UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
MUSEU NACIONAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

A INCÓGNITA ARAPASO

Estudo sobre um povo do Alto rio Negro

MARIA BONOME PEDERNEIRAS

2020

A INCÓGNITA ARAPASO

Estudo sobre um povo do Alto rio Negro

MARIA BONOME PEDERNEIRAS

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social

Orientador: EDUARDO BATALHA VIVEIROS DE CASTRO

FEVEREIRO

2020

A INCÓGNITA ARAPASO

Estudo sobre um povo do Alto rio Negro

MARIA BONOME PEDERNEIRAS

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovada por:

_____

Eduardo Batalha Viveiros de Castro, Doutor, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN)

_____

Joana Miller, Doutora, Universidade Federal Fluminense (UFF)

_____

Geraldo Andrello, Doutor, Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Suplentes:

_____

Bruna Franchetto, Doutora, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN)

_____

Lydie Oiara Bonilla Jacobs, Doutora, Universidade Federal Fluminense (UFF)

RIO DE JANEIRO, FEVEREIRO DE 2020.

Aos Arapaso, dya mahsã, grande povo do Uaupés.

AGRADECIMENTOS

As páginas dessa dissertação só puderam ser pensadas e escritas com o apoio, incentivo, generosidade, carinho e paciência de muitas pessoas.

Ao CNPq, pela bolsa concedida que viabilizou minha dedicação exclusiva ao longo de todo o mestrado.

Aos funcionários, professores e colegas do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/MN. Diante da perda incomensurável pelo incêndio do Museu Nacional, em setembro de 2018, mais que nunca foram todos que proporcionaram as condições para seguirmos pesquisando e mapeando outros mundos possíveis (e melhores).

À Aline e Helena, amigas que admiro e me alegro de tê-las como companheiras nas aspirações e sonhos por todo esse tempo.

Aos colegas do Programa de Antropologia Social do Museu Nacional, especialmente à Clara, Rafael, Gabrielle, Kauã, Gabriel Holiver, Gabriel Cardoso, Júlia, Isabel, Vinícius, Leo e Helena, pela parceria, apoio e carinho que me ajudaram a fazer do Rio minha casa.

Ao prof. Eduardo Batalha Viveiros de Castro, pelas aulas, conversