com Renato Athias, me aconselharam a ir a São João; ao Padre Francisco Knobloch, de Pari Cachoeira, que ao lado dos cidados muito me ensinou sobre os Tukano; às irmãs das duas missões e ao irmão Guilherme, que me hospedaram e tudo fizeram para tornar minha estadia agradável e proveitosa; ao Brigadeiro Protásio Lopes de Oliveira e seus comandados, que facilitaram o uso dos aviões e helicópteros da FAB para o meu transporte e de minha vultosa coleção de artesanato indígena dessa região. Aos Iana, Firmino e Luiz, e à filha, mulher de Firmino, Catá, mulher de Luiz, e filhos, a gratidão pelas lições recebidas.