

Os Índios do Rio.Nome.

A primeira referência dos Índios hoje conhecidos como Tukano orientais, morando na região do Uaupés no noroeste amazônico, aparece nos relatos de duas expedições saindo da Venezuela sob o comando de Phillip von Hutten e Hernán Perez da Quesada nos anos de 1538-1541. Esses relatos fazem referência a uma " população Uaupés" sem que seja possível dizer se esta designação aplica-se a um grupo indígena particular hoje desaparecido, a um grupo indígena conhecido hoje sob um outro nome ou a todos os Índios morando ao longo do rio Uaupés, os Índios estando geralmente conhecidos através o nome do rio ao longo do qual eles estão morando.

Os relatórios de viagem seguintes testemunham da mesma imprecisão : assim se Noronha (1753), Sampaio (1755) ou Ferreira (1785) parecem considerar a "nação Uaupés" como uma tribo particular, a mais numerosa do rio Uaupés, outros autores como Wallace (1848) ou Coudreau (1883) por exemplo, usam esta designação de maneira generica, referendo-se à "população dos Uaupés", ou seja, os grupos morando ao longo do Uaupés e afluentes.

A segunda menção dos grupos desta região é a do Padre José Monteiro de Noronha (1753) quem cita, ao lado da nação Uaupés, 7 nomes de tribos morando ao longo do Uaupés "e nos que lhe são collaterais" : Cocwana, Quereruri, Uananá, Cubeuaná, Burenari, Mamangá, Panenuá, três dos quais (Uanana, Cubeuana (Cubeo) e Panenoa (Barasana segundo Hugh Jones 1979:21) são os nomes atuais de grupos quem fazem parte da família lingüística Tukano oriental.

Ele cita o costume dos Índios da nação Uaupés de furar lábios e beijo inferior e trazer, no peito, uma pedra "branca, bem levigada, de figura cylindrica, e de huma polegada de diametro" como insignia de nobreza. Sampaio, alguns anos mais tarde (1755) complementara a lista de Noronha com 6 nomes de tribos a saber, Macu, Macucoena, Tariana, Deçaca, Urinaná, Timanará. Ele reporta, também, a existência de "uma estrutura de classes" e acrescenta :

"porém a mais celebre [das tribos] he a Uaupés por

Dominique Buchillet 2.

Noronha (1759)	Sampaio (1775)	Ferreira (1785)	Wallace (1848)	Penna* (1856)
Uaupé	Uaupé	Uaupé	-	Uaupez
Uanána	Uanána	Uanána	Ananá	Uanána
Cubeuaná	-	Cubeuaná	Cobeua	Cubeo
		Pananoá	Panenoá	Panenuá
Deçaná	Deçáca	Dicána	Deçana	Deçana
Macucoená	-	Macuná		Macucoená
	-		Carapanã	Carapana
-	-	Arapassu	-	Arapaço
-			Pirá	Piratapuia
-	-	-	Tucano	Tucano
-	-	-	Miriti	-
-	-	-	Tanimbuka	-
-	-	-	Tijuco	-

*Penna usou a lista de Araujo complementando-a pelo levantamento realizado em 1853 pelo Vigário geral da Província do Amazonas, Fr. Gregorio José Maria de Bene.

Grupos da família lingüística Tukano oriental

causa das diferenças que entre si admitem de varios graus de nobreza, a que serve de distintivo, como de uma ordem militar" (1755:381).

É difícil dizer a que tribo atual a nação Uaupés corresponde. Brüzzi (1977 : 28-29) é da opinião que Uaupés designa especificamente o grupo "Tukano propriamente dito" baseando-se, para afirmar isso, sobre uma carta patente do Governador da Capitania do Rio Negro, Manoel Joaquim do Paço, datada do 18 de novembro de 1820, nomeando o Indio Abalizado Raymundo José, da nação Uaupés, ao cargo de Principal dos Indios desta mesma nação. No dia 17 de março de 1848, o Diretor Geral dos Indios, João Henrique de Matos, nomeava como tuxaua o próprio filho de Abalizado que ele dizia pertencer à nação "tukano".

Pode-se pensar, então, que a nação Uaupés refere-se especificamente ao grupo hoje conhecido como "tukano propriamente dito"; Tukano aparece pela primeira vez na lista de Wallace (1880).

Os nomes sob os quais os Indios são hoje conhecidos não são auto-designações mas somente apelidos dados aos Indios pelos brancos com quem estavam em contato. Muitos destes apelidos tem uma conotação pejorativa. Indios Tukano tem, também, outros apelidos dados pelos outros grupos Tukano; por exemplo, o grupo indígena Desana é chamado de *winá* "assobiador" pelo grupo Tukano próprio. Enfim, cada grupo tukano tem uma designação cerimonial podendo somente ser usada no contexto ritual. Por isso os Indios passaram a usar os apelidos como nome de grupo e de língua nas ocasiões profanas.

População

Não possuímos nenhuma estimativa da população indígena do Alto Rio Negro no momento da descoberta dos rios Negro e Uaupés. Os dados populacionais atuais da região do Uaupés colombo-brasileiro são pouco fiável mas se calcula aproximadamente 10.000 de Indios Tukano em ambos os lados da fronteira. Sorensen (1969) considera que existem entre 5000 e 10000 Tukano falantes repartidos em "20 ou mais tribos morando na área culturalmente homogênea do centro do noroeste amazônico". . Não dispomos de estimação da população indígena por grupo linguístico

antes de 1883 (Coudreau). A seguir um quadro da evolução da população no Uaupés brasileiro :

<u>tribos</u>	<u>anos (autores)</u>				
	1883 (Coudreau)	1900 ?	1948 (Goldman)	1974 (Prelazia)	1982 (Prelazia)
<u>Tukano</u>	1800	-	1000	2422	2635
<u>Desana</u>	900	800/1100	-	630	960
<u>Uanano</u>	200	-	500	603	555
<u>Tuyuka</u>	-	150/200	-	473	465
<u>Cubeo</u>	1000	-	2000	168?	98
<u>Tatuyo</u>	300	-	300	-	-
<u>Barasana</u>	-	-	-	43	43
<u>Bara</u>	-	100	-	-	24
<u>Karapana</u>	500	-	-	35	49
<u>Yuriti</u>	-	-	-	35	-
<u>Arapaço</u>	100	-	-	308	258
<u>Yepa-Masa</u>	-	-	-	35	55
<u>Piratapuio</u>	-	600/800	-	782	618
<u>Siriano</u>	-	-	-	33	-
<u>Mirititapuio</u>	100	-	-	92	77

Silverwood Cope (1975) no seu relatório considera exageradas as estimativas da população indígena feitas pela Prelazia. De um total de 8729 índios, 4531 seriam assistidos pela missão salesiana de Iauareté (rios Uaupés e Papuri), 3238 por Pari Cachoeira (rio Tiquié) e 960 por Taracua (rio Uaupés). Em 1927, Nimuendaju (1950:163) estimava a população indígena a 3226 "Índios da parte brasileira da bacia do Alto Rio Negro". Neste numero estão incluídos Índios do Rio Içana (Arawak) e Índios Maku das zonas interfluviais. Lopes de Souza (1955), durante a sua viagem em 1930? realizado para o antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), fez um levantamento da população indígena, branca e mestiça do Alto Rio Negro e deu os seguintes numeros: rio Papuri :1539 repartidos em 46 povoados; rio Uaupés : 2000 em 71 povoados; rio Tiquié : 2000 em 35 povoados, rio Cuiari : 160 em 14 povoados. Neste computo

Dominique BUCHIET . S.

populacional acham-se também varios brancos, mestiços e o que ele denomina "Indios civilizados". Alguns anos mais tarde (1931), o naturalista Carvalho , baseando-se sobre uma estimação das missões religiosas contava ao total 6325 Indios (1952:46). Provavelmente estão incluídos, neste numero, varios Indios Tariana, antigos arawak que ocupam alguns sitios no Uaupés e também os Maku que moram nas zonas interfluviais...

Alguns grupos Tukano somente tem representantes na Colombia tais como os Makuna , os Tatuyo , os Bara , os Yahuna ou os Yuriti,.

Localização

Os grupos indígenas Tukano orientais moram, atualmente, na bacia do Uaupés, ao longo do rio Uaupés e de seus afluentes Tiquié, Papuri, Querari e Cuduyari. Existem também Tukano no baixo Rio Negro (em baixo de Santa Isabel) tendo fugido das exações dos missionários ou de brigas entre eles e, em Manaus . Grupos Tukano moram, também, na região do Pira-Paraná, na Colombia, que pertence à rede hidrográfica do Apaporis-Caqueta, tais como os Makuna, Barasana, Bara , Yahuna e Tatuyo. No bojo deste território total, cada grupo Tukano ocupa, idealmente, um território contínuo, definido por um, ou mais, rios (afluentes), e bornado de cada lado por outros grupos lingüísticos com que ele esta em posição de afim potencial ou de "afim de afim" (vide infra).

Em termos de fronteira política a bacia do Uaupés pertence ao Estado do Amazonas (Brasil) e ao Comisária del Vaupés (Colombia). Embora a fronteira colombo-brasileira corte seu território em duas partes , isso não causa nenhum impacto sobre a organização social e cultura indígena.

A região do Uaupés é uma região de terra firme, pouco elevada, coberta de floresta tropical com algumas zonas de igapós, afloramentos graníticos e picos montanhosos (como o Pico da Neblina, o mais elevado do Brasil : 3045 m de altura), vestígios dos escudos guyanense e brasileiro. O curso dos rios é entravado por numerosas cachoeiras constituando um obstáculo à navegação de grande porte, o que contribuiu a fazer da região do Uaupés uma zona de refugio durante mais de dois séculos.

A morada dos grupos Tukano na região do Uaupés colombo-brasileiro é reportada desde os primeiros relatórios. Contudo, os Desana (Dicaça,

Dominique Buchillet - 6

Deçana), um grupo Tukano, são localizados no rio Uaupés e, também, no rio Içana (Noronha 1753; Sampaio 1775; Ferreira 1785; Coudreau 1889) ao lado de Índios do tronco lingüístico arawak. Koch Grünberg (1909/1910), Bödiger (1965) et Beksta (1984) consideram os Desana de origem arawak; eles se teriam tukanizados ao longo do tempo como outros grupos arawak, os Tariano por exemplo. Se essa hipótese é correta, talvez, isso explicara a sua antiga localização sobre o Içana (sempre habitado por grupos arawak) como, também, a proibição de casar com grupos arawak "por acharem-se demasiado próximos" (Buchillet 1983). Infelizmente, não dispusemos de outras informações que nos permite apontar para uma origem arawak dos Desana. Em 1853, Herculano Penna, então Presidente da Província do Amazonas, localizou também os Desana, Cubeo e Uanana no Japurá.

E difícil saber de onde provém os Tukano orientais. Nimuendaju (1950) pensa que os grupos atuais que moram na região do Uaupés são os sobreviventes de grupos distintos, tanto no plano lingüístico quanto cultural, que teriam invadido esta região - ora habitada pelos Índios semi-nomades Maku, subjugando-os - em duas ondas migratórias sucessivas: Arawak vindo do norte e, Tukano vindo do oeste. Os Tukano, então, teriam desalojado os Arawak do rio Uaupés; Nimuendaju pensa que essas migrações não aconteceram em tempos muito remotos, talvez no início da era cristã. A expansão tukano incorporou lingüisticamente certos grupos de origem arawak, tais como os Tariano que ocupam alguns sítios no Uaupés e que passaram a usar a língua tukano como língua própria. Segundo Goldman (1963) certos clãs Cubeo seriam de origem Maku e Arawak. O mesmo autor (1963:45) pensa que certos elementos da cultura dos Tukano são semelhantes aos das culturas andinas, tais como a hierarquização, o culto dos ancestrais, o uso cerimonial da coca, a confecção de trançados elaborados, etc.

Os grupos Tukano e Arawak apresentam, hoje, uma homogeneidade cultural notável resultando, provavelmente, da aculturação intertribal, reforçada pelas práticas de reagrupamento em aldeias dos colonos e dos missionários durante mais de dois séculos.

Línguas

As línguas faladas pelos grupos indígenas hoje conhecidos como Tukano orientais fazem parte da família lingüística Betoya ou Tukano desde os trabalhos de Beuchat e Rivet em 1911.

Waltz and Wheeler (1972), dois lingüistas do Instituto Lingüístico do Verão (ILV) distinguem no interior dentro da família Tukano, três grupos : oriental (Bará, Barasana, Desana, Karapana, Makuna, Piratapuya, Siriano, Tatuyo, Tukano, Tuyuka, Uanano), medio (Cubeo) e ocidental (Correguaje, Coto, Encabellado, Sioná e Tama). A área dos Tukano orientais e medio restringe-se a região do Uaupés e do Pira-Paraná ou seja, não tem representantes desta família lingüística em outras partes da Amazônia. O Tukano ocidental é falado por grupos morando nos rios Napo e Putumayo no Perú. Existem outros representantes da família lingüística Tukano, tais como os Yuriti, Miriti-tapuya, Tanimuka, Letuama e Yahuna, ainda não classificados, de um ponto lingüístico, em Tukano orientais, medio ou ocidentais, quem moram essencialmente no Uaupés colombiano e compartilham, com os Tukano orientais e medio, os mesmos traços culturais.

As línguas faladas pelos diferentes grupos - bara, barasana, cubeo, desana, karapana, makuna, piratapuio, tatuyo, tukano, tuyuka, uanano, yuriti, etc. - são, segundo Sorensen (1967, 1969) e os lingüistas 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 medir o grau de inteligibilidade mutua das línguas (Jackson 1972). Sorensen considera que as línguas Tukano são menos próximas entre si que o judeu com o dinamarquês (1967:674); as diferenças entre as línguas afeitam gramática, fonologia e lexico. Portanto, algumas línguas são muitas próximas entre si como Makuna e Barasana (S. Hugh Jones 1979), Desana e Siriano, Piratapuyo e Uanano (Waltz e Wheeler 1972).

Cada grupo Tukano define-se por sua língua. A língua é transmitida de pai para filho. De maneira corrente, é reconhecido como parente aquele que "fala da mesma maneira" ao passo que outros grupos se distinguem pelo fato de falarem outras línguas. A língua proporciona a base da identidade, e as diferenças lingüísticas fundamentam as possibilidades matrimoniais : só se pode casar com alguém que "fale diferente"; ou

seja, marido e mulher não falam jamais a mesma língua. Unidade lingüística e unidade exogâmica, na maioria dos casos, coincidem (com algumas poucas exceções a esta regra geral : ver o caso dos Cubeo morando no Querari e Cuduyari (Goldman 1963) ou dos Makuna do Pira-Paraná e baixo Apaporis (Arhem 1981) quem, embora constituindo-se numa unidade lingüística particular, casam entre si. A criança é educada para falar somente a língua paterna, emblema de sua identidade, embora ela aprenda naturalmente a língua materna. A importância da língua como registro de identidade é particularmente atestada pelo fato que os velhos, embora perfeitamente multilingües, declaram-se incapazes de contar uma narração mitica numa língua que não seja a sua própria, ou seja, a língua paterna (Buchillet 1983:34).

Numerosos estudos notaram o cuidado particular com que os Índios Tukano diferenciam cada língua, evitam termos emprestados de outras línguas ou marcam as suas diferenças respectivas (Jackson 1972; S. Hugh Jones 1979). Cada sub-grupo (ou clã) apresenta diferenças dialetais que afetam tanto o campo lexical quanto morfofonológico.

Nem todas as línguas já foram estudadas. Sorensen (1969), Kaye (1970), Gomez (1982) consacraram uma tese de doutorado respectivamente às línguas tukano, desana e tatuyo. Existem também pequenos vocabulários e gramáticas elaborados pelos missionários salesianos tais como os do Pe. Kok sobre o tukano (1921-22), do Pe. Giaccone sobre o tukano (1939) e o uanano (1967), do Pe. Brüzzi quem, além de uma gramática da língua tukano (1966), publicou na sua discoteca etno-lingüístico-musical das tribos dos rios Uaupés, Içana e Cauaburi (1961) listas de palavras em varias línguas. Metzger, do ILV, elaborou uma gramática da língua karapana (1966). O Pe. Beksta publicou, recentemente, com o apoio da Secretária da Educação do Amazonas (SEDUC), uma cartilha lingüística do tukano destinada a facilitar a alfabetização das crianças indígenas. A "Organização Indígena do Tiquié" (ORIT), na Colombia, elaborou uma cartilha lingüística da língua tuyuka. Enfim, os lingüistas do ILV, além de traduzir passagens biblicos nas línguas Tukano, publicaram varios artigos sobre a fonologia e assuntos relacionados (ver em particular a serie Sistemas fonológicos de idiomas colombianos). Buchillet e Gomez (1986), frente a multiplicidade das grafias das línguas Tukano e querendo responder a um desejo muitas vezes expresso pelos próprios

Dominique Buchillet - 9

indígenas de escrever na sua própria língua, elaboraram uma "Proposta para uma grafia tukana normalizada" ou seja, um sistema de escrita que seja adaptável para todas as línguas Tukano, de ambos os lados da fronteira.

Cada grupo Tukano fala uma língua distinta, emblema de sua identidade. Como a mãe e a esposa de um indivíduo são sempre de outra língua (segundo as regras de exogâmia linguística e de residência patrilocal em vigor nesta região) os Tukano falam geralmente as línguas paterna e materna, além do Tukano que funciona como língua franca em certas partes do Uaupés e, também, do português. Os Índios Tukano são perfeitamente multilíngües. A língua tukano, que é a língua de um grupo particular, funciona em certas partes da região, como língua franca. Segundo Coudreau (1889:178) "esta tribo [a tribo tukano] por ser a mais numerosa e a mais dispersada na região impôs o seu dialeto em cada lugar". O tukano foi a língua utilizada pelos missionários salesianos (Brasil) e os Montfortianos (Colômbia) para efetuar o trabalho de evangelização : eles tentaram impô-la como língua veicular na região numa tentativa de unificação dos grupos indígenas Tukano. Pode-se notar, neste respeito, a importância numérica dos trabalhos relativos à língua tukano realizados pelos missionários salesianos, o que é um indicio desta tentativa de unificação. A política de reagrupamento praticada nos séculos anteriores, onde membros de distintos grupos linguísticos estavam reunidos nas mesmas aldeias, provavelmente contribuiu também à difusão do tukano como língua veicular. Outro fato, talvez, favoreceu ainda a especialização da língua tukano como língua franca. Segundo Sorensen (1967:680) "a presença de duas línguas nacionais [português e espanhol] aumentou a importância do tukano como língua de unificação na região". Sorensen, no mesmo artigo (1967:671), afirma que "a língua Tukano serve como língua franca em toda a área", portanto, os antropólogos e os linguístas tendo trabalhado no Pira-Paraná mostraram que nesta região nenhuma língua funcionava como língua franca (Hugh Jones 1979; Correa 1980-1981; Gomez 1982:ix). Cada um fala a sua própria língua; todos os Índios falam ao menos duas ou três línguas e não existe nenhum problema de comunicação entre si. Ao contrário a língua tukano, em alguns casos, pode também servir de língua veicular aos grupos de outras famílias linguísticas : assim os Tariano, embora de origem

arawak, passaram a adotar o tukano como língua própria. Segundo Corrêa (198 :) como os Tukano consideram as línguas arawak difíceis de aprender, os Arawak passaram assim a usar o tukano nas relações com eles. Atualmente, pode-se observar em certas partes do Uaupés brasileiro, geralmente nos povoados localizados à proximidade das missões, uma tendência a não ensinar mais a língua paterna para as crianças e a usar exclusivamente o tukano. Esse processo de esquecimento das línguas, que resulta, em parte, das tentativas de unificação dos grupos Tukano pelos missionários salesianos, equivale a uma perda da identidade cultural porque, como vimos, a língua funciona como registro de identidade de cada grupo e a posse de uma língua distinta é, atualmente, o maior critério de diferenciação entre grupos. No baixo Rio Negro (em cima de Manaus) onde varios Indios Tukano passaram a viver, Buchillet observou que já não se ensina mais não somente a língua paterna como também o tukano : as crianças estão atualmente educadas para falar somente o português..

Muitos dos Indios aprenderam a língua geral ou Nheengatu (= "fala boa") que foi introduzida em toda a Amazônia pelos missionários jesuítas como língua de colonização. O Nheengatu ou língua geral tem por base o tupi cuja "normatização foi elaborada pelos jesuítas a ponto de ser chamado também de "tupi jesuítico" apesar de "sensivelmente distanciado das línguas tupi naturais" (Mattoso Camara Jr. in Bessa 1983:49). "Os Indios aprendiam-na e a falavam na honesta convicção de ser ela a língua dos 'brancos' (Nimwendaju 1982:172-1973), ou seja, a língua de civilização. O Nheengatu foi dominante na Amazônia até 1890 data em que o Português foi considerado como a língua do Brasil. Hoje em dia, o Nheengatu 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; Além do mais, várias palavras de origem Nheengatu persistem no português de hoje falado nesta parte da Amazônia, tais como as de camuti, pari, cacuri, etc.

Depois de mais de três gerações de atuação missionária na região a maioria dos adultos, hoje, falam mais ou menos fluentemente, a língua portuguesa e boa parte também, a língua espanhola por viver perto da fronteira colombo-brasileira ou por ter experiência de trabalho na Colômbia (seringais; trabalhos de construção, etc.).

Modos de vida.

a) habitação (de malocas a aldeias).

Os Tukano orientais do Uaupés brasileiro vivem atualmente em povoados às margens do rio Uaupés e seus afluentes . As aldeias compostas de casas individuais centradas ao redor da família nuclear, sob a influência dos missionários salesianos instalados na região desde 1915, tomaram o lugar da antiga casa comunal conhecida na região pelo termo de língua geral maloca. Na Colombia ela continua a ser o estilo de morada predominante.

A maloca (*wi'i* na maioria das línguas Tukano) mais que um lugar de vivência era um lugar cerimonial importante, o lugar verdadeiro da narração e da transmissão dos mitos e de sua atualização nos ritos. A maloca era designada pelo termo de "casa de danças", denominação esta que atestava sua vocação eminentemente cerimonial. Para os Tukano a maloca é o centro do mundo, ela representa o universo. Cada esteio, cada espaço tem um nome e um significado simbólico (Hugh Jones 1979; Beksta 1984) :

"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 esta subdividido e destinado, mesmo mentalmente, por um Tukano. Cada brincão, cada centímetro, tem então um valor e uma função : particular, comunitário e político" (Lamus, *in* Beksta 1984:29).

As malocas eram de tamanho variável, podendo ter de 20 à 45 metros de comprimento, 10 à 30 metros de largura com 7 à 11 de altura. A maloca era a morada de um grupo de descendência patrilinear cujos membros se identificam com um ancestral mítico común. Koch-Grünberg (1909/1910) viu no início deste século, malocas podendo abrigar até 100 pessoas. Nas ocasiões de festas, podiam-se encontrar até 300 ou 400 pessoas. Em 1927 Nimuendaju dava uma média de 14-15 pessoas por maloca (o máximo estando de 30 pessoas e o mínimo de 3 pessoas).

A maloca estava construída em terreno alto, na margem do rio, idealmente segundo um eixo leste/oeste. Existiam três tipos arquitetônicos :

quadrado, rectangular ou rectangular com a parte traseira arredondada. Contudo, a organização do espaço interno era igual em todos os tipos arquitetônicos. As paredes eram feitas de casca de árvore ou de folhas de palmeira entrelaçadas ao mesmo que o teto. Diversos caminhos saíam da maloca : um dando no porto, outro para os cultivos. A maloca tinha duas portas principais e duas pequenas portas laterais "de onde as moças de primeira regra podiam sair " (Beksta 1984:33). A fachada da casa e a porta principal dando sobre o rio eram associadas aos homens ao passo que a porta de trás dava para os cultivos e a mata, associando-se às mulheres. No plano da organização do espaço interno , 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; e uma área periférica associada à privacidade (educação das crianças, vida em família, cozinha...). Nesta zona periférica, cada unidade familiar ocupava um lugar particular - um compartimento familiar definido por paredes de folhas de palmeiras entrelaçadas - em função da ordem de nascimento dos residentes : a família do chefe (o primogênito) ocupando a parte de trás, perto da porta das mulheres, os caçulas progressivamente dispostos em direção à parte leste da casa (associada aos homens). Ordem de nascimento, relações hierárquicas e de aliança são expressos na organização do espaço pela ocupação de lugares diferentes pelos indivíduos (S.Hugh Jones 1979). A divisão centro/periferia é particularmente relevante 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 desenvolvem-se na parte central da casa. Esta dicotomia entre centro/periferia e as suas conotações respectivamente masculina/feminina é ainda melhor afirmada no curso dos rituais de iniciação masculina onde as mulheres, que não podem ver - sob pena de morte - os instrumentos de música sagrada, estão relegadas à parte traseira da casa, por trás de uma tela de folhas de palmeiras entrelaçadas. A vida inteira da mulher desenrola-se na parte periférica da maloca, no compartimento familiar. O ciclo de vida masculino, ao contrario, desenrola-se sucessivamente na parte periférica (durante a infância pela ocupação do compartimento familiar) e, em seguida, na parte central (o iniciado dorme no centro da casa comunal). Após o casamento, o homem retorna, no entanto, à parte

periferica, ocupando um compartimento familiar onde ele sera sepultado depois da morte (S.Hugh Jones ibid) :

"A maloca é uma das mais importantes características instituições das culturas indígenas (...) na maloca concentra-se a cultura própria do Indio : ali tudo respira tradição e independência" (Nimuendaju 1950: 198?).

e é por isso que ela precisava ser destruída ou "desencantada" como o dizia Dom Pedro Massa. Desde a sua instalação , com efeito, os missionários salesianos começaram uma campanha de difamação contra as malocas. Alegando os mais diversos pretextos (promiscuidade sexual, insalubridade, ver em particular Dom Pedro Massa 1924:192 para quem a maloca era "a casa do diabo" onde praticavam-se as mais horrorosas orgias; Dom Marchesi citando Monsenhor Giordano 1975:77; Brüzzi 1977:163) eles tentaram de persuadir os Indios de abandona-las e se instalarem em casas individuais. De fato, eles tinham entendido o significado profundo da maloca como simbolo da coesão do grupo de residência e, ainda mais, a sua dimensão religiosa (ver Dom Pedro Massa, op cit. , por exemplo). A destruição da maloca era um dos pontos programáticos da Congregação salesiana estabelecidos por Monsenhor Giordano : "transformar gradativamente a maloca : primeiro em uma serie de choupanas e depois, em casas de madeira. A grande maloca é perigosa demais, tanto do lado moral, quanto do lado sanitário" (in Souza Santos 1983:45; Beksta 1984:12).

