

INSTITUTO	SO. AMBIENTAL
data	06 / 09 / 95
cod.	0AD 0018L

**Os Índios da região do alto rio Negro.  
História, etnografia e situação das terras**

Dominique Buchillet  
UnB/ORSTOM  
Ms. 1992

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	<b>p. 2</b>
<b>Esboço etnohistórico da região do alto rio Negro</b>	<b>p. 6</b>
<b>1/ As primeiras descobertas</b>	<b>p. 6</b>
<b>2/ A colonização do alto rio Negro</b>	<b>p. 8</b>
A. as tropas de resgate e as "guerras justas"	p. 8
B. Os descimentos	p. 10
C. A exploração dos Índios pelos regatões	p. 12
D. Um novo programa de exploração dos Índios	p. 13
<b>3/ O boom da borracha</b>	<b>p. 16</b>
<b>4/ O segundo "boom" da borracha e as atividades dos missionários Católicos e Protestantes</b>	<b>p. 21</b>
<b>Etnografia do alto rio Negro</b>	<b>p. 24</b>
<b>1/ Os grupos Tukano orientais</b>	<b>p. 24</b>
A. nome, língua e localização	p. 24
B. grupos sociais, casamento e parentesco	p. 28
C. modo de vida	p. 33
D. organização política	p. 36
E. atividades de subsistência	p. 38
1. agricultura	p. 38
2. caça e pesca	p. 41
3. coleta	p. 41
F. vida cerimonial e ritual	p. 43
A/ cerimônias do ciclo biológico de vida	p. 43
B/ as festas de troca de bens	p. 46
G. representações indígenas das doenças	p. 47
<b>2/ Os povos Arawak</b>	<b>p. 49</b>
A. nome e língua	p. 49
B. modo de vida	p. 51
C. grupos sociais, casamento e parentesco	p. 51
D. atividades de subsistência	p. 52
E. vida cerimonial e ritual	p. 53
F. representações indígenas das doenças	p. 53

<b>3/ Os Índios da família lingüística Maku</b>	<b>p. 53</b>
A. nome e língua	p. 53
B. modo de vida	p. 54
C. organização e estrutura social	p. 55
D. atividades de subsistência	p. 58
E. vida cerimonial e ritual	p. 58

<b>4/ A relação Índios Maku/Índios Tukano orientais</b>	<b>p. 59</b>
---	--------------

<b>Histórico da luta pela demarcação das terras do alto rio Negro</b>	<b>p. 61</b>
---	--------------

<b>1/ Situação da demarcação das terras do alto rio Negro antes do projeto Calha Norte</b>	<b>p. 61</b>
--	--------------

<b>2/ A invasão do território indígena por garimpeiros e empresas mineradoras</b>	<b>p. 62</b>
---	--------------

<b>3/ A política fundiária do projeto Calha Norte</b>	<b>p. 65</b>
---	--------------

<b>Notas</b>	<b>p. 72</b>
--------------	--------------

<b>Bibliografia</b>	<b>p. 76</b>
---------------------	--------------

## **Anexo. Mitologia dos povos da região do alto rio Negro**

**Mitologia dos grupos Tukano**

**Mitologia dos grupos Arawak**

**Mitologia dos Índios Maku**

**Notas**

## Introdução

A região do alto rio Negro, no Noroeste amazônico, é uma região de terra-firme, pouco elevada (80 a 100 metros), coberta de floresta tropical densa - com algumas zonas sujeitas à inundações esporádicas (os igapós) -, com afloramentos graníticos, colinas pouco elevadas e alguns picos montanhosos (como o Pico da Neblina, o ponto mais elevado do Brasil: 3014 m de altura), vestígios dos escudos guianense e brasileiro.

É drenada pela bacia hidrográfica do Uaupés (afluente da margem direita do rio Negro) e seus principais afluentes Tiquié e Papuri (margem direita), Cuduiari e Querari (margem esquerda) e pelo curso superior do rio Negro e seu afluente Içana (e seus afluentes Aiary e Cuyari). O curso dos rios dessa região é entrecortado de numerosas cachoeiras que dificultam a navegação. Esses rios e seus afluentes são as únicas vias de comunicação através da floresta: não existe estradas, somente trilhas no interior da mata feitas pelos Índios semi-nômades da família lingüística Maku.

Os rios dessa região têm águas escuras: pretas, cor castanha ou de chá: essa particularidade - que tem, como veremos, incidências sobre a organização econômica dos grupos indígenas da região - advém da natureza dos solos atravessados por esses rios: rios Negro e Uaupés drenam com efeito zonas ecologicamente antigas (da era pre-cambriana) erodidas ao longo dos séculos - o escudo guianense ao norte, o escudo brasileiro ao sul, separados pelo curso do rio Amazonas - daí sua composição química particular: pobres em sais dissolvidos, limo e matérias orgânicas eles são muito ácidos. Por outra parte, as margens destes rios são geralmente pouco definidas e cobertas por uma vegetação periodi ou permanentemente inundadas: "os resíduos desta vegetação caem no leito destes rios e se decompõem consumindo o oxigênio e liberando acides carbônicos durante o processo" (Meggers, 1977:31). A cor escura destas águas impede a penetração da luz solar necessária à fotosíntese, o que tem repercussões sobre a formação e o crescimento das plantas comestíveis para os peixes. Estes alimentam-se quase exclusivamente de insetos, larvas, arachnoides que caem na superfície das águas e, também, da vegetação das margens.

Essas características físicas e químicas particulares dos rios do alto rio Negro fazem com que eles estejam pobres em vida aquática (ibid:12), fato esse que o cronista Acuña já tinha notado quando ele subiu sobre algumas léguas o rio Negro no século 17. Os rios de águas pretas, assim como as terras que eles irrigam, são de baixa qualidade. De acordo com Janzen (1974), tais rios são geralmente associados a solos pouco férteis, particularmente solos de areia

branca e podsols. Hill e Moran (1983:116-8) descrevem o ecossistema do alto rio Negro da maneira seguinte:

"A área de floresta úmida do Rio Negro é pobre em nutrientes e é drenada por rios de águas pretas (...) As pesquisas efetuadas sobre o ciclo de nutrientes nesta região demonstraram existir um mecanismo eficiente de captura e reciclagem de nutrientes. As florestas nestes ambientes atuam como filtros gigantes. Essa função é assumida basicamente por um espesso manto de raízes que reveste a superfície do solo. Esse manto de raízes absorve os nutrientes da água e da folhagem antes desses materiais alcançarem a camada mineral do solo (...). Semelhante adaptação das plantas em ecossistemas oligotróficos possibilita a sua aproximação de áreas mais ricas em nutrientes. Contudo, todo o sistema se baseia em um ciclo de nutrição fechado. Na verdade a floresta se nutre a si mesmo (...). O desmatamento nessas áreas rompe o ciclo e expõe a floresta a uma produtividade inerente muito baixa, causando lixiviação e rápida degradação".

As terras banhadas pelo rio Uaupés e seus afluentes e pelo curso superior do rio Negro são em zona equatorial, o climate é quente e úmido, a temperatura mínima oscila entre 18° e 21°, a máxima entre 24° e 32° (Brüzzzi, 1977: 14). Distingue-se quatro estações (duas secas e duas chuvosas) sobretudo diferenciáveis pelas flutuações dos níveis das águas: uma estação seca prolongada de setembro a janeiro, seguida de uma estação chuvosa de fevereiro a abril, ela mesma seguida de uma curta estação seca (abril-maio) e, por fim, de uma curta estação chuvosa (junho a setembro). Os meses de estação seca são, geralmente, denominados de acordo com o período de maturação de certas frutas selvagens (temos assim o "verão da fruta abiu", o "verão da fruta ingá"), os da estação úmida a partir das constellações (das Pleiades, por exemplo).

A vegetação é característica da mata tropical densa com numerosas palmeiras. As palmeiras assumam um papel muito importante na vida indígena devido a seus múltiplos usos: as frutas podem ser consumidas cruas ou cozidas ou servem para a confecção de bebidas fermentadas; o tronco da árvore e a folhagem são geralmente utilizados na fabricação das paredes e tetos das casas ou das canoas.

No plano da fauna, existem numerosos espécies animais que moram em zonas ecológicas distintas: os Índios distinguem diferentes "espessuras" de mata (mata primária, mata secundária, igapó, lagos, caatinga, manguezal etc.) que são o habitat privilegiado de certas espécies animais ou vegetais. Assim, por exemplo, os cervídeos e animais de grande porte (como a anta) vivem nas profundezas da mata primária, ao passo que pequenos animais como as cutias, acutivaías, etc. moram na mata secundária, uma área rica também em plantas medicinais.

Mata e rio representam dois tipos diferentes de adaptação ecológica e, veremos ideológica, que fundamentam as modalidades de relação e sua feição particular entre os diversos grupos indígenas dessa região. A região do alto rio Negro é, com efeito, o habitat de grupos pertencendo a três famílias lingüísticas distintas: Tukano oriental, Arawak e Maku. Os Tukano e Arawak vivem em comunidades dispersas ao longo dos rios e seus tributários navegáveis, sendo geralmente designados pelos regionais como "Índios do rio". Os Maku habitam o interior da mata, nas zonas de interflúvios e longe das margens dos rios, são bandas semi-nômades de caçadores-coletores e geralmente denominados na região "Índios do mato".

Segundo Nimuendaju (1955), esses representantes de diversas famílias lingüísticas seriam os sobreviventes de grupos distintos à origem, tanto no plano lingüístico quanto cultural, que teriam invadido a região em sucessivas ondas migratórias (ver também Mac Govern 1927 sobre essa hipótese). A primeira onda teria sido constituída por grupos de cultura bastante rudimentar desconhecendo a lavoura, nômades e vivendo essencialmente de caça e coleta (de cultura semelhante a dos Maku atuais segundo o autor); uma segunda onda migratória vinda do norte (do alto Orinoco e alto Guiana) seria constituída por grupos de origem Arawak vivendo ao longo dos rios em grandes casas comunais (malocas) e portadores de uma cultura muito desenvolvida (agricultura da mandioca amarga, fabricação de canoas, sarabatanas, escudos, etc.). Os antigos Manao, assim como os Baré e os Baniwa atuais do Içana, seriam os descendentes destes grupos cuja migração, particularmente evidenciada pelos numerosos topônimos na língua arawak dos rios na região, teria ocorrido no início da era cristã. Os Arawak teriam matado ou assimilado os Maku, ou estes teriam se retraído para o centro da floresta. Teria houvido, mais tarde, de acordo com o mesmo autor, uma terceira onda de migração oriunda do oeste, da área Napo-Putumayo (onde vivem atualmente os grupos Tukano ocidental, ver *infra.*), caracterizada por Índios de fala tukano e portadores de uma cultura menos desenvolvida do que a dos Arawak. Por fim, no século 18, teria ocorrido uma outra invasão dos Arawak: os Tariano, originários do rio Aiary, teriam desalojado os Tukano de Iauareté e Ipanoré durante numerosas guerras. Essas várias ondas migratórias foram gradualmente acompanhadas por uma mestiçagem cultural: os Tukano teriam sido influenciados pelos Arawak; os Tariano adotaram a língua tukano como língua própria; certos sub-sibs ou sibs patrilineares Baniwa adotaram a língua cubeo e numerosos Maku foram assimilados pelos Tukano ou pelos Arawak. Segundo Nimuendaju (op. cit.), certos sub-grupos Arawak atuais, tais os Hohodene e os Cadaupuritana, seriam antigos Maku que se teriam "aruakizados" neste processo. Por outra parte, segundo Goldman (1963), vários

sibs Cubeo seriam de origem Maku ou Arawak - ou passaram a viver em meio a esses grupos como "serventes" (ver infra). Koch Grünberg (1909-1910), Bödiger (1965) e Beksta (1988) consideram, por fim, os Desana como antigos Arawak que se "tukanizaram" ao longo do tempo (1). Finalmente teria surgida uma nova cultura como resultado da aculturação entre os vários grupos indígenas da região e a população branca: representantes dessa cultura, caracterizada pelo uso da língua geral ou nheengatu e certos rituais e festas (como o ritual de Yurupari e as festas de oferta de comida e outros bens), moram atualmente no baixo rio Uaupés, em São Gabriel da Cachoeira e em certas partes da região do rio Negro.

A hipótese de Nimuendaju sobre o povoamento pre e pós-contacto da região do alto rio Negro, que foi aceita sem reserva pelos antropólogos durante muito tempo, começa a ser questionada em parte por certos pesquisadores sobre a base de evidências lingüísticas ou oriundas da história oral dos grupos indígenas dessa região. Por exemplo, Wright (1981) discorda da origem Maku dos Hohodene que, de acordo com a sua história oral, parecem, de fato, constituir um dos segmentos mais antigos dos Arawak do Içana. A respeito dos Hohodene, Vidal (1987), citando o lingüista Gonzales Nañez, nota também que o seu dialeto "não seria dos mais recentes". Wright (op. cit.) discorda também da época da chegada dos Arawak na região do alto rio Negro marcada por Nimuendaju no início da era cristã: para esse autor, tanto a existência de numerosos petróglifos nas cachoeiras do rio Içana atribuídos aos antepassados desses grupos, quanto sua própria tradição oral sugerem que a migração dos Arawak teria ocorrido nos tempos pre-históricos. No que se refere aos grupos Tukano, todas as tradições orais desses grupos tendem a provar que eles não seriam oriundos do oeste (região do Napo-Putumayo) mas do leste, no Brasil: os povos Tukano, de fato, localizam sua origem no Rio de Janeiro ou, de acordo com alguns, em Manaus, na boca do rio Negro, que eles teriam subido no bojo de uma canoa-sucuri (ver Goldman, 1963 para os Cubeo; Jackson, 1972 para os Bará; Hugh Jones, 1979 para os Barasana; Kumu e Kenhiri, 1980 e Buchillet, 1983 para os Desana, etc. ).

Os grupos Tukano e Arawak, embora falantes de línguas pertencentes à famílias lingüísticas distintas, testemunham de uma homogeneidade cultural notável: ênfase sobre o cultivo da mandioca amarga e a pesca; identificação com o rio; rituais de iniciação masculina com uso de flautas sagradas proibidas à vista das mulheres; consumo de bebidas alucinógenas (*Banisteriopsis sp.*); etc. Essa semelhança cultural resulta provavelmente da aculturação intertribal, reforçada pela prática dos colonos e dos antigos missionários (aldeamento dos Índios de diferentes grupos lingüísticos num só povoado sem

distinção de língua e/ou de cultura, contigüidade territorial devida à limitação imposta pelos brancos à expansão territorial dos Índios) ao longo dos séculos mas, sobretudo, ela tira sua essência das próprias regras indígenas: assim, a regra de exogamia lingüística que impõe a um indivíduo de casar fora do seu próprio grupo de língua não é, provavelmente, alheia à mestiçagem cultural dos Índios, nem as trocas cerimoniais de comida ou outros bens entre grupos unidos por laços matrimoniais, como veremos. Os próprios Maku apresentam, também, certos traços culturais semelhantes aos dos Índios Tukano e Arawak: por exemplo, o cultivo da mandioca amarga (embora à pequena escala devido ao seu modo de vida semi-nômade), o consumo de caxiri (bebida fermentada preparada a partir do suco da mandioca amarga), as festas de troca de comida ou dabucuris e os rituais de iniciação masculina com o uso de flautas sagradas (embora praticados de forma abreviada segundo vários antropólogos que trabalharam entre os Maku). Essa homogeneidade cultural conduziu certos pesquisadores a considerar o Noroeste Amazônico como uma área cultural independente no bojo da cultura da "mata tropical" (Steward 1948:884; Goldman 1948:763-764; Métraux 1948:861-867 e Galvão 1960:21-22).

## **Esboço etnohistórico da região do alto Rio Negro**

### **1/ As primeiras descobertas**

As primeiras referências aos rios Uaupés e Negro datam dos relatos de duas expedições oriundas da Venezuela à procura do El Dorado - uma terra rica em ouro cujo centro supostamente ficava na serra da Parima - comandadas respectivamente por Philip Von Hutten e Hernain Perez da Quesada nos anos de 1538-1541. Os relatos dessas duas expedições, que não conseguiram encontrar o lugar mítico, mencionam a existência de uma "população Uapés" sem que seja possível dizer se essa denominação aplica-se a um grupo indígena particular ou se ela designa todos os Índios morando ao longo do rio de mesmo nome.

No dia 3 de junho de 1542, durante a viagem de "descoberta do rio Amazonas" organizada pelo espanhol Francisco Orellana, o cronista da expedição, Gaspar de Carvajal da Ordem de São Domingos, assinala o rio Negro:

"Vimos uma bôca de outro grande rio, à mão esquerda, que entrava no que navegávamos (o Amazonas) e de água negra como tinta e por isso lhe pusemos o nome de Rio Negro".

Mas é somente um século depois, em 1639, que teremos uma primeira descrição do rio Negro assim como uma relação das tribos que povoam seu curso inferior. Na volta para Belém, a expedição, dirigida pelo Capitão-Mor Pedro de Teixeira e destinada a verificar o curso do rio Amazonas e estabelecer a supremacia portuguesa sobre a região (2), passou na boca do rio Negro.

Deve-se ao Padre espanhol Cristobal de Acuña da Companhia de Jesus (3) numerosas descrições da vida indígena e dados sobre a flora e a fauna amazônicas. Chegando na foz do rio Negro, Acuña ficou aturdido pela violência das águas deste rio que corriam em paralelo com as do Amazonas sobre vários quilômetros. Ele descreveu a luta dos dois rios da maneira seguinte:

"É tão poderoso em sua entrada, que é de légua e meia de largura, parece que se envergonha de reconhecer outro maior, e embora o das Amazonas, com todo o seu caudal, lhe deite os braços, não se querendo submeter, ombro por ombro, sem respeito algum, apossando da metade de todo o rio, o acompanha por mais de doze léguas, distinguindo-se claramente umas águas das outras, até que, não sofrendo o das Amazonas tanto arrogância, revolvendo-se em suas suas turvas ondas, o faz entrar no caminho e reconhecer por amo o que ele queria vassalar" (:248).

Notou também o cor negra das águas do rio Negro:

"Chamaram os Portugueses, e com muita razão, este grande rio o Negro, porque em sua boca e muitas léguas para dentro, a muita profundidade que tem e a limpidez da água que para ele flue de imensos lagos, fazem parecer tão negras as águas profundas, como se de propósito fossem tintas, embora fora do seu natural sejam cristalinas ...Mas os Tupinambá, dos quais depois falaremos, lhe puseram o nome de Uruna, que em sua língua quer dizer água negra" (:249-250) (4).

Cristobal de Acuña fez várias anotações interessantes sobre a aparente belicosidade dos Índios morando no baixo rio Negro, dando o nome de 12 tribos (5). Anotou a sua posição estratégica, propondo a criação de várias fortalezas militares na sua embocadura no rio Amazonas:

"Há em sua foz bons sítios para fortalezas, e muita pedra para fabricá-las, com que se poderá defender a entrada ao inimigo que quizer ir por ele ao principal, embora eu julgue que, não nesta paragem mas muitas léguas mais para dentro, no braço que desemboca no rio grande que, já disse, desagua no Oceano, é onde mais seguramente se devia pôr toda a defesa, com o que ficaria de todo tomado o passo ao inimigo para todo este novo mundo, o que, cubiçoso, há de tentar dentro de algum tempo".

A expedição ficou um momento na foz do rio Negro. Os oficiais portugueses, cansados da viagem e receiosos de chegar em Belém sem escravos, quiseram subir o curso do rio na procura de escravos. Todavia, os Padres Acuña e Andrés de Artieda (um outro Jesuíta que acompanhava a expedição), através de uma petição datada em 12 de outubro de 1639, conseguiram convencê-los a abandonar esse projeto, argumentando da falta de tempo, do cansaço generalizado dos homens da expedição, do caráter belicoso das tribos que povoam o rio e, também, da ignorância em que se encontravam em saber se esse rio pertencia à Coroa espanhola ou portuguesa (:257) (6).

## 2/ A colonização do alto rio Negro

### A. as tropas de resgate e as guerras "justas"

A colonização portuguesa efetiva da região do rio Negro iniciou-se somente nos anos de 1669, data da criação da fortaleza São José (ou Barra) do rio Negro (a atual Manaus) na confluência do rio Negro com o Amazonas "à duas leguas em cima da foz do rio Negro" onde passaram a morar os Índios Baniva, Baré e Passe. A criação dessa fortaleza, por Francisco da Motta Falcão por ordem do Governador do Estado do Maranhão e Grão Pará, tinha como propósito não somente legitimar as ambições portuguesas no Solimões contra os Espanhóis, como também estabelecer um campo de base a partir do qual incursões no território indígena à procura de escravos poderiam ser organizadas. Com efeito, como consequência das numerosas epidemias de varíola (1621, 1646, 1663) que tinham devastado a colônia de São Luiz do Maranhão, os colonos pediram ao Rei a autorização de empreender a exploração do Vale do Amazonas e organizar expedições à procura de escravos entre as numerosas tribos do rio Negro.

Pouco antes da criação da dita fortaleza, foi fundado em 1668 no lugar Aruim um centro missionário onde Índios Aruaqui (Arawak) e Tarumã passaram a morar. Essa aldeia, colocada sob a jurisdição eclesiástica da Ordem da Mercês, foi administrada pelos Freis Teodozio da Veiga e Raimundo. A aldeia passou a se chamar Taruma.

Todavia, já a partir de 1657 os povos do baixo rio Negro começaram a se confrontar com as incursões dos Portugueses no seu território. Nesta data, uma expedição oficial dirigida por Francisco Veloso e Manoel Pires no território dos Índios Arawak dos rios Amazonas e Negro permitiu fazer mais de 600 escravos indígenas. Havia, neste época, duas maneiras oficiais de se procurar escravos: as "tropas de resgate" e as chamadas "guerras justas". As primeiras, que "estavam mandadas para punir tribos hósteis tendo atacado sem provocação os Europeus", foram encarregadas de capturar e tomar como escravos o "maior número possível de Índios" (Sweet, 1974:819). As segundas deviam "trocar bens europeus contra captivos com chefes de tribos amigas que efetuavam expedições para fazer escravos" (ibid). A lei precisava que todo Índio encontrado num povoado atado e "em perigo de ser comido" devia ser comprado. Guerras intertribais e prática do canibalismo eram assim consideradas como "causas justas" permitindo às tropas oficiais de obter captivos nos povoados aliados ou empreender uma guerra de represália contra as tribos hósteis. Várias incursões oficiais (comandadas pelo Governador do Estado do Maranhão e Grão Pará) e contendo com a presença de um Padre Jesuíta que, segundo a lei, devia legitimar as "pegas" ou "peças" - ou seja, determinar em quais circunstâncias os Índios foram feito prisioneiros e se eles

podiam ser considerados como legítimos escravos - foram assim organizadas e fizeram um grande número de captivos, o rio Negro aparecendo como uma fonte lucrativa de trabalho indígena (Hemming, 1978:439) (7).

Paralelamente a essas expedições oficiais, incursões à procura de escravos estavam organizadas por colonos ou por missionários Jesuitas que tentavam povoar as aldeias ou os centros missionários através das "descidas" de Índios. A todo disso, devemos também considerar as ravagens causadas por certos grupos indígenas que, para escapar das expedições oficiais ou particulares, se fizeram aliados dos Europeus, fornecendo-lhes escravos. Assim, os Manao (que deram seu nome à atual capital do Estado do Amazonas), que controlavam o curso inferior do rio Negro, estavam desde 1690 em relações comerciais com os Holandeses do canal do Essequibo, passando, sob a influência destes últimos, do comércio de bens ao de escravos. Guerreavam com as tribos vizinhas do rio Negro e do Orinoco para fazer captivos. Arpentando o rio Negro com uma bandeira holandesa, capturavam o maior número possível de Índios que eles vendiam em seguida aos Holandeses. Na ocasião de suas expedições à procura de escravos, os Manao entraram em contato com as "tropas de resgate" portuguesas e com os colonos, começando a trabalhar para eles até 1725, isto é, fornecendo-lhes escravos indígenas. A partir de 1720, começaram a atacar os centros missionários que eram, nesta época, administrados por Padres da ordem dos Carmelitas (8).

O governador do Estado do Maranhão e Grão Pará, cansado das expedições repetitivas dos Manao que lhes interditavam o acesso ao alto rio Negro, colocando assim um fim ao desejo de conquista e de expansão dos Portugueses nessa região, organizou varias expedições punitivas entre 1723 e 1725 para quebrar a resistência desses Índios. Essas expedições punitivas (as chamadas "guerras justas") dirigidas por Belchior Mendes de Morães e João Pães de Amaral fizeram numerosas vítimas: fala-se de 20.000 Índios mortos ou capturados. Baena em 1838 (apud Hemming 1978) escreveu a respeito dessas expedições: "a maioria desses Índios serviu de comida para seus canhões".

Ajuricaba, o celebre chefe dos Manao, foi preso numa dessas expedições. Na viagem de volta para o Pará, onde, junto com os seus companheiros, ele devia ser julgado, ele tentou apoderar-se do barco e dominar a tripulação. Não conseguindo, Ajuricaba se jogou na água onde se afogou. Pouco tempo depois, uma outra expedição punitiva foi dirigida contra uma tribo aliada dos Manao: os Maiapena. Como conseqüência dessas duas guerras, o baixo rio Negro foi despovoado e os colonos portugueses conseguiram enfim penetrar no alto rio Negro, que lhes era até então interditado pelos Manao e Maiapena.

Várias expedições oficiais foram organizadas entre 1730 e 1750 no alto rio Negro e fizeram um grande número de captivos (9). Grupos inteiros foram aniquilados nessas ocasiões, os que sofreram mais sendo os grupos indígenas cujas aldeias ficavam na beira dos grandes rios (Uaupés, Içana ou Xiê), os Portugueses desconhecendo ainda as cabeceiras dos rios (10).

### **B. Os descimentos**

Nos anos seguintes, várias fortalezas foram construídas, notadamente as de São Gabriel, Marabitanas e São Felipe. Essas fortalezas tinham como propósito não somente delimitar as possessões portuguesas, como também controlar e "descer" a população indígena da região sobre os rios principais. Um posto regional da Capitania de São José do rio Negro foi criado em Barcellos no dia 3 de março de 1755. Em outubro de 1754, o então governador do Maranhão e Grão Pará, Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759) embarcou na cabeça de 23 barcos para definir os limites do alto rio Negro. Durante a viagem, numerosos remadores indígenas fugiram e Mendonça Furtado não conseguiu substituí-los na medida em que os centros missionários estavam desertos na sua chegada. Estranhando as aldeias vazias (que, de fato, tinham sido despovoadas por uma epidemia de varíola), ele atribuiu esse fato ao egoísmo dos missionários que queriam "guardar os Índios para eles". Ele referiu disso ao seu meio-irmão, o Marquês de Pombal, que tomou medidas drásticas em relação aos missionários. O decreto do 6 de junho de 1755 lhes retirou todo "poder temporal": os missionários perderam assim o controle da administração das aldeias que foram, desde então, administradas ou governadas por colonos civis ou militares que receberam o título de "Diretor dos Índios". Os missionários, todavia, foram autorizados a ficar nos povoados para prosseguir o trabalho de catequese e também para convencer os Índios de regiões mais isoladas (das cabeceiras dos rios e dos igarapés) a virem se instalar nestas aldeias instaladas no meio e baixo rio Negro. Suas atividades foram, todavia, seriamente afetadas pela política pombaliana assim como o atesta indiretamente uma observação do Ouvidor Ribeiro de Sampaio (que viajou no Uaupés e no Içana em 1774-1775) (ver infra) segundo a qual a população indígena dos centros missionários tinha fortemente diminuído, fato que ele atribuiu à falta de atividades dos missionários nesta região. As aldeias mais prosperas foram elevadas à categoria de povoados ou vilas, recebendo um nome português (muitas vezes o de um Santo). A lei pombaliana queria colocar um fim à escravidão e promover a assimilação dos Índios à sociedade colonial. Pombal queria dar aos Índios os mesmos direitos do que aos Europeus, mas logo entendeu que os colonos dependiam, para sobreviver, do trabalho indígena (para a agricultura e para a extração das chamadas "drogas de sertão"). Instituiu então um sistema de trabalho segundo o qual uma parte dos homens

em boa saúde trabalharia vários meses por ano na construção de casas nas vilas coloniais, ao passo que os outros Índios cuidariam das plantações. Mas esse sistema de regulação de trabalho não foi respeitado e os Índios continuaram a ser explorados pelos colonos. Centenas foram descidos nas vilas coloniais durante este período.

Em 1763, o capitão José da Silva Delgado foi destacado para fundar vários povoados no alto rio Negro. Em 1764, os Portugueses estabeleceram-se em Ipanoré (médio Uaupés), território ancestral dos Tariano, considerando esse lugar ideal para o descimento dos Índios (Wright, 1987). A partir desta data, os rios Negro, Uaupés e Içana começaram a ser sistematicamente explorados pelos Portugueses. É a partir dessas expedições que temos as primeiras mapas detalhadas da região do alto rio Negro, assim como as primeiras listas dos grupos indígenas que povoam os rios da região (*ibid.*). Em 1774-1775, o Ouvidor Ribeiro de Sampaio viajou ao longo dos rios Uaupés e Içana, descobrindo uma ligação pelo rio Guaviare com Santafé de Bogota. Em 1775-1776, o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira percorreu o Uaupés até Ipanoré e o Içana até Tunui. Por fim, nos anos 1784-1786, o coronel Lobo Gama D'Almada explorou os rios e igarapés da região do alto rio Negro por ordem do General João Pereira Caldas (que chefiava os trabalhos de reconhecimento entre as possessões do Portugal e da Espanha em vista da demarcação das suas fronteiras), dando descrições detalhadas do ambiente físico dessa região. Ele subiu o rio Negro até a foz do rio Ixiê (Xiê) onde criou o povoado de São Marcellino para guarnecê-lo contra eventuais incursões dos Espanhóis e penetrou no rio Uaupés conseguindo ir até o Tiquié (afluente da margem direita do Uaupés) do qual descobriu a sua conexão com o rio Japurá (um afluente do Solimões).