Em 1955 o etnologo E.Galvão já não encontrou mais malocas nos baixo e medio cursos dos rios Içana e Uaupés (1979:169). Segundo Beksta (1984:8) a última maloca que pertencava aos Desana do Urucu igarapé (um afluente do rio Papuri) foi extinta em 1958 sob a influência do Pe. João Marchesi. De fato, a disparição da maloca não é somente a consequência da intolerância missionária : devido ao processo gradual de contato com os Brancos, os Indios começaram a abandonar as malocas e a habitar casas segundo a moda do caboclo amazonense. Em 1851, Wallace encontrou no baixo Uaupés "uma maloca rodeada de diversas casinhas" (1979 (1889):178) segundo o habito do Rio Negro. Em Iauareté (confluência

Uaupés/Papuri) ele constatou que ao lado da maloca "havia cerca de uma dúzia de habitações formando um pequeno povoado". O que é certo é que as missões aceleraram o processo iniciado sob a influência do contato com os brancos.

Os missionários reagruparam os povoados em chamadas "comunidades de base" impondo uma organização interna particular (ver infra) e um padrão especial : os povoados passaram a ter casas ordenadas em fileiras com ruas. Cada povoado importante foi dotado de uma capela, de uma escolinha (recebendo os alunos da 1ra. serie até a 3ª ou 4ª) e, desde 1968, de um "clube das mães" (destinado a confecção do artesanato para a venda aos turistas) funcionando também como centro social para as reuniões do povoado e os regulares caxiris (festas de bebida). As casas são construídas em referência ao rio numa praça de areia fina cuja manutenção , que depende do trabalho das mulheres, reflete o prestígio da comunidade. Cada casa é cercada por um pequeno jardim onde podem-se achar varios árvores frutíferos ao lado de plantas de uso medicinal, pimentas...As paredes da casa são em barro, o chão de terra batida e o teto de folhas de palmeiras (buriti, caranaí, inajá...) ou - concessão à modernidade - coberto de zinco.

Contudo, pode-se encontrar na configuração espacial das aldeias atuais vestígios da organização tradicional das casas comunais tanto na arquitetura quanto na organização do espaço interno, e na forma como que as casas são dispostas umas em relação às outras (Buchillet 1983:67). As casas comportam assim duas áreas , uma zona doméstica na parte de trás situada em direção às culturas e à mata onde as pessoas tomam as refeições e dormem. Uma outra área, de frente para o rio, é aquela onde se recebem convidados e visitantes. Vida social e privada desenvolvem-se em áreas diferentes. Por outra parte, a disposição das casas reproduz, num certo sentido, a organização do espaço interno da maloca : um pai mora sempre junto com os seus filhos quem, após o casamento, construísem-se uma casa ao lado da do pai. A distância geográfica entre as casas no povoado reflete por uma parte a proximidade genealógica dos indivíduos - um pai mora sempre perto dos seus filhos e longe dos irmãos - e, por outra parte, também, as tensões sociais no grupo (Buchillet, ibid.).

Cada povoado regrupa idealmente varias famílias nucleares aparentadas pela linha paterna. A língua falada no povoado é,

Dominique Boyvillet - 15

tradicionalmente, a língua dos homens, que se transmite de pai para filho. Devido a regra de residência patrilocal, a esposa, depois do casamento, passa a morar no povoado do seu marido. Atualmente existem também povoados "mixtos", ou seja com representantes masculinos de diversos grupos Tukano. Vários argumentos tanto de ordem econômico (escassez do peixe à proximidade do povoado do marido, etc.), quanto cultural ou social (prestígio a viver perto das missões religiosas, "inferioridade" hierárquica dos membros do povoado do marido, etc.) podem explicar a composição mixta de alguns povoados atuais que contraria a regra de residência patrilocal em vigor nesta região. A distribuição da população nos povoados é desigual, as aldeias podendo abrigar de 3 a 150 pessoas. Geralmente, os povoados localizados à proximidade das missões são mais populosos.

Cada povoado dispoza de um território composto de mata e rios para explorar como lugar de caça e pesca e para estabelecer as plantações de mandioca. O território de cada povoado é delimitado por marcas naturais (igarapé, afloramento de pedras, curvaturas do rio... No bojo deste território global uma parte da mata é repartida entre as diferentes famílias nucleares do povoado para o estabelecimento das plantações. Ao contrário, o território para a caça ou a pesca não é limitado (exceto o caso dos "locais de pesca", propriedade dos antigos tuxauas) : cada um tem direito de caçar ou pescar onde quer (naturalmente dentro dos limites do território concedido ao povoado).

A disparição da maloca desorganizou profundamente a vida cerimonial e ritual dos grupos Tukano que estava, como vimos, estreitamente ligada a estrutura da maloca; o tamanho das casas atuais, a dispersão dos membros de um clã ou de um grupo lingüístico como consequência do contato com os Brancos e da política de aldeamento praticada durante mais de dois séculos pelos colonos e pelos missionários que se sucederam nesta região ou, também, os conflitos com outros grupos da região, acentuaram este processo de desorganização.

O abandono da maloca para as casas individuais provocou também uma sedentarização forçada dos membros do povoado : com efeito, 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 ou do pajé; brigas entre co-residentes; recuperação de um sítio

Dominique Buchillet 16

ancestral; numero importante de mortes na maloca, etc.) ou econômico (ciclo itinerante dos cultivos; escassez de caça ou de peixe a proximidade da maloca, etc.). Os povoados, atualmente, são estáveis, e esta estabilidade tem repercussões econômicas não negligáveis : surgiu, assim, a dificuldade sempre crescente de encontrar terra fértil a proximidade do povoado para estabelecer as roças que estão, assim, abertas a três ou quatro kilometros do povoado. A distância das roças tem um impacto importante sobre o trabalho das mulheres quem, hoje em dia, estão obrigadas a andarem varios kilometros para trabalhar nas plantações. A familia nuclear é a unidade de produção e de consommação básica. O sistema atual fracassa com o da maloca onde cada familia nuclear estava ligada as outras por regras estritas de cooperação e de troca mutua de comida. Atualmente as unidades domesticas estão independantes a todos os pontos de vista e a sua atomização em casas individuais corre no sentido de uma privatização e de uma individualização dos recursos.

b) organização interna dos grupos.

Os grupos Tukano do Uaupés encontram-se relacionados por padrões culturais comuns, pelo uso de línguas da mesma familia lingüística e pela sua participação num sistema social baseado na troca de mulheres entre grupos exogâmicos patrilineares. De modo geral, cada grupo é composto por individuos que traçam seus vinculos de parentesco pelo reconhecimento de uma origem común, é nominado, e congrega falantes de uma mesma língua. Falantes de línguas diferentes, idealmente, consideram-se afines. A terminologia usada pelos etnologos para descrever a estrutura social Tukano é divergente, um unico termo podendo definir unidades de um nivel de amplitude diferente. Isso provém em parte da dificuldade encontrada pelos pesquisadores de achar critérios comuns para definir os limites de cada grupo Tukano. Os grupos Tukano foram assim designados pelo nome de "tribo" (Goldman 1963; Brüzzi 1966 ; Sorensen 1969), de "agregado lingüístico" (Jackson 1972), de "unidade de descendência exogâmica" (Hugh Jones 1979) ou de "comunidade" (Correa 1983-84:111). Segundo S. Hugh Jones (1979:197) o uso do termo tribo para referir-se aos grupos Tukano é incorreto : "a noção de tribo como um grupo social fechado não tem valor, porque cada unidade, de cerca de 200

Dominique Buchillet 17

ou 1000 indivíduos, participa de um sistema social open-ended, caracterizado por uma semelhança cultural generalizada".

Jackson (1972) adotou a expressão "agregado lingüístico" enfatizando a importância da língua como registro de identidade e de diferenciação entre grupos para definir as limites grupais. Idealmente, a diferença lingüística fundamenta a regra de exogamia e regulamenta as relações matrimoniais. Contudo, essa denominação não leva em conta certas variações regionais, exemplificadas pelos Cubeo do Querari e Cuduyari e pelos Makuna do Pira-Parana e Apaporis quem, embora constituindo-se numa unidade socio-lingüística particular, contratam boa parte das suas alianças matrimoniais dentro do próprio grupo. Ou seja, fronteiras lingüísticas e fronteiras exogâmicas não coincidem em todos os casos. Por isso, S. e C. Hugh Jones (1979), numa tentativa de forjar uma terminologia que seja capaz de englobar todos os grupos Tukano, preferiram enfatizar certos princípios organizacionais tais como a descendência e a exogamia para determinar as unidades sociais básicas. Segundo S/Hugh Jones (1979:22) cada grupo Tukano pode ser considerado como uma unidade de descendência patrilinear, exogâmica, de residência patrilocal e, com algumas exceções (caso dos Taiwano quem falam uma variação dialetal do barasana embora considerando a sua língua como língua diferente desta, vide Correa 1980-1981) falando uma língua ou um dialeto transmitida pela linha paterna, o que ele denominou de "unidade social exogâmica".

Muitas dessas unidades socio-lingüísticas são ligadas por uma relação de germanidade, formando uma fratria. A fratria é, assim, uma unidade não nomeada resultando do agrupamento de diversos grupos exogâmicos, ligados por uma relação agnática determinada pela descendência a um ancestral mítico comum, diferenciados por uma língua e proibidos de casar entre si. A fratria é a unidade exogâmica maior. Os grupos integrantes da fratria consideram-se irmãos e usam entre si a terminologia agnática. A fratria não é, assim, um grupo de filiação unilinear; a sua única razão de ser parece ser a existência de uma proibição de casamentos entre grupos que se consideram "demasiado próximos" (Buchillet 1983) para poder casar entre si. Podemos citar o caso dos Desana com os Arawak (Buchillet 1983; Beksta (1984); dos Karapana com os Tuyuka, Taiwano e

Makuna (Correa 1980-81:57), dos Yuruti com os Pira-Tapuya, Bara e Tuyuca (Correa *ibid.*), etc.

Todos esses grupos exogâmicos são hierarquizados de tal forma que cada um refere-se ao outro como mais velho (irmão maior) ou mais novo (irmão menor) de acordo com sua posição na escala hierárquica dependendo do ordem de nascimento dos seus ancestrais fundadores. O reagrupamento em fratria não tem nenhuma incidência sobre a organização política, econômica ou cerimonial dos grupos concernidos. A fratria inclui certos grupos exogâmicos ligados por uma relação de parentesco uterina : eles se consideram "afines de afines" e não podem casar entre si : não se pode "casar com a gente que casava com a gente de nossa mãe" (Correa 1980/81:62).

O caso dos Cubeo e dos Makuna é um pouco diferente : assim os Cubeo (Goldman 1963) são internamente divididos em 3 (?) fratrias exogâmicas, compostas de clãs, cujos membros casam entre si.

Os Makuna (Arhem 1981) constituam uma unidade socio-lingüística particular composta de várias associações de clãs que casam entre si.

O segundo nível de inclusão é o das unidades de filiação patrilinear, exogâmica, cujo traço marcante é a língua. Cada grupo exogâmico ocupava, tradicionalmente, um território contínuo, bordado de cada lado por os outros grupos com que ele é em relação de "afines" ou de "parentes uterinos" (vide *infra*). Cada grupo exogâmico é subdividido em unidades nomeadas (segundo o nome do clã maior), hierarquizadas, compostas de clãs ou grupos de descendência unilinear diferenciados segundo a ordem de nascimento dos seus ancestrais (distinção primogênito/caçula) e por uma função específica. Existiam assim clãs de chefes, de dançadores/cantores, de guerreiros, de xamãs e de empregados; Nos rituais, os membros de um clã deviam desempenhar, para os outros clãs o papel ligado a seu clã. Os clãs são ordenados ao longo de um rio ou de uma porção de rio, os clãs de maior hierarquia tendo ocupando a jusante dos rios, mais ricos em peixe

Dominique Buchillet - 10

A terminologia de parentesco é comum a todos os grupos Tukano e apresenta as características gerais definidas por Louis Dumont (1953) para o sistema de parentesco dravidico, cujo traço marcante é a distinção de duas classes de parentes nas gerações intermediárias (geração de ego, dos seus pais e dos seus filhos). Ou seja, esta terminologia compreende uma distinção "agnates"/"aliados" (afines) que poderia ser melhor conceitualizada como distinção entre "nós"/"os outros". As outras características desta terminologia são as seguintes :

- distinção de gerações : distingue-se 5 gerações do avô ao neto.

- distinção de sexos em todas as gerações mas essa distinção é expressada, nas gerações zero (de ego) e de avô e neto, somente por uma feminização do termo masculino que recebe , na maioria das línguas Tukano, a vogal "o", forma do feminino, para tomar o lugar do "i", indicio do masculino.

- distinção de idade ou do primogênito/caçula na geração zero. Cada irmão (a) de ego distinguido como mais velho(a) ou mais novo(a) que ego. Não tem termos simples para "irmão" e "irmã" mas existem, para cada sexo, dois termos que indicam a ordem de nascimento do individuo em relação a ego. Frequentemente, hoje em dia, os Indios usam a denominação "mano" e "mana", formas hipocorísticas de "irmão" e "irmã", como forma vocativa.

Os primos paralelos, assimilados pela terminologia de parentesco aos irmãos de ego são, da mesma maneira, diferenciados segundo a ordem de nascimento segundo a posição de primogênito/caçula do pai em relação ao pai de ego. A idade real não é, assim, tomada em conta neste sistema de classificação. Por exemplo, ego designara pelo termo de "irmão maior" o filho do irmão mais velho do seu pai, quaisquer que sejam as suas idades respectivas. Esta distinção primogênito/caçula, que efetua-se em cada nível da estrutura social tukano, é fundamentalmente a distinção do direito do primogênito em relação aos outros filhos. Os primogênitos estão, tradicionalmente, chamados a assumir, mais ou menos tarde, a chefia da linhagem, estatuto que não pode ser questionado por causa da sua anterioridade de nascimento.

Porém, a terminologia apresenta uma variação em relação ao tipo dravidico em que ela distingue, na geração de ego, os "verdadeiros

consangüíneos" (ou seja, os verdadeiros agnates de ego pertencendo ao grupo patrilinear exogâmico de ego, quer dizer os irmãos e os primos paralelos patrilineares diferenciados terminologicamente entre maior e menor) dos "uterinos" ou primos paralelos matrilineares. Por "uterino" entende-se especificamente a crianças nascidas da mesma mãe que ego mas de um pai diferente, ou de uma irmã da mãe de ego, ou, enfim, de uma mulher pertencendo ao mesmo grupo patrilinear que a mãe de ego mas de um grupo exogâmico diferente do de ego. As crianças não usam entre eles a terminologia agnática correspondendo as suas idades mas a expressão de "filho(a) de mesma mãe". Os uterinos representam uma categoria de parentes intermediários, eles não são verdadeiros consangüíneos (eles são consangüíneos somente do lado da mãe) nem afines : os casamento e proibido entre parentes uterinos. Essa relação de "filho(a) de mesma mãe" não é herdada, ela define somente uma relação entre dois indivíduos que acabara com a morte deles. Esta relação "filho de mesma mãe" pode igualmente ligar dois grupos patrilineares exogâmicos quem tomam as suas mulheres num terceiro grupo : eles são, neste caso, "afines de afines". Esta particularidade da terminologia foi reportada entre os Bara (Jackson 1972), Tatuyo (Bidou 1976), Barasana (S. e C. Hugh Jones), Makuna (Arhem 1981), Taiwano (Correa 1980/81), Desana (Buchillet 1983) e Uanano (Chernela 1983).

Esta terminologia de parentesco é ligada a uma regra de matrimônio prescritiva : um homem deve casar com mulher da sua geração da categoria dos primos cruzados bilaterais ou seja com filha do irmão da mãe ou filha da irmã do pai.

Fora desta regra de casamento com a prima cruzada bilateral, outros fatores determinam as regras de aliança matrimonial entre grupos :

- a regra de exogâmia lingüística : exceto o caso dos Cubeo e Makuna quem contratam boa parte das suas alianças matrimoniais dentro do próprio grupo e língua, um homem somente pode casar com mulher de outra língua. Como vimos, os que falam a mesma língua consideram-se irmãos e são proibidos de casar entre si.

- os aliados preferenciais : cada grupo exogâmico tem os seus parceiros preferencias; assim Buchillet (1983:87) mostrou a partir da análise dos registros de casamento da missão de Pari-Cachoeira por o período 1945-1981 que os Desana do Tiquié, no Brasil, casavam-se

Dominique Buchillet - 21

preferencialmente com os Tukano (197 casos sobre um total de 217 casamentos), Tuyuka (12 casos), Karapana (3), Pira-Tapuia (3 casos), Miriti-Tapuia (3 casos) e Bara (1 caso). Jackson (1972) para as comunidades do Papuri e do Pira-Piraná mostrou que os Bara casam preferencialmente com os Tuyuka, Tatuyo e Desana; os Tuyuka com os Tukano e Bara; os Karapana com os Tatuyo, Tukano e Desana; os Tukano com Tuyuka e Desana. Reichel Dolmatoff (1971) considera como aliados preferenciais dos Desana, na Colombia, com Tukano, Tuyuka e Wanano? Fulop (1954:132) mostrou que a cosmogonia Tukano impôs o casamento "sem guerrear" com somente três grupos: Desana, Yuriti e Tariano. Para poder casar com outros grupos (Tuyuka, Wanano, Siriano), os Tukano próprios teriam que lutar mas essa luta seria sem morte, apenas para raptar mulher.

- a proximidade geografica dos aliados: Arhem (1981) mostrou entre os makuna que os aliados preferenciais tendiam a morar perto dos seus parceiros e ele estabeleceu uma correlação entre a "distancia afinal" ou "proximidade genealogica dos aliados" e a distancia espacial. Os aliados proximos (no nível genealogico) são igualmente no nível espacial, os aliados distantes (que pertencem ao universo possível dos aliados mas com que contrata-se poucas alianças) são igualmente espacialmente. Ademais ele veja uma correlação entre distancia afinal e forma de casamento: o cambio restrito seria a forma ideal de casamento entre aliados distantes ao passo que o casamento-dom caracterizaria mais os casamentos entre aliados proximos.

c) organização política e chefia.