Em 1791, a antiga fortaleza de São José do Rio Negro (na foz do rio Negro) foi elevada ao estatuto de vila, tornando-se capital da Capitânia do Rio Negro sob o nome de Manaos e o coronel Lobo d'Almada foi nomeado Capitão do Rio Negro. Barcellos perdeu toda importância. Em 1794, o título de capital voltou para Barcellos até 1804, data a qual Manaos foi definitivamente elegida como capital da Capitânia. Sob a administração de Lobo Gama D'Almada, Barcellos se converteu num importante centro industrial e agrícola, tendo como base o trabalho indígena: produzia tecidos, corda, anil, algodão, cacão, café e peixe seco (Hugh Jones, 1981). Muitas aldeias indígenas do alto rio Negro começaram a plantar anil e, em 1784, uma fábrica de anil foi estabelecida em São Gabriel da Cachoeira (*ibid.*).

Em 1798, a Rainha do Portugal, Dona Maria I, exigiu a volta dos

missionários para administrar as aldeias de modo a colocar um fim aos abusos cometidos pelos Diretores de Índios para com os Índios, mas as atividades destes últimos no rio Negro foram, ao que parece, pouco importantes: não temos, com efeito, nenhuma menção sobre as atividades missionárias nesta região até 1832 (ver *infra*). A Rainha extinguiu o sistema de Diretório dos Índios, criando no seu lugar duas instituições: o "corpo da milícia" e o "corpo dos trabalhadores" para remediar ao problema de mão-de-obra. Uma parte dos Índios deveriam, desde então, se enrolar no corpo da milícia, a outra parte (os mais robustes) no corpo dos trabalhadores.

### **C. A exploração dos Índios pelos regatões**

Na primeira parte do século 19, os povos indígenas do alto rio Negro continuaram a trabalhar para a sustentação das vilas coloniais (como mão-de-obra na construção das vilas coloniais e na extração das drogas de sertão). "Na década de 1830, comerciantes brasileiros começaram a operar em São Gabriel e Marabitanas e, pelos anos de 1850, quando o sistema mercantil foi firmamente estabelecido, conduziam um comércio próspero com seus parceiros venezuelanos" (Wright, 1987). Os Índios, continuando a ser explorados pelos negociantes e forçados a trabalhar para eles muitas vezes sem pagamento, buscaram, de novo, refúgio no fundo da floresta. O naturalista inglês Alfred Russell Wallace, que viajou na região do alto rio Negro entre os anos 1850-1852, escreveu a respeito do terror que inspirava os comerciantes aos Índios:

"Á noite chegou apenas uma parte dos habitantes. Sempre que aportam negociantes, ocorre isso: temerosos de serem obrigados a acompanhá-los, alguns Índios preferem manter-se ocultos. Muitos dos comerciantes deste rio são da pior espécie. Ameaçando matá-los, obrigam os Índios a seguir viagem com eles. Costumam a cumprir suas promessas, uma vez que se consideram fora do alcance daquela diminuta fração de lei que mesmo no rio Negro ainda luta para subsistir" (:178).

As atividades missionárias na região do alto rio Negro somente recomeçaram em 1832, data da chegada do missionário Carmélita brasileiro Frei José dos Santos Inocentes que chegou no Uaupés com a intenção de restorar as aldeias. Este fez numerosas viagens na região até ficar doente e voltar definitivamente para Manaus em 1852. Na ocasião de uma dessas viagens, ele encontrou o naturalista inglês Wallace que o descreveu da maneira seguinte:

"um homem alto, magro, precocemente envelhecido, inteiramente desgastado por uma vida de devassidão. Tinha as mãos deformadas e o corpo ulcerado" (1979:146)

O naturalista inglês cita também uma anedota que o missionário lhe teria contado que ilustra bem a personalidade deste último e que ele re-transcreveu nos mesmos termos:

"quando eu estava na Bolívia, havia diversas tribos belicosas instaladas ao longo do caminho de Santa Cruz. Os Índios pilhavam e assassinavam os viajantes que por ali passavam. O presidente vivia mandando soldados para o local, tendo gasto vultosas somas de dinheiro em armamentos e munições, mas sem conseguir grandes resultados. Nessa época, grassava a varíola na cidade. Para prevenir o contágio, ordenava-se que fossem queimadas as roupas das pessoas que morriam em consequência do mal. Um dia, conversando com sua Excelência acerca dos tais Índios, sugeri-lhe um método prático e barato de exterminá-los, sem ter que apelar para tiroteios e vigilâncias. 'Ao invés de queimar as roupas', disse-lhe, 'basta ordenar que elas sejam colocadas nos locais que os Índios freqüentam. Eles irão por certo apossar-se delas, e daí a pouco extinguir-se-ão como fogofátuo'. Pois bem: o Presidente seguiu meu conselho, e foi dito e feito, Em poucos meses, ninguém mais ouviu falar das atrocidades dos Índios. Quatro ou cinco tribos foram totalmente dizimadas! A bexiga faz o diabo entre os Índios! (op.cit.:204)" (11).

#### **D. Um novo programa de exploração dos Índios**

Em 1850, a antiga Capitânia do Rio Negro (Barra do Rio Negro) foi transformada em Província do Amazonas. Seu primeiro governador, João Batista de Figueiredo de Tenreiro Aranha, querendo desenvolver os recursos econômicos da Nova Província, decretou - dentro de uma política chamada de civilizatória - um sistema de serviço de trabalho público: todos os Índios seriam regularmente mandados para Manaus para trabalhar contra pagamento na construção das casas da capital da Nova Província. O Decreto do 24 de julho de 1845 tinha recriado o posto de Diretor dos Índios mas essa nova função nada tinha a ver com a precedente criada pelo Marquês de Pombal em 1755 e que tinha o propósito (não realizado como vimos) de colocar um fim à escravidão indígena. Com o novo Diretório, os Índios foram submetidos ao trabalho obrigatório e acabaram por perder todos os seus direitos. Uma das tarefas principais dos Diretores dos Índios era de convencer os Índios, inclusive usando a força, a virem se instalar nos povoados e vilas coloniais instaladas nos rios principais para os trabalhos de construção ou para a exploração de recursos naturais.

Pelo que parece, no momento em que Tenreiro Aranha assumiu a Presidência da Província do Amazonas, havia numerosos movimentos de migração da população indígena do alto rio Negro para a Venezuela. Tenreiro Aranha atribuiu essa migração ao abandono da região pelos missionários e às epidemias de sarampo e de febres que dizimavam a população indígena neste época. José dos Santos Inocentes tinha, com efeito, escrito antes de voltar para Manaus:

"Este anno tem estado este rio (o Uaupés) um tanto envenenado: tem morrido muita gente de febres malignas, e de sarampo que é uma dor de coração não havendo por aqui uma pessoa que entenda de medicina e assim se vai acabando o resto do povo do rio Negro, que só de

viva voz poderei dizer a V.Sa. o deplorável estado, em que se achão estas povoações por falta de quem lhe applique algum remédio" (apud Tenreiro Aranha 1906:4-27).

O Presidente da Província do Amazonas encarregou então o Capuchino Frei Gregorio José Maria de Bene do trabalho de catequese e de "civilização" dos Índios do alto rio Negro, ordenando-lhe também de vigiar particularmente os povoados fronteiriços com a Venezuela para impedir a migração indígena. Nomeou um antigo morador da região, Jesuino Cordeiro, então Tenente do corpo de Polícia de São Gabriel - que Wallace considera como "um mestiço muito ignorante" (op. cit.:224) - como "Diretor das Aldeias do Uaupés e do Içana" a quem ele encarregou de mandar regularmente para Manaus um certo número de Índios para os trabalhos de construção. Lhe pediu também de tentar convencer os Índios a deixarem suas malocas (antigas habitações coletivas) das zonas recuadas e difíceis de acesso para morar nos povoados ou nas vilas situadas nas margens dos grandes rios. Jesuino Cordeiro e Gregorio Maria de Bene foram muito ativos na região e fundaram (ou restauraram) juntos 21 povoados no Uaupés, 4 no Tiquié e 2 no Papuri. Os Índios da região continuaram a ser explorados e escravizados. Certos começaram a se revoltar, efetuando expedições vingativas sobre os Brancos. Jesuino Cordeiro não vacilou em se utilizar de soldados brasileiros, ou mesmo de Índios de outras etnias da região, para reprimir as rebeliões indígenas. Nas represálias à revolta dos Índios Carapanã, por exemplo, onde ele usou como força de repressão Índios Cubeo, ele matou 7 homens e 1 mulher e conseguiu aprisionar 20 pessoas (todas, menos uma, mulheres ou crianças). Não vacilou também em tomar como prisioneiro um velho tuxaua que tinha proibido ao seu grupo de abandonar o sitio tradicional. A repressão aos Carapanã teria sido motivada, segundo Frei Gregorio Maria de Bene, por uma ataque desses Índios contra um povoado Cubeo onde se encontrava o Tenente Cordeiro mas, sobretudo, segundo Wallace (op. cit.), ela tinha como propósito tomar captivos (meninos e mulheres) "para presentear uns amigos de Barra" (:224). Com efeito, as autoridades de Barra estimulavam os viajantes, comerciantes e militares a raptar crianças de ambos os sexos para vendê-las como domésticas na cidade de Barra, incitando assim os Índios a fazerem a guerra entre si para obter captivos:

"Durante a dança, Bernardo, um Índio de São Jerônimo, chegou da viagem que fizerá ao rio Papuri. O Sr. Lima havia mandado seu filho ao seu encalço, pedindo-lhe que lhe arranjasse uns meninos e uns meninas índias. Bernardo viera para tratar de negócio. "Arranjar meninos" significa empreender um ataque contra a maloca de uma outra nação e capturar todas as crianças que não conseguissem fugir e não fossem mortas (...) Os negociantes e as autoridades de Barra e do Pará encomendam aos viajantes que comerciam entre os índios, alguns meninos e meninas para trabalharem em suas casas, bem sabendo qual é a maneira pela qual eles são conseguidos" (Wallace, op. cit.:189).

Wallace, de uma certa maneira, justifica um tal procedimento quando ele argumenta das guerras que os grupos do rio Negro se faziam tradicionalmente entre si (*ibid.*). Inclusive, ele também aproveitou desse sistema, requerendo a um Índio de nome Antônio, que ele havia pago adiantado para viajar com ele mas este se recusava a sair no dia marcado, um menino da tribo Maku que este tinha em seu poder (:213).

Em 1852, muito doente, José Gregorio Maria de Bene foi obrigado a voltar para Manaus. Deixou Jesuino Cordeiro prosseguir o trabalho mas, por causa da saída da região do missionário e também do caráter despótico e irascível do primeiro, os Índios abandonaram de novo as aldeias, embrenhando-se mata adentro para fugir do trabalho escravo e da violência do Diretor dos Índios. Não ficou nenhum vestígio do trabalho do missionário. Em 1880, o geógrafo francês, Henri Coudreau, constatava que "no Uaupés acham-se somente algumas malocas, alguns agregados de sítios e algumas vagas lembranças da tutela dos antigos missionários" (1887/1889:II:14).

Os movimentos de protesto indígena não tomaram somente a forma de expedições vingativas contra os Brancos, como também de movimentos messiânicos a partir do meio do século 19. A primeira menção de um messias indígena data de 1857: um pajé Arawak muito poderoso, de nome Venâncio, originário da Venezuela, instalou-se no rio Içana. Era doente (catalepsia). Utilizando suas crises de catalepsia como fundamento de suas experiências místicas, ele começou a organizar reuniões onde dançava e pregava uma nova religião : profetizava o fim do mundo por um fogo que somente pouparia os Índios do Içana e seus adeptos; anunciava a libertação dos Índios da sua sujeição econômica e política aos Brancos. Sua religião tinha, como o nota Wright (1981), numerosos elementos da cosmologia e da mitologia dos Wakuénai. Sua reputação começou a chegar até o rio Uaupés onde ele fez numerosos adeptos. As autoridades ouviram falar dele e Venâncio foi ameaçado de cadeia pelo Vicário de São Gabriel. Fugiu para a Venezuela com alguns dos seus discípulos mas, como ele tinha feito numerosos adeptos, as reuniões prosseguiram. Em 1789, três de seus discípulos animavam uma reunião num povoado do Içana. Eles estavam administrando batismos e sacramentos de casamento quando um destacamento de soldados chegou para aprisioná-los. Antes de ir embora, os soldados anunciaram aos Índios a chegada de um outro destacamento militar que "iria acabar com eles". A notícia se espalhou em toda a região. Pouco depois, o então comandante da base militar de Cucui, Joaquim Firmino Xavier, que queria recrutar Índios para a construção de uma fortaleza, encontrou todos os povoados do Içana desertos. Os Índios, convencidos que Xavier chegava para exterminá-los, tinham fugido no fundo da mata. Houve

vários outros movimentos messiânicos na região (ver Wright, 1981 e Hugh Jones, 1987 para a descrição desses movimentos; Buchillet e Galvão, ms. 1987 para uma genealogia dos messias do alto rio Negro) que foram todos reprimidos com violência pelos militares que viam neles uma conspiração contra os Brancos e suas instituições.

### **3/ O boom da borracha**

O boom da borracha, que atingiu a região do alto rio Negro somente nos anos de 1870 até 1920 - data do início do declínio da exploração e comercialização da borracha em razão da concorrência estabelecida pelos Ingleses na Malaisia - ao passo que a exploração da borracha tinha começado de maneira intensiva na região do Amazonas e de seus principais afluentes desde 1840, inaugurou um novo capítulo na história de sofrimentos e escravidão dos Índios dessa região. Antes de tentar avaliar o impacto da exploração da borracha sobre as populações indígenas do alto rio Negro, parece-nos necessário dar algumas indicações sobre as modalidades de sua exploração e comercialização. Casas de importação/exportação baseadas em cidades com portos importantes (como Manaus e Belém do Pará, por exemplo) estavam encarregadas da exploração e da comercialização da borracha, como também do aprovisionamento em mercadorias e em bens manufaturados dos comerciantes locais e dos coletores de borracha. Estabeleceram à proximidade dos rios, nas áreas geralmente escolhidas pelo seu alto potencial em Hevea brasiliensis, postos locais de comércio que eles aprovisionavam em mercadorias. Estes postos locais eram administrados pelos patrões de borracha que eram encarregados de recrutar a mão-de-obra, coordenar os trabalhos de coleta e juntar os quilogramas de borracha e outros produtos forestais coletados (salsaparilha, fibras de piaçaba, nozes, peixes e caça moqueados, farinha de mandioca, plantas medicinais, tintas vegetais). Os postos locais eram vigiados por homens armados que deviam controlar os movimentos dos coletores (que eram Índios da região) e impedi-los de fugir das plantações. As mercadorias e os bens manufaturados eram fornecidos aos coletores de borracha antecipadamente aos produtos da coleta da borracha segundo um sistema de crédito. Para reforçar a dependência econômica que se instituiu através desse sistema entre o trabalhador e o patrão de borracha, e de modo a assegurar uma mão-de-obra permanente durante a época da borracha (de janeiro a abril) ou mesmo de ano por ano, os patrões vendiam as mercadorias indispensáveis para a sobrevivência indígena a preços exorbitantes de modo a cobrir as eventuais perdas em homens e materiais. Assim, asseguravam-se em permanência do trabalho dos Índios afogados num sistema de endividamento permanente. Como a produção em si não podia ajudá-los a soldar as suas dívidas, vários Índios se refugiaram na bebida, ao passo que outros abandonaram definitivamente seus povoados:

"Um bom trabalhador no alto rio Negro pode fazer ao maximo 6 a 8 kilos por dia com uma media de 4 kilos, um ano por outro, eles podem receber de 100 a 200 reis o que é uma quantia módica. Mas quem se aproveita disso? Em todo caso não é o coletor de borracha que, com poucas excepções, é endividado do início ao fim da produção, recebendo todavia o crédito necessário para manter-se até a nova coleta. Como não podem pagar, suas dívidas aumentam e, isso, indefinidamente. Pode-se ver certas pessoas que passam sua vida num estado de embriaguez e não tem canoa, nem roupas, emprestando para isso 100 ou 1000 libras e o Tapuya acostumado, que deposita armas e bagagem nos pés do patrão e, não tendo mais nada, lhe faz o dom de sua pessoa" (Stradelli, 1889 citado por Wright, 1981; minha tradução).

A exploração da borracha era protegida por toda uma série de leis e de regulamentos que tinham principalmente como propósito de controlar os trabalhadores e garantiam aos comerciantes o pagamento das mercadorias fornecidas antecipadamente à produção de borracha (Wagley, 1953). Uma multa era prevista para taxar a produção indígena deficiente: bastava, por exemplo, decretar que o índio havia entalhado demasiadamente uma árvore.

Dois sistemas de exploração predominaram na região do alto rio Negro: segundo o primeiro, os funcionários dos postos de comércio visitavam os povoados indígenas com mercadorias (vestidos, machetes, facas, tesouras, espelhos, anzóis, cartuches, cachaça, missangas, ferramentas, etc.) que eles trocavam contra Índios. Eles acreditavam na existência de chefes indígenas poderosos governando e dominando tribos inteiras (12). A região do Uaupés contribuiu de maneira significativa ao fornecimento em mão-de-obra indígena para as plantações de borracha do rio Negro segundo esse sistema:

"É no Uaupés que vão os regatões para fazer seus enrolamentos, onde eles acham malocas importantes, povoados tendo até 200 ou 300 habitantes. O regatão deixa ao tuxaua um certa quantidade de mercadorias e leva um número proporcional de indivíduos" (Coudreau, op. cit.:II:221)

Os Índios foram colocados, mais uma vez, à mercê da ganância capitalista dos patrões de borracha. Esse sistema, provavelmente, contribuiu a alterar a figura do tuxaua que passou a ser visto como um aliado dos Brancos, como também estimulou as brigas intertribais para conseguir captivos e favoreceu a venda dos Índios Maku (os tradicionais servos dos grupos Tukano) como escravos contra mercadorias (ver Koch Grünberg 1909-1910:22 (13) e Brüzzi, 1977). No início do século 20, a maioria da população adulta Baniwa, Baré e Tukano trabalhavam nas plantações de Hevea situadas no baixo rio Negro. O segundo sistema, que parece ter predominado no rio Tiquié, consistia em comprar directamente dos Índios e dos caboclos a borracha que haviam coletado. Os comerciantes chegavam até Pari Cachoeira, no rio Tiquié, limite da navegação para os barcos de grande porte.

A exploração da borracha teve conseqüências positivas indiretas na produção indígena de farinha de mandioca. Esta, em razão de suas numerosas características - ela se conserva facilmente, é facilmente transportável e não necessita de nenhuma preparação especial para ser consumida (ela pode ser consumida como tal, ou misturada com água) - foi, no momento do boom da borracha, a comida de base dos viajantes, comerciantes e coletores de borracha.

Os movimentos messiânicos na região do alto rio Negro recomeçaram como resposta à exploração sem tregua dos Índios pelos patrões da borracha. Em 1880, um pajé Arapaço do baixo Uaupés, que se fazia chamar Vicente Christo, começou a contar que ele tinha o poder de se comunicar com Tupan (Espírito do Trovão) e com os mortos. Pregava o fim da exploração pelos patrões de borracha que seriam expulsos da região e anunciava a chegada de missionários que os protegeriam dos patrões de borracha, militares e regatões. Proclamava também a chegada de uma nova ordem social, na qual os Índios seriam os amos e os brancos seus escravos. Houve outros movimentos deste tipo na região no início deste século, todos reprimidos pela força pelos militares.

As atividades dos missionários recomeçaram em 1880 com a chegada do Padre Franciscano Venâncio Zilocchi que se instalou na antiga missão de Taracuá (curso inferior do Uaupés) mas, velho e cansado, este efetuou poucas viagens na região. Pode-se creditar a ele a criação de 4 povoados no curso inferior do rio Tiquié. Em 1881, o padre Mathieu Camioni se juntou a ele e, em 1882, também o padre José Coppi. Este último, o mais ambicioso dos três, instalou-se em Ipanoré (médio Uaupés), povoado Tariano, onde ele construiu um tipo de povoado ideal com Igreja, casas, escola, cadéia e força de polícia. Impôs, neste povoado, o sistema de trabalho obrigatório - os Índios deviam, desde então, consagrar um dia por semana à construção das casas destinadas às autoridades religiosas ou militares, da Igreja ou da cadéia - e tentou acabar com as atividades dos pajés locais. Ele dominava também os regatões que somente podiam comerciar com os Índios com sua autorização. As fontes históricas o descrevem como um homem violento, intolerante, não hesitando a ridiculizar os costumes e as crenças indígenas. O Padre Coppi, em várias ocasiões, expôs à vista das mulheres e das crianças as máscaras e os instrumentos de música sagrados (os celebres Yurupari) proibidos à vista destas sob pena de morte. Ele teria obtido as máscaras e os instrumentos de música ameaçando de cadéia um Índio chamado Ambrosio, suspeito de ter assassinado o chefe do povoado de Iauareté, se este não lhe entregava as máscaras e instrumentos sagrados. O que Ambrosio, receioso de ir para a cadéia, acabou por fazer.

A última provocação do padre Coppi aconteceu no dia 6 de novembro de 1888 a Ipanoré, dando lugar a uma revolta indígena conhecida como a "revolta dos Yurupari" que provocou a fuga definitiva dos missionários Franciscanos da região. O Padre Coppi convidou as mulheres à uma missa durante a noite. Subiu para o catedra, tendo na mão um crucifixo de bronze. Tinha requisitado a ajuda do Padre Camioni que ficou perto da porta da Igreja para impedir a saída das mulheres. O Padre Coppi, levantando bruscamente uma máscara de Yurupari, a mostrou para as mulheres que começaram a gritar e a tentar fugir, mas Camioni lhes fechava a porta. Os homens, que tinham ficado fora da Igreja, ouvindo os gritos das mulheres, lançaram-se sobre a porta da Igreja que eles conseguiram abrir. As mulheres aproveitaram para fugir na mata "esperando a morte" porque tinham visto as máscaras, o que lhes era proibido. Os pajés aproximaram-se do Padre Coppi para retomar dele as máscaras e os instrumentos sagrados. Ao que parece, um pajé atirou à queima-roupa sobre ele, mas a espingarda se travou. Aproveitando a confusão que se seguiu, Coppi se livrou dos Índios com golpes de crucifixo nas suas cabeças e foi ajudar o Padre Camioni que estava lutando com vários Índios. Os dois conseguiram fugir, decididos a nunca mais voltar para a região. Segundo Coudreau (op. cit.) os pajés impoem à população de Ipanoré um mês inteiro de jejum porque as máscaras haviam sido profanadas. Depois da saída dos missionários, os Índios abandonaram os centros missionários para voltar às suas malocas ou, mesmo, deixaram o território brasileiro e as atividades missionárias na região somente recomeçaram em 1915 com a chegada dos Salesianos.

No início deste século, veio se instalar uma família de Nordestinos na ilha de Bela Vista, no baixo rio Uaupés: a família Albuquerque. Um deles, Manduca, que recebeu o título de "Diretor dos Índios" pelo antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), foi tristamente celebre pelos abusos e máus tratos que ele infligiu aos Índios da região. Ele é responsável de vários estupros e mortes de Índios. Morreu no Rio de Janeiro de uma doença desconhecida. Contam os Índios que um pajé Desana do rio Tiquié teria feito uma "cerimônia" para provocar nele uma doença incurável. Em todo caso, Manduca, muito doente, foi primeiro para Manaus para buscar tratamento de saúde e depois para Rio de Janeiro onde ele teria morrido sem que se consegue descobrir a natureza da sua doença.

No início da década de 1920, a produção de borracha estava caindo, começando a ser substituída pela da balata. Como a maior parte da balata encontrava-se na parte colombiana do Vaupés, os Colombianos impoem aos estrangeiros um imposto elevado. Houve muitas brigas entre Brasileiros e Colombianos e os Índios do Uaupés brasileiro trazidos à força para trabalhar

nos balatões. Comerciantes brasileiros e colombianos continuaram a maltratar os Índios da região (ver os relatórios do SPI sobre a escravidão indígena pelos comerciantes brasileiros e colombianos). Vários deles foram mortos pelos Índios.

Apesar do fato de que não dispomos de estatísticas globais da população da região do Uaupés no período do ciclo da borracha, as anotações de Wallace (1853), Coudreau (1880), Koch Grünberg (1909-1910), Dom Frederico Costa (1909) e Nimuendaju (1927/1955) testemunham que os Índios sofreram muito: fala-se assim de rios despovoados, povoados desertos, casas abandonadas em estado de deterioração e fuga dos Índios na aproximação de Brancos. Coudreau, em 1880, contabiliza somente 91 casas e malocas habitadas no rio Negro entre Manaus e a fronteira venezuelana. Em 1927, Nimuendaju calcula uma média de 14.5 pessoas por maloca na região (entre 3 a 30 pessoas por malocas) enquanto Koch Grünberg, no início deste século, diz ter visto malocas com até 100 pessoas.

É assim num estado de miséria indescritível e de abandono "completo e absoluto" que o Bispo de Manaus, Dom Frederico da Costa, encontrou os Índios da região na ocasião da sua viagem nos rios Negro e Uaupés em 1908 (14). Em Taracuá, os Índios lhe teriam dito "Ajudá-nos ou esses homens vão acabar com a gente!", referindo-se não somente aos membros da família Albuquerque, aos comerciantes brasileiros ou colombianos que saqueavam as aldeias indígenas levando mulheres e crianças como escravos, mas também aos militares das bases de Cucui, Marabitanas e São Gabriel que tinham organizado várias expedições punitivas contra os Índios (notadamente do rio Tiquié), sem que se saiba claramente o motivo de tais represálias. A viagem de Dom Frederico Costa no alto rio Negro foi à origem da criação da Prefeitura Apostólica do Rio Negro em São Gabriel da Cachoeira e da atribuição em 1914, pelo Papa Pio X, da carga de catequese da região à Congregação Salesiana de Dom João Bosco, Congregação religiosa fundada em 1841 por uma bula papal do 18 de junho de 1914 (ver *infra*). A Prefeitura Apostólica foi elevada à categoria de Prelazia no dia 1 de maio de 1925 pela bula "Inter Nostri" e é atualmente Diocese de São Gabriel da Cachoeira.

Em 1927, na ocasião de uma viagem empreendida nos rios Içana, Ayari e Uaupés como funcionário do SPI, o etnólogo sueco Curt Nimuendaju ficou profundamente chocado pelo nível de desconfiança e de medo dos Índios da região do alto rio Negro em relação aos Brancos, que ele diz nunca ter encontrado neste ponto entre grupos indígenas de outras áreas e que ele atribua, com justa razão, à exploração e escravidão a que foram reduzidos os Índios nos últimos séculos sob o nome da chamada civilização:

"O Índio vê hoje em qualquer civilizado com que ele depara o seu algoz implacável e uma fera temível. É hoje trabalho perdido querer conquistar a confiança do Índio por meio de um tratamento fraternal e justiceiro. Mesmo os actos mais desinteressados ele atribui a motivos sujos, convencidos de que só por uma conveniência qualquer o civilizado disfarça ocasionalmente a sua natureza de fera. Para mim pessoalmente, acostumado à convivência íntima com os Índios das tribus e regiões mais diferentes, a permanência entre os do Içána e Uaupés foi muitas vezes um verdadeiro martírio, vendo-me sem mais nem menos e com a maior naturalidade tratado como criminoso perverso e bruto"

concluindo:

"as relações entre os Índios e os civilizados, "os Brancos"(...) (são) irremediavelmente estragadas" (1955:180).

Em 1927, Mac Govern conta, por sua parte, que os Índios Carapanã do alto rio Papuri, que haviam matado vários comerciantes colombianos, tinham-se refugiado no fundo da mata para escapar às represálias. Ele encontrou os Índios da região vivendo num constante estado de terror em relação aos Brancos (Hugh Jones, op. cit.).

#### **4/ O segundo "boom" da borracha e as atividades dos missionários Católicos e Protestantes.**

Como vimos, os Salesianos chegaram na região numa época em que os Índios eram escravizados pelos comerciantes, patrões de borracha, militares e pelos Diretores dos Índios. Assumiram um papel não desprezível na libertação dos Índios e este fato, provavelmente, contribuiu a dar-lhes, na vista dos Índios, uma imagem de libertador, facilitando sua aceitação pelas comunidades indígenas. Para efetuar o trabalho de catequese e de educação dos Índios, os Salesianos, contrariamente aos seus predecessores, não procuraram reagrupar a população indígena em alguns povoados importantes situados nas margens dos grandes rios. Sua estratégia consistiu essencialmente em dois pontos: em primeiro lugar, construir ou restaurar alguns antigos centros missionários, dotá-los de uma infraestrutura importante (Igreja, escola e/ou internato, hospital) e efetuar, a partir destes centros, viagens na região inteira de modo a visitar cada povoado várias vezes por ano para celebrar a missa e prodigar conselhos. Instalaram-se primeiro em São Gabriel da Cachoeira (no rio Negro) em 1915 e, em seguida, restauraram Taracuá (no baixo Uaupés) em 1923, Iauareté (na confluência Papuri/Uaupés) em 1929, Tapuruquara (no baixo rio Negro) em 1942, Pari Cachoeira (no rio Tiquié) em 1945 e Assunção do Içána em 1955. Tentaram com êxito, outrossim, sob os falsos pretextos de promiscuidade sexual e falta de higiene, de convencer os Índios a abandonarem as suas malocas e a se estabelecerem em povoados compostos de casas monofamiliares nos quais impuseram um padrão de organização especial (ver p.

34). A destruição da maloca era, aliás, um dos pontos principais do programa de "civilização" e integração dos Índios do alto rio Negro na sociedade nacional da Congregação Salesiana estabelecido pelo primeiro administrador da então Prefeitura Apostólica do Rio Negro, Monsenhor Lourenço Gordiano (15):

"Transformar gradativamente a maloca: primeiro em uma série de choupanas e depois, em casinhas de madeira. A grande maloca é perigosa demais, tanto do lado moral, quanto do lado sanitário. Reunir o maior numero de indígenas, que vegetam nos igarapés mais afastados e misteriosos, onde os dizimam as febres e a mais completa falta de higiene; acostuma-los paulatinamente a viver em contacto com os civilizados de cuja presença fugiam para não serem obrigados a longos e exaustivos trabalhos nos seringais, mal remunerados e mal tratados; evitar o pernicioso fraccionamento das tribos pela sua reunião em coletividades etnicamente distintas, de conformidade com a origem das tribos e suas preferências radicais; proporcionar-lhes um ambiente propício à civilização pela eliminação de fatores negativos e mediante a adaptação progressiva de novos hábitos e costumes compatíveis com seu estado primitivo" (Soares d'Azevedo 1950:17 e Beksta 1988:12)".

Desestimularam também os Índios Tukano e Baniwa de praticar os rituais de iniciação masculina conhecidos na região como rituais de Yurupari (ver pp. 44-45) (16), empreenderam campanhas de difamação e de ridiculização contra as atividades dos pajés locais, proibiram o consumo de bebidas alucinógenas, saquearam as malocas indígenas roubando enfeites e instrumentos de música cerimoniais (ver, notadamente o Museu salesiano de Manaus que detem várias flautas e trumbetas de Yurupari); em breve, tentaram acabar com a cultura indígena dos Índios Tukano e Arawak que se confrontaram assim com uma outra forma de violência e de desrespeito pela sua cultura.

Na ocasião da sua viagem no rio Negro, o etnólogo Curt Nimuendaju, embora reconhecendo que,

"das quatro calamidades que peizam sobre eles (os Índios): colombianos negociantes brasileiros, delegados egoistas e missionários intolerantes, estes últimos sejam ainda mais facilmente suportáveis" (op. cit.:188).

ele criticou os Salesianos pelo seu desprezo (17) e pela sua intolerância em relação aos Índios e à cultura indígena e afirmou a necessidade de uma presença mais efetiva do SPI na região que tinha, nessa época, somente um funcionário. Todavia, até 1952, data da saída do SPI da região do alto rio Negro, as relações entre os funcionários dos postos indígenas do SPI e os missionários sempre foram conflitivas, assim como o testemunham vários relatórios de chefes de postos indígenas escritos durante esse período.

Pela sua instalação permanente na região do alto rio Negro, e devido ao fato de elas se constituírem, a partir de 1952 (data de saída da região do SPI),

como a única infraestrutura de assistência ao Índio, as Missões Salesianas ampliaram suas atividades passando a assumir, pouco a pouco, o controle sanitário, da educação e do comércio na região.

A segunda guerra mundial trouxe de volta o interesse para a borracha que incentivou de novo a penetração capitalista na região (Hugh Jones, op. cit.: 41). Os Índios foram levados para trabalhar nos seringais da Colômbia e da Venezuela. Mais tarde, comerciantes, tanto brasileiros quanto colombianos, recruteram os Índios para explorar vários outros produtos florestais tais como sorva, cipó, castanha, chicle, etc. Como no passado, eles continuaram a serem explorados pelos Brancos, assim como o geógrafo brasileiro José Cândido M. Carvalho viajando no rio Negro em 1950 testemunhou :

" ...certos brancos exploram demasiadamente os Índios, obrigando-os a levarem uma vida de verdadeira escravidão. Vão aos altos rios, contratam Índios por três meses e, uma vez no médio ou baixo rio Negro, são os mesmos retidos por três anos ou mais. A alegação é sempre a mesma, i.e., o pagamento de contas inexistentes, forjadas a bico de pena, cheias de menções de bugigangas que mais serviriam para brinquedos de crianças, tôdas vendidas por preços astronômicos. Essa é, sem duvida alguma, uma das razões mais fortes do despovoamento do médio e baixo rio Negro, preferindo os Índios ficar nas cabeceiras dos afluentes do rio, ou embrenhar mata a dentro ou, então, procurar as Missões, onde são, aliás, um número muito reduzido (1952:23-24).

Nos anos 1940, veio se instalar no território dos Índios Arawak Sophia Müller, uma missionária norte-americana da Missão Novas-Tribos (MNTB) que, com seus mensagens fortemente anti-católicos e pregando a redenção e o fim dos sofrimentos, não somente convertiu à fé fundamentalista vários grupos de fala arawak do Içana, como também contribuiu à eclosão de novos movimentos messiânicos nos anos 1950 e 1960 (Hugh Jones, op. cit.). Os Salesianos chamaram o SPI para intervir sobre as atividades da MNTB no Brasil mas até hoje, pode-se observar uma competição entre católicos (salesianos) e protestantes na conquista das almas (*ibid.*).

Para concluir, os Índios da região do alto rio Negro tiveram contatos esporádicos com os Brancos há mais de três séculos. A penetração portuguesa da região não se efetuou de maneira contínua, mas foi marcada por movimentos de avanço e de recuo. Houve, assim, períodos de calma relativo nas quais os Índios, aproveitando-se do recuo dos Portugueses, deixaram os centros coloniais e as aldeias missionárias localizadas nos rios principais da região para retomar o estilo de vida tradicional, o que lhes permitiu preservar, ao menos até um certo ponto, sua autonomia cultural. No momento do ciclo da borracha, certos Índios, para escapar do trabalho forçado, subiram o curso dos

rios e se instalaram nas suas fozes, em áreas mais difíceis de acesso. Esses movimentos de migração sucessivos ao longo dos séculos para os rios principais e seus baixos cursos e, depois, para suas fozes ou para os pequenos cursos d'água, explicam provavelmente a distribuição espacial atual dos grupos indígenas da região que não ocupam mais um território definido, mas cujos membros espalham-se ao longo dos rios principais, todavia ficando sempre dentro da região do alto rio Negro. Os contatos com os Brancos tiveram como principais conseqüências a introdução de doenças (gripe, sarampo, varíola, etc.): durante a exploração da borracha uma epidemia de sarampo dizimou a população inteira das plantações de Hevea provocando uma severa depopulação na região. Koch Grünberg (1909-1910), no início deste século, viu, como foi dito anteriormente, malocas com até 100 pessoas. Duas décadas depois, em 1927, Nimuendaju dava uma média de somente 14,5 pessoas por maloca.

Como outra conseqüência da colonização os grupos indígenas, como vimos, começaram a se instalar nos cursos superiores dos rios. Atualmente, segundo Van Emst (1967), pode-se notar uma migração para os cursos inferiores dos rios, mas somente de famílias particulares e não mais de povoados inteiros. Outra conseqüência não negligável da colonização reside na introdução de bens manufaturados que alteraram de maneira significativa o universo tecnológico dos Índios e sua relação com o meio ambiente. Os Índios já são acostumados a usar anzóis e linhas de pesca, espingardas, bassias de alumínio, facas, machetes, etc, bens manufaturados que, evidentemente, facilitaram a sua vida mas, ao mesmo tempo, modificaram a organização tradicional baseada sobre a cooperação: caça e pesca são, atualmente, praticados individualmente e essa individualização foi reforçada pela atomização da maloca em casas monofamiliares sob a influência dos missionários salesianos.

## **Etnografia do alto rio Negro**

### **1/ Os grupos Tukano orientais**

#### **A. nome, língua e localização**

Os grupos da família lingüística Tukano oriental, que se subdividem em uns quinze grupos patrilineares exogâmicos - Arapaço, Bará, Barasana, Desana, Cubeo, Karapana, Makuna, Miriti-tapuia, Pira-tapuia, Siriano, Taiwano, Tatuyo, Tukano, Tuyuka, Yuriti, etc. - ocupam um território único (não existe representantes desta família lingüística em outras partes da Amazônia) circunscrito pela rede hidrográfica do rio Uaupés e seus afluentes os rios Tiquié, Papuri, Querari, Cuduiari e pelo rio Pira-Paraná na Colômbia (que pertence à rede hidrográfica Apaporis-Caqueta). Em termos de fronteira administrativo-

política, esta região pertence ao Estado do Amazonas (Brasil) e ao Comisária del Vaupés (Colômbia). Embora a fronteira corte seu território em duas partes, isso não tem nenhum impacto sobre a organização social e cultural indígena: os Tukano orientais dos dois lados da fronteira compartilham um sistema social comum baseado na troca de irmãs entre grupos essencialmente diferenciados pela língua. Existem também membros de grupos Tukano no baixo rio Negro - que se instalaram lá para escapar das exações dos missionários Salesianos ou devido à brigas internas - e, também, em Manaus.

No bojo deste território único, cada grupo Tukano ocupava idealmente um território contínuo, definido por um (ou mais) rio(s) ou igarapé(s) (ou uma porção de rio) e cercado de cada lado por outros grupos Tukano com que estabelece relações de aliança matrimonial. Todavia, devido tanto aos descimentos e aos aldeamentos dos Índios durante vários séculos (ver supra) quanto às guerras intertribais, os membros de um mesmo grupo lingüístico não ocupam mais um território definido mas se dispersam sobre os principais rios desta região, embora reconhecendo ainda um território como seu território ancestral: os Desana, por exemplo, ocupam atualmente alguns sítios no alto rio Papuri (os sibs de cabeça ficaram lá) que é o seu território ancestral, mas a maioria deles encontram-se atualmente no rio Tiquié e seus afluentes. É difícil datar essa migração interna dos Desana - no início deste século, Koch Grünberg (op. cit.) já assinalava 12 malocas Desana no Rio Tiquié - mas temos várias interpretações, não necessariamente contraditórias, das razões de uma tal migração. Com efeito, de acordo com certas indicações oriundas da história oral de alguns sibs hoje localizados no rio Tiquié com quem trabalhei, os Desana teriam sido desalojados do rio Papuri por outros grupos mais numerosos e poderosos, tais como os Tukano e os Tariano. Segundo outras, os Desana - ou os seus "empregados) Maku" (ver p. ) nas suas andanças pelo mato - teriam procurado terras mais férteis e "descoberto" assim o rio Tiquié. Os membros do grupo Tukano de Pari Cachoeira dizem que eles convidaram os Desana, seus cunhados privilegiados, a se instalarem junto a eles no rio Tiquié e que o Tiquié era, nesta época, despovoado, seus antigos habitantes tendo sido mortos pelos Brancos ou fugido para a Colômbia.

Os Tukano orientais se reconhecem uma origem e uma história comuns e formam um grupo sócio-cultural homogêneo cujas principais características são: a localização ribeirinha dos povoados (antigamente malocas); o cultivo da mandioca amarga (pelo sistema de coivara) complementado pela pesca, caça e coleta; o sistema de parentesco e matrimônio baseado na diversidade lingüística; a utilização de línguas da mesma família lingüística; as narrações míticas com uma trama comum a todos os grupos; as festas e rituais

semelhantes etc. No bojo deste sistema homogêneo, os Tukano dividem-se em unidades de filiação patrilineares essencialmente diferenciadas pela língua, pela localização territorial e por uma especialização artesanal (que fundamenta as trocas cerimoniais de bens entre grupos afins e/ou aliados, ver infra) que são unidas por laços matrimoniais.

Os dados populacionais são pouco fiáveis, mas calcula-se aproximadamente um total de 15.000 Índios de fala tukano em ambos os lados da fronteira colombo-brasileira. Segundo os dados de 1982 da Prelazia do Rio Negro, a repartição demográfica dos Tukano do Uaupés brasileiro seria a seguinte: Tukano (2690); Desana (960); Pira-Tapuio (618); Uanano (555); Tuyuka (465); Arapaço (258); Kobewa (98); Miriti-Tapuia (77); Karapana (49); Barasana (43); Bará (24). Ou seja, no lado brasileiro em 1982, um total de 5837 Índios de fala tukano repartidos em uns 115 povoados dispersos ao longo dos rios Uaupés, Tiquié, Papuri, Querari e Cuduyari.

As línguas faladas pelos grupos indígenas hoje conhecidos como Tukano orientais fazem parte da família lingüística Betoya ou Tukano desde os trabalhos de Beuchat et Rivet em 1911. Waltz e Wheeler (1972), dois linguistas do Instituto Lingüístico do Verão (ILV) distinguem, no interior dessa família lingüística, três grupos: oriental (bará, barasana, desana, karapana, makuna, pira-tapuia, tatuyo, siriano, taiwano, tukano, tuyuka, uanano), medio (cubeo) e ocidental (correguaje, coto, encabellado, siona e tama). Existem, por fim, certas línguas, tais como o letuama, o yuruti, o tanimuka, o yahuna e o miriti-tapuia que, embora reconhecidas como pertencendo à família lingüística tukano, não foram ainda classificadas pelos linguistas do ILV num desses três grupos (oriental, ocidental e medio), mas cujos representantes, que moram essencialmente no Vaupés colombiano, compartilham com os Tukano orientais e medio os mesmos traços culturais. O território dos Tukano orientais e medio restringe-se à bacia do Uaupés (Brasil-Colômbia) e do Pira-Paraná (Colômbia). O tukano ocidental é falado por grupos morando nos rios Napo e Putumayo no Perú.

As línguas faladas pelos diferentes grupos são, segundo Sorensen (1967) e os linguistas do ILV, mutuamente ininteligíveis mas essa constatação, ao menos por parte de Sorensen, baseia-se unicamente sobre os dizeres dos seus informantes e não sobre testes formais destinados a avaliar o grau de inteligibilidade mútua das línguas (Jackson 1972). Sorensen considera que as línguas tukano são menos próximas entre si que o judeu e o dinamarquês (1967:674): as diferenças entre as línguas afeitam gramática, fonologia e léxico. Contudo, certas línguas são muito próximas entre si como o makuna e o

barasana (Hugh Jones, 1979), o desana e o siriano, o pira-tapuio e o uanano (Waltz and Wheeler, 1972), o desana e o tukano (Buchillet 1983).

Cada grupo defina-se por uma língua. A língua é transmitida de pai para filho (a). De maneira corrente é reconhecido como parente aquele que "fala da mesma maneira" ao passo que outros grupos distinguem-se pelo fato de falarem outras línguas. A língua proporciona a base da identidade e as diferenças lingüísticas fundamentam as possibilidades matrimoniais: somente pode-se casar com alguém que "fale diferente"; ou seja, marido e mulher não devem falar a mesma língua. Unidade lingüística e unidade exogâmica portanto, na maioria dos casos, coincidem. A criança, tradicionalmente, é educada para falar somente a língua paterna, emblema de sua identidade, embora ela aprenda naturalmente a língua materna. A importância da língua como fator de identidade é particularmente atestada pelo fato que os velhos, embora perfeitamente multilíngues, declaram-se incapazes de contar uma narração mítica numa língua que não seja a própria, ou seja a língua paterna (Buchillet *op. cit.*). A alteridade de língua é equivalente à alteridade do ser e fundamenta as regras de aliança matrimonial vigentes entre os grupos Tukano, assim como o atesta o seu mito de origem que mostra como os ancestrais da humanidade, no início confundidos, começaram a se diferenciar e humanizar através da obtenção de uma fala diferente e como a regra de exogamia lingüística foi editada pouco depois pelo herói cultural.

Os Índios Tukano são perfeitamente multilíngues: falam geralmente as línguas paterna e materna além do tukano - que é a língua paterna de um grupo particular e funciona também como língua franca em certas partes do Uaupés brasileiro -, do português e muitas vezes também do espanhol (muitos dos Índios do Brasil tendo trabalhado nos seringais ou na construção na Colômbia) e, por fim, do nheengatu ou língua geral que foi introduzida na região pelos missionários Jesuítas como língua de colonização (18). A língua tukano pode também ser utilizada como língua de comunicação pelos outros grupos lingüísticos da região: assim os Tariano, embora de origem Arawak, passaram a adotar o tukano como língua própria. Segundo Correa (1983), na medida em que os Tukano consideram as línguas arawak difíceis de aprender, os Arawak passaram a usar o tukano nas suas relações com eles. Por fim, muitos dos Maku falam também a língua tukano. Pode-se observar atualmente, em certas partes da região do alto rio Negro, em geral perto das missões religiosas, uma tendência a não ensinar mais a língua paterna para as crianças e a se usar exclusivamente do tukano. Esse processo de esquecimento das línguas que resulta, em parte, das tentativas de unificação dos grupos pelos missionários salesianos, equivale a uma perda de identidade cultural dos Índios porque,

como vimos, a língua funciona como registro de identidade do grupo e a posse de uma língua distinta é, atualmente, o critério maior de diferenciação entre os grupos.

Numerosos pesquisadores notaram o cuidado especial com o qual os Índios da região marcam as diferenças respectivas entre as várias línguas e evitam o empréstimo de termos de outras línguas (Jackson, 1972; S. Hugh Jones, 1979). Confundir as línguas é, de fato no pensamento Tukano, como sair dos limites da humanidade, da condição humana. O aprendiz de xamã, por exemplo, que ficou louco por não ter respeitado as restrições alimentares que acompanham a tomada de drogas alucinógenas, fala ao mesmo tempo várias línguas e testemunha de sua identidade não-humana em se expatriando no mato. Isto é, a confusão lingüística aparece como o sinal maior da perda da identidade do ser, e até mesmo da desorganização social (Buchillet *op. cit.*).

A região do Uaupés aparece assim como uma verdadeira torre de Babel em razão da multiplicidade de línguas ali faladas. Mas essa multiplicidade de línguas, contrariamente ao mito sumeriano onde ela aparece como um fator de discórdia entre as pessoas, é, no caso dos povos Tukano, não somente o que concedeu aos seus ancestrais um estatuto verdadeiramente humano como, também, o que regulamenta todas as relações sociais desses grupos. Com efeito, a diversidade lingüística dos grupos Tukano, longe de constituir um obstáculo para a sua integração regional, determina pelo contrário a natureza das suas relações: relações de parentesco entre "gente de mesma língua", alianças matrimoniais entre gente de língua diferente.

### **B. grupos sociais, casamento e parentesco**

Os grupos Tukano do Uaupés são relacionados por padrões culturais comuns, pelo uso de línguas da mesma família lingüística e pela sua participação num sistema social baseado na troca de mulheres entre grupos exogâmicos patrilineares. Podemos definir a estrutura social tukano como de tipo segmentário com unidades de filiação patrilineares exogâmicas de diferentes níveis ou ordens de segmentação, articuladas à uma regra de exogamia lingüística e a um sistema de aliança prescriptivo simétrico.

Cada grupo Tukano, ou unidade sócio-lingüística patrilinear exogâmica (por exemplo, o grupo Tukano, Barasana, Desana, etc.), é subdividido em unidades nomeadas, hierarquizadas - chamadas diversamente na literatura etnológica de "grupo composto" (C.Hugh Jones, 1979) ou de "fratria" (Jackson, 1972) - compostas de sibs ou grupos de descendência patrilinear e patrilocais. Os sibs são nomeados de acordo com o nome do seu ancestral mítico fundador acoplado

à palavra "descendente" ou "filho": por exemplo o nome de um sib desana **Ken'oori pôrã** "filhos/descendentes dos desenhos (do sonho)". Por fim, esses sibs são hierarquizados de acordo com o ordem de nascimento dos ancestrais míticos fundadores e com uma especialização ritual:

- ordem de nascimento dos ancestrais míticos fundadores dos sibs: distinção primogênito/caçulo. Cada sib é considerado como "mais velho" ou "mais novo" do que o outro, e os seus membros se utilizam da terminologia de parentesco agnática para referir-se, ou dirigir-se, aos membros de um outro sib: "gente mais velha" ou "gente mais nova". Tradicionalmente, os sibs são dispostos ao longo de um rio, de jusante para montante, segundo a ordem de nascimento dos seus ancestrais míticos: os mais velhos ocupam o jusante dos rios conhecido como sendo mais rico em peixes, ao passo que os mais jovens localizam-se na montante. A organização hierárquica dos sibs expressa-se assim no nível espacial.

- especialização ritual: certos sibs são especializados, isto é, associados à uma função ritual específica também determinada pela ordem de nascimento dos ancestrais míticos fundadores. Existem assim sibs de chefes, de cantores/dançores, de xamãs e de empregados (19). Nos rituais, os membros de um certo sib devem desempenhar para os membros dos outros o papel ritual ligado ao seu próprio sib: por exemplo, aos sibs de servos cabiam todas as funções que poderíamos chamar de "anti-rituais" (C. Hugh Jones 1979), tais como buscar água, acender fogo (tarefas, aliás, ligadas à mulher na vida cotidiana), acender os cigarros cerimoniais; os membros dos sibs de xamãs deviam descontaminar todos as substâncias e objetos que seriam utilizados durante o ritual (tabaco, coca, alucinógenos, tintas corporais, etc.), proteger e guiar os participantes durante o ritual e no período de jejum que o segue; os membros dos sibs de cantores/dançores deviam dirigir os cantos e as danças etc. (ver uma descrição deste sistema em C. Hugh Jones 1979). Devemos assinalar que esse sistema de organização ritual não mais é posto em prática tanto no Uaupés brasileiro quanto colombiano, embora a distinção dos sibs como sendo "mais velho" ou "mais novo" esteja ainda enfatizada nos rituais, por exemplo na ordem de distribuição das bebidas ou de entrada na maloca, ou, também, no direito de usar certos enfeites e objetos cerimoniais (ver S. Hugh Jones 1976). Afora o aspecto econômico, que acabamos de assinalar, não há nenhuma indicação de que, no passado, essa hierarquização dos sibs jamais implicou na vida cotidiana na autoridade política dos sibs de hierarquia superior sobre aqueles considerados como sendo inferiores.

Cada sib possui, como propriedade ritual, um certo número de nomes pessoais cerimoniais, cantos, rezas, trombetas e flautas sagradas, pinturas do

corpo, etc.

O grupo local, formado de homens relacionados agnaticamente e geralmente co-extensivo a um sib patrilinear, contém representantes femininos de três ou quatro grupos lingüísticos em razão das regras de exogamia lingüística (que impõem a um indivíduo de casar fora do seu próprio grupo de língua) e de residência patri-virilocal (que impõe a uma mulher de morar no povoado do seu marido): "cada comunidade é o microcosmo de um sistema social mais amplo" (Jackson, 1983:5). A identidade de sib nunca é perdida. As mulheres casam-se fora do próprio sib (e, como vimos, grupo lingüístico) mas sempre conservam o vínculo agnático com o seu sib de origem. Um sib ou grupo local é economicamente autônomo.

A terminologia de parentesco é de tipo dravidiano, cujo traço marcante é a distinção de duas classes de parentes nas três categorias intermediárias (geração de Ego, de seus pais e de seus filhos): distinção consangüíneos/afins. As outras características desta terminologia dravidiana são as seguintes:

- distinção de geração: distingue-se 5 gerações dos avôs aos netos;
- distinção de sexo em todas as gerações mas essa distinção, nas gerações do avô e do neto, é somente expressa por uma feminização do termo masculino : substituição da vogal "i" (marca do masculino) pela vogal "o" (marca do feminino); por exemplo, ~**padabi** "neto", ~**padabo** "neta".

- distinção de idade ou de primogênito/caçulo na geração de Ego: cada irmão (a) de Ego é considerado como "mais velho (a)" ou "mais novo (a)" do que Ego. Não existe termos simples para "irmão" ou "irmã" mas sim, para cada sexo, dois termos que indicam a ordem de nascimento do indivíduo em relação a Ego: por exemplo, em desana ~**gabi** "(irmão) mais velho", ~**kabi** "(irmão) mais novo", **di'ó** "(irmã) mais velha", ~**kabi o** "(irmã) mais nova". Frequentemente, hoje em dia, os Índios usam, como forma vocativa, a denominação "mano" e "mana", formas hipocorísticas de "irmão" e "irmã".

Os primos paralelos, assimilados pela terminologia de parentesco aos irmãos de Ego, são diferenciados segundo a ordem de nascimento do seu pai em relação ao de Ego. A idade real não é levada em conta neste sistema de classificação, mas sim a posição de primogênito ou de caçulo do seu pai em relação ao pai de Ego. Por exemplo, Ego designará pelo termo "irmão maior" (~**gabi** em desana) o filho do irmão mais velho do seu pai, quaisquer que sejam as suas idades respectivas. Esta distinção primogênito/caçulo, que permeia todos os níveis da estrutura social tukano, é, fundamentalmente, a distinção do direito do primogênito em relação aos outros filhos. Os primogênitos, tradicionalmente, são chamados a assumir a chefia da linhagem, estatuto que

não pode ser colocado em questão em razão de anterioridade do seu nascimento.

Porém, a terminologia de parentesco apresenta uma variação em relação ao tipo dravidiano. Com efeito, ela distingue, na geração de Ego, os "verdadeiros consangüíneos", ou seja, os verdadeiros agnates de Ego pertencendo ao grupo patrilinear exogâmico de Ego (i.e. os irmãos e os primos paralelos patrilineares diferenciados terminologicamente entre maior e menor) dos "uterinos" ou primos paralelos matrilineares. Por "uterino" entende-se especificamente as crianças nascidas da mesma mãe que Ego, mas de um pai diferente (o que chamariamos de meio-irmão do lado da mãe), ou de uma irmã da mãe de Ego ou, por fim, de uma mulher pertencendo ao mesmo grupo lingüístico que a mãe de Ego. As crianças não usam entre si a terminologia agnática correspondendo às suas idades respectivas ("mais velho"/"mais novo") mas a expressão de "filho (a) de mesma mãe". Os uterinos representam uma categoria intermediária de parentes: eles não são verdadeiros consangüíneos (o são somente do lado da mãe) nem afines, e o casamento é proibido entre eles. Essa relação de parentes uterinos não é herdada, ela define somente uma relação entre dois indivíduos que acabará com as suas mortes. Como escreveu C. Hugh Jones (1979):

"O reconhecimento desta ligação matrimonial reduz o número de indivíduos que poderiam se encaixar na categoria dos primos cruzados e o efeito lógico de um tal procedimento faz com que o número potencial de cônjugues seja reduzido e que o casamento com alguém cuja mãe venha do grupo exogâmico de Ego ou cujo pai venha do mesmo grupo exogâmico que a mãe de Ego seja mais provável. Isto faz com que a proibição de casamento com os filhos da mãe reais e classificatórios tende a perpetuar as alianças entre grupos exogâmicos particulares" (minha tradução).

O mais interessante é que essa relação de "parentes uterinos" pode igualmente ligar dois grupos lingüísticos que tomam suas mulheres num terceiro grupo - eles são, neste caso, "afines de afines". Esta particularidade da terminologia de parentesco foi reportada entre os Bará (Jackson, 1972), Tatuyo (Bidou, 1976), Barasana (S. e C. Hugh Jones, 1979), Makuna (Arhem, 1981), Taiwanos (Correa, 1980/81), Desana (Buchillet, 1983) e Uanano (Chernela, 1983).

A terminologia de parentesco é associada à uma regra de casamento preferencial com a prima cruzada bilateral (troca de irmãs) ou seja, com a filha do irmão da mãe (MBD) ou com a filha da irmã do pai (FZD). Todavia, outros fatores determinam também as regras de matrimônio:

- a regra de exogamia lingüística: excepto no caso dos Cubeo (rios Querari e Cuduyari) e dos Makuna (rio Pira-Paraná na Colômbia) - que reali-

zam boa parte das suas alianças matrimoniais dentro do próprio grupo lingüístico apesar de subscreverem também ao ideal de exogamia lingüística - um homem somente pode casar com alguém que fale uma outra língua. Como já vimos, aqueles que falam a mesma língua consideram-se como irmãos e são proibidos de casar entre si.

- os aliados preferenciais: cada grupo exogâmico têm seus parceiros de casamento preferenciais: assim, por exemplo, Buchillet (1983) mostrou, a partir da análise dos registros de casamento da missão de Pari Cachoeira (entre os anos 1945-1981), que os Desana do rio Tiquié e afluentes casam-se preferencialmente com os Tukano (197 casos sobre um total de 217 casamentos), Tuyuka (12 casos), Carapanã (3), Pira-tapuia (3), Miriti-tapuia (3) e Bará (1). O casamento preferencial dos Desana com os Tukano é, aliás, fundamentado pelo mito. Depois da diferenciação lingüística dos ancestrais dos grupos Tukano atuais, o ancestral maior dos Tukano voltou-se para o ancestral Desana chamando-o de "cunhado". Jackson (1972), para as comunidades do alto Papuri e do Pira-Paraná, mostrou que os Bará casam preferencialmente (na ordem) com os Tuyuka, Tatuyo e Desana; os Tuyuka com os Tukano e Bará; os Karapana com os Tatuyo, Tukano e Desana; Reichel-Dolmatoff (1971) considera como aliados preferenciais dos Desana de Colômbia os Tukano e Tuyuka. Fulop (1954:132) mostrou que a cosmogonia dos Tukano da Colômbia impõe o casamento "sem guerrear" com somente três grupos: Desana, Yuriti e Tariano. Para poder casar com mulheres de outros grupos lingüísticos (por exemplo, Tuyuka, Siriano, Uanano) os Tukano teriam que raptar as mulheres.

- a distância geográfica dos aliados: antigamente, devido aos conflitos e guerras entre os grupos lingüísticos, era importante contrair alianças matrimoniais com grupos lingüísticos de outros rios de modo a poder contar com a sua ajuda na ocasião de conflitos intertribais ou, também, de viagens realizadas fora do território tribal. Atualmente, pode-se observar uma tendência em estabelecer alianças matrimoniais com comunidades vizinhas ou, ao menos, do mesmo rio. Buchillet (op. cit.) mostrou, por exemplo, que no povoado Desana de São João (rio Tiquié) 35 casamentos sobre um total de 60 foram contraidos com 3 comunidades Tukano distantes entre si de apenas uma hora de remo. Arhem (1981) mostrou entre os Makuna do Pira-Paraná que os aliados preferenciais tendem a morar perto dos seus parceiros e este autor estabeleceu uma correlação entre a "distância afinal" ou "proximidade genealógica dos aliados" e a "distância espacial". Os aliados próximos (no nível genealógico) o são igualmente no nível espacial; os aliados distantes (que pertencem ao universo possível dos aliados mas com que se contrai poucas alianças) o são igualmente espacialmente. Esse autor vê ademais uma

corelação entre distância afinal e forma de casamento: o "câmbio restrito" ou troca de irmãs seria assim a forma ideal de casamento entre aliados geograficamente distantes, ao passo que o "casamento-dom" caracterizaria mais os casamentos entre aliados próximos.

Dispersos ao longo dos rios, os grupos Tukano orientais não podem ser considerados como unidades passíveis de serem isoladas num território limitado: cada um depende dos outros para assegurar a sua própria reprodução e essas unidades sociais fazem parte de um sistema social mais amplo, "pan-Uaupés", que define as regras sociais de parentesco e de casamento. Essas relações, como veremos, criam, ademais, mecanismos de re-distribuição dos recursos naturais através das trocas cerimoniais de comida e outros bens.

### C. modo de vida

Os grupos Tukano vivem actualmente em povoados nas margens do rio Uaupés e dos seus principais afluentes navegáveis. As aldeias, compostas de casas individuais centradas ao redor da família nuclear, tomaram o lugar da antiga casa comunal (maloca) sob a influência dos missionários Salesianos. A maloca, mais que um lugar de vivência, era um lugar cerimonial importante, o lugar verdadeiro da narração e transmissão de mitos e de sua atualização nos ritos. Ela era designada pelo termo de "casa de dança" (**bayariwi'i** em desana), denominação esta que atestava da sua vocação eminentemente cerimonial. Para os Tukano orientais, a maloca é o centro do mundo e, ao mesmo tempo, uma versão reduzida do universo. Cada espaço, cada esteio tem um nome e um significado simbólico específico dependendo da ocasião (morada; casa de festa de troca de bens; casa dos iniciados, etc.) (ver S.Hugh Jones 1979; Beksta 1988):

"(...) na maloca há uma repartição e uma valorização do espaço, vinculados não somente ao uso, mas também à tradição e à mitologia. O grande espaço único está subdividido e destinado, mesmo mentalmente, por um Tukano. Cada rincão, cada centímetro, tem então um valor e uma função. O espaço da maloca, diríamos, tem três graduações: particular, comunitário e público" (Lamus, apud Beksta 1988:31).

As malocas eram de tamanho variável, podendo ter entre 20 e 45 metros de comprimento, 10 e 30 metros de largura com 7 e 11 metros de altura. A maloca era a morada de uma grupo de descendência patrilinear cujos membros se identificam com um ancestro mítico comum. Koch Grünberg (op. cit.) viu no início deste século malocas podendo abrigar até 100 pessoas. Nas ocasiões de festas podiam-se encontrar até 300 ou 400 pessoas.

A maloca estava construída em terreno alto, na margem do rio, idealmente segundo um eixo leste/oeste. Tinha duas portas principais e duas pequenas portas laterais "de onde as moças de primeira regra podiam sair" (Beksta *op. cit.*:36). A fachada da casa e a porta de frente ao rio eram associadas aos homens, ao passo que a porta de trás dava para os cultivos e a mata, associando-se às mulheres. Existia três tipos arquitetônicos diferentes: quadrado, rectangular ou rectangular com a parte traseira arredondada. Contudo, a distribuição do espaço interno era a mesma nesses três tipos. Podia-se distinguir duas áreas principais definidas por 6 ou 8 pares de esteios centrais: uma área central, associada à vida comunitária e cerimonial e aos homens; uma área periférica associada à privacidade (educação das crianças, vida familiar, cozinha). Neste área periférica, cada unidade familiar ocupava um lugar particular - um compartimento definido por paredes de folhas de palmeiras entrelaçadas - em função da ordem de nascimento dos residentes: a família do tuxuau (do primogênito) ocupando a parte traseira da casa, perto da porta das mulheres, os irmãos caçulo sendo progressivamente dispostos em direção à parte leste da casa (associada aos homens). Ordem de nascimento, relações hierárquicas de aliança eram assim expressas na organização do espaço interno da maloca através da ocupação pelos indivíduos de lugares diferentes (Hugh Jones, 1979). A divisão centro/periferia é particularmente expressa nos movimentos e nas atividades dos indivíduos de ambos os sexos tanto na vida cotidiana - as mulheres entram pela porta de trás, os homens pela porta de frente - quanto na vida ritual: os ritos desenvolvam-se na parte central da casa. A vida inteira da mulher desenrola-se na parte periférica da maloca, no compartimento familiar (seja o dos seus pais ou do seu marido). O ciclo de vida masculino, pelo contrário, desenrola-se sucessivamente na parte periférica (durante a infância pela ocupação do compartimento familiar), em seguida, na parte central (o iniciado dorme na parte central) até voltar para a parte periférica da maloca (depois do seu casamento) onde, também, ele será sepultado depois da morte. Como o notou Nimuendaju (1955):

"A maloca é uma das mais importantes e características instituições das culturas indígenas (...) na maloca concentra-se a cultura própria do Índio: ali tudo respira tradição e independência".

E é justamente por isso que ela precisava ser destruída ou "desencantada" assim como falava o Padre Dom Pedro Massa. Como vimos, desde a sua instalação na região (em 1914), os Salesianos empreenderam uma campanha de difamação contra as malocas tendo percebido perfeitamente o seu significado profundo como símbolo da coesão do grupo de residência e, ainda mais, sua dimensão religiosa (ver Dom Pedro Massa, por exemplo). Em 1955, segundo o etnólogo Eduardo Galvão, já não se encontravam mais malocas no baixo e medio curso dos rios Içana e Uaupés (1979:169) e a última maloca, que

pertencia aos Desana do igarapé Urucu, foi extinta em 1958 sob a influência do Padre João Marchesi (Beksta, 1988:8). Os missionários reagruparam os povoados em "comunidades de base", impondo um padrão de organização interna: os povoados passaram a ter casas ordenadas em fileiras com ruas. Cada povoado importante foi dotado de uma capela, uma escolinha (recebendo os alunos da 1ª. série até a 3 ou 4ª. série) e, a partir de 1968, de um "clube das mães" destinado à confeição do artesanato para a venda aos turistas em Manaus e funcionando também como centro social para as reuniões do povoado e os regulares caxiris ou festas de bebida. As casas são construídas nas margens dos rios e igarapés navegáveis, numa praça de areia branca cuja manutenção, que depende do trabalho das mulheres, refleta o prestígio da comunidade. Cada casa é cercada por um pequeno jardim onde podem-se encontrar várias árvores frutíferas ao lado de plantas a uso medicinal, pimentas, etc. As paredes das casas são de barro, o chão de terra batida, e o teto de folhas de palmeiras (buriti, caranai, inajai, etc.) ou, concessão à modernidade, coberto de zinco. Todavia, apesar desse padrão de organização interna dos povoados imposto pelos missionários salesianos, podemos encontrar na configuração espacial das aldeias vestígios da organização tradicional das casas comunais tanto na arquitetura quanto na organização do espaço interno, como na forma como que as casas estão dispostas umas em relação às outras (Buchillet, 1983). As casas comportam assim duas áreas, uma área doméstica na parte de trás situada em direção às culturas e à mata onde as pessoas dormem e tomam as refeições; a outra, de frente para o rio, é aquela onde se recebe convidados e visitantes. Vida social e privada desenrolam-se assim em espaços diferentes como na antiga maloca. Por outra parte, a disposição das casas reproduz, num certo sentido, a localização dos antigos compartimentos familiares: um pai mora sempre com os seus filhos quem, após o seu casamento, constroem uma casa ao lado da do pai. A distância geográfica entre as casas num mesmo povoado refleta, por uma parte, a proximidade genealógica dos indivíduos - um pai mora sempre junto aos seus filhos e longe dos irmãos - e, por outra parte, as tensões sociais no grupo (Buchillet, op. cit.).

Cada povoado reagrupa, idealmente, várias famílias nucleares aparentadas pela linha paterna. A língua falada no povoado é, tradicionalmente, a língua dos homens que, como vimos, se transmite de pai para filho (a). Devido à regra de residência patrilocal, a esposa, que vem sempre de um outro grupo lingüístico, passa a morar depois do casamento no povoado do seu marido. Existem, todavia, povoados "misturados", ou seja com representantes masculinos de diversos grupos Tukano. Vários argumentos, tanto de ordem econômico (escassez em peixes à proximidade do povoado do marido) quanto

cultural ou social (prestígio a viver perto das missões religiosas, "inferioridade" hierárquica dos membros do povoado do marido, etc.), podem explicar a composição mista de certos povoados atuais que contraria a regra de residência patrilocal em vigor nesta região. A distribuição da população nos povoados é desigual, os povoados podendo contar entre de 3 e 150 pessoas. Geralmente, os localizados perto das Missões religiosas tendem a ser mais populosos (Pari Cachoeira no rio Tiquié tem, por exemplo, mais de 500 pessoas). Os povoados (do mesmo grupo lingüístico ou de grupos distintos) mantem entre si um contato intenso através das relações de parentesco e de casamento, relações consolidas pelas trocas cerimoniais de comida e outros bens e pelas interações rituais.

Cada povoado dispõe de um território composto de uma porção de mata e de rio para explorar para a caça e pesca e para abrir as plantações de mandioca. O território de cada povoado é delimitado por marcas naturais, tais como curvas do rio, afloramentos de pedras, igarapé, etc. No bojo deste território pertencendo a um povoado, uma parte da mata é repartida entre as diferentes famílias nucleares para o estabelecimento das suas roças. Pelo contrário, o território para a pesca e a caça não é limitado (excepção feita dos "locais de pesca", propriedade dos antigos tuxaua (20)): cada um tem direito de caçar e pescar onde quiser (mas, naturalmente, dentro dos limites do território concedido ao povoado).

#### **D. organização política**

Como já vimos, os missionários Salesianos reagruparam os povoados em "comunidades de base" impondo uma nova forma de administração que feriu gravamente o sistema de chefia tradicional. Cada povoado, com efeito, passou a contar com a presença de vários funcionários, compondo o quadro político do povoado, responsáveis pela manutenção da "união do povoado"

"a importância das comunidades de base reside no fato de elas se constituírem, enquanto organização criada a partir do contato com os missionários, no quadro social mediador entre o grupo tribal e aquele advindo do contato. Em seu bojo encontram-se elementos constitutivos da própria situação de contato" (Oliveira, 1981:31).

O capitão tomou o lugar de antigo tuxaua que, por direito de nascimento (primogênito), herdava desta função. Ele deve falar português por ser o representante e o mediador dos membros do povoado junto às autoridades civís, religiosas e militares da região. Muitos antigos tuxaua perderam assim a chefia do povoado por não falarem português. Geralmente, o capitão é escolhido pelos membros do povoado mas essa eleição deve ser ratificada pela Missão Salesiana que considera "o espírito de líder para a animação do povo,

qualidade moral e cristã conforme os ensinamentos da missão" (Oliveira, *op. cit.*:37). O capitão não detem mais necessariamente essa função por direito do primogênito como antigamente: inclusive, em certos povoados considerados "estratégicos", os missionários imposaram como capitão um indivíduo que lhes era totalmente aliado. Ou seja, essa nova função repousa atualmente menos sobre a posição hierárquica de um indivíduo do que sobre a escolha, pela missão, de um indivíduo particular. O capitão deve-se fazer enregistrar na Superintendência da FUNAI em Manaus que lhe delivra um título o reconhecendo como capitão de tal povoado. O poder dos antigos tuxaua esvazou-se não somente pela introdução de funcionários compartilhando-se as tarefas tradicionalmente ligadas à figura do chefe de maloca, como também pela independência sempre crescente das unidades domésticas em razão da atomização da maloca em casas mononucleares. O capitão, atualmente, não é mais que um simples intermediário entre os membros do povoado e as missões religiosas:

"As idéias contidas na figura do capitão como aquele que comanda, que organiza o trabalho comunitário, que decide os dias de festa, que estabelece os pontos entre os agentes da sociedade nacional, nada tem a ver com a figura contida na categoria de "irmão maior". Este último, ainda que cumprisse o papel de organizador do trabalho na aldeia era responsável pelo bem estar dos "irmãos menores" e cumpria um papel ritual definido nas cerimônias religiosas" (Oliveira *op. cit.*:38).

O catequista: são homens jovens, casados, designados pela missão em virtude de seus resultados escolares e de seu comportamento durante os estudos no internato da missão. Eles são os representantes indígenas da missão e, em certos lugares, "exercem o seu ofício com tanto zelo que os outros Índios tratam-os de padres" (Silverwood-Cope, 1975:35). Cabe a eles ensinar o catecismo para as crianças do povoado, dirigir o culto do domingo e dos dias feriados e exortar os Índios a viver de acordo com os preceitos católicos. Os Índios, muitas vezes, dizem que eles são "os olhos e ouvidos da missão" (Silverwood-Cope, *op. cit.*): é por eles, com efeito, que a missão sabe o que acontece no povoado mas, mais do que isso:

"neste contexto histórico e social, a figura do catequista adquire relevância, uma vez que, correspondendo a extensão da missão nos povoados através de seu papel de "socializador religioso", ele realiza a mediação entre o mundo tribal e o mundo "civilizado" e afirma a natureza da relação existente entre os dois mundos, os dois sistemas societários distintos: relação essa de subordinação caracterizada pela expansão religiosa concretizada e atualizada pela categoria de catequista" (Oliveira, *op. cit.*:35).

Os catequistas são os que melhor dominam a língua portuguesa no povoado e, em certos povoados, eles são o intermediário privilegiado da comunidade com os Brancos e

"não raro se investem da autoridade representativa do povoado, escamoteando a autoridade outorgada pelos missionários ao capitão" (ibid.:33).

A missão reforça o prestígio pessoal do catequista, dando-lhe uma caixa de remédios: assim, como líder religioso e detedor dos remédios brancos ele é posto em concorrência com o tradicional líder espiritual e curador do povoado: o xamã local que, aliás, como vimos, foi sempre considerado pelos Padres missionários como o seu maior inimigo.

Capitão e catequista devem participar cada ano a cursos organizados pela missão salesiana. Os principais assuntos abordados nesses cursos são os seguintes: vida e desenvolvimento comunitário, administração de povoado e, também, para o catequista, catecismo.

O responsável dos trabalhos comunitários é outro funcionário criado pela missão salesiana: eleito por três anos, ele coordena os trabalhos coletivos como a abertura de uma roça comunitária, a limpeza do povoado, a construção de uma casa, todas tarefas antigamente ligadas à função de tuxaua. Quem necessita de uma ajuda temporária refere ao administrador dos trabalhos comunitários que, por sua vez, consultará cada chefe de família. O trabalho não é pago, mas aquele que necessita da ajuda dos outros deve fornecer-lhes comida e bebida.

O responsável dos clubes das mães: responsabiliza-se pela produção artesanal do povoado. Um dia por semana (fixado pela missão) é geralmente reservado pelas mulheres do povoado aos trabalhos de artesanato: fiagem e tecelagem do tucum para fabricar redes, bolsas, tapetes, etc. As irmãs da missão encarregam-se da comercialização do artesanato nas lojas para turistas de Manaus. O dinheiro conseguido com a venda do artesanato (sempre baixo em razão da desvalorização dos produtos indígenas) serve para alimentar um pequena loja no povoado onde qualquer um pode comprar sabão, açúcar, café, sal, anzóis, fazendas, redes, agulhas, etc. necessários à vida cotidiana.

### **E. atividades de subsistência**

A economia dos Índios Tukano orientais é voltada essencialmente para a auto-subsistência, na qual a horticultura da mandioca amarga (Manihot esculenta Cranz) ocupa a parte mais importante. Segundo Chernela (1986:154) a mandioca amarga fornece de 85 a 95% do consumo diário de calorias, seguida pelos produtos da pesca, da caça e complementada pela coleta.

1. agricultura: A agricultura praticada é itinerante, baseando-se no

sistema da coivara. O trabalho da mandioca (plantio, colheita, transporte e processamento da mandioca) repousa principalmente sobre o trabalho feminino. A participação masculina limita-se geralmente à derrubada e queima de uma porção de mato para a abertura de uma roça. A seleção de uma área como futura área de cultivo é baseada, notadamente, sobre a qualidade do solo que somente pode ser de terra firme (terra firma argilosa preta, arenosa e de cor preta, amarela e piçarrenta ou argilosa, úmida e frouxa, ver Ribeiro, ms. 1988). As zonas de igapó, caatinga e manguezal, muito frequentes na região do alto rio Negro, não são consideradas como áreas potenciais de cultivo.

Cada família nuclear possui ao menos três roças de idade diferente: uma recém-derrubada, outra de 1 ou 2 anos e a terceira de 2 ou 3 anos. Cada roça tem uma superfície de mais ou menos 100 m<sup>2</sup>. Uma plantação é usada em média 3 anos seguidos (para 2 ou 3 ciclos culturais), mas o rendimento começa a diminuir já a partir do segundo ano em razão da invasão crescente da roça por uma vegetação secundária que absorva os valores nutritivos do chão, o que se traduz em particular pela quantidade baixa de tubérculos e o tamanho pequeno destes últimos. A roça é progressivamente abandonada pela mulher que, todavia, vai ainda recolher as frutas ou outros produtos tendo um tempo de aproveitamento mais demorado. O processo de recuperação do sol demora cerca de 15 a 20 anos nessa região. Em regra geral, a mulher consagra perto de 7 a 9 horas diárias no trabalho da roça, incluindo a limpeza da plantação (capinagem) e o processamento da mandioca em beiju e/ou farinha. O marido (sozinho ou no sistema de ajuri intracomunitário) abre uma roça cada ano para a sua mulher: a derrubada se faz em maio-junho ou em setembro-outubro, ou seja, no início das estações secas. Queima-se depois de três meses de seca no caso de uma roça aberta sobre vegetação secundária (capoeira) ou depois de quatro meses no caso de mata virgem. O plantio começa geralmente no dia seguinte da queima.

As roças comportam uma grande variedade de mandioca amarga (que ocupam, segundo Chernela 1986:154, 91% da superfície total da área cultivada) ao lado de várias árvores frutíferas (abacaxi, bananas, goiaba, pupunha, etc.), da coca, de batatas doces, mandioca doce ou macaxeira, pimenta, carás, inhames, cabaças, milho, etc. Chernela (op. cit.:152) repertoriou entre os Uanano 137 cultivares de mandioca diferentes, o maior número já reportado em roças indígenas da Amazônia. Os Índios diferenciam os cultivares segundo vários critérios: teor em ácido carbocyanídrico; coloração da polpa dos tubérculos (distingue-se as variedades brancas, amarelas ou cremes); cor do haste; número, forma e dimensão das folhas, forma dos raízes, etc. O nível de conhecimento agrícola (técnico) das mulheres é muito elevado. Elas geram

perfeitamente as variedades, eliminando as improdutivas, diferenciando-as de acordo com os seus usos, o teor em tapioca, a qualidade de farinha, etc. Existem assim variedades para farinha e para beiju, dependendo também do gosto pessoal de cada um. As variedades de mandioca são plantadas na roça separadamente ou misturadas, conforme as preferências da mulher. A mandioca, segundo as variedades, demora entre 6 a 9 meses para chegar à maturidade.

Como explicar a riqueza e a heterogeneidade das variedades de mandioca? A roça de uma mulher recém-casada é geralmente plantada com mudas (forma sob a qual as manivas são trocadas) da roça da sua sogra. Como já vimos, devido à regra de residência patrilocal, as mulheres passam a viver nos povoados dos seus maridos. Visitas entre parentes são também um meio de diversificar as mandiocas : "as alianças matrimoniais criam canais que possibilitam a troca de cultivares de mandioca" (Chernela, *op. cit.* 158). Por fim, mudas de mandioca são também trocadas dentro do povoado e, antigamente, segundo Ribeiro (1980), tubérculos de mandioca podiam também ser trocados entre grupos aliados nas festas de oferta de comida ou de bens, ver *infra*). Todas essas modalidades de troca concorrem para explicar a heterogeneidade e a riqueza das variedades de mandioca encontradas nas roças indígenas da região.

As mandiocas são hierarquizadas de acordo com o seu teor em tapioca: as mandiocas brancas são consideradas como sendo as mais prestigiosas. Os Índios dizem freqüentemente que os tubérculos do tamanho de uma pequena maçã são verdadeiras "peneiras de tapioca" (Buchillet, 1983:60). Se a tapioca é tanto valorizada, não é somente em razão das suas qualidades nutritivas como também dos seus múltiplos usos e do seu valor simbólico: ela entra, com efeito, na composição de vários tipos de beiju, farinhas, bebidas doces não alcoolizadas ou fermentadas (para uma descrição dos diferentes tipos de beiju e farinha ver Ribeiro, 1980) e serve também para engrossar a quinhapira (sopa de peixe com pimenta e sal). Beiju, farinha e manicoera (suco de mandioca detoxicado por ebulição) são os componentes necessários das refeições. A farinha, ademais, por ser facilmente transportável, é um alimento substancial nas viagens ou no desempenho das tarefas (pesca, abertura de uma roça, etc.), estando consumida como chibé (isto é, farinha molhada de água). Mas, sobretudo, a tapioca tem um valor simbólico importante: a farinha de fécula de tapioca constitui o único alimento permitido nos períodos rituais e C. Hugh Jones (1978:33) demonstrou, através da análise de vários mitos dos Índios Barasana, que a tapioca era assimilada ao sêmen:

"o depósito de tapioca é considerado como escapando do controle

tecnológico da mulher porque, antigamente, eles colocavam debaixo do pote (de tapioca) pedras mágicas representando a mulher-xamã, a mulher criadora para aumentar a produção" (minha tradução).

Os mitos que temos coletados entre os Desana do Brasil confirmam essa mesma associação simbólica entre a tapioca e o sêmen.

2.. caça e pesca fornecem o essencial das proteínas na alimentação. A caça é uma atividade exclusivamente masculina, ao contrário da pesca que pode ser praticada por ambos os sexos (notadamente nos casos da pesca com timbó ou veneno de pesca). A importância maior ou menor acordada às atividades de caça ou de pesca depende particularmente da localização geográfica dos grupos e sibs indígenas: os Índios morando ao longo dos rios principais e/ou nos baixos cursos, zonas consideradas como mais ricas em peixes, são mais orientados para a pesca. Ao contrário, os Índios morando perto das cabeceiras dos rios ou nos riachos, mais pobres em peixes, dão mais importância às atividades de caça. Os Índios desenvolveram uma tecnologia de pesca muito elaborada (arpão, arco e flecha, linha de nylon e anzóis, malhadeira, puçás e diferentes armadilhas de pesca tais como pari, cacuri, matapi, etc.) para poder encarar qualquer característica de terreno, de profundidade das águas, de força do corrente, como também dos ciclos migatórios, reprodutores e alimentícios dos peixes e superar, assim, a escassez em peixes característica dos rios de águas pretas. Pelo contrário, a tecnologia de caça é bastante simples, resumindo-se aos tradicionais arco com flecha e sarabatana, atualmente suplantados pela espingarda.

3. a coleta de produtos selvagens, de raízes e de diversos insetos (maniuaras ou formigas sauvá, larvas, etc.) é uma atividade complementar às precedentes, podendo ser praticada tanto pelos homens quanto pelas mulheres. A coleta palha ocasionalmente a ausência de peixe ou de caça. Pode ser ocasional - efetuada numa partida de caça ou na volta da roça - ou organizada em previsão, por exemplo, de uma festa de oferta de comida entre grupos unidos por laços de casamento. Corresponde, neste caso, à maturação de certas frutas selvagens particularmente prezadas pelos Índios, tais como pupunha, buriti, bacaba etc.

Em razão da sedentarização forçada, bem como da atomização dos grupos locais em casas individuais centradas ao redor da família nuclear sob a influência dos primeiros missionários Salesianos, mata e rio, nas proximidades dos povoados tendem a ser pouco produtivos, obrigando os Tukano orientais a se deslocarem longe dos seus povoados para caçar, pescar e, também, para abrir as suas plantações. Silverwood-Cope (1972), que trabalhou com os

caçadores-coletores Maku, mostrou que a produtividade da caça era três vezes maior nas profundezas da mata do que à proximidade de um povoado. No tempo da maloca, podia-se notar uma certa mobilidade residencial e de sítio respondendo a diferentes fatores de ordem social (morte do fundador da maloca; recuperação de um sítio ancestral; mortes freqüentes na maloca; brigas entre co-residentes) ou econômico (raridade de peixes ou caça à proximidade da maloca; ciclo itinerante dos cultivos) que facilitava o processo de regeneração natural da floresta tropical. Com a sedentarização dos povoados, os solos são re-utilizados para as plantações antes que um ciclo de regeneração esteja concluído (15-20 anos), daí uma produtividade agrícola das roças inferior.

Os produtos da caça, da pesca e da coleta não têm somente uma importância econômica, eles ocupam também uma parte significativa na vida social e ritual desses povos. Com efeito, as relações de parentesco e de casamento criam mecanismos de redistribuição dos recursos naturais através das trocas cerimoniais de alimentos e de outros bens (dabucuri). Essas atividades econômicas e sociais são associadas à cerimônias dirigidas por pajés que atuam também nos ritos acompanhando as etapas do ciclo biológico de vida e curam as doenças.

De fato, o rio é um elemento determinante na vida econômica, social e cultural dos Índios Tukano. Os grupos Tukano orientais são ribeirinhos e o rio tem, para eles, uma conotação sagrada: os ancestrais da humanidade subiram os rios Negro e Uaupés numa canoa-sucuri, parando em numerosos sítios ou "Malocas de Transformação" - cada uma delas estando associada à uma etapa do desenvolvimento humano -, antes de emergir entre os saltos da cachoeira de Ipanoré (baixo Uaupés). O rio é associado ao crescimento do indivíduo (S. Hugh Jones, 1979). Como escreveu Goldman a respeito dos Cubeo - e essa descrição adapta-se perfeitamente a todos os Índios Tukano orientais -

"a orientação dos Cubeo é para o rio e não para a floresta. Ao passo que a floresta é um domínio indiferenciado, os rios são conhecidos em cada volta, cada ponta de pedra, ou qualquer outro aspecto. O rio é a fonte do poder ancestral, de benefícios, assim como de perigos. A floresta é principalmente uma fonte de perigos(...) O rio é, literal e simbolicamente, a linha que delimita a vida dos Cubeo" (1963: 44-45) (minha tradução).

Por fim, ele fornece a maior parte das proteínas animais da dieta tukano. Como veremos mais adiante, rio e mato representam dois tipos diferentes de adaptação ecológica que determinam as modalidades de relação entre os Tukano orientais e os Maku: embora os primeiros tiram do mato boa parte dos recursos alimentares (frutas selvagens, caça e insetos) e/ou tecnológicos (cipós, plantas medicinais, venenos para caça e pesca, folhas de palmeira para a

confeição dos tetos da casa, madeira ou casca de árvore para a construção das casas, etc.) eles consideram a mata como um lugar particularmente perigoso, onde é fácil se perder e povoado de animais selvagens e de espíritos hostéis. Por isso, a íntima ligação dos Índios Maku com a mata faz com que eles estejam considerados pelos Tukano como seres inferiores com poucos traços humanos.

## **F. vida ceremonial e ritual**

Os rituais que acompanham os períodos do ciclo biológico de vida e as festas de troca de comida e outros bens são as principais instituições religiosas entre os grupos Tukano, através das quais se definem e se reproduzem as relações entre os seres humanos, o mundo ancestral e o mundo natural. Daremos, a seguir, uma descrição rápida dos principais rituais dos Índios Tukano, descrição também válida para os grupos de fala arawak e de fala maku, e nos quais os pajés ou xamãs têm um papel muito importante.

### **A. cerimônias do ciclo biológico de vida**

Os grupos Tukano, como numerosos outros grupos indígenas da Amazônia, marcam com cerimônias particulares as diferentes fases ou etapas do desenvolvimento humano: nascimento, puberdade, morte. Todos esses ritos expressam a transformação corporal e espiritual do indivíduo e formam, assim como S. Hugh Jones (1979) o demonstrou, um sistema ritual total:

- *nascimento*: antigamente, a mulher dava à luz (sozinha ou com a ajuda da sogra) fora da maloca, na plantação de mandioca ou na mata em razão do caráter sagrado da maloca que podia ser poluída pelo sangue do parto. Hoje em dia, as mulheres parteam na casa, a casa atual não tendo mais essa dimensão sagrada. O lugar do parto é previamente descontaminado (purificado) pelo xamã por meio de encantações e de fumigações de breu. Estes cercam, através de diferentes defesas simbólicas, o lugar do parto, desarmam simbolicamente os animais e espíritos, fazendo-os se esquecerem da mulher e da criança para não agredí-los. O cordão umbilical é cortado pela mulher e enterrado. O nenê recebe o nome de um(a) avô(ó) morto(a): idealmente, o menino terá o nome do seu avô paterno, a menina da irmã deste último. Começa então para o casal um período de reclusão e de restrições alimentares que finalizaram com o banho do terceiro dia (depois do nascimento). Esse banho marca para a criança e os seus pais dois acontecimentos importantes: ele introduz a criança recém-nascida no grupo patrilinear e reintegra o casal de pais no grupo local. Depois do banho, marido e mulher consomem peixe cozido na água com pimenta e sal previamente purificados pelo xamã. O xamanismo de descontaminação da comida assinala a retomada alimentar para o casal. Neste, o xamã recita uma encantação sobre um pedaço de comida e de pimenta,

nomeando as características das substâncias a ser consumidas e purificando-as através da invocação de várias espécies de pimentas. As restrições alimentares (ver infra) são então progressivamente desmanchadas mas, todavia, aplicam-se com mais força e durante mais tempo na mãe porque "todo que ela come passa pelo seu leite". A criança é alimentada no seio até 2 ou 3 anos de idade e os alimentos são progressivamente introduzidos na sua dieta através do xamanismo de descontaminação da comida. Durante o seu crescimento, a criança receberá vários nomes que refletem uma etapa particular do seu desenvolvimento: "aquele(a) que se agarre", "aquele(a) que senta", "aquele(a) que começa a andar", "aquele(a) que começa a correr", etc.

- *puberdade*: na puberdade, os jovens dos dois sexos são iniciados. A iniciação masculina dá lugar a um ritual comunitário, ao contrário da iniciação feminina que é um rito privado. Os iniciados dos dois sexos são designados neste período pelo termo de "iniciado" ou "iniciada" ou de "aquele(a) que cheira a pimenta". É com efeito, durante a iniciação que meninos e meninas devem inalar pelas narizes um líquido apimentado, resultante do cozimento de várias pimentas na água. Essa operação, muito dolorosa, tem como objetivo de facilitar a instalação de gordura no rosto e na parte superior do corpo, o que é considerado como um fator de beleza entre os grupos Tukano.

\* menstruação: desde as primeiras perdas de sangue, a moça é isolada numa parte da casa, seu corpo pintado de preto, seus cabelos cortados. Ela não pode tomar banho, nem trabalhar na roça e é submetida à dieta típica dos períodos de reclusão. O fim da reclusão é marcado pelo banho no rio.

\* iniciação masculina: S. Hugh Jones (1979) mostrou que os rituais de iniciação masculina comportam diferentes fases: - participação do futuro iniciado a vários "ritos de frutas". Estes ocorrem geralmente na ocasião da maturação de certas frutas selvagens. Grandes quantidades de frutas são trazidas pelos homens ao som dos instrumentos de música.

- participação ao ritual propriamente dito que tem lugar no final da estação seca e no início da estação chuvosa. Neste rito, flautas e trombetas (conhecidas sob o nome de Yurupari) representando os ancestrais são mostradas aos jovens. Elas são proibidas à vista das mulheres sob pena de morte. Estas, durante o rito, ficam na parte traseira da casa, atrás de uma parede de folhas de palmeiras entrelaçadas colocada na ocasião, ou embrenhem-se mata a dentro. O rito dura três dias. As flautas e trombetas são retiradas do rio onde são habitualmente guardadas fora dos períodos rituais. Os mais velhos da comunidade tocam

esses instrumentos dentro da casa, ao passo que os mais jovens (mas já iniciados) os tocam fora da casa. Durante a noite, o xamã purifica todas as substâncias que serão utilizadas durante o ritual (tabaco, coca, alucinógenos, tinta preta e vermelha etc.). No dia seguinte, flautas e trombetas são de novo colocadas dentro da água e os xamãs distribuem o cigarro cerimonial, coca, tabaco, tinta preta, para todos os participantes. O dia passa-se em cantos. No início da noite, os iniciados, cabelos raspados, corpo pintado de preto, entram na casa nos ombros dos mais velhos. Durante a noite, os homens lhes apresentam as flautas e trombetas (que simbolizam os ancestrais), ensinando-lhes a tocá-las. Mais tarde, um xamã açoita todos os participantes para "torná-los mais agressivos e fortes". Estes se pintam de novo com tinta negra e o resto da noite e o dia seguinte passam-se tocando flautas e cantando. No terceiro dia, os iniciados vão dormir pela primeira vez perto da parede de folhas de palmeiras colocada na parte de trás da casa. No dia seguinte, eles vão tomar um banho no rio e entram na casa de novo nos ombros dos mais velhos. As mulheres dão-lhes então para comer formigas saúvas, termites e beiju de fécula de tapioca. As flautas e trombetas são colocadas dentro de folhas de palmeira e emergidas de novo dentro do rio.

Os iniciados são, em seguida, isolados durante dois ou três meses num compartimento especial na casa. O período de reclusão é consagrado ao aprendizagem dos mitos e das tradições orais. O fim da reclusão pubertária é marcado por um banho ritual no rio. Os iniciados, o corpo pintado de vermelho pelas mulheres, entram na casa nos ombros dos mais velhos como "recém-nascidos". Dá-se para eles peixe cozido na água com sal e pimenta. Pouco depois, ocorre uma dança comunitária com a participação das mulheres, durante a qual espessos beijos de fécula de tapioca são distribuídos para todos os participantes. Esse rito marca a reintegração do iniciado no grupo patrilinear. O iniciado retorna, depois, progressivamente à uma alimentação normal.

Os rituais de iniciação foram consideravelmente afetados no Uaupés brasileiro pela intolerância dos missionários Salesianos que tentaram, através do internato obrigatório dos meninos de 12 a 17 anos, diminuir a base tradicional de autoridade sobre as crianças, bem como a ligação dos jovens com a sua própria cultura. As missões passaram assim a assumir as funções de socialização cultural dos jovens - mas dentro da ideologia ocidental -, funções outrora assumidas integralmente por estes rituais (ver S. Hugh Jones, 1979 para a descrição e análise dos rituais de Yurupari).

- *morte*: no momento da morte, ou pouco depois, o xamã recita uma

encantação sobre um cigarro cuja fumaça é jogada em cima do corpo do defunto. Fala-se, na encantação, de encerrar a alma dentro de um tipo de cerca protetora e, também, de colocar um véu nos olhos do defunto para impedir que, "atraído pela visão do mundo (isto é, da terra)", este cede à tentação de voltar para a vida. A fumaça do cigarro libera a alma do corpo do defunto transportando-a até a "Maloca de Transformação" ou lugar de emergência dos ancestrais do seu sib. Os parentes do morto são submetidos à várias restrições alimentares e de atividades.

Todos os estados liminares (nascimento, puberdade, doença, morte) comportam uma série de seqüências idênticas - reclusão, restrições alimentares e de atividades, banho ritual no rio como término da reclusão e xamanismo de descontaminação da comida - conduzidas pela xamã que dirige (guia) e vigia os indivíduos durante estes períodos. Restrições alimentares e reclusão traduzem o estatuto marginal do indivíduo durante esses períodos de crise. O banho ritual no rio e o xamanismo de descontaminação da comida assinalam, pelo contrário, a sua reintegração no grupo local. Todos esses períodos são interpretados pelos Índios Tukano como de contato com o mundo dos ancestrais. No nascimento, a alma de um avô defunto penetra no corpo do recém-nascido através da imposição cerimonial do seu nome. Depois da morte, a alma volta para a maloca dos ancestrais. A iniciação masculina é a experiência de uma morte simbólica (simbolizada pela tinta preta colocada no corpo dos iniciados no início do rito), seguida de um renascimento (simbolizado pela tinta vermelha e pelo banho ritual). Durante a iniciação masculina, o rapaz é introduzido no mundo dos ancestrais. A iniciação masculina, de acordo com S. Hugh Jones (op. cit.), é também estreitamente ligada à menstruação feminina. Através da análise do mito de origem dos Yurupari, este autor mostrou que as flautas e trombetas representando os ancestrais são o equivalente simbólico das regras femininas. Durante o ritual, os homens apropriam-se assim simbolicamente também da capacidade procreativa da mulher.

Nesses períodos liminares, o indivíduo é particularmente vulnerável à ação dos animais e dos espíritos, daí a necessidade de ele se submeter à numerosas restrições alimentares (ver infra).

#### B. as festas de troca de bens

Essas festas são geralmente conhecidas na região sob o termo de língua geral de dabuçuri: são festas de troca de comida (geralmente peixe moqueado contra carne moqueada, maniuaras ou certas frutas silvestres, tais como bacaba, pupunha, etc.) ou de bens (dependendo da especialização artesanal dos

diferentes grupos Tukano orientais e Arawak) geralmente praticadas entre comunidades pertencendo a grupos lingüísticos ligados entre si por alianças matrimoniais, ou também, entre sibs de um mesmo grupo lingüístico.

Cada grupo Tukano é, com efeito, reconhecido como o artesão tradicional e privilegiado de certos objetos de uso cotidiano ou cerimonial: por exemplo, os Desana são os especialistas dos balaios e dos outros objetos de cestaria; os Tukano ("propriamente dito") do banco esculpido numa única peça de madeira; os Cubeo das máscaras mortuárias feitas da entrecasca da árvore (ou *tururi* em língua geral); os Tuyuka das canoas; os Uanano do tipiti, etc. Os grupos de fala arawak são também reconhecidos como especialistas do ralador de mandioca que se encontra em cada família nuclear Tukano, e os Maku, do aturá feito de cipó titica que todas as mulheres Tukano e Arawak usam para transportar as manivas. Esse sistema de especialização artesanal tem sobretudo um valor ou uma importância nos *dabucuris* nos quais cada grupo lingüístico troca com os outros os objetos da sua especialização.

### **G. representações indígenas das doenças**

A doença, para os Tukano, não se reduz a uma simples desordem bio-fisiológica, mas integra-se num dispositivo de explicações que remete ao conjunto das representações do homem, das suas atividades na sociedade, do seu ambiente natural. Fora das doenças advindas do contato (ou "doenças de brancos", em desana *peasábehari* - literalmente "doenças contagiosas da gente do fogo", isto é, do Branco), eles distinguem, com efeito, essencialmente três grandes clases de doenças:

- *as doenças de feitiçaria comum*: podem ser provocadas por plantas colocadas em contato com a vítima.

- *as doenças de feiticaria xamânica* provocadas por encantações: com uma encantação, o xamã pode introduzir, dar forma e fazer desenvolver-se dentro do corpo da pessoa um objeto ou um animal.

- *as doenças dos animais e espíritos* (da água ou da mata): a maioria das doenças e das mortes, entre os Tukano, são atribuídas à uma transgressão alimentar durante os períodos ou estados liminares (nascimento, puberdade, menstruação, morte) ou durante os rituais de Yurupari. Como vimos, nestes períodos, os indivíduos são submetidos à várias restrições alimentares cuja transgressão os coloca sob o perigo de ataque por parte de seres sobrenaturais e de criaturas predatórias da floresta, ou de contrair várias doenças notadamente através das propriedades das substâncias alimentares consumidas de maneira inadequada (21).

Com efeito, o consumo dos alimentos é regulamentado por toda uma série

de restrições e proibições alimentares, definindo precisamente a natureza dos alimentos a serem ingeridos, em quais circunstâncias, sob quais condições e para quais indivíduos. De fato, estas restrições estabelecem uma relação simbólica entre consumo, coisa consumida, modo de aquisição e de preparação culinária (sobre o detalhe das restrições alimentares e sua ideologia sub-jacente, ver Langdon, 1975 para os Barasana e Taiwano; C. Hugh Jones, 1979 para os Barasana; Buchillet, 1983 e 1988a para os Desana). Os alimentos comestíveis, que são longe de constituir a totalidade dos recursos faunísticos disponíveis, são classificados pelos Índios segundo uma ordem progressiva de perigo. Estes perigos provêm tanto das qualidades inerentes à substância natural, ou seja, das suas características físicas (natureza animal ou vegetal; tipo de alimentação; riqueza em sangue e gordura, tamanho, etc.), quanto das características comportamentais e "psicológicas" de certos animais. Provêm também de elementos exteriores à substância a ser ingerida, tais como o modo de produção (tecnologia utilizada: pescar com a mão, com puçá, com anzóis, com rede de pesca ou com timbó; flechar, atirar) e o de preparação culinária (fervura, assado, moqueado; tempero com sal e pimenta). Através da ingestão de um alimento específico, o indivíduo consome não apenas os atributos e as características da substância, que podem se transformar em armas e atacar o interior do seu corpo mas, ainda, todos os processos e materiais utilizados (assim como a forma de sua fabricação) implicados na aquisição e na preparação culinária. Por fim, ele incorpora também as associações mitológicas às quais o tal alimento remete. De fato, uma substância alimentar é um resumo simbólico de todas essas associações e conexões (pessoais, sociais, mitológicas, etc.) (Buchillet 1990).

Todos estes elementos, que se incorporam ao indivíduo como elementos estranhos são susceptíveis, no caso de uma ingestão incorreta (ou seja, durante um período inadequado) ou incontrolada (não descontaminada ou, então, descontaminada de maneira insuficiente pelo xamã), de ocasionar vários problemas mais ou menos graves. Esses problemas resultam, em primeiro lugar, da natureza do alimento ingerido; em segundo lugar, dos materiais utilizados nos processos de aquisição e de preparação da substância e, em terceiro lugar, das associações mitológicas às quais o alimento remete: simples desordem digestiva, febre, dor de cabeça, reumatismos, ferida, tremores, definhamento etc. Pode-se dizer então que a doença, como consequência de uma transgressão alimentar é, num certo sentido, uma repetição das características naturais da substância ingerida de maneira imprópria: por exemplo, o calor inerente às plantas pode ser considerado como responsável da febre. Ela é também uma repetição dos processos produtivos que a precederam: diz-se, por exemplo, que o bastão que serviu para mexer o manicoera mexerá

com a alma do consumidor no caso da ingestão incorreta desse líquido (ver C. Hugh Jones, 1979). Por fim, a doença repete as associações mitológicas às quais a substância consumida é ligada: por exemplo, num mito dos Desana, os peixes foram criados a partir da gordura gotejada do corpo de um indivíduo que tinha infringido as restrições alimentares acompanhando a confeição dos enfeites cerimoniais. No caso da ingestão incorreta desses peixes, a gordura exudará do corpo do indivíduo tornando-o, assim, perceptível à visão dos animais e, ao mesmo tempo, vulnerável ao seu ataque (ver Buchillet, 1988a).

Por fim, os alimentos são classificados pelos Índios de acordo com o estado biológico ou ritual do consumidor, determinado principalmente pela etapa do ciclo biológico de vida em que ele se encontra: isto é, nascimento, puberdade, doença, morte. As proibições e as restrições alimentares aparecem, assim, como medidas profiláticas destinadas a proteger o indivíduo e aplicam-se, particularmente, em duas ocasiões durante as quais ele é considerado como sendo mais frágil: fases de transformação física e espiritual (nascimento, menstruação, doença, morte) e participação nos rituais de iniciação masculina onde instrumentos de música representando os ancestrais são apresentados aos iniciados. Essas duas situações são interpretadas pelos Índios, como já vimos, como períodos de contato com o mundo ancestral.

Os grupos Tukano distinguem diferentes tipos de pajés caracterizados de acordo com o seu grau de conhecimento e/ou a sua especialização: "pajé-onça", "pajé dos espíritos da água" e "pajé-rezador", etc. As técnicas de diagnóstico e de cura dos dois primeiros tipos de pajés (pajé-onça e pajé dos espíritos da água) incluem uma transe provocada por alucinógenos que lhes permite entrar em contato com os espíritos, dos quais eles conseguem informações e conselhos sobre a origem e a cura da doença a ser tratada. As técnicas utilizadas na cura xamânica desses pajés, que é um ritual coletivo, incluem o sopro de fumaça de cigarro sobre o corpo do doente ou no remédio usado, a massagem e a extração por sucção do objeto patogênico, a técnica de jogar água para desbelar a origem da doença etc. No caso dos pajés-rezadores, denominados kumu em desana e em tukano, eles diagnosticam principalmente a doença através de uma observação cuidadosa do corpo do doente e dos sintomas da doença, bem como de um interrogatório sobre a origem da sua doença, a natureza da comida ingerida nos últimos dias, a natureza dos seus sonhos etc. A cura xamânica é baseada principalmente, neste caso, sobre a recitação de encantações terapêuticas.

## **B/Os povos Arawak**

### **A. nome e língua**

Os Índios da família lingüística arawak - cerca de 3722 indivíduos distribuí-

dos em umas 103 comunidades no Brasil (Wright, ms. s.d.) - espalham-se ao longo do rio Içana e dos seus afluentes (os rios Cuiary, Aiary e Cubate), do alto rio Negro entre São Gabriel da Cachoeira e San Carlos del Rio Negro (Venezuela), do baixo rio Xiê, em territórios adjacentes de três pais - Brasil (Estado do Amazonas), Colômbia (Comisária del Vaupés) e Venezuela (Território Federal do Amazonas) - e no norte e noroeste do território dos grupos de fala Tukano. Existem, por fim, alguns Arawak no baixo rio Uaupés: os Tariano. Os grupos Arawak, à exceção dos Baré (alto rio Negro e Xiê) e dos Tariano (baixo rio Uaupés), são geralmente conhecidos no Brasil desde os tempos coloniais pelo termo genérico de "Baniwa" (termo de língua geral). Na Venezuela e na Colômbia, onde são chamados "Curipaco", eles somam aproximadamente 2000 indivíduos vivendo em comunidades dispersas ao longo do rio Guainia e dos seus afluentes, bem como do alto rio Içana.

De fato, tanto "Baniwa" quanto "Curipaco" (ou Kuripaco) são auto-designações particulares de grupos de fala arawak : os Baniwa formam um pequeno grupo que mora no baixo rio Içana, no Xié e no alto rio Guiania na Venezuela e Colômbia e os Kuripaco moram no alto Içana e Guiania na Venezuela e na Colômbia e falam um dos cinco dialetos da língua arawak (ver infra). Todavia, para não complicar inutilmente a terminologia, e na medida em que a denominação "Baniwa" para chamar os grupos Arawak é muito difundida no Brasil, continuarei a usá-la para me referir aos grupos Arawak do Brasil, à exceção dos Tariano e dos Baré. Geralmente, os Baniwa da região do alto rio Negro autodenominam-se de diferentes maneiras: em primeiro lugar, a partir dos seus nomes de fratrias, tais como Hohodene, Dzauinai, Oalipere dakenai, etc. (ver infra). Existem, em segundo lugar, termos descritivos que referem a todos os grupos dialetais e a todas as fratrias com os quais um indivíduo particular está relacionado (por exemplo, Wakuenai "os que falam nossa língua", Phiume úanawa "todos nós", etc.) e que podem também servir a diferenciar os grupos de fala arawak dos de fala tukano, ou dos Brancos.

A língua falada pelos Baniwa, geralmente conhecida sob o nome de wakú "nossa língua", compõe-se de cinco dialetos - nomeados de acordo com as formas específicas de negação ou afirmação, ou com os nomes das unidades de filiação patrilineares associadas a um dialeto particular : curripaco, curricarro, on-hon, en-hen e ñame (Wright, ms. 1987) - mutuamente inteligíveis entre si. A maioria dos Baniwa no Brasil falam um (ou mais) dos cinco dialetos da língua wakú. Falam ademais o português, o espanhol (os grupos que moram perto da fronteira com a Venezuela e a Colômbia, ou que foram trabalhar nestes dois países) e, também, como no baixo rio Içana, o nheengatu que chega mesmo, segundo Wright (1983a), a ser utilizado de preferência ao dialeto da

língua wakú pelos Índios católicos ou por aqueles que trabalharam no rio Negro. Os Tariano e os Baré, ao longo dos séculos, perderam a sua língua tradicional: os Tariano passaram a usar a língua tukano como língua própria, ao passo que os Baré se usam da língua geral ou nheengatu.

### **B. modo de vida**

No Brasil, os Arawak ocupam atualmente pequenas comunidades, distantes entre si de uma ou mais horas de remo ou de caminhada, dispersas nos rios principais - ao longo do rio Içana e dos seus principais afluentes (Aiari, Cuiary e Cubate) e do rio Xiê -, uma localização territorial um tanto diferente da época da viagem de Nimuendaju (1927) que viu os Baniwa morando de preferência nos pequenos cursos d'água para fugir do comércio com os Brancos ou das epidemias (Journet, 1988). Existem também alguns povoados Arawak nas zonas de interflúvio entre os rios Içana e Uaupés (Wright, op. cit.). Como no caso dos Tukano, sobretudo devido à pressão dos missionários, as antigas casas multifamiliares (malocas) foram substituídas por povoados compostos de casas centradas ao redor da família nuclear. Cada comunidade compõe-se de 3 a 12 casas mononucleares, cada uma destas com 6 a 8 pessoas. As casas, dentro dos povoados, diferem no estilo de construção : são geralmente de dois quartos (um para receber visitantes e convidados, o outro para cozinhar e dormir), feitas de barro (ou com parede de entrecasca de árvores) e dispostas em linha ao longo do rio ou ao redor de uma praça rectangular; mas pode-se encontrar também barracão sem paredes ou casas feitas no estilo da antiga maloca, mas com paredes de barro.

### **C. grupos sociais, parentesco e casamento**

A estrutura social dos Arawak assemelha-se a dos Tukano. Subdividem-se em fratrias exogâmicas, compostas cada uma de 4 ou 5 clãs patrilineares exogâmicos diferenciados, dentro da fratria, de acordo com a ordem de nascimento dos seus ancestrais míticos fundadores e, também, com uma função ritual específica (chefe, xamãs, guerreiros, dançores e servos) que, como entre os grupos Tukano orientais, atualmente não é mais significativa na vida ritual desses grupos. Sibs e fratrias são nomeados, os primeiros de acordo com o nome de um animal que representa o ancestral coletivo do grupo (por exemplo, o nome de sib Hohodene "descendentes do inhambu" ou, ainda, Oalipere dakenai "descendentes das Pleiades"), as segundas de acordo com o nome do ancestral do sib maior. Membros de uma mesma fratria se reconhecem uma origem mítica e um território tradicionais comuns. As fratrias não constituem uma unidade política definida embora, em certas ocasiões, os chefes dos diferentes sibs compondo uma fratria podem tomar juntos uma decisão que afetará o destino inteiro da fratria. Wright (1983a) cita, por

exemplo, o caso dos chefes dos diferentes sibs da fratria Hohodene que decidiram conjuntamente se iriam seguir, ou não, o convite de certos Brancos a virem se instalar no rio Negro.

As fratrias são, elas mesmas, reagrupadas em grupos exogâmicos não nomeados que se reconhecem um lugar mítico de nascimento comum: por exemplo o grupo composto pelas fratrias Maulieni, Mole-dakenai, Hohodene, Adzanene, cujos ancestrais surgiram dos saltos da cachoeira Hipana (perto do povoado Uapui, no rio Aiari). Cada uma dessas fratrias ocupa, idealmente, um território definido numa porção de rio dentro do território tradicional dos Arawak. Dentro do território específico de uma fratria, cada sib reconhece, como sendo suas, certas terras ancestrais (lugar mítico de nascimento dos seus ancestrais fundadores e/ou onde vão as almas depois da morte) onde ninguém está autorizado a caçar, e dispõe também de áreas específicas para a agricultura (Hill, 1983; Wright, 1983a e 1989). As fratrias, tradicionalmente, fiscalizavam os recursos aquáticos e terrestres de seu próprio território, os membros das outras fratrias, embora podendo atravessar livremente o território de uma outra fratria, não podiam explorar os seus recursos sem sua autorização expressa. Toda violação dessa regra podia conduzir à guerra (*ibid.*). Todavia, como consequência da colonização, esse sistema de fiscalização econômica pelas fratrias de áreas delimitadas dentro do território dos Arawak enfraqueceu consideravelmente na medida em que os membros das fratrias atuais não ocupam mais um território definido e único mas, do mesmo jeito que entre os vários grupos de fala tukano, encontram-se misturados num mesmo rio, porção de rio ou mesmo num mesmo povoado. Os Hohodene, por exemplo, dividem atualmente o rio Aiary (seu território ancestral) com fratrias Baniwa afines, tais como os Oalipere-dakenai, os Maulieni e mesmo com grupos de fala tukano como os Cubeo com quem, também, estabeleceram relações matrimoniais (Wright, 1983a).

A terminologia de parentesco é de tipo dravidiano, com as características que já definimos para os Índios de fala tukano (ver pp. 30-31). Ela é articulada a uma regra de casamento com os primos cruzados patrilaterais. A exogamia é de nível fraterno. A residência é, tradicionalmente, patri-virilocal.

#### **D. atividades de subsistência**

Como para os grupos Tukano orientais, a economia dos Arawak é baseada sobre a horticultura (segundo o sistema da coivara) da mandioca amarga, complementada pela pesca, caça e coleta, estes últimos sendo praticados segundo uma dosagem variável de acordo com a localização geográfica das fratrias e sibs Arawak nos baixos ou nos altos cursos dos rios.

### **E. vida cerimonial e ritual**

As cerimônias de troca de comida e de outros bens entre grupos relacionados afinalmente, ou os rituais de iniciação masculina implicando no uso de flautas e trombetas sagradas (Yurupari), são, como para os grupos de fala tukano, as principais instituições religiosas (ver pp. 43-47).

### **F. representações indígenas das doenças**

Como entre os grupos Tukano orientais (pp. 47-49), os Arawak distinguem, nas doenças consideradas como propriamente indígenas, três categorias principais de doenças, as mais freqüentes sendo atribuídas à quebra de uma regra ritual ou alimentar.

- *as doenças de feitiçaria comum*: os Hohodene, segundo Wright (1983), distinguem mais de 16 tipos de doenças de feitiçaria comum, cada uma delas diferenciada com sintomas e cura específicos.

- *as doenças dos espíritos da mata e do rio.*

- *as doenças provocadas por pajés ou feitiçaria xamânica.*

## **C/ Os Índios da família lingüística Maku**

Os índios Maku, bandas de caçadores-coletores semi-nômades, vivem nas zonas de interflúvios, em áreas difíceis de acesso.

### **A. nome e língua**

A designação "Maku" seria, de acordo com Koch Grünberg (1906) e Nimuendaju (1927/1955), de origem arawak e utilizada pelos Índios da bacia do rio Negro e do Uaupés para referir-se a grupos indígenas que habitam o fundo da mata, longe das margens dos rios e igarapés navegáveis, e cuja característica básica é de serem caçadores e coletores. A literatura etnográfica distingue cinco grupos de Maku, cada um diferenciado dos outros pela língua e pelo território ocupado:

- os Hupdu (Hup' dé) Maku: ocupam a zona interfluvial do rios Papuri e Tiquié; seriam cerca de 1200 (Pozzobon, 1983:38).

- os Bará Maku, cerca de 300, moram na bacia do rio Papuri, na Colômbia (ibid.).

- os Yuhup Maku habitam o território compreendido entre a margem direita do rio Tiquié ao norte e a margem direita do rio Uaupés à leste, bem como a margem do rio Traira à oeste (300 Índios).

- os Maku-Dâw habitam nas proximidades de São Gabriel da Cachoeira e na foz dos rios Curicuriari e Cauaburis: seriam, segundo Reid (1979:16), cerca de 80 indivíduos.

- os Makú Guariba ou Nadöb habitam a região interfluvial dos rios Japurá-Negro: são, segundo Pozzobon (op. cit.) cerca de 400 pessoas.

Hupdu, Bará, Yuhup, Dâw e Nadöb são, todas, auto-denominações com o sentido de "gente". Cada um desses grupos tem uma língua diferente e cada língua, dois ou mais dialetos mutuamente inteligíveis, com diferenças principais na área da pronúncia e do vocabulário. Segundo Koch Grünberg (1906b) e vários outros pesquisadores, as cinco línguas seriam mutuamente ininteligíveis, embora aparentadas.

Dada a proximidade territorial dos diversos grupos Maku, cujos territórios são separados entre si pelos cursos d' água, os Maku têm relações entre eles: por exemplo, os Bará com os Hupdu, cujo território tradicional é separado pelo rio Papuri, os Hupdu com os Yuhup cujos territórios respectivos são separados pelo curso do rio Tiquié, etc.

### **B. modo de vida**

A vida dos Índios Maku desenrolla-se entre os seus acampamentos de base ou aldeias, os abrigos temporários de caça e coleta (onde eles passam vários meses por ano) e a sua instalação provisória (de um a três meses por ano) perto de comunidades Tukano com os quais estabeleceram relações econômicas: troca de trabalho e de produtos florestais (caça moqueada, frutas silvestres, curare, etc.) contra farinha ou beiju de mandioca, pimenta, fumo, coca, ou bens manufaturados adquiridos pelos Tukano junto aos Brancos.

As aldeias são construídas numa pequena clareira, à proximidade de um correço, e distantes entre si por algumas horas de trilha. As casas são pequenas, sem paredes, e o teto, coberto de folhas de palmeira caranai, é apoiado em quatro ou seis esteios nos quais os Índios amarram as suas redes. Em geral, o grupo local habita uma casa só. Das aldeias irradiam várias trilhas que conduzem às plantações de mandioca ou ligam as aldeias entre si. Às vezes, elas são muito finas - são verdadeiros fios de cabelo - que somente um olho Maku é capaz de ver.

Os acampamentos de caça são abrigos extremamente simples, com teto de folhas de palmeira disposto em cima das redes amarradas em duas árvores ou em paus fincados no chão e sobrepostas uma em cima da outra. Cada família nuclear tem o seu próprio abrigo de caça.

Aldeias e acampamentos de caça representam dois tipos distintos de sustento e, sobretudo, dois mundos diferentes nos quais os comportamentos sociais, econômicos ou rituais permitidos em cada um deles são bastante diferenciados: por exemplo, na aldeia, a vida parece muito relaxada e alegre, o nível de atividade é bastante baixo (os homens tecem, vão de vez em quando caçar ou

pescar, ao passo que as mulheres vão trabalhar nas plantações); nos acampamentos de caça, o homem dedica dias e noites para a caça, as mulheres aproveitando esses períodos para coletar larvas, termites, frutas selvagens etc., ou para tecer peneiras; nas aldeias as refeições são feitas dentro do grupo de fogueira, ou em comum ao nível do grupo local, os homens comendo primeiro, as mulheres depois; no acampamento de caça, que pode reagrupar vários grupos de fogueira de um mesmo grupo local, mulheres, homens e crianças comem juntos. Silverwood-Cope (*op. cit.*) conta que, na ocasião de uma partida para um acampamento de caça, ele queria levar uma pequena flauta que costumava tocar mas que um velho recomendou-lhe de deixá-la na aldeia porque eles estavam indo na mata para caçar.

### **C. organização e estrutura social**

Cada grupo lingüístico Maku divide-se em dois grupos patrilineares exogâmicos não nomeados e ligados entre si por laços matrimoniais. Cada um destes grupos está constituído de clãs patrilineares exogâmicos, cujos membros se reconhecem um ancestral comum - embora não sabem demonstrar essa ligação genealogicamente - e ligam-se por uma relação agnática: ou seja, eles não podem casar entre si, mas somente com membros do outro grupo exogâmico que eles reconhecem como afins. Os clãs patrilineares encontram-se dispersos em vários grupos locais. Não existe entre os Maku um sentimento forte de grupo e tampouco uma coesão entre os irmãos patrilineares (que é reforçada pela regra de patrilocalidade), como é o caso entre os grupos Tukano orientais. Pelo contrário, há uma ligação mais forte entre cunhados e afins do que entre irmãos: estes últimos, ao casarem, se dispersam em vários grupos locais.

A interação dos Maku é feita a partir de "grupos de fogo" (ou "de fogueira"), "grupos locais" e "grupos regionais".

- *o grupo de fogo ou de fogueira* tem como referência um homem mais velho (que atua como representante do grupo) e seus membros são relacionados por laços de afinidade: ele é, geralmente composto de um casal, dos seus filhos solteiros e das suas filhas casadas com os respectivos esposos. Depois de seu casamento (e contrariamente aos povos Tukano orientais), um homem vai morar temporariamente junto ao seu sogro, voltando depois para o seu grupo local de origem, ou juntando-se com um outro grupo local. O grupo de fogueira é a unidade mínima e básica para a produção e o consumo de alimentos.

- *o grupo local*: é formado por um, ou mais, grupo(s) de fogueira relacionados por laços de afinidade tendo também como referência um homem mais velho e morando tradicionalmente numa só casa comunal. Segundo

Pozzobon (op. cit.: 136), em 1982 os Maku eram distribuídos em cerca de 80 grupos locais, cada um deles com uma população variando entre 2 e 80 pessoas, sendo a média de 23 habitantes por grupo local. Ao contrário dos Tukano, a descendência patrilinear não é determinante na constituição de um grupo local. Este é instável : seus membros mudam com frequência, alterando assim a sua composição interna. Tanto a fissão quanto a fusão dos grupos locais são determinados por escolhas individuais de diferentes ordens: política (brigas internas entre o líder do grupo local e seus membros); ecológica (mudança de estação e localização de caça); econômica (trabalho de certos grupos de fogo para comunidades Tukano); social (falta de cônjugues possíveis dentro do grupo local e/ou aliança matrimonial com membros de um outro grupo local) ou, por fim, religiosa (acusação de feitiçaria). Assim, contrariamente ao Tukano oriental que passa a sua vida inteira no grupo local de origem, entre os seus irmãos, o Índio Maku

"é criado em grupos locais que se sucedem uns aos outros em lugares distintos, sofrendo alterações em sua composição, de acordo com mudanças condicionadas por fatores econômicos, sociais e políticos" (Ramos, Silverwood-Cope e Oliveira, 1980).

- *o grupo regional*: composto por vários grupos locais que têm, como ponto de referência, um igarapé maior, a parte de um rio para onde fluem outros igarapés menores ou, também, o rio onde vivem as comunidades Tukano para as quais esses grupos locais estão trabalhando. Segundo Silverwood-Cope (op. cit.), os Bará Maku se dividem em três grupos regionais enquanto que os Hupdu Maku, de acordo com Reid (op.cit.), teriam quatro grupos regionais (ver também Pozzobon, op. cit.). Cada grupo regional compõe-se de clãs patrilineares relacionados entre si como afins.

Os grupos regionais distinguem-se assim pela sua referência à uma rede fluvial determinada, pela língua e/ou dialeto falado e vivem independentes e isolados uns dos outros. As distâncias entre os grupos regionais de um mesmo grupo lingüístico Maku podem ser importantes: por exemplo, entre dois grupos regionais Bará, Silverwood-Cope (op. cit.) contou mais de 100 km. Tal distância entre os grupos regionais, evidentemente, dificulta as relações entre os seus membros respectivos e explica também o alto nível de endogamia regional observado entre os Maku.

Os grupos regionais distinguem-se também pelo grau ou intensidade de contato com os grupos Tukano: entre os Maku, segundo Pozzobon (op. cit.:42), somente os Yuhup, Bará e Hupdu têm contatos regulares diretos com os Índios Tukano. Nenhum deles têm, atualmente, relações com Índios Arawak, já que não há grupos desta família lingüística nas imediações dos seus territórios.

Todavia, assim como as fontes históricas o apontam, eles já tiveram relações com estes últimos. Pozzobon (op. cit.) fala assim dos Nadöb que, nos arredores de 1800, tinham como vizinhos Índios Baré e Manao, todos de língua arawak. Devido ao seu afastamento dos rios navegáveis e seu alto grau de mobilidade espacial, a maioria dos Maku têm se mentido longe da pressão aculturativa exercida pelos Brancos, em particular pelos missionários Salesianos e, dessa forma, conseguiram preservar o seu estilo de vida e a sua cultura tradicional. Devemos, porém, assinalar a existência de dois comunidades fixas Maku, frutos das tentativas de aldeamentos e de sedentarização forçada desses Índios pelos missionários salesianos: Nova Fundação e Santo Atanásio.

Apesar do seu isolamento, o grupo regional não chega a constituir uma unidade social e política discreta. Segundo Silverwood-Cope (op. cit.), na medida em que existem relações agnáticas e de afinidade entre os membros de grupos locais de diferentes regiões, são esses laços que serão ativados nos casos de disputas e de fissão dentro de um grupo local, ou também na ausência de cônjugues potenciais dentro do grupo regional. Enfim, o grupo regional não pode ser considerado como uma unidade social e política.

Os Maku, ao contrário dos Índios Tukano, são tradicionalmente endógamos, isto é, casam-se dentro do próprio grupo lingüístico, embora eles podem contractar também alianças matrimoniais com outros grupos Maku. Silverwood-Cope (1972:98), por exemplo, notou várias trocas matrimoniais entre Bará e Hupdu Maku e Reid (1979:99-108) entre Hupdu e Yuhup Maku. O grupo local pode ser a unidade mínima de endogamia. De acordo com Silverwood-Cope (ibid.) por exemplo, 75% dos casamentos dos Bará Maku são estabelecidos dentro de um mesmo grupo regional, enquanto que os 20% restantes o são dentro do próprio grupo local. A residência pós-marital é, idealmente, uxorilocal: o homem, depois do casamento, vai geralmente morar no grupo local de sua esposa.

A terminologia de parentesco é dravidiana e assemelha-se à dos Tukano orientais. Suas principais características são as seguintes:

- distinção de cinco gerações do avô até o neto.
- distinção de sexo nas gerações de filho para o avô; na geração do neto, o mesmo termo é usado para ambos os sexos.
- distinção agnaticos/afins nas três gerações intermediárias (geração de Ego, pai e filho).
- distinção na geração de Ego da idade dos agnaticos.
- distinção na geração de Ego entre os "parentes uterinos" e "verdadeiros consanguíneos" .

Essa terminologia de parentesco é articulada a uma regra de casamento com a prima cruzada bilateral (MBD ou FZD).

#### **D. atividades de subsistência**

A economia dos Maku é centrada sobre a caça e a coleta dos produtos silvestres. Segundo Silverwood-Cope (1972) e Ramos, Silverwood-Cope e Oliveira (1980), os Bará Maku distinguem setenta e quatro espécies de animais comestíveis, diferenciadas de acordo com o seu modo de locomoção e o seu habitat: passáros, macacos, animais terrestres, subterrâneos, aquáticos, eles mesmos subdivididos segundo o seu ritmo de vida, isto é, noturno ou diurno. Distinguem também 54 espécies de frutas comestíveis, mais de 24 tipos de insetos comestíveis (larvas, termites, formigas, etc.) e 42 espécies de peixes comestíveis, embora consumem somente 6 ou 7 destas últimas (*ibid.*). Praticam a pesca usando, segundo o tipo de peixe e o volume das águas, timbó (veneno de pesca), linha de pesca e anzóis ou armadilhas de pesca.

Os grupos Maku cultivam atualmente pequenas roças de mandioca, o que seria um fato recente: tanto as tradições orais dos Tukano, quanto as suas próprias, descrevem-nos como povo originalmente sem agricultura. Cansados dos pedidos incessantes de mandioca dos Maku, os Tukano teriam acabado para dar-lhes algumas mudas de mandioca para plantar. Mas as roças maku são geralmente pequenas e pouco rentáveis, não chegando a suprir as suas necessidades básicas. Isso se explica em parte pelo seu estilo de vida nômade. Por isso, eles continuam a pedir farinha ou beiju de mandioca aos Tukano (Silverwood-Cope, *op. cit.*) em troca de produtos florestais. De fato, os únicos alimentos que eles produzem em grande quantidade são carne e peixes que são usados como bens de troca com os Tukano.

#### **E. vida cerimonial e ritual**

Os Índios Maku praticam, entre si ou com os Índios Tukano, festas de troca de comida ou de bens similares àquelas dos grupos Tukano e Arawak e, como estes últimos, marcam com cerimônias particulares as fases do ciclo biológico de vida. Realizam também rituais de iniciação masculina com uso de flautas e trombetas sagradas, embora tanto Silverwood-Cope (*op. cit.*) quanto Reid (*op. cit.*) observaram que esses rituais são menos elaborados do que entre os Tukano. O seu comportamento em relação às restrições e proibições alimentares que acompanham as etapas do ciclo de vida e a participação nos rituais de iniciação masculina (como futuro iniciado ou participante) é um tanto relaxado. Isso se deve, em parte, ao fato que eles interpretam a maioria das doenças, não como os Tukano e Arawak, em referência a uma transgressão alimentar, mas como o resultado da feitiçaria e, em particular, da feitiçaria dos

Índios do rio (ver infra).

### **D/A relação Índios Maku/Índios Tukano orientais**

As relações particulares entre os Índios Maku e Tukano orientais sempre intrigaram os Brancos, notadamente os viajantes, os etnólogos e os missionários quem as caracterizaram de diversas maneiras: relação de "escravidão" (Koch Grünberg, 1906), "simbiótica" (Silverwood-Cope, 1972 e s.d.), "hierárquica ou de patrono/cliente" (Ramos, Silverwood-Cope e Oliveira, 1980). Para os grupos Tukano, os Índios Maku lhes pertencem. Segundo Silverwood-Cope (op. cit.) por exemplo, qualquer grupo Tukano que mantenha contato com os Maku se considera com o direito de usar os seus serviços. Por outra parte, certos sibs Desana, com que trabalhei, afirmam possuir uma (ou mais) família (s) de Maku desde os tempos imemoriais, sendo a posse dessas famílias hereditária, isto é, transmitida de pai para filho. Os Tukano referem-se aos Maku por diversas designações, todas com conotação pejorativa, a mais corrente sendo "peoná" que significá "os donos do caminho", para referir ao fato de os Maku, contrariamente aos Tukano, não viajarem de canoas mas a pé, pelas trilhas da floresta como verdadeiros animais (Pozzobon, op. cit.). Outra designação é pogsa (em tukano; o cognate desana é poya) cujo significado seria "(pessoa) incompleta". Reichel Dolmatoff (1971) refere-se à designação wira-poya que, na língua dos Desana da Colômbia, quer dizer "Desana estragado". Silverwood Cope (1972) cita também anan "servo" e essa concepção, como veremos, fundamenta-se tanto sobre as particularidades da sua organização social, quanto da sua forte identificação (econômica e simbólica) com o mato. Os Tukano orientais se consideram assim como superiores aos Maku (22), o que parece ser aceitado por estes últimos (ver Reichel Dolmatoff, 1971; Silverwood-Cope, op. cit.; Reid, 1979; Oliveira, 1981; Pozzobon, 1983 etc.)(23) e se traduz pelo seu comportamento calado, reservado e tímido em presença do Tukano, assumindo sempre uma postura de inferioridade. Todavia, o fato de os Índios Maku serem considerados como possessões particulares, inclusive através da herança, de certas famílias Tukano, em nada impede que eles podem fugir dessa relação por algum tempo, retirando-se para os seus acampamentos apesar de terem-se comprometido a fornecer a estas famílias caça ou outros produtos da mata. Podem também estabelecer relações de troca econômica com outras famílias de Índios Tukano:

"Para o Makú essas outras relações lhes permitem explorar outros Índios do rio e evitar de pagar a um Índio do rio em particular (...) e ele concentra suas relações com aquele que pagará mais para suas promessas de carne e trabalho. Todavia, apesar do fato que as dívidas em relação aos Índios do rio podem ficar um certo tempo sem serem pagas, os Makú as reconhecem através de suas acusações de feitiçaria à Índios do rio mecontentes" (Silverwood-Cope, op. cit.:98).

Os Maku fornecem carne moqueada, matéria prima para a fabricação de artesanato, frutas selvagens e trabalho (trabalho na roça, preparam o ipadu, vão caçar ou pescar para os seus "mestres", vão procurar cipós, etc. ) e recebem, em troca, farinha de mandioca, beiju, coca, pimenta, tabaco etc. e/ou mercadorias de segunda mão adquiridas pelos Tukano junto aos Brancos, tais como fações, machetes, redes, fosforos, camisas, etc. De fato, como o analisou Silverwood-Cope (1972 e s.d.), as relações econômicas entre esses dois grupos indígenas

"parecem vagamente um ciclo aumentativo de tentativas mútuas de exploração que chegam a estourar num rompimento bi ou unilateral que se segue a um suspense, a um afastamento mútuo, cheio de medos e suspeitas de feitiçaria por ambos os lados"

oscilando entre dois extremos: a exploração dos Maku pelos Tukano e o parasitismo dos Maku em relação aos Tukano.

Esses relações de natureza "simbiótica" (Silverwood-Cope, 1972), que oscilam entre a escravidão e o parasitismo, é baseado, como mostrou o mesmo autor (1970; 1972 e s.d.), primeiramente nos tipos diferentes de adaptação ecológica desses dois grupos (cada um explora uma faixa ecológica diferente, ou seja rio ou floresta) e nas suas percepções respectivas dessas faixas ecológicas que vão fundamentar as suas próprias representações do outro. Elas são fundamentadas também por certas particularidades das suas organizações sociais respectivas. Os Maku testemunham assim, na concepção dos Tukano, de vários traços que os aproximam da pura animalidade, tais como o fato: de casarem entre si (isto é, eles praticam a endogamia lingüística que é assimilada ao incesto entre os Tukano orientais); de eles morarem no fundo da mata, vista pelos primeiros como meio profano e cheio de espíritos e de perigos desconhecidos, como os animais e espíritos, e não em referência ao rio; de não terem moradia fixa (eles passam a sua vida entre as aldeias, os abrigos de caça e sua instalação provisória junto a um povoado Tukano); de viverem da caça e da coleta de produtos selvagens, como fazem os animais do mato; de não cultivarem mandioca suficiente que lhes garanta o seu sustento; de terem um comportamento um tanto frouxo em relação às proibições e restrições alimentares (24) cuja transgressão é para os Tukano, como vimos, a maior fonte de perigos sobrenaturais, de doenças e de mortes; de não terem tradicionalmente objetos e enfeites cerimoniais (eles os teriam adquiridos dos Tukano segundo estes últimos) (25); de roubarem coca, fumo ou mandioca das roças dos Tukano (26) etc. Pelo seu conhecimento íntimo com a mata, que lembramos, é fonte de espíritos e perigos para os Tukano, eles também são suspeitos de provocar várias doenças através dos seus sopros.

Por outra parte, os Maku também vêm nos Tukano uma fonte latente de perigos e de doenças. Entre os Maku, e contrariamente aos Tukano, a maioria das doenças e das mortes são atribuídas à feitiçaria, particularmente a dos Tukano orientais. A feitiçaria dos Tukano é explicada pelos próprios Maku como a consequência do desagrado ressentido pelos primeiros em relação a eles pela sua falta a lhes fornecer a carne ou os outros produtos selvagens prometidos, ou a realizar a tarefa encomendada:

"Como é biologicamente fácil de constatar são nos contatos com os Índios do rio que se dão momentos de contágio de gripe, sarampo ou outra epidemia fatal. Assim, não é surpreendente que qualquer Maku se lembre de algum ou vários parentes que adoeceram e morreram na aldeia do Índio do rio. Eles próprios resumem isso, dizendo simplesmente: "quando você sonha com Índio do Rio, doença vai lhe pegar" (Silverwood-Cope, s.d.) (ver também Reid, op. cit.).

Para prevenir esse perigo latente, o Maku, sempre que vai numa comunidade Tukano, leva consigo um cigarro benzido pelo pajé para protegê-lo das possíveis ataques de feitiçaria dos Índios do rio, impedí-lo de pegar gripe, diarreia, ou mesmo de ser atacado por animais ferozes. Como o notou Oliveira (1981), é somente no campo religioso, construído sobre a percepção que cada um tem do meio ambiente, que é possível observar um certo respeito mútuo entre os Índios Tukano e Maku.

### **Histórico da luta pela demarcação das terras do alto rio Negro**

#### **1/ Situação da demarcação das terras do alto rio Negro antes do projeto Calha Norte**

A luta dos grupos de fala Tukano e Arawak para o reconhecimento dos seus direitos territoriais é antiga. Desde 1971, eles vinham enderecendo ao Presidente da FUNAI cartas reivindicando a demarcação do seu território tradicional como área indígena contínua, mas foi somente em 1979 que um "Grupo de Trabalho" (GT) da FUNAI emitiu uma primeira proposta de delimitação. Todavia, no lugar da criação de uma reserva indígena contínua para a região do alto rio Negro toda, a FUNAI, retomando a divisão por paróquias instaurada pelos missionários salesianos, declarou de "ocupação indígena" três áreas indígenas contíguas: Pari-Cachoeira (1.020.000 ha.), Iauareté (990.000 ha.) e Içana-Aiari (896.000 ha.) (Portarias FUNAI n<sup>os</sup> 546/N, 547/N e 548/N do 29/01/1979, publicadas no Diário Oficial do dia 02/02/1979). Nos anos seguintes, a FUNAI, com base em estudos antropológicos e históricos, emitiu várias propostas de delimitação para as outras áreas indígenas do alto rio Negro, ou de re-definição dos limites das reservas indígenas já delimitadas: em 1983, proposta de delimitação de Taracua com 1.616.000 ha.; em 1985, proposta de delimitação de Içana-Xiê com superfície de 1.223.200 ha., de Cubate com 1.023.000 ha. e, de novo, de

Taracuí com 1.666.00 ha.; em 1986, proposta de delimitação de Pari Cachoeira com 2.069.000 ha. Paralelamente, várias propostas visando a demarcação de uma área contínua na região foram feitas por Índios e antropólogos (da própria FUNAI ou efetuando pesquisas na região) : em 1979, a antiga associação indígena do Rio Tiquié UFAC (União Familiar Animadora Cristã) - hoje AUCIRT (Associação da União das Comunidades Indígenas da região do Tiquié) - encaminhou para a Presidência da FUNAI uma proposta de delimitação da região do alto rio Negro como reserva indígena única, cuja superfície total era de 6.000.000 ha.; em dezembro de 1981, a antropóloga Dominique Buchillet, em conformidade com as lideranças locais, encaminhou outra proposta de delimitação do alto rio Negro na forma de uma reserva indígena contínua, cuja necessidade ela justificava pelas características ecológicas da região, as atividades econômicas dos Índios e, sobretudo, pelas particularidades da sua organização social, ressaltando que "os grupos lingüísticos da região não podem ser considerados como unidades independentes que podem ser isoladas num território limitado, mas que essas unidades fazem parte de um conjunto mais amplo que rege as regras sociais de parentesco e casamento"; em 1984, a antropóloga da FUNAI, Maria Auxiliadora de Sá Leão, designada pela portaria nº 1499/E de 05/05/1983 para "identificar e delimitar áreas indígenas no alto rio Negro" proposava, dada a homogeneidade cultural verificada nessa região, a criação de uma "área indígena no rio Negro, abarcando os rios Negro, Uaupés, Tiquié, Içana, Papuri, Querari, Xiê e Curicuriari ou mesmo de um território indígena conforme reza o artigo 30 do Estatuto do Índio" (ver Relatório - área indígena Taracuí, região do Uaupés - alto rio Negro, datado do 19 de março de 1984); em janeiro de 1985, os Índios da reserva indígena Taracuí encaminharam uma proposta de delimitação da região do alto rio Negro com superfície de 8.150.000 ha. (ver mapa); no mesmo ano, um GT FUNAI, instituído pela portaria nº 1892 do 19/06/85, elaborou uma proposta de delimitação da região do alto rio Negro como reserva indígena contínua com superfície de 8.150.000 ha (ver mapa em anexo); por fim, no ano de 1986, o antropólogo da FUNAI, Alceu Cotia Mariz, encarregado pelas portarias nºs 2003 e 2018 respectivamente de 17/01 e 04/03 de definir os limites sul e oeste da área indígena de Pari Cachoeira, ratificou a última proposta FUNAI de delimitação da região do alto rio Negro como área contínua com superfície de 8.150.000 ha. Mas nenhuma dessas propostas jamais foi concretizada.

## **2/ a invasão do território indígena por garimpeiros e empresas mineradoras.**

Aproveitando a indefinição jurídica do estatuto das terras do alto rio Negro, numerosos garimpeiros, sabendo da existência de jazidas de ouro em várias partes dessa região, começaram a invadi-la, a partir de 1983, com golpes cada

vez mais violentos. Em agosto de 1985, a penetração dos garimpos da Serra do Traira (habitat tradicional dos índios Maku, área indígena de Pari Cachoeira) pelas Paranapanema e Gold Amazon, duas empresas mineradoras detentoras de alvarás de pesquisa mineral concedidos pelo DNPM (28), provocou uma intensificação dos conflitos. As duas empresas, que gozavam de uma plena liberdade de ação na região, dotaram-se de milícias paramilitares (compostas de funcionários do Exército, ver A Crítica 9.01/86 e Jornal de Brasília 14.01/86) para "limpar a região" dos garimpeiros. A Gold Amazon, detentora igualmente de alvarás de pesquisa nos garimpos do alto Içana e alto Xiê, tinha a sua disposição um navio (o "Canutamá") e um maquinista, pago pelo próprio Governador do Amazonas, Gilberto Mestrinho (um dos principais acionistas da Gold Amazon). Este navio, ancorado na foz do rio Içana, no território indígena dos Arawak, era destinado a controlar e interditar o acesso aos garimpos do alto Içana e alto Xiê, inclusive aos próprios Índios. As duas empresas eram elas mesmas em conflito e a Paranapanema assumiu, no final do ano de 1985, a fiscalização total dos garimpos da Serra do Traira. A situação no alto rio Negro era explosiva durante o ano de 1985 pelo fato que as empresas mineradoras concorrentes e os garimpeiros confrontavam-se, opondo-se conjuntamente aos Índios da região.

Em abril de 1985, os Baniwa, cansados da omissão da FUNAI, desalojaram os funcionários da Gold Amazon do garimpo Matapi, escondendo o material de pesquisa dentro do mato: a FUNAI, os militares e a Polícia Federal tentaram, sem êxito, convencer os Índios a devolver as máquinas. Vários deles foram maltratados nesta ocasião pelos militares (ver Porantim, julho/agosto 1985). Os Índios encaminharam um documento para a FUNAI pedindo a demarcação de seu território e a retirada imediata dos garimpeiros e da Gold Amazon (Wright, ms. 1987).

Frente à violência e à tensão crescentes na região, os líderes do alto rio Negro organizaram várias reuniões para definir uma política comum frente ao invasor e encaminharam à Presidência da República várias cartas pedindo a expulsão imediata dos garimpeiros e a demarcação de suas terras na forma de uma reserva territorial única (ver notadamente a proposta de Taracúá encaminhada para a FUNAI em 1985).

Em junho de 1985, um Grupo de Trabalho criado pelo Presidente da FUNAI (portaria n° 1892/E) para remediar aos problemas causados pela exploração mineral nesta região (particularmente nos garimpos da Serra do Traira, do Içana e do Xiê) e evitar a degeneração dos conflitos, recomendava como medidas urgentes: a redefinição dos limites das áreas de Pari Cachoeira

(incluindo a Serra do Traira reconhecida como "área de ocupação indígena Maku") e de Içana-Xiê; a demarcação dos territórios indígenas; a expulsão dos garimpeiros; a instalação em locais designados pelos próprios Índios de postos de vigilância (Relatório GT FUNAI 1986:5). Mas a FUNAI, nesta época, não tomou qualquer medida para retirar os garimpeiros.

Diferentes conflitos entre Índios e garimpeiros, com um saldo de várias mortes de cada lado, ocorreram em outubro e dezembro de 1985 na Serra do Traira. No dia 8 de janeiro de 1986, a imprensa brasileira notificou a invasão da Serra do Traira por cerca de 200 garimpeiros, invasão que teria provocado a matança de 60 Índios Tukano. Na ocasião, o próprio Superintendente regional da Funai em Manaus, o Senhor Sebastião Amâncio da Costa, acusava o DNPM de não ter consultado a FUNAI, assim como o estipula a lei, antes de outorgar à Paranapanema e à Gold Amazon alvarás de pesquisa para verificar, em primeiro lugar, a existência (ou inexistência) de propostas mais recentes de delimitação da área indígena e, em segundo lugar, "se era válido ou não para a FUNAI homologar a inexistência de Índios e autorizar o DNPM a conceder alvarás de pesquisa" (Conferência de Imprensa, 28/01/86). Ele acusava também a Paranapanema de instigar os conflitos entre os Índios e os garimpeiros usando os últimos "como linha de frente para grupos econômicos" (Jornal do Comércio 29/01/86). A notícia do massacre era infirmada pouco depois mas, frente à repercussão nacional e internacional dessa notícia (ver notadamente o Jornal francês Libération dos dias 13, 14 e 15 de janeiro de 1986), a FUNAI anunciava o envio na região de uma Comissão interministerial composta de técnicos dos Ministérios do Desenvolvimento e da Reforma Agrária (INCRA), do Interior e da Justiça e de funcionários da FUNAI para avaliar a gravidade dos conflitos, proceder a um estudo antropológico, fundiário e histórico da reserva indígena de Pari Cachoeira e "ratificar, ou não, os limites da reserva, particularmente na região da Serra do Traira". A partir do dia 13 de janeiro, funcionários da FUNAI e agentes da Polícia Militar empregavam-se a expulsar os garimpeiros. Falou-se, nesta época, de uma resistência por parte de certas empresas (não nomeadas) a essa evacuação, empresas que teriam financiado a última invasão dos garimpeiros (A Crítica 14/01/1986). Na volta da sua viagem em Pari Cachoeira e na Serra do Traira, o antropólogo da FUNAI, Alceu Cotia Mariz (integrante da Comissão interministerial), reportava as ameaças dos garimpeiros, os quais, argumentando da presença da Paranapanema, se diziam prontos a voltar "a qualquer preço" (1986:17).

No dia 26 de abril de 1986, cerca de 60 garimpeiros tomavam de força um dos garimpos explorados pela Paranapanema na Serra do Traira, tomavam como reféns 81 funcionários da empresa assim como vários Índios e destruíam

boa parte do material de extração da empresa. Os reféns foram libertados depois de vários dias de negociação. A Paranapanema intentava então uma ação judicial de "reintegração de posse" e, no dia 24 de maio, 60 soldados da polícia militar, munidos de uma ordem de expulsão, expulsavam definitivamente os garimpeiros da região. A empresa, pouco depois, retomava o seu trabalho, anunciando o início da extração mecanizada do garimpo.

Os jornais (ver, em particular o Correio brasiliense 28/05/86) acusavam o Presidente do Sindicato de Garimpeiros da Amazônia Legal, José Altino Machado, de ter instigado essa última invasão na Serra do Traira. Falavam igualmente das técnicas de guerrilha utilizadas pelos garimpeiros (armas pesadas, uniformes verde-oliva, tortura psicológica dos reféns, etc.), levantando a suspeita de uma possível ligação dos garimpeiros com os guerrilheiros colombianos do M-19 suspeitos de querer transformar a Serra do Traira num dos seus "sanctuários" ou base de operação.

Apesar da conclusão do relatório do antropólogo Alceu Cotia Mariz, encarregado pelo Presidente da FUNAI do estudo antropológico, histórico e fundiário de Pari Cachoeira, segundo a qual a Serra do Traira é "de ocupação indígena" (1986:11), a Paranapanema prosseguiu os seus trabalhos de exploração em total impunidade. Sua presença na região foi, aliás, reforçada pelo próprio Conselho de Segurança Nacional (CSN) para quem a empresa, devido a sua localização fronteiriça e a sua milícia privada, ocupa uma posição estratégica, podendo dissuadir as invasões de garimpeiros ou de guerrilheiros do M-19 colombiano (cujas excursões esporádicas nesta região são, aliás, uma das justificativas para a implantação do projeto Calha Norte na região). O projeto de delimitação do alto rio Negro encaminhado pelo antropólogo da FUNAI Alceu Cotia Mariz ficou letra morta, como os precedentes, apesar das promessas do Superintendente regional da FUNAI.

Paralelamente, em julho de 1986, a empresa Gold Amazon conseguiu, através do aliciamento de quatro Índios do rio Içana, a autorização de prospectar no garimpo Caparro. Esse acordo foi logo denunciado pelos outros Índios mas a FUNAI, numa reunião com representantes dos Índios, a Gold Amazon e a Igreja no dia 30 de outubro de 1986, admitiu a sua própria incapacidade em cancelar o acordo (Wright, op. cit.).

### **3/ A política fundiária do projeto Calha Norte**

No dia 4 de junho de 1986, cansados das promessas nunca concretizadas da FUNAI, os líderes indígenas da Associação da União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié (AUCIRT), numa reunião com o General Bayma Denys

(Secretário geral do antigo CSN), o Ministro do Interior (Ronaldo Costa Couto), o seu assessor para os assuntos indígenas (Gerson Alves da Silva) e o Presidente da FUNAI (Romero Jucá Filho) reivindicaram mais uma vez a demarcação das suas terras como reserva indígena contínua. Proposta que o CSN logo rechaçou, argumentando da impossibilidade em demarcar territórios indígenas em área de fronteira por razão de segurança nacional, assim como do "estado de aculturação" dos Índios que não justificava uma tal medida. Propôs então aos líderes indígenas a criação de "Colônias Agrícolas Indígenas" onde cada família "adquiriria um lote com seu título de propriedade":

"(...) Os representantes indígenas posicionaram-se em favor da terra coletiva, isto é, a demarcação da terra indígena contínua. Foi neste momento que o General (Bayma Denys) ficou muito furioso e disse que o Presidente Sarney não assinaria os decretos das reservas indígenas (...); que o governo não pode demarcar terra na faixa de fronteira só para uma etnia indígena (...); que a faixa de fronteira é para todos os brasileiros, isto é, para todas raças defender a nação. No momento tenso, o Dr. Gerson Alves da Silva encontrou no Estatuto do índio uma razão para falar sobre a Colônia Agrícola Indígena. E, diante deste argumento, o General viu a saída para solucionar o nosso problema, isto é, que teríamos que aceitar a Colônia Agrícola Indígena ou senão nos perderíamos todos os direitos sobre a terra; prosseguiu que os índios Tukano já eram aculturados demais, que nos andavamos bem trajados (...) e, por isso, não poderíamos viver num jardim zoológico ou numa reserva indígena. Para o nosso desgosto o Presidente da FUNAI disse que não tínhamos nenhum amparo legal para defender a reserva indígena porque todos os trabalhos feitos até agora não valiam nada em relação a faixa de fronteira e/ou área de segurança nacional, e sim, que teríamos que aceitar a colonização indígena" (Relatório da Assembléia Pari-Cachoeira, 9 de junho de 1986, pp. 5-6).

O General Bayma Denys pediu aos líderes Tukano uma resposta imediata que estes lhe negaram, não se achando o direito de decidir ao nome de seu povo sem consulta preliminar dos outros Índios. A proposta do CSN foi discutida na ocasião de uma assembléia extraordinária convocada pela AUCIRT nos dias 8 e 9 de junho de 1986. Os Índios, ciêntes de que a proposta das Colônias não lhes trizeriam nenhum benefício mas que, pelo contrário, eles poderiam perder todos os seus direitos territoriais, a refutaram (Ata da UCIRT 9 de junho de 1986:14). Essa decisão foi comunicada numa carta, em data do 20 de junho, dos líderes da AUCIRT ao Superintendente regional da FUNAI onde, mais uma vez, solicitaram a demarcação de seu território na forma de uma reserva indígena contínua.

No dia 10 de junho de 1986, alguns líderes Tukano de Pari Cachoeira assinaram com a Paranapanema um contrato visando a "exploração das riquezas minerais" da Serra do Traira, a empresa comprometendo-se a ajudar os Índios no setor da educação e da saúde e a oferecer-lhes um apoio técnico. Nesse contrato, os Índios de Pari Cachoeira abdicaram em favor da Paranapanema da

maior parte das jazidas de ouro da Serra da Traira, área portanto reconhecida pela FUNAI em 1985 e 1986 como de "ocupação indígena dos Índios Maku". Eles endereçaram, nessa ocasião, ao Superintendente regional da FUNAI uma nova proposta de delimitação de Pari Cachoeira com superfície de 1.152.000 ha. (ou seja, inferior de quase um milhão de ha. em relação ao último projeto de delimitação da área de Pari Cachoeira emitido pela FUNAI).

Em outubro de 1986, coincidindo com a divulgação na imprensa do projeto Calha Norte, o Superintendente regional da FUNAI declarou: "não existe exploração mineral nos territórios propostos pela FUNAI mas somente atividades) de pesquisa e exploração nas áreas vizinhas" (aos territórios indígenas) (A Crítica 02/10/86). Em outras palavras, a Serra do Traira, portanto reconhecida como de "ocupação indígena" em várias propostas de delimitação (ver as de 1983, 1985 e 1986) ou relatórios da própria FUNAI (ver o relatório GT/FUNAI ou aquele de Cotia Mariz/86), não é mais considerada como área indígena e isso, apesar das próprias declarações feitas, no final de 1985 e no início de 1986 na ocasião dos conflitos entre Índios/garimpeiros e empresas mineradoras, pelo próprio Superintendente regional da FUNAI a respeito da presença ilegal da Paranapanema na área da Serra do Traira (ver supra). Essa mudança de atitude da FUNAI em relação à prospecção e exploração minerais em territórios indígenas, contrariando os dispositivos da Constituição Federal e do Estatuto do Índio, testemunha da pressão exercida pelo PCN sobre ela, bem como da estreita ligação do projeto Calha Norte com as atividades mineradoras, ou seja, das preocupações governamentais frente à riqueza mineral do alto rio Negro que, de acordo com certas fontes, seria muito importante. Pode-se estranhar, na medida em que a Serra do Traira não (mais) faz parte do território tradicional dos Índios Tukano e Maku, que a Paranapanema se sentiu, todavia, a obrigação de assinar, diante da FUNAI, um contrato de pesquisa e de exploração com certos líderes indígenas de Pari Cachoeira e "visando a exploração das riquezas da Serra do Traira".

As negociações entre os líderes da AUCIRT e o General Bayma Denys sobre a questão das Colônias Agrícolas Indígenas e suas implicações econômicas transcorreram durante os anos 1986 e 1987. Os Índios, irredutíveis na questão da divisão de suas terras com os Brancos, sempre se mostraram, todavia, dispostos a dialogar com o Governo Federal para negociar com ele as formas possíveis de desenvolvimento para a região.

Nos dias 28-30 de abril de 1987, mais de 300 líderes indígenas oriundos de 13 etnias diferentes (Baniwa, Curipako, Werequena, Desana, Tukano, Arapaço, Tariano, Baré, Maku, Cubeo, Pira-Tapuio, Miriti-tapuio e Yanomami)

juntavam-se em São Gabriel da Cachoeira na IIª. Assembléia das Populações Indígenas do alto rio Negro. Representantes do Governo Federal (em particular do CSN), do Governo do Estado, da Igreja, das empresas mineradoras assim como membros de organizações indigenistas, foram convidadas a participar dessa Assembléia destinada a discutir dos problemas da região: projeto Calha Norte, prospecção mineradora e regularização fundiária dos territórios indígenas. O CSN, numa tentativa de manipular os participantes indígenas da Assembléia para fazê-los se manifestar positivamente em relação ao PCN, tinha liberado a quantia de 1 milhão de cruzados para ajudar na preparação da Assembléia. Foram três dias de discussões tensas, em parte por causa das tentativas de manipulação dos participantes e dos debates pela FUNAI, pelo CSN e pelas empresas mineradoras. A Assembléia permitiu revelar as sérias divergências de opinião entre os Índios, notadamente sobre a questão do PCN. A maioria dos líderes indígenas mostrava-se contrária à sua implantação considerando que os supostos benefícios em termos de educação, saúde, transporte e desenvolvimento comunitário ficariam, como de costume, letra morta. Temiam ainda a não demarcação de suas terras, assim como a militarização massiva da região. A instalação do PCN no alto rio Negro (a partir dos meados de 1986), que consistiu essencialmente num reforço da infra-estrutura das Forças Armadas (construções destinadas aos Pelotões Especiais de Fronteira) tinha sido percebida como uma invasão ("as nossas terras foram invadidas por soldados, como se fossem para a casa da sogra. Fomos humilhados mesmo", Jornal do Comércio 03/05/87). Além de ter já produzido efeitos inquietantes como, por exemplo, o deslocamento forçado de dez famílias Tukano de Iauareté para viabilizar a extensão de uma pista de pouso e a instalação dos acampamentos militares ( A Crítica 15/01/87; Jornal do Comércio 16/01/87). Frente a esses primeiros indícios que deixavam prever o pior e os faziam duvidar dos objetivos sociais do PCN, os Índios do alto rio Negro testemunharam em várias ocasiões os seus anseios quanto ao futuro do seu território: "A terra onde nascemos é ainda nossa terra ou a do Exército?" ( A Crítica 01/05/87). Os outros líderes indígenas (na maioria, os organizadores da Assembléia indígena), cientes da irreversibilidade do PCN na região - o componente militar do projeto constituía, desde os meados de 1986, uma realidade no alto rio Negro -, da ausência de alternativas para os problemas da região naquela conjuntura política e, enfim, do caráter suicida de toda solução de força contra o Exército, se mostraram prontos a discutir com o Governo e com os militares do reconhecimento de seus direitos territoriais e, paralelamente, das formas de aplicação do PCN na região de modo a assegurar alguns benefícios.

Todavia, apesar dessas divergências sobre a avaliação dos benefícios sociais

potenciais do PCN, a Assembléia indígena concordou em, uma vez mais, reivindicar a demarcação urgente das suas terras como área única, único modelo fundiário capaz de, na visão deles, não somente garantir a integridade de seu território e o usufruto exclusivo de seus recursos naturais, mas também de reafirmar sua vontade de autodeterminação política e seu desejo de conservar a sua identidade indígena.

Frente ao impasse criado pela recusa indígena de dividir Colônias Agrícolas Indígenas com os Brancos, o CSN acabou por recuar e propor uma solução intermediária aos líderes da AUCIRT: a demarcação do território tradicional como Colônias Indígenas (figura inventada pela circunstância e "legalizada" em setembro de 1987 pelo decreto nº 94.946) que lhes possibilitariam não somente uma assistência técnica apropriada à sua situação de "Índios aculturados" como, também, programas de desenvolvimento comunitário. Ele lhes explicou também que essas Colônias Indígenas seriam envolvidas por Florestas Nacionais das quais as comunidades indígenas poderiam explorar os recursos naturais mas que poderiam, também, ser exploradas por terceiros com sua autorização. Essa foi a última proposta do CNS. Os líderes indígenas da AUCIRT acabaram por aceitar essa proposição que, apesar do fracionamento de seu território, lhes garantia, depois de 18 anos, uma perspectiva de regularização fundiária, ao mesmo tempo que prometia lhes trazer condições de um desenvolvimento econômico autônomo. Pouco depois, um Grupo de Estudo da FUNAI procedeu a um levantamento de dados sócio-econômicos nas comunidades indígenas de Pari Cachoeira e, no dia 26 de janeiro de 1988, a portaria interministerial nº 012 declarava de "posse permanente" dos Índios das famílias lingüísticas Tukano oriental e Maku a Terra Indígena de Pari Cachoeira subdividida em três (3) Colônias Indígenas e duas (2) Florestas Nacionais. O CSN usou dos mesmos argumentos para convencer os líderes indígenas das outras áreas do alto rio Negro a aceitar a transformação de seu território tradicional em Colônias Indígenas e em Florestas Nacionais. Nos dias 6 e 7 de março de 1989, cinco portarias interministeriais (nºs 25 a 29) prosseguiram e terminaram o processo de desmembramento dos territórios indígenas da região a partir do modelo de Pari Cachoeira que se constituiu como campo de prova da política fundiária do PCN, não somente na região do alto rio Negro como também em toda a área do Noroeste amazônico. Essas novas portarias interministeriais delimitaram assim no alto rio Negro duas (2) Áreas Indígenas (destinadas, segundo os termos do decreto 94.946/87 aos Índios "não-aculturados"), nove (9) Colônias Indígenas e nove (9) Florestas Nacionais (FLONAS) que vem complementar as já delimitadas pela portaria nº 012/88 referente a Pari Cachoeira. Do território tradicional dos povos Tukano, Arawak e Maku foram assim substraídas imensas regiões decretadas Florestas

Nacionais. Essas últimas, embora apresentadas nas diferentes portarias como áreas destinadas a "estabelecer um espaço físico adicional capaz de amortecer o choque oriundo das diferenças culturais existentes na região entre os indígenas e a sociedade regional envolvente" (*sic*) são, de fato, assim como o estipula o artigo 5 do Código Florestal (Lei 6771 do 15/09/65), áreas destinadas à exploração comercial dos recursos florísticos e, no futuro, igualmente à exploração mineral, de acordo com um projeto de regulamento das Florestas Nacionais do antigo Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal/IBDF. Nestas portarias interministeriais, os Índios têm, em termos de uso exclusivo, um direito somente sobre a superfície das Áreas ou das Colônias Indígenas stricto sensu.

No dia 23 de novembro de 1989, três decretos presidenciais (n<sup>os</sup> 98.437, 98.438 e 98.439) homologaram a demarcação administrativa de três (3) Áreas Indígenas em Pari Cachoeira (Pari Cachoeira I, II e III). Esses três decretos eram acompanhados da Exposição dos Motivos n<sup>o</sup> 084 que justificava a criação das Áreas Indígenas (no lugar das antigas Colônias Indígenas) pelo grau de contato dos Índios da região com a sociedade regional, o inverso dos argumentos de 1986 (ver p. 65)! No mesmo dia, o decreto presidencial n<sup>o</sup> 98.440 criava as Florestas Nacionais Pari Cachoeira I e II. Por fim, no dia 9 de março de 1990, 11 Decretos presidenciais (n<sup>os</sup> 99.094 a 99.104) homologaram a demarcação administrativa de onze (11) Áreas Indígenas (nas antigas reservas indígenas de Iauareté, Taracuí, Içana-Xiê, Içana-Aiari e Cubate): como em Pari Cachoeira, as Colônias Indígenas foram transformadas em Áreas Indígenas que totalizam uma superfície de 2.600.000 ha., ou seja, 32% do território tradicional dos Índios do alto rio Negro reconhecido pela FUNAI. Por fim, os nove (9) decretos presidenciais (n<sup>os</sup> 99.105 a 99.113) criaram as Florestas Nacionais seguintes: Cubate, Urucu, Xiê, Içana-Aiari, Cuiari, Içana, Piraiuara, Taracuí I e Taracuí II (ver quadros 1 e 2). Podemos nos interrogar sobre as motivações desta transformação das Colônias Indígenas em Áreas Indígenas (teoricamente destinadas a Índios com pouco contato com a sociedade nacional) enquanto elas tinham constituído um dos pontos de negociação essenciais entre os líderes indígenas e o General Bayma Denys quem sempre lhes negou o direito a Áreas Indígenas por achá-los "demasiados aculturados". Seria esse um meio de se livrar das responsabilidades em matéria de desenvolvimento comunitário que estão ligadas à figura da Colônia Indígena?

**Quadro 1: O fracionamento das terras indígenas do alto Rio Negro no quadro do PCN:**

Terra indígena base do PCN	Áreas Indígenas	Florestas Nacionais
	Num. Superfície %	Num. Superfície %
.....	.....	.....
.....	.....	.....

Pari Cachoeira (1.191.520 ha.)	3	519.520 ha.	44%	2	672.000 ha.	56%
Iauareté ( 926.892 ha.)	3	443.864 ha.	48%	2	483.028 ha.	52%
Taracuí (1.687.661 ha.)	1	480.413 ha.	28%	2	1.207.248 ha.	72%
(Içana)-Xiê ( 686.946 ha.)	1	249.011 ha.	36%	1	437.935 ha.	64%
Içana-Aiari ( 874.752 ha.)	2	383.352 ha.	44%	1	491.400 ha.	56%
Cubate (1.465.949 ha.)	4	524.434 ha.	36%	3	941.515 ha.	64%
<b>Total</b> 6.833.721 ha.	14	2.600.594 ha.	38%	11	4.233.126 ha.	62%

### **Quadro 2: Recapitulação da situação fundiária do alto Rio Negro no quadro do Projeto Calha Norte**

#### Pari Cachoeira (decretos presidenciais n<sup>os</sup> 98.437, 98.438, 98.439 e 98.440 do 23/11/89)

(1.191.520 ha.)

* 3 Areas Indígenas:	AI. Pari Cachoeira I	(353.027 ha.)
	AI. Pari Cachoeira II	(155.335 ha.)
	AI. Pari Cachoeira III	( 11.158 ha.)
* 2 Florestas Nacionais :	Flona Pari Cachoeira I	( 18.000 ha.)
	Flona Pari Cachoeira II	(654.000 ha.)

#### Iauareté (decretos presidenciais n<sup>os</sup> 99.094, 99.095, 99.096, 99.105 e 99.106 do 09/03/1990)

(926.892 ha.)

* 3 Areas Indígenas:	AI. Maku	( 43.154 ha.)
	AI. Iauareté I	(374.325 ha.)
	AI. Iauareté II	( 26.385 ha.)
+ 2 Florestas Nacionais:	Flona Cubate	(416.532 ha.)
	Flona Urucu	( 66.496 ha.)

#### Taracuí (decretos presidenciais n<sup>os</sup> 99.103, 99.99.112 e 99.113 do 09/03/1990)

(1.687.661 ha.)

1.687.661 ha.)

* 1 Area Indígena:	AI Taracuí	(480.413 ha.)
* 2 Florestas Nacionais:	Flona Taracuí I	(647.744 ha.)
	Flona Taracuí II	(559.504 ha.)

#### (Içana)-Xiê (decretos presidenciais nos 99.097 e 99.107 do 09/03/1990)

(686.946 ha.)

* 1 Area Indígena :	AI Xiê	(249.011 ha.)
* 1 Floresta Nacional:	Flona Xiê	(407.935 ha.)

Içana-Aiari (decretos presidenciais n°s 99.098, 99.104 e 99.108 do 09/03/1990)  
(874.752 ha.)

* 2 Areas Indígenas:	AI Içana-Aiari	(266.909 ha.)
	AI Kuripaco	(116.443 ha.)
* 1 Floresta Nacional:	Flona Içana-Aiari	(491.400 ha.)

Cubate (decretos presidenciais n°s 99.099, 99.100, 99.101, 99.102, 99.109, 99.110 e 99.111 do 09/03/1990)  
(1.465.949 ha.)

* 4 Areas Indígenas:	AI Cuiari	( 13.883 ha.)
	AI Médio Içana	(262.411 ha.)
	AI Içana-Rio Negro	(224.940 ha.)
	AI Cubate	( 23.200 ha.)
* 3 Florestas Nacionais:	Flona Cuiari	(109.518 ha.)
	Flona Içana	(200.561 ha.)
	Flona Piraiauara	(631.436 ha.)

**Notas**

(1) No caso dessa hipótese estiver correta isso, talvez, explicaria a antiga localização dos Desana no rio Içana (sempre ocupado por grupos Arawak) - reportada por Sampaio (1825), Noronha (1856), Ferreira (1885) e Coudreau (1887/1889) - como, também, sua proibição de casar com grupos de origem Arawak "por acharem-se demasiado próximos" (Buchillet, 1983). Infelizmente, não dispomos de outras informações que nos permitem apontar para uma possível origem Arawak dos atuais Desana.

(2) Esta expedição tinha sido organizada pouco depois da chegada em Belém de 7 Espanhóis, incluídos dois Frades Dominicanos (Domingos de Briebe e Andrés de Toledo), que tinham descido o curso dos rios Napo e Amazonas e teriam chegado sem problema nenhum em Belém do Pará.

(3) As autoridades espanhóis, ciêntes do significado político da viagem de Pedro Teixeira, ajuntaram à sua expedição de volta para Belém os Padres Jesuitas Cristobal de Acuña e Andrés de Artieda como "observadores" para levantar o curso dos rios, estimar as populações indígenas que moram nesses rios e referir disso à Côroa espanhola.

(4) De fato, Cristobal de Acuña parece ignorar a relação de viagem da "Descoberta do rio Amazonas" escrita pelo Frade espanhol Gaspar de Orellana setenta anos antes e que fora a primeira a nomear o rio Negro.

(5) Caniçuaris, Aguayras, Yacuncarais, Cahuayapitis, Manacarús, Yamnas, Guanamás, Carapanaris, Guarianacaguas, Acerabarís, Curupatabas. "e os que primeiro povoam um braço que este rio lança, por onde, segundo informações, se vem a sair no rio Grande, em cuja boca, no mar do Norte estão os Holandêses, são os Guaranaquazanas.(:251)

(6) "Procuraram persuadí-lo de que, uma vez que a própria pobreza os obrigava a iscar algum recurso com que ir vivendo e as notícias dos muitos escravos que os naturais possuíam no interior deste Rio Negro, não permitisse deixar passar a ocasião que se oferecia, sem que delas se aproveitasse, dando ordem para que a gente seguisse esta derrota, pois com muito escravos que se arrancassem deste rio, quando não levassem outra coisa, seriam bem recebidos pela gente do Pará, e sem eles seriam tidos, sem dúvida, por homens inúteis, pois passando por tantas e tão diferentes Nações, e havendo encontrado tantos escravos, voltavam com as mãos vazias" (:253-254)

(7) Desde 1657, os Jesuitas penetraram na região do rio Negro para acompanhar as "tropas de resgate" portuguesas segundo uma instrução do Padre Antonio Vieira que tinha recomendado aos Jesuitas de julgar com a mais liberdade possível - mas sempre de maneira favorável aos colonos - a legitimidade das "pegas" (Índios) que seriam resgatados do perigo de serem comidos. Várias incursões oficiais tiveram lugar no rio Negro e possibilitaram a escravidão de numerosos Índios porque, segundo o Padre João Daniel (1840:II:8:468-469) "nelle mais que nos outros havião estas barbaras nações, que se comiam umas às outras".

Podemos citar as seguintes "tropas de resgate" ou "tropas de guerra" realizadas entre os anos 1658-1755 no rio Negro:

- 1658: Manoel Pires and Francisco Pires.
- 1688-1690: André Pinheiro (Jesuita: João Maria Gorzoni)
- 1697: António de Albuquerque Coelho de Carvalho (Jesuita: Frei Manuel da Esperança).
- 1724: Manoel de Braga (Jesuita?) no Rio Negro.
- 1725-1728: João Paes de Amaral (Jesuita: José de Souza)
- 1728-1730: Belchior Mendes de Moraes (Jesuita: Ignácio Xavier dos Anjos).
- 1734: Diogo Pinto da Gaya (Jesuita: Manoel Miranda)
- 1737-1739: Lourenço Belfort Jesuita: Aquiles Maria Avogadri)
- 1739-1740: J.M. Ayres (Jesuita: Aquiles Maria Avogadri)
- 1740-1741: João da Cunha Correia (Jesuita: Aquiles Maria Avogadri)
- 1741-1743: Estácio Rodrigues (Jesuita: Aquiles Maria Avogadri)
- 1744-1745: Lourenço Belfort (Jesuita: Aquiles Maria Avogadri)
- 1748-1749: José Miguel Ayres (Jesuita: Aquiles Maria Avogadri).

Fontes: Sweet (1974); Leite (1950).

(8) Em 1693 um Decreto Royal ("Repartição das Missões") divisou a Amazônia em várias regiões eclesiásticas, cada uma delas estando encarregada do trabalho de catequese de uma região específica. A do rio Negro foi atribuída, nesta época, aos Carmelitas.

(9) O Padre Jesuita Daniel (1840:II:8:472-3) dá um número de cerca de 3 milhões de Índios que teriam sido "descidos" do baixo e médio curso do rio Negro até 1750 através das tropas de resgate:

"Estes, e muitos outros tyrannos insultos, motivarão a total proibição da Tropa dos resgates no dito anno de 1750, depois de terem sahido só do rio Negro perto de tres milhões de Índios escravos, como consta dos registros, os quaes vendidos em publica praça se repartião pelos moradores. Basta dizer que havia particulares, que tinhão já para cima de mil escravos; e outros tinhãntos que não lhes sabião os nomes: além de muitos que se repartião e distribuião para a Commarca do Maranhão, e de lá talvez comprados pelos Mineiros se distribuião por todo o Brasil e Minas. Disse que só do rio Negro pela tropa de resgates sahirão perto de tres milhões: por que fóra estes fôrão innumeraveis os Índios, que por violencia dos moradores se fizerão escravos, os quaes com o pretexto, e pela ocasião de irem ao Sertão às colheitas de cacáo, e mais riquezas de que abundão aquelles mattos, ião amarrar peças ou Indios. E por quanto não podião na torna viagem passar as fortalezas, sob pena de lhe serem confiscadas as canôas com todas as pessoas e cargas, além de outras penas umas veres subornavão os comandantes para os deixarem passar em paz, outras passavão furtivamente pela outra bando do rio, e de noite sem serem sentidos, e sem aportarem na cidade os vendiãõ aos mais moradores".

O geógrafo francês Charles de la Condamine (1745) ouviu dizer em Belém em 1743: "O rio Negro é frequentado pelos Portugueses há mais de um século onde eles fizeram um grande número de escravos. Sempre tem um destacamento da guarnição do Pará acampado nas suas margens para impor respeito as nações indígenas que o habitam e para favorecer o comércio de escravos nos limites permitidas pelas leis do Portugal: e cada ano, o campo volante, a quem se dá o nome de "tropa de resgate" penetra mais adiante nas terras".

(10) Segundo Wright (1987), há evidências que certos "escravizadores portugueses estabeleceram alianças com alguns chefes do Uaupés que ajudaram na busca de escravos de outras tribos".

(11) Wallace diz também que o missionário lhe teria contado várias histórias provocantes acrescentando "Don Juan era um inocente, comparado com Frei José!" (op. cit.: 146).

(12) Os Índios referam-se, de vez em quando, a tuxaua muito importantes que, segundo eles, controlavam uma tribo ou um rio inteiro. É difícil saber se essa afirmação é exata na medida em que as descrições etnológicas da chefia atual como, também, as minhas observações de campo, tendem a provar, e isso não parece ser uma consequência do contato com os Brancos, que não existe nenhum poder centralizador e supra-comunitário. Coudreau (1887/1989) cita o caso de um chefe Tariano que teria dominado a tribo Tariano nos anos de 1850 (tratava-se do celebre Baopé de quem fala a história oral desse grupo?) e Koch Grünberg (1909/1910:I:264) faz referência também a tuxaua muito poderosos que controlavam os rios Tiquié e Papuri. Tanto Coudreau quanto Koch Grünberg confundiram provavelmente a figura de líder político com a de líder de guerra. Markham (1910) diz que as tribos indígenas do rio Negro se regroupeavam em federações, sob a autoridade de um chefe particular, para lutar contra os exploradores e os coletores de borracha. Os Manaó teriam se juntado também para impedir aos Portugueses o acesso à região do alto rio Negro. Em todo caso, essas afirmações freqüentemente reiteradas pelos Índios, contribuíram provavelmente a fazer pensar aos negociantes de borracha que eles poderiam se utilizar da autoridade e do poder dos chefes locais sobre os membros das suas comunidades ou do seu grupo para conseguir mão-de-obra barata.

(13) "Inquieto e movediço, sem moradia fixa, o Maku perambula pelas florestas, desprezado e perseguido por seus vizinhos mais desenvolvidos, que o tomam como escravo para o trabalho doméstico e de roça e às vezes trocam-no com brancos por objetos europeus. Um menino Maku vale uma arma de um só cano, ou menos. Assim, em quase todas as comunidades do alto rio Negro, encontram-se escravos Maku que, por sua inteligência inata e suas qualidades de caçadores perfeitos, são muitos valiosos" (Koch Grünberg 1909-1910:22, tradução dada in Ramos, Silverwood-Cope e Oliveira 1980:139).

(14) Dom Frederico Costa escreveu: "...Manda-nos a consciência que denunciemos altamente a todo o país a vergonhosa situação em que se encontra a população genuinamente brasileira, esbulhada dos seus direitos, caçada como feras, ou pelo menos envilecida, desprezada como verdadeiros párias, neste país que se gloria de ser o país da verdadeira liberdade, da verdadeira fraternidade, da verdadeira igualdade".

(15) Seria, todavia, inexato atribuir somente à ação dos Salesianos a desapareição da maloca no Uaupés brasileiro. Devido ao processo gradual de contato com os Brancos, os Índios começaram a abandonar as malocas e morar em casas segundo a moda do caboblo amazonense. Em 1851, Wallace (op. cit.) encontrou no baixo Uaupés "uma maloca rodeada de diversas casinhas" (1979 :178). Em Iauareté, ele contou que ao lado da maloca tinha "cerca de uma dúzia de habitações formando um pequeno povoado" (ibid.). O que é certo é que a intolerância dos Salesianos acelerou o processo iniciado sob a influência dos Brancos.

(16) Segundo Pozzobon (1983:45) e Reid (comunicação pessoal) os membros das comunidades próximas às missões salesianas (que sofreram muito mais da intolerância missionária do que as comunidades afastadas) recorrem aos Índios Maku, participando a seus rituais de Yurupari, para "lembrar como era no tempo antigo".

- (17) O etnocentrismo e o desprezo dos Salesianos para com os Índios permeia todos os seus escritos. Nimuendaju (op. cit.) cita alguns trechos: "...senti algum temor de ver-me só no meio daquela gente, na escuridão da noite. Os meus companheiros da viagem dormiam bastante, mas eu velava e o menor movimento na maloca não me passava despercebido" ou ainda "o heroico salesiano estava de cocoras e fazia camaradagem com os pobres indígenas, servindo-se daquela nauseante refeição servida numa vasilha comum".
- (18) O nheengatu ("fala boa") ou língua geral tem por base o tupi cuja "normatização foi elaborada pelos Jesuítas a ponto de ser também chamado de 'tupi jesuítico'" apesar de "sensivelmente distanciado das línguas tupi naturais" (Mattoso Camara apud Freire 1983:49). O nheengatu foi dominante na Amazônia até 1890, data em que o português foi considerado como a língua do Brasil. Hoje em dia, ele desempenha ainda um papel de língua geral em certas partes da região do alto rio Negro, notadamente em São Gabriel da Cachoeira, sede do município de mesmo nome. Além do mais, várias palavras de origem nheengatu persistem no português falado nesta parte da Amazônia, tais como as de cacuri, pari, camuti, matapi, etc.
- (19) C. Hugh-Jones (1979), que foi o primeiro etnólogo a descrever esse sistema clânico de especialização ritual, dá um número de cinco especializações rituais ou seja, chefe/dançor-cantor/guerreiro/xamã/servo. Os Desana, com que trabalhei no Tiquié, nunca me falaram da função de guerreiro mas essa "omissão" pode ser o resultado da intolerância dos missionários Salesianos que tentaram pôr um fim às guerras intertribais (ver também C. Hugh Jones, op. cit.).
- (20) Os antigos tuxaua, como certos capitões atuais que foram designados segundo a hierarquia tribal, têm o direito de colocar armadilhas de pesca em certos lugares do rio. Num certo sentido, eles são proprietários dessa porção de rio (um direito transmitido de pai para filho) e ninguém pode deslocar ou mesmo se servir dessas armadilhas.
- (21) Segundo Hugh Jones (1979) entre os Barasana do Pira-Paraná, a maioria das mortes nas genealogias são atribuídas a uma transgressão alimentar, particularmente durante e/ou depois os rituais de iniciação masculina.
- (22) Um sentimento, aliás, reforçado pela atitude dos missionários Salesianos que consideram os Maku como "seres miseráveis, pobres coitados que precisam melhorar sua condição de vida (...) e escravizados pelos Índios do Rio que "já desfrutam" das vantagens da sociedade nacional e são, por isso, mais adiantados" (Ramos, Silverwood-Cope e Oliveira, 1980). Inclusive os Salesianos estão empregando Índios Tukano par alfabetizar e catequizar os Índios Maku.
- (23) Segundo Reichel Dolmatoff (1971:19), os Maku "não reclamam de sua posição subordinada, que muitas vezes lhes é economicamente vantajosa" e Pozzobon (op. cit.: 49) "A 'escravidão' Maku é mais uma ideologia étnica do que uma prática efetiva. Os Maku optaram pelas vantagens de se mostrar submissos aos seus vizinhos". ver também Reid, op. cit.
- (24) Pozzobon (op. cit.) conta que um Índio Maku, para quem ele teria explicado a conceição Tukano dos perigos sobrenaturais em caso de quebra de uma regra alimentar, lhe teria respondido "Eles (os Tukano) não sabem. Quando Bagn (Curupira, em lengua Yuhup, isto é um espírito da mata) aparece, basta a gente acender um cigarro para ele, que ele se acalma".
- (25) As próprias tradições orais dos Maku (ver Silverwood-Cope, 1972; Reid, op. cit.) demonstram, aliás, como o herói cultural Idn Kamni, as mãos prezas com arco e flecha e sarabatana, deixou de lado os enfeites cerimoniais que lhe eram oferecidos.

(26) São freqüentes as acusações Tukano de roubo nas roças pelos Maku, fato esse, aliás, comprovado por estes últimos que chegam mesmo a contar ao antropólogo como, para disfarçar o roubo e ganhar tempo para a fuga, eles desenterram os tubérculos de mandioca mas deixam o haste intacta (Pozzobon, *op. cit.*).

(27) Esse capítulo foi redigido a partir de vários artigos de minha autoria publicados em francês, espanhol e português entre os anos 1986-1990 (ver 1986 a e b; 1987 e 1988b e s.d.).

(28) Pouco depois da assinatura em 1983 do decreto n° 88.895 pelo então Presidente da República João Figueiredo (que autorizava a exploração mineral mecanizada dos territórios indígenas), e apesar do fato que este decreto nunca fora regulamentado, várias empresas mineradoras submeteram ao DNPM pedidos de alvarás para pesquisa e/ou exploração para os minérios de tungsteno, cobre, ouro, prata, tantalita, nióbio, etc. da região do alto rio Negro. De acordo com os dados do CEDI/CONAGE (1987), 359 requerimentos foram feitos entre os anos 1983-1987 ao DNPM que já teria concedido 17 alvarás de pesquisa. Esses requerimentos e alvarás cobrem uma superfície total de 3.379.992,85 ha., ou seja, quase a metade da área total reivindicada pelos Índios como seu território tradicional.

### **Bibliografia**

Amazonas, L.S.A.

1852 **Dicionário topográfico, histórico, descritivo da Comarca do Alto Amazonas**. Recife (republicado na coleção Hilea Amazônica, Manaus, 1985).

Arhem, K.

1981 **Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-west Amazon**. Stockolm: Almqvist and Wiksell International.

Beksta, C.

1988 **A maloca Tukano-Dessana e seu simbolismo**. Manaus: SEDUC/AM.

Beuchat et Rivet,

1911 La famille Betoya ou Tukano. **Mémoires de la Société linguistique de Paris** 17:117-136 e 162-170.

Bidou, P.

1976 **Les Fils de l'Anaconda Céleste (les Tatuyo). Une étude de la structure socio-politique**. Tese de doutorado (não publicada), Laboratoire d'Anthropologie Sociale.

Bödiger, E.

1965 **Die Religion der Tukano**. Köln: Kölner Ethnologische Mitteilunge (vol. 3).

Brüzzi, A.A. da Silva

1977 **A civilização indígena do Uaupés**. Roma: LAS.

Buchillet, D.

1983 **Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés. Conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne**. Tese de doutorado (não publicada), Universidade de Paris-X Nanterre.

Buchillet, D.

1986a **Entreprises minières et Indiens dans le Haut Rio Negro**. **Journal de la Société des Américanistes** LXXII:237-240.

- Buchillet, D.  
1986b Situación de los índios Tukano. **Boletín del Grupo Internacional de Trabajo Sobre Assuntos Indígenas (IWGIA)** 6:1/2:52-61.
- Buchillet, D.  
1987 Les indiens Tukano et l'exploitation minière de leur territoire. **Journal de la Société des Américanistes** LXXIII:277-279.
- Buchillet, D.  
1988a Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os Índios Desana. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi** (Belém) 4:1:27-42.
- Buchillet, D.  
1988b Les indiens Tukano et les colonies indigènes. **Journal de la Société des Américanistes** LXXIV:26-207.
- Buchillet, D.  
1990 Los Poderes del hablar. Terapia y agresión chamánica entre los Índios del Vaupés bralilero. In: E. Basso y J. Sherzer (Eds.), **Las Culturas nativas latino-americanas através de su discurso**. Quito: Abya-Yala; Roma: MLAL, pp. 319-354 (Colección 500 años n° 24).
- Buchillet, D.  
1991 Pari Cachoeira: o laboratório tukano do projeto Calha Norte, **Povos Indígenas no Brasil. Aconteceu Especial 87/88/89**. São Paulo: CEDI, pp. 107-115.
- Buchillet, D. e W. Galvão  
1987 **Genealogia dos Messiah do alto Rio Negro**, ms.
- Carvajal, Gaspar, Alonso de Rojas e Cristobal de Acunã,  
1941 **Descobrimientos do Rio das Amazonas**. São Paulo, Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional.
- Carvalho, José Candido M.  
1952 **Notas de Viagem ao Rio Negro**. Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI)  
1987 (em col. com Coordenação Nacional dos Geólogos/CONAGE), **Empresas de mineração e Terras indígenas no Brasil**. São Paulo.
- Chernela, J.M.  
1983 **Hierarchy and Economy in the Uanano (Kotiria) Speaking Peoples of the Middle Basin**. Tese de doutorado (não publicada), Columbia University.
- Chernela, J.M.  
1986 Os cultivares da mandioca na área do Uaupés (Tukâno). In: B. G. Ribeiro (Coord.) **Suma Etnológica Brasileira** (edição atualizada do Handbook of South American Indians) **1. Etnobiologia**. Petrópolis: Vozes/FINEP, pp. 151-158.
- Condamine, Charles Marie de la  
1845 **Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique Méridionale**. Paris.
- Correa, F.  
1980/81 Por el camino de la Anaconda ancestral. Sobre organización social entre los Taiwano del Vaupés. **Revista colombiana de antropologia** XXIII:37-108.

- Correa, F.  
1983 Características socio-linguísticas en la region del Vaupés colombiano. **Revista Colombiana de Linguística** II:2-3:175-18.
- Costa, F. Don  
1909 **Carta Pastoral de Dom Frederico Costa, Bispo do Amazonas a seus amados diocesanos**. Fortaleza.
- Coudreau, H.A.  
1887/1889 **La France équinoxiale. Voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie**. Paris, 2 vol.
- Daniel, João  
1940 Thesouro Descoberto no Rio Amazonas. Noticia Geral dos índios seus anturaes e de algumas nações em particular; da sua fé, vida costumes, e das causas mais notaveis da sua rusticidade", Parte Segunda/Capitulo IV. **Revista Trimensal de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro** II(8):447-500.
- Ferreira, Alexandre Rodrigues  
1885 Diário da viagem Philosophica pela Capitania de S. José do Rio Negro com a informação do estado presente, pelo Dr. Alexandre Rodrigues Ferreira, naturalista empregado na expedição philosophica do Estado, em 1775-6. **Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro** 48.
- Freire, José Bessa  
1983 Da 'Fala boa' ao português na Amazonia brasileira. **Amerindia** 8:39-86.
- Fulop, M.  
1954 Aspectos de la Cultura Tukana - Cosmogonia". **Revista Colombiana de antropologia** 3:99-137.
- Galvão, E.  
1960 Áreas culturais indígenas no Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi** (Belem) - Antropologia 8:1-41.
- Galvão, E.  
1979 **Encontro de sociedades**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Goldman, I.  
1948 Tribes of the Uaupés-Caqueta Region. In: J.H.Steward (Ed.) **Handbook of South American Indians**. New York: Cooper Square Publishers, vol. 3:763-798.
- Goldman, I.  
1963 **The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon**. Urbana: University of Illinois Press.
- Hemming, J.  
1978 **Red Gold. The Conquest of the Brazilian Indians**. Cambridge: Harvard University Press.
- Hill, J.  
1983 **Wakuenai Society: a processual-structural analysis of indigenous cultural life in the upper Rio Negro region of Venezuela**. Tese de doutorado (não publicada), University of Indiana.
- Hill, J.  
1984 Social equality and ritual hierarchy: the Arawakan Wakuénai of Venezuela. **American Ethnologist** 11(3):528-544.

Hill, J. and E. Moran

1983 Adaptive Strategies of Wakuénai People to the Oligotrophic Rain Forest of the Rio Negro Basin. In: R.B. Hames and W.T.Vickers (Eds.) **Adaptive Responses of Native Amazonians**. New York and London: Academic Press, pp. 113-135.

Hugh Jones, C.

1979 **From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in North-west Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press.

Hugh Jones, S.

1979 **The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in North-west Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press.

Hugh Jones, S.

1981 Historia del Vaupés. Maguaré. **Revista del departamento de Antropologia** I(1):29-51.

Jackson, J.E.

1972 **Marriage and Linguistic among the Bará Indians of the Uaupés, Colombia**. Tese de doutorado (não publicada): Tulane University.

Jackson, J.E.

1983 **The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press.

Janzen, D.H.

1974 Tropical blackwater rivers, animals, and mast fruiting by the Dipterocarpaceae. **Biotropica** 6(2):69-103.

Journet, N.

1988 **Les jardins de paix. Etude des structures sociales chez les Curripaco du haut Rio Negro (Colombie)**. Tese de doutorado (não publicada), Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Koch Grünberg, T.

1906 Die Maku. **Anthropos** 1(6):877-906.

Koch Grünberg, T.

1909/1910 **Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest- Brasilien**. Berlin, 1903-1905, 2 vol.

Kumu e Kenhiri

1980 **Antes o mundo não existia**. São Paulo: Livraria Cultura Editora (introdução de Berta G. Ribeiro).

Lamus, R. R.

s.d. **Arquitetura indígena: los Tukano**. Bogota: Instituto Colombiano de Antropologia, 48 p.

Langdon, T.

1975 **Food Restrictions in the Medical System of the Barasana and Taiwano Indians of the Colombian North-west Amazon**. Tese de doutorado (não publicada), Tulane University.

Leite, S.

1950 **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 10 vol.

Mac Govern, W.M.

1927 **Jungle Paths and Inca Ruins**, London.

Markham, C.R.

1910 A list of the tribes of the valley of the Amazons. **Journal of the Royal Anthropological Institute** 40:73-140.

Meggers, B.

1971 **Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise**. Chicago: Aldine Publishing Company.

Métraux, A.

1948 The hunting and gathering tribes of the Rio Negro Basin. In: J.H.Steward (Ed.), **Handbook of South American Indians** vol. III:861-867.

Nimuendaju, C.

1927 Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés. **Journal de la Société des Américanistes** (Paris) 39:125-182 (primeira parte).

Nimuendaju, C.

1955 Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés. **Journal de la Société des Américanistes** (Paris) 64:149-178 (segunda parte).

Noronha, José Monteiro de

1856 Roteira do viagem da cidade do Pará até as últimas colonias dos domínios portugueses em os Rios Amazons e Negro. Ilustrado com algumas notícias que podem interessar a curiosidade dos navegantes e dar mais claro conhecimento das duas capitanias do Pará e de S. José do Rio Negro, do Vigário Geral, D. José Monteiro de Noronha. **Academia Real das Sciencias**, Lisboa, tomo VI (Colleção de notícias para a História e Geographia das nações ultramarinas que vivem nos Domínios portugueses ou lhe são visinhas).

Oliveira, Ana Gita de

1981 **Índios e brancos no alto Rio Negro. Um estudo da situação de contato dos Tariana**. Tese de mestrado (não publicada), Universidade de Brasília.

Pozzobon, Jorge

1983 **Isolamento e endogamia. Observações sobre a organização social dos índios Maku**. Tese de mestrado (não publicada); Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Ramos, A.R., P. Silverwood-Cope e G. de Oliveira,

1980 Padrões e clientes: relações intertribais no alto Rio Negro. In: A.R. Ramos (Ed.), **Hierarquia e simbiose. Relações intertribais no Brasil**. São Paulo: Editora Hucitec, Instituto Nacional do Livro, Ministério da Educação e Cultura, pp. 135-182.

Reichel Dolmatoff, G.

1971 **Amazonian Cosmos: the Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians**. Chicago: University of Chicago Press.

Reid, H.

1979 **Some Aspects of Movement, Growth and Change among the Hupdu Maku Indians of Brazil**. Tese de doutorado (não publicada), University of Cambridge/Faculty of Archaeology and Anthropology.

Ribeiro, B.

1980 **A civilização da palha. A arte do trançado dos índios do Brasil**. Tese de doutorado (não publicada): USP/FFLCH.

Ribeiro, B.

1988 **Colonialismo ecológico: o exemplo do alto Rio Negro**, ms.

Ribeiro, B. e Tolamã Kenhiri

1987 **Chuvas e constelações: o calendário econômico dos índios Desâna. *Ciência Hoje* 6(36):26-35.**

Sampaio, F.X.R. de

1825 **Diário da Viagem que em visita, e correição das povoações da Capitania de S. Joze do Rio Negro fez o ouvidor, e intendente geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio. No anno de 1774 e 1775.** Lisboa: Tipografia da Academia.

Silverwood-Cope, P.

1970 **Exchange and Cosmology, m.s**

Silverwood-Cope, P.

1972 **A Contribution to the Ethnography of the Colombian Maku.** Tese de doutorado (não publicada), Cambridge University.

Silverwood-Cope, P.

1975 **Relatório e Propostas sobre a situação dos indígenas do Uaupés, alto Rio Negro.** Brasília: FUNAI.

Silverwood-Cope, P.

s.d. **Cosmologias comparadas,** Universidade de Brasília.

Soares d'Azevedo

1950 **Nas fronteiras do Brasil (Missões salesianas do Amazonas),** Rio de Janeiro.

Sorensen, A.P. Jr.

1967 **Multilingualism in the Northwest Amazon. *American Anthropologist* 69:670-684.**

Steward, J.H.

1948 **The Tropical Forest Tribes.** In: J.H. Steward (Ed.) **Handbook of South American Indians**, vol. 1. Washington, D.C.: US Government Printing Office.

Stradelli, E.

1889 **L'Uaupés e gli Uaupés. *Boletino della Societa Geografica Italiana* III:69-689, 798-835.**

Sweet, D.G.

1974 **A Rich Realm of Nature Destroyed: the Middle Amazon Valley, 1640-1750.** Tese de doutorado (não publicada): The University of Wisconsin.

Tenreiro Aranha, B.

1906 **As explorações e os exploradores do Rio Uaupés. *Archivo do Amazonas* (Manaos) 1:(2):23-39.**

Van Emst, P.

1967 **Indians and missionaries on the Rio Tiquié, Brasil-Colombia. *Archiv Internationales für Ethnographie*, Part 2, 50:145-197.**

Vidal, S.M.O.

1987 **El modelo del proceso migratorio prehispanico de los Piapoco: hipotesis y evidencias.** Tese de mestrado (não publicada), Instituto venezuelano de Investigaciones Cientificas (IVIC).

Wagley, C.

1953 **Amazon Town. A Study of Man in the Tropics.** New York.

Wallace, A.R.

1979 (1889) **Viagens pelos rios Amazonas e Negro**. São Paulo: Livraria Itatiana Editora Ltda. (vol. 50) (edição original inglesa de 1889).

Waltz, E.N. and A. Wheeler

1972 Proto-Tucanoans. **Comparative Studies in Amerindian Languages**. The Hague: Mouton and Co.

Wright, R.M.

1981 **History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley**. Tese de doutorado (não publicada), Stanford University.

Wright, R.M.

1983a **The Wakuenai**. ms. preparado para o Levantamento da situação atual dos Povos indígenas no Brasil, vol. 1: Noroeste amazônico. São Paulo: CEDI.

Wright, R.M.

1983b Lucha y Supervivencia en el Noroeste de la Amazonia. **America Indígena** 43(3):537-554.

Wright, R.M.

1987 **História indígena - alto Rio Negro**. ms. preparado para o Levantamento da situação atual dos Povos indígenas no Brasil, vol. 1: Noroeste amazônico. São Paulo: CEDI.

Wright, R.M.

1989 **Baniwa-Curripaco-Wakuenai**, ms.

Wright, R.M.

s.d. **O Projeto Calha Norte e os Baniwa do alto Rio Negro (AM)**, ms.

## Anexo: Mitologia dos povos da região do Alto Rio Negro

### Mitologia dos grupos Tukano

De acordo com a sua tradição oral, os grupos Tukano orientais que moram no rio Uaupés e seus afluentes e na região do Pira-Paraná, na Colômbia, teriam chegado na região do alto rio Negro no bojo de uma canoa-sucuri. Podemos resumir o mito de criação da humanidade da forma seguinte, salientando os seus aspectos essenciais (1):

A primeira humanidade, de forma indiferenciada, subiu o curso dos rios debaixo da água numa canoa-sucuri (em Desana **~pabidi yuhkisi** "Canoa de transformação") a partir da Porta das Águas localizada no extremo leste do universo, na boca do "Rio de Leite" (em Desana, **ahpikó dia**). A canoa-sucuri ancestral, dirigida pelo Criador do Mundo que, com a sua lança cerimonial abria o curso dos rios, subiu o Rio de Leite (rio Negro) penetrou nos rios Uaupés, Tiquié e Papuri, parando em numerosos sítios distinguidos por rápidos, pedras, cachoeiras, acidentes geográficos, geralmente denominados "Malocas de Transformação" ou, ainda, "Malocas de Despertar" (2). Várias dessas malocas são associadas ao crescimento físico e ao desenvolvimento humano da primeira humanidade (daí seus nomes "Maloca de Rastejar", "Maloca de Agarrar", "Maloca de Cortar os Cabelos", isto é, Maloca do ritual de primeira menstruação. Outras são associadas à aquisição de objetos rituais e/ou de plantas utilizados hoje pelos humanos, durante os rituais, para recriar o tempo mítico. Em cada Maloca de Transformação, a canoa-sucuri emergia da água, transformava-se num grupo de pessoas que dançavam e faziam um ritual. Depois de ter percorrido os rios Tiquié e Papuri, a canoa-sucuri voltou para o médio rio Uaupés, até Ipanoré. Toda a viagem subaquática da canoa-sucuri ancestral até Ipanoré deve ser assim entendida como uma fase de gestação e de desenvolvimento humano da primeira humanidade. No médio Uaupés, os primeiros ancestrais da humanidade emergiram de entre os saltos da Cachoeira de Ipanoré, um depois do outro. Existe um enorme buraco, visível na época da seca, de onde teria saído a primeira humanidade nesse mundo. Conta-se que aquele que viria a ser o ancestral dos Brancos quis ser o primeiro a sair do buraco, mas que ele fora impedido pelo Criador do Mundo que, com seu pé, tampou o buraco. Em todo caso, os futuros ancestrais tanto dos Brancos quanto dos Índios Maku foram os últimos a sair dos saltos da Cachoeira de Ipanoré. Depois da sua saída por terra, os ancestrais da humanidade formaram uma fila na praia de Ipanoré (uma grande praia de areia branca). Ao primeiro da fila, o Criador do Mundo ofereceu uma espingarda com um livrinho de explicação, mas este não soube usá-los e os deu para o segundo da fila que, também, não soube o que fazer com eles, e assim por diante, até o último da fila. Este leu rapidamente o livro de explicação, logo disparou em todos os cantos e começou a ameaçar os outros com a espingarda. Estes quiseram se apoderar dela, mas ele não os deixou fazer. Por isso, a espingarda ficou sempre com ele. Ele ficou como cabeça (ancestral maior) dos Brancos, daí o nome indígena dos Brancos "Gente do Fogo" (em Desana, **pea ~basa**). O Criador do Mundo deu então o arco com frechas e a sarabatana para o primeiro da fila que, logo, soube se servir deles, começando a flechar para todos os lados. Aquele viria a ser a cabeça dos Índios. O Criador do Mundo ofereceu então aos ancestrais da humanidade uma cuia de pó

de coca (ipadu) a lamber. Na beira da cuia, havia animais e insetos peçonhentos. Os ancestrais dos Índios, a exceção das mulheres, se negaram a lamber o ipadu por medo desses animais, mas as mulheres e o ancestral dos Brancos o fizeram. É por isso que, de acordo com os Índios, as mulheres são menstruadas - com efeito, a menstruação, para os Tukano orientais, é assimilada a uma troca interna de pele - e lhes confere um tipo de imortalidade natural. É por isso também que os Brancos trocam de pele, isto é, usam vestidos que eles podem tirar, e também porque eles são numerosos. O receio dos ancestrais dos Índios em comer o "ipadu da imortalidade" explica por que os Índios são, hoje em dia, muito poucos. Com a metade da fila dos ancestrais da humanidade, o chefe dos Brancos se dirigiu para o sul, em direção ao mar. É assim que os ancestrais dos Brancos e dos Índios se separaram. Os segundos, cuja identidade indígena é determinada pela sua incompetência em ler o livro de explicação e em se usar da espingarda - o que explica o seu estatuto de subordinação em relação ao Branco - subiram de novo na canoa-sucuri e começaram a baixar o curso dos rios até a Porta das Águas para, depois, voltar de novo na região do alto rio Negro. Na viagem de volta, eles passaram nas Malocas de Transformação onde fizeram grandes festas, fumaram tabaco e masticaram ipadu. Chegaram, por fim, em **Diawi'i**, na "Maloca do Rio" (3) que é a maloca da origem das línguas: "Naquele tempo só havia uma língua; éramos só uma família; não dava para namorar, não dava para casar, não dava para ter cunhados, não dava para ter sogros" (4). Nesta maloca, eles começaram a cantar, dançar e a beber caxiri. O Criador do Mundo pensou então em formar os diferentes grupos. Colocou uma semente numa fruta abiu (5) que ele deu para comer a uma mulher. Esta ficou grávida e deu à luz ao cipó **gahpi** (6) que tinha a forma de uma criança. A mãe entrou na maloca com seu filho **gahpi (gahpi~bahsi)**, o deitando dentro de uma panela de barro, no centro da maloca. Os ancestrais dos futuros grupos da região do alto rio Negro se lançaram então em cima do menino para arrancar um pedaço do seu corpo: um arrancou a sua cabeça, um outro, um braço, um outro, um pé, um dedo, etc. (7). Debaixo da multiplicidade das visões, cada um dos ancestrais dos grupos indígenas atuais começou a falar uma língua diferente: tukano, tuyuka, barasana, pira-tapuio, uanano, yuriti, cubeo, siriano, carapanã, tariano etc. "Foi feito assim para eles poderem se associar". O Criador do Mundo decretou então a regra de exogamia lingüística que impõe a um homem de se casar fora do seu grupo lingüístico: voltando-se para um ancestral chamou-o de "primo-cunhado". É também durante a viagem da canoa-sucuri ancestral (e particularmente na Maloca do Rio) que vários ancestrais da humanidade se transformaram de maneira irreversível em animais (8), por terem perdido o controle de si sob o efeito dos alucinógenos ou por não terem sabido controlar a sua fome (9)".

Retomando os principais pontos do mito de criação da humanidade, ficará claro que é possível dividi-lo em três fases:

- unidade a partir de uma origem e de uma história comuns: a viagem sub-aquática da canoa-sucuri, que é comum para toda a humanidade (inclusive para os Brancos), é analoga à maturação do feto no útero feminino, ao crescimento e à socialização progressiva da criança. Os ancestrais da humanidade, da Porta das Águas até a Cachoeira de Ipanoré, passaram assim por todas as fases do desenvolvimento humano, da concepção até a idade

adulta, através dos rituais realizados nas "Malocas de Transformação" que marcam o curso dos rios da região do alto rio Negro. Chegando em Ipanoré, uma primeira distinção se opera entre aqueles "que viriam a ser Brancos" e aqueles "que viriam a ser Índios": a identidade de Índio ou de Branco é somente fixada neste lugar. Os Brancos irão viver e se multiplicar do outro lado do mar, sendo assim banidos do espaço social dos Índios Tukano orientais, não podendo compartilhar com eles o sistema de troca matrimonial e ritual característico da região do alto rio Negro. Eles são, por fim, excluídos da verdadeira humanidade conferida aos ancestrais dos grupos Tukano orientais (e Arawak, na versão Tukano) através da sua diferenciação lingüística (ver *infra*). O fato de eles terem lambado o "ipadu da imortalidade", sem demonstrarem nenhum receio dos animais e insetos peçonhentos que se encontravam na beira da cuia, dá conta do fato de que eles estejam hoje em dia numerosos e, também, do seu caráter empreendedor. Os ancestrais dos Índios Maku aparecem ao mesmo tempo do que os dos Tukano orientais, embora eles estejam os últimos a sair do buraco de Ipanoré, o que explica o seu estatuto de subordinação em relação aos Tukano.

- diferenciação dos ancestrais dos futuros grupos Tukano orientais através da posse de uma língua distinta. A língua aparece como o fundamento da identidade, mas, mais do que isso, ela é o que permite aos ancestrais dos grupos Tukano de sair da confusão inicial criada pela sua indiferenciação lingüística, conferindo-lhes um estatuto verdadeiramente humano. Por fim, ela permite a cada grupo lingüístico de sobreviver ou de assegurar a sua reprodução na medida em que a língua fundamenta a regra de exogamia. A diferenciação lingüística converteu assim os ancestrais dos grupos Tukano orientais em afins, todos com estatuto igual. Em certas versões Desana do mito de criação da humanidade que coletei, **Diawi'i** é também a casa de origem da fala arawak, isto é, das línguas dos Baniwa atuais e dos Tariano, e os ancestrais dos grupos Arawak atuais são igualmente convertidos em afins dos grupos Tukano orientais, com que é possível estabelecer laços matrimoniais. Ou seja, tanto os Baniwa ou os Tariano quanto os Maku aparecem na mitologia dos grupos Tukano orientais: aos primeiros é atribuído um estatuto igual ao dos Tukano, podendo mesmo serem incluídos no universo dos afins potenciais. Aos Maku, o mito confere um estatuto inferior - eles são os últimos a sair do buraco de Ipanoré - e são sempre apresentados como "acompanhantes" (ou "servos") dos Tukano orientais. Depois da diferenciação lingüística, os ancestrais dos diferentes grupos Tukano começaram a se espalhar dentro da região do alto rio Negro, na procura de um lugar onde morar. Alguns se instalaram no rio

Uaupés, outros foram para o Tiquié, outros para o Papuri, outros para a região do Pira-Paraná (na Colômbia) etc., cada vez colocando "Malocas de Transformação" ao longo dos rios onde realizavam festas e rituais. É somente a partir daí que a história dos vários grupos Tukano orientais é diferente.

- diferenciação progressiva dos ancestrais dos grupos Tukano orientais e dos animais: estes são antigos humanos que não souberam respeitar as restrições dos períodos rituais.

Para finalizar, vale salientar que a mitologia dos Índios Tukano é expressa no nível espacial: cada "accidente geográfico" (rápidos, cachoeiras, pedras, curvas do rio, etc.) dos rios Negro, Uaupés e seus afluentes, chamado, como vimos, "Maloca de Transformação" ou "Maloca de Despertar", é marcado no mito como lugar onde acontecimentos míticos importantes aconteceram. Ou seja, o mito se projeta ao nível espacial e não é exagero de falar de uma verdadeira geografia mítica.

### **Mitologia dos grupos Arawak**

A mitologia dos Índios de fala arawak que moram nos rios Içana, Aiary e Xiê, distingue-se da dos grupos Tukano orientais sob um aspecto significativo: enquanto que os ancestrais míticos dos Tukano chegaram no bojo de uma canoa-sucuri até a região do alto rio Negro - numa viagem que é assimilada, como vimos, à humanização progressiva dos ancestrais da humanidade e culminou em Ipanoré -, a origem mítica dos grupos Arawak é, de acordo com Wright (1981), puramente autóctona. Com efeito, os ancestrais míticos dos grupos Arawak atuais saíram para a terra entre os rápidos de Hipana, no rio Aiary. Hipana seria assim o lugar de nascimento mítico dos Arawak, e é considerado por eles como o centro do mundo (10).

Segundo o mito, nos tempos primordiais, o mundo estava reduzido a uma pequena área de terra ao redor de Hipana onde animais canibalísticos pensadores (dotados de racionalidade) matavam e comiam uns aos outros. O herói cultural Yaperikuli surgiu e começou a se vingar dos animais e a instalar a ordem neste mundo. Depois, Kuwai, o seu filho, que incorporava todos os elementos materiais desse mundo, fez nascer todas as espécies animais através da sua música e do seu canto. Sob o efeito do seu canto, o mundo primordial começou a se expandir até o tamanho do território ocupado pelos Arawak: surgiram as matas, os rios e os animais. Conta-se também que foi Kuwai que criou os ancestrais míticos das fratrias e dos sibs Arawak atuais, puxando-os para fora de um buraco perto de Hipana, no rio Aiary. Kuwai ensinou para a humanidade os rituais sagrados de iniciação masculina. A passagem dos ancestrais da humanidade para a verdadeira humanidade, no mito de Kuwai - e a sua separação definitiva dos

animais - é expressa "em termos de uma dicotomia entre o controle sobre a fome e o seu oposto: ou seja, o controle da fome através do jejum ritual possibilita ao indivíduo o seu crescimento e a sua realização como humano, enquanto que a falta de controle da sua fome interrompa o ciclo de vida e resulta na morte prematura do indivíduo" (ver Hill, 1983, Wright 1981, 1983a, 1987 e 1989).

### **Mitologia dos Índios Maku**

Apesar de serem caçadores-coletores vivendo longe dos rios e igarapés navegáveis, nas zonas de interflúvios, as tradições míticas dos Índios Maku fazem referência, como a dos grupos Tukano orientais, a uma viagem ancestral numa canoa-sucuri que teria subido o curso dos rios da região, viagem que, como para os grupos Tukano, é assimilada à gestação humana (ver Silverwood-Cope, 1972).

"Segundo o mito, Idn Kamni (o herói cultural dos Índios Maku) fez nascer os primeiros ancestrais com a terra molhada de sua saliva. Isso aconteceu nos rápidos Kak-tsa-pa, no Rio de Leite (11). Os primeiros ancestrais, numa canoa-sucuri, começaram a subir o curso dos rios Uaupés, Papuri e Macu-Paraná parando em numerosos lugares. Quando eles saíram da canoa-sucuri para se dispersar nesse mundo, Idn Kamni pediu para eles de lambar o sangue do umbigo do sol. É por isso que, hoje em dia, as línguas dos Índios Maku têm 'mau cheiro': os Índios Tukano têm medo da feitiçaria dos Maku!" (ibid.).

### **Notas**

(1) Este resumo é uma condensação de várias versões do mito de criação da humanidade coletadas por diversos antropólogos entre os grupos Tukano orientais. O mito de criação da humanidade tem mais de 24 horas de duração; ver as diferentes versões em Fulop, 1954 para os Tukano; Goldman, 1963 para o Cubeo; Bidou, 1976 para os Tatuyo; S. Hugh Jones, 1979 para os Barasana; Kumu e Kenhiri, 1980 e Buchillet, 1983 para os Desana.

(2) Nas diferentes versões do mito de criação da humanidade que coletamos entre vários sibs Desana, repertoriamos mais de 200 "Malocas de Transformação" localizadas ao longo dos rios Negro, Uaupés, Tiquié e Papuri.

(3) É uma ilha, no rio Uaupés, embaixo de Taracuá.

(4) Evidentemente nas versões dos Desana, a língua falada pelos primeiros ancestrais da humanidade era a língua desana, nas versões dos Tukano era a língua tukano.

(5) Loucuma caimito L.

(6) Banisteriopsis sp., um alucinógeno utilizado durante os rituais pelos Índios para reatar o contato com a origem, a fonte da vida.

(7) Assim, cada grupo Tukano tem hoje uma variedade de **gahpi** mais ou menos forte que corresponde à parte do corpo da criança arrancada pelo seu ancestral mítico. Os Índios distinguem várias espécies de Banisteriopsis segundo a parte do cipó utilizada para preparar a bebida alucinógena, considerando que cada parte do cipó tem uma concentração diferente em princípios ativos.

(8) Os quais são, hoje em dia, a presa e a comida dos Tukano orientais.

(9) Ou seja, respeitar as restrições alimentares impostas durante os períodos rituais.

(10) Temos salientado, tanto na mitologia dos Arawak quanto a dos Maku, somente os aspectos relacionados com a ocupação do território: as versões do mito da criação existentes na literatura etnográfica são poucas, o que nos impediu fazer uma análise dos seus principais pontos, como fizemos com as tradições míticas dos grupos Tukano orientais.

(11) Segundo Silverwood-Cope, 1972, é provavelmente no rio Atary ou Içana.