Como já vimos, os missionários salesianos reagruparam os povoados nas chamadas "comunidades de base", impondo uma nova forma de administração que feriu seriamente o sistema de chefia tradicional. Cada povoado com efeito, passou a conter 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 missionários, no quadro social mediador entre o mundo tribal e aquele que advindo do contato. Em seu bojo encontram-se elementos constitutivos da própria situação de contato. (Gita de Oliveira 1981:31).

O capitão tomou o lugar do chefe de maloca quem, por direito de nascimento, heritava desta função . Ele deve falar português, o seu papel principal estando o de representante e mediador dos membros do povoado junto às autoridades civis, militares e religiosas da região. Muitos antigos chefes de maloca perderam o seu cargo por não falarem o português. Ele não detem essa função por direito do primogênito como antigamente : em certos povoados "estratégicos", por exemplo os povoados localizados a proximidade das missões, os missionários impuseram um indivíduo que lhes era totalmente aliado. Em geral o capitão é escolhido pelos membros do povoado mas essa eleição deve ser ratificada pelos missionários quem consideram "o espírito de líder para a animação do povo, qualidade moral e cristã conforme os ensinamentos da missão" (Gita de Oliveira ibid:37).

Ou seja, esta posição repousa atualmente menos sobre a posição hierárquica de um indivíduo que sobre a escolha, pela missão, de confiar este cargo a um indivíduo particular. O capitão deve enregistrar-se na primeira delegacia da FUNAI em Manaus (hoje Superintendência) que entrega-lhe um título o reconhecendo como capitão de tal povoado. O capitão, como o catequista, deve participar, cada ano, a cursos organizados pela missão salesiana. Os principais assuntos abordados são

os seguintes : vida e desenvolvimento comunitário, administração de povoados, e também, para o catequista, catechismo;

O poder dos antigos tuxauas esvaziou-se não somente pela introdução de funcionários compartilhando-se as tarefas outrora ligadas à função de chefe de maloca (o *wiogi* nas línguas tukano) como também pela independência sempre crescente das unidades domésticas. O capitão, atualmente, não é mais que um simples intermediário entre o povoado e as missões religiosas.

"As ideias contidas na figura do capitão como aquele que comanda, que organiza o trabalho comunitário, que decide os dias de festas, 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 compreisse 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" (Gita de Oliveira 1981:38).

O catequista : são homens jovens, casados, designados pela missão em virtude dos seus resultados escolares e do seu comportamento durante os estudos no internato da missão. Eles são os representantes indígenas da missão " e, em certos lugares, [eles] exercem o seu ofício com tanto zelo que os outros Índios tratam-os de padres " (Silverwood Cope 1975 : 35). Cabe a eles ensinar o catechismo para as crianças do povoado, dirigir o culto do domingo e dos dias feriados e exortar os Índios a viver segundo os preceitos católicos.

Os Índios dizem muitas vezes que eles são "os olhos e orelhas da missão" (Silverwood Cope, *ibid.*) : é por eles, com efeito, que a missão sabe o que acontece no povoado, mas, mais que isso :

"neste contexto histórico e social, a figura do capitão adquire relevância, uma vez que, correspondendo à 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

Dominique Buchillet - 24 -

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 " (Gita de Oliveira 1981:35).

Os catequistas são os que melhor dominam a língua portuguesa no povoado e, em certas comunidades, eles são o intermediário privilegiado com os brancos, o capitão atual não podendo fazê-lo por desconhecer a língua portuguesa. "não raro se investem de autoridade representativa do povoado, escamoteando a autoridade outorgada pelos missionários ao capitão" (Gita de Oliveira :33).

O responsável dos trabalhos comunitários é outro funcionário criado pela missão : ele coordena os trabalhos coletivos coma a derrbada da mata para criação de uma roça, limpeza do povoado, construção de uma casa, etc. O indivíduo quem necessita de uma ajuda temporária exposa a sua demanda ao administrador dos trabalhos comunitários quem, em seguida, em refera a cada chefe de família. O trabalho não e pagado mas aquele que requir-lo oferece tradicionalmente comida e bebida.

O responsável dos clubes das mães : responsabiliza-se da produção artesanal do povoado. Um dia por semana (fixado pelas irmas) e, em geral, reservado para os trabalhos de artesanato consistendo essencialmente em fiagem e tecelagem de tucum para fazer redes, tapetes, bolsas. As irmas encarregam-se da comercialização dos objetos artesanais nas lojas para turistas de Manaus. o dinheiro recolhido (sempre baixo em razão da sob-devalorização dos produtos indígenas) serve a alimentar uma pequena loja no povoado onde qualquer um pode procurar sabão, sal, açúcar, anzois, fazendas, redes, agulhas, etc; necess'arias a vida cotidiana.

d) atividades de subsistência

A economia dos Tukano é voltada essencialmente à auto-subsistência, no qual a horticultura da mandioca amarga (Manihot esculenta cranz) tem a parte mais importante (segundo Chernela 1986:154, a mandioca amarga

Dominique Bouchelet - 25

fornece 85 a 95% da consommação diariá de calorías), seguida pela pesca, a caça e complementada pela coleta.

A agricultura praticada é itinerante, baseando-se no sistema de coivara. O trabalho da mandioca (plantio, colheita, transporte e processamento da mandioca) repousa principalmente sobre o trabalho feminino; a participação masculina limitando-se a derrubada e a queima de uma porção da mata para fazer uma roça.

Cada familia nuclear possui ao menos três roças de idade diferente : uma recém-derrubada, outra de 1 ou 2 anos de idade, uma terceira de 2 ou 3 anos. Uma plantação é usada em media 3 anos seguidas (para dois ou três ciclos culturais) mas o rendimento começa a diminuir desde o segundo ano em razão da invasão crescente da roça por uma vegetação secundária que absorba os valores nutritivas do chão. A mulher consagra uma parte do seu tempo diario à manutenção da plantação mas isso é difícil, porque ela esta sozinha para cuidar das diferentes plantações. Goldman (1963:58) calculou que uma mulher Cubeo passava em media 6 horas em dias alternados nas atividades agrícolas e acrescenta :

" se se adiciona a essas, o tempo gastado em preparar o caxiri e a farinha, a media anual se aproxima de 9 horas diariás de trabalho"

O marido abra uma roça cada ano para sua mulher : a derrubada se faz em maio-junho ou em setembro-outubro, ou seja, no inicio das estações secas. Queima-se depois de três meses de seca no caso de uma roça aberta sobre vegetação secundária ou depois de quatro meses no caso de mata virgem. A mulher começa o plantio o dia seguinte da queima.

A mandioca, segundo as variedades, leva entre 6 e 9 meses para chegar a maturidade. As roças comportam uma grande variedade de mandioca amarga (que ocupam, segundo Chernela 1986:154, 91% da área total cultivada) ao lado de diversos árvores frutíferos, coca, plantas de uso medicinal, tabaco, pimenta, carás, batatas doces, mandioca doce ou macaxeira, etc. As variedades de mandiocas estão plantadas na roça separadamente ou mexidas segundo as preferências da mulher. Chernela (1986:152) repertoriou 137 cultivares diferentes, o maior numero de variedades de mandioca amarga já reportado nas roças indígenas. Os Indios diferenciam

Dominique Buchillet - 26

os cultivares segundo diferentes criterios : teor em acido carbocyanidrico; coloração da polpa dos tuberculos (distingue-se as variedades brancas, cremes e amarelas); cor do haste; numero, forma e dimensão das folhas, etc. O nivel de conhecimento agricolo tecnico das mulheres é elevado, fato este que Goldman (1963) já assinalou entre os Cubeo. Os Indios geram perfeitamente as variedades, eliminando as improdutivas, diferenciando-lhes segundo os seus usos, o teor em tapioca, a qualidade de farinha, etc. (Buchillet 1983:59). Existem, assim, variedades para farinha e para beiju, dependendo do gosto pessoal.

As mandiocas estão hierarquizadas segundo o teor em tapioca : as mandiocas brancas são consideradas como as mais prestigiosas. Os Indios dizem frequentemente que os tubérculos, do tamanho de uma pequena maçã, são verdadeiras "peneiras de tapioca" (Buchillet ibid:60). Se a tapioca é tanto valorizada, não é somente em razão das suas qualidades nutritivas mas também dos seus multiplos usos : a tapioca, com efeito, entre na composição de diferentes tipos de beijus, de farinhas, de bebidas doces não alcoolizadas e bebidas fermentadas (para uma descrição dos diferentes tipos de beijus, farinhas, etc; ver Ribeiro 1980), e serve também para engrossar a quinhapira (sopa de peixe com pimenta e sal). Beiju, farinha e bebida doce (o manicoera ou suco de mandioca detoxicado por ebulição) são os componentes necessários de todas as refeições. A farinha, ademais, por ser facilmente transportável, é um alimento substancial nas viagens (onde é consummada como chibé (farinha molhada de agua) ou para desempenho de tarefas arduas (pesca, trabalho de roça, etc.). A tapioca tem um valor simbólica importante : a farinha de tapioca é, assim, o unico alimento permitido nos periodos de rituais e C. Hugh-Jones (1978:33) mostrou, através da análise de varios mitos barasana, que a tapioca era assimilada ao semem :

"o deposito da tapioca é considerado como escapando do controle tecnologico da mulher porque, antigamente, a gente colocava debaixo do pote [de tapioca] pedras magicas representando a mulher xamã, a mulher creativa, para aumentar a produção.

Dominique Anchi let -24

Como explicar a riqueza e a heterogeneidade das variedades de mandioca? A roça de uma recém casada é plantada com mudas (forma sob a qual as mandiocas estão trocadas) da roça da sua sogra. Como já vimos, devido a regra de residência patrilocal, as mulheres passam a viver no povoado dos seus maridos. As visitas entre parentes são um meio de diversificar as mandiocas : "as alianças matrimoniais criam canais que possibilitam a troca de cultivares de mandioca" (Chernela 1986:158).

Enfim, as mulheres trocam também dentro do povoado. Antigamente (Ribeiro 1980) mudas como tuberculos de mandioca eram trocados nas cerimonia de oferendas, os celebres dabucuris.

caça e pesca : Peixe e caça fornecem o essencial das proteínas na alimentação. A caça é uma atividade exclusivamente masculina ao contrario da pesca que pode ser praticada por ambos os sexos (notadamente na pesca dos pequenos peixes ou com veneno vegetal ou timbó).

A importância maior acordada à caça ou à pesca depende particularmente da localização geográfica dos grupos e clãs indígenas: os Indios morando ao longo dos rios principais e nos baixos cursos, zonas consideradas como mais ricas em peixes, são mais orientados para a pesca. Ao contrário, os Indios morando perto das cabeceiras ou nos riachos, mais pobres em peixes, acordam mais importância às atividades de caça. Os Indios tem um tecnologia de pesca muito elaborada (arpão, arco e flecha, linha de nylon e anzóis, malhadeiras, puças, e diferentes armadilhas de pesca - cacuri, pari, matapi, etc.- ver descrição em Ribeiro 1980:315-344; Chernela 1986:242-245) que lhes permitem encarar qualquer característica de terreno, de profundidade das águas, de força do corrente, como também dos ciclos migratórios, reprodutores e alimentícios dos peixes, para poder superar a escassez de peixes característica dos rios de águas pretas conhecidos como bastante estereis.

Ao contrário, a tecnologia de caça é pouco elaborada, limitando-se aos tradicionais arco e flecha e sarbacana, atualmente suplantados pela espingarda.

O terreno de caça e pesca não é limitado, cada um pode ir pescar ou caçar onde quer. Contudo, como consequência da sedentarização, mata e

Dominique Buchillet - 28

rios ao redor das povoações tendem a ser pouco produtivos, obrigando os Tukano a irem longe dos povoados.

P.Silverwood-Cope (1972), quem trabalhou com Indios Maku das zonas interfluviais, mostrou assim que a produção de caça era três vezes maior nas profundidade da mata que perto dos sitios habitados;

A coleta de produtos selvagens, de raizes e de diversos insetos (maniuaras, vermes, etc.) é uma atividade complementar as precedentes e pode ser praticada tanto pelos homens quanto pelas mulheres. A coleta palia, ocasionalmente, a ausência de peixes ou de caça. Ela pode ser ocasional - efetuada no curso de uma partida de caça ou da voltada da roça - ou organizada em previsão, por exemplo, de uma festa de oferta de comida entre grupos unidos por laços matrimoniais. Ela corresponde, neste caso, geralmente a maturação de certos frutos selvagens particularmente prezados pelos Indios Tukano como os buriti, pupunha, etc..

Dominique Buchillet . 28

Bibliografia

Amazonas, L.S.A., Dicionário topográfico, histórico, descritivo da Comarca do Alto Amazonas, Recife 1982 (reprint in Coleção Hilea amazônica, Manaus, 1985).

Arhem, K "Fishing and Hunting among the Makuna. Economy, Ideology and Ecological Adaptation in the North-West Amazon" Göteborgs Etnografiska Museum Arstryck, Göthenburg 1976:27-44.

"Observations of the Life-cycle Rituals among the Makuna", Göteborgs Etnografiska Museum Arstryck, Göthenburg 1979:10-47.

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

Barnes, J.e Takagi "Fonologia del Tuyuca", Sistemas fonológicos de idiomas colombianos, 1976:III:121-137.

Barnes, J. "Evidentials in the Tuyuca verb", International Journal of American linguistics, 1984:50:3:255-271.

Bates, H.W., The Naturalist on the River Amazon, London, John Murray, Albermale Street 1892.

Beksta, K.J. "Experiências de um pesquisador entre os Tukano", Revista de antropologia, São Paulo, 1967/68:15/16:99-110.

O simbolismo da maloca, Manaus, 1984, dat.

1ra. cartilha Tukano, Manaus/AM, SEDUC 1984.

Beuchot e Rivet "La famille Betoya ou Tukano", Mémoires de la Société Linguistique de Paris, 1911:17:117-136 e 162-190.

Dominique Buchillet - 30

Bidou, P. "Représentations de l'espace dans la mythologie
Tatuyo (Indiens Tucano), Journal de la Société des Américanistes
1972:61:45-105.

Les fils de l'anaconda céleste (les Tatuyo). Une
étude de la structure socio-politique, Tese de doutorado, Laboratoire
d'Anthropologie Sociale, 1976.

"Naitre et être Tatuyo", Actes du XLII Congrès
International des Américanistes, Paris 1977:2:105-120.

"Le travail du chamane", L'Homme 1983:XXIII:5-43

"Le chemin du soleil", L'Homme 1985:XXV:83-103.

Biocca, E ., Viaggi tra gli Indi, Alto Rio Negro. Appunti di un
biologo. Roma, 1965; 4 Vol.; Vol.1 : Tukano, Tariana, Baniwa, Maku.

Bödiger, U. Die Religion der Tukano, Köln, 1965 (Kölner
Ethnologische Mitteilungen n°3).

Brüzzi, A.A. "Os ritos funebres entre os tribos do Uaupés",
Anthropos 1955:50:593-601.

"Morte do chefe indígena da tribo Tucano", Revista
do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, 1956:53:119-124.

Discoteca etno-lingüístico-musical dos tribos dos
Rios Uaupés, Içana e Cauaburi, São Paulo, 1961.

A civilização indígena do Uaupés. Observações
antropológicas, etnográficas e sociológicas, São Paulo, 1962 (reprint in
Roma, LAS ROMA, 1977).

"Estrutura da tribo Tukano", Anthropos
1966:61:191-203.

Dominique Buchillet - 31

Observações gramaticais da língua daxseyé ou tukano, Centro de Pesquisas de Iauareté (Amazonas), 1966.

Buchillet, D., Maladie et mémoire des origines chez les Desanade la région du Uaupés (Brésil). Tese de doutorado, Université de Paris-X Nanterre, 1984.

en col. com E. Gomez) "Propostas para uma grafia Tukano normalizada", Chantiers Amerindia (Paris), 1986.

"Personne n'est là pour écouter" : les conditions de mise en forme des incantations thérapeutiques chez les Desana du Uaupés, Amerindia 1987.

"Entreprises minières et Indiens dans le Haut Rio Negro", Journal de la Société des Américanistes 1987.

Carvalho, J.C.M. Notas de viagem no Rio Negro, Rio de Janeiro, 1952 (Publicações avulsas do Museu nacional)

Chernela, J., "Estrutura social do Uaupés brasileiro", Anuário antropológico 1982:81:59-70.

"An indigenous System of Forest and Fisheries Management in the Uaupés Basin of Brasil", Cultural Survival Quarterly 1982:12:17-18.

Hierarchy and Economy of the Uanano (Kotiria) Speaking Peoples of the Middle Uaupés Basin, Tese de doutorado, Colombia University, 1983.

"Gender Ideology and Social Relations in the Northwest Amazon", Working Papers on South American Indians 1983:5:

"Indigenous fishing in the neotropics : the Tukanoan Uanano of the blackwater Uaupés River Basin in Brasil and Colombia", Interciencia 1985:10:2:78-86.

Dominique Buchillet. 32

"The Sibling Relationship in Lowland South America", Working Papers of South American Indians, J. Shapiro and K. Kensinger (eds.) 1985:7:

"Os cultivares de mandioca na área do Uaupés, Suma : Etnológica Brasileira, vol. I. Etnobiologia, B. Ribeiro (ed.) 1985: 151-158.

"Pesca e Hierarquização Tribal no alto Uaupés", Suma : Etnológica Brasileira, vol. I. Etnobiologia, B. Ribeiro (ed.) 1985:235-250.

"Why One Culture Stays Put : A Case of Resistance to Change in Authority and Economic Structure in an Indigenous Community in the Northwest Amazon", Change in the Amazon Basin, J. Hemming (ed.), Manchester University Press, 1985

Correa, F. "Por el camino de la Anaconda ancestral. Sobre organización social entre los Taiwano del Vaupés", Revista colombiana de Antropología 1980-81:XXIII:37-108.

Correa, F., "Descendencia y alianza : clasificación social en la terminología de parentesco de los Taiwano del Vaupés, Amazonas" Revista colombiana de antropología 1982-1983:XXIV:9-42.

"Elementos de Organización e Identidad Social entre las Comunidades indígenas del Vaupés", Manguare 1984:II:2:97-124.

"Estructura social entre las comunidades indígenas de la región del Vaupés colombiano, Universidade Nacional de Colombia 1984, Lect. 185.

Coudreau, H. La France équinoxiale, Paris, Challamel Aine, 1887/1889, 2 vol.

Costa, F., Carta pastoral de Dom Frederico Costa, Bispo do Amazonas a seus amados diocesanos, Fortaleza 1909.

Dominique Archillet - 33

Dumont, L; "The dravidian kinship terminology as an expression of marriage", Man 1953:53:34-39.

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

Figolli, L., Identidad étnica y regional : trayecto constitutivo de una identidad social, Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília, 1982.

Fulop, M., "Aspectos da cultura Tukana - Mitologia", Revista colombiana de Antropologia 1953:3:102-137.

"Notas sobre los terminos y el sistema de parentesco de los Tukano", Revista colombiana de Antropologia 1955:4:123-164.

"Aspectos de la cultura Tukana - Cosmologia", Revista colombiana de Antropologia 1956:5:339-373.

Galvão, E., "Acculturação indígena no Rio Negro", Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, n.s. 1959:7:1-78.

Encontro de sociedades, Rio de Janeiro , Paz e Terra, 1979.

Giacone, Pe.A. Pequena gramática e dicionário da língua tucana, Manaus, 1939.

Os Tucanos e outros tribus do Rio Uaupés, São Paulo, Imprensa oficial do estado, 1949.

Gramática, dicionário e fraseologia da língua Dahceia ou Tukano, Belem, 1965.

Dominique Archillet . 34

Pequena gramática e dicionário da língua Kótiria
ou Uanano, Belem, 1967

Gita de Oliveira, Índios e Brancos no Alto Rio Negro (um estudo da
situação dos Tariano), Dissertação de mestrado, Universidade de
Brasília, 1981.

Goldman, I. "Cosmological Beliefs of the Cubeo Indians",
Journal of American Folklore 1940:53:242-247.

"Tribes of the Uaupés-Caqueta region" in :
Handbook of South American Indians, New York, Cooper Square publishers,
1948, vol.III: 763-798.

The Cubeo. Indians of the North-West Amazon,
Washington, 1963 (Illinois Studies in Anthropology n°2).

"The structure of Ritual in the North-west
Amazon", in : R.Manners (ed.) Process and Pattern in Culture : Essays in
Honor of J.H.Steward, Chicago, 1964:111-122.

Goldman, I., "Perceptions of Nature and Structure of the
Society : the question of Cubeo descent", Dialectical Anthropology
1976:1:3:287-292.

"Time, space and Descent", Actes du XLIII Congrès
International des Américanistes, Paris 1977:II:175-183.

Hugh Jones, C., "Skin and Soul : the Round and the Straight.
Social Time and Space in the Pira-Paraná Society", Actes du XLIII Congrès
International des Américanistes, Paris, 1977:III:185-204.

"Food for thought - Patterns of production and
consumption in Pira-Paraná Society", in : Sex and Age as Principles of
Social Differentiation, J.La Fontaine (ed.), London, Academic Press
1978:41-66.

Dominique Ravchillet - 35

From the Milk River : Spatial and Temporal Processes in Nort-West Amazônia, Cambridge, Cambridge University Press 1979.

"La fibre et la pulpe", L'Ethnographie 1979:LXXV:80:21-46.

Hugh Jones, S., "Space and Time in Pira-Parana Society", Actes du XLII Congrès International des Américanistes, Paris, 1977:III:205-215.

"Like the leaves on the florest floor... space and time in Barasana ritual", Actes du XLII Congrès international des Américanistes, Paris 1977:II:205-216.

The Palm and the Pléiades : Initiation and Cosmology in North-west Amazônia, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

"História del Vaupés", Maguare 1981:1:29-51.

On Jurupari Male Cults, ms., s.d.

Why shamans are jaguars? ms., s.d.

Jackson, J., Marriage and Linguistic Identity among the Bara Indians of the Vaupés, Colombia, Tesa de doutorado, Stanford University 1972.

"Language Identity of the Colombian Vaupés Indians" in : J.Sherzer and R.Bauman (eds.) Explorations in the Ethnography of Speaking, Cambridge 1974:50-64.

"Uaupés marriage : a Network system in the Northwest Amazon" in : Regional Analysis, Vol. 2 Social Systems, C.Smith (ed.), New York, Academic Press 1974:65-93.

Dominique Bourchier. 36

"Bara zero generation terminology and marriage",
Ethnology 1977:16:1:83-104.

"Vaupés marriage practices" in : Marriages
practices in Lowland South America, K.Kensinger (ed.), Champaign,
University of Illinois Press, 198 :

Jimeno, M. "Unificación nacional y educación en territorios
nacionales : el caso del Uaupés", Revista colombiana de antropologia
1979:XXII:59-84.

Koch-Grünberg, T. Zwei Jahre unter den Indianern; Reisen in
Nordwest-Brazilien, 1909-1910, 2 vol.

Kok, P. "Ensayo de gramática Dagseye o Tokano", Anthropos
1921-1922:16-17:838-65.

"Quelques notices ethnographiques sur les Indiens
du Rio Papuri", Anthropos 1925-1926:20-21:624-637, 921-937.

Kumu, P. e Kenhiri Antes o mundo não existia, São Paulo, Livraria
nacional, 1980.

Landgon, T., Food restrictions in the medical system of the
Barasana and Taiwano Indians of the Colombian Northwest Amazon, Tese de
doutorado, Tulane University, 1975.

Mac Creagh, G. White Waters and Black, New York, Century, 1926.

Mc Govern, M.W. Jungle Paths and Inca Ruins, London, Hutchinson,
1927.

Markham, C.R. "A list of the tribes of the valley of the
Amazonas, Journal of the Anthropological Institute 1910:40:73-140.

Dominique Archillet - 37

Metzger, R. Gramática popular del carapana, Bogota, ILV,
1981.

Moser, B. Taylor "Tribes of the Pira-Paraná" Geographical
Journal 1963:129:4:437-449.

Nimuendaju, C. "Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés,
Journal de la Société des Américanistes 1927:39:125-182 (primeira
parte); segunda parte in 1955:64:149-178. (reprint in C. Nimuendaju
Textos indigenistas, São Paulo, 1982:123-191).

Reichel-Dolmatoff, G Amazonian Cosmos : the Sexual and Religious
Symbolism of the Tukanoans Indians, Chicago, University of Chicago
Press, 1971.

The Shaman and the Jaguar : a Study of narcotic
Drugs among the Indians of Colombia, Philadelphia, Temple University
Press, 1975.

"Cosmology as ecological analysis, a view from
the Rainforest", Man 1976:2:3:307-318.

"Desana Curing Spells : an analysis of some
shamanic metaphors", Journal of Latin American Lore 1976:2:2:157-219.

"Desana Animal Categories, Food Restrictions and
the Concept of Colour Energy", Journal of Latin American Lore
1978:4:2:243-291.

Ribeiro, B. A civilização da palha : arte do trançado dos
Índios do Brasil. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 1980.

"Os Índios das águas pretas. Introdução", in
Kumu e Kenhir, Antes o mundo não existia, São Paulo, Livraria Cultura
editora, 1981 :7-48.

Dominique Archillet. 38

A civilizaç-ao da palha, belem, MPEG e Fundação nacional do Arte, 1985.

Silverwood-Cope, P. Relatório e propostas sobre a situação dos Indígenas do uaupés, Alto Rio Negro, FUNAI, 1975.

Soares de Azevedo Pelo Rio Mar (Missões salesianas do Amazonas), Rio de Janeiro, C.Mendes Junior, 1933.

Souza, Boanerges L. Do Rio Negro ao Orenoco (a Terra e o homem), Rio de Janeiro, Minsutério da Agricultura, Conselho nacional de Proteção aos Indios, 1959 (Publicação n°11).

Souza Santos, A.M. Etnia e urbanização no Alto Rio negro : São Gabriel da Cachoeira, AM, dissertação de mestrado, Universidade federal do Rio Grande do Sul, 1983.

SUDAM Avaliação da Prelazia do Rio Negro, Belem 1976.

Tenreiro de Aranha, B "As explorações e os exploradores do Rio Uaupés", Arquivo do Amazonas 1907:1:2:23-39.

"As explorações e os exploradores do Rio Içana", Arquivo do Amazonas, 1907:1:4:111-125.

Wallace, A.R. A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro . with an Account of the native Tribes and Observations on the Climate, geology and Natural History of the Amazon valley, London, New York, Ward and Lock, 1889.

Viagens pelo Rios Amazonas and Negro, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1979

Whiffen, T. The North-west Amazon : Notes on some Months spent among the Cannibal tribes, London, Constable and Co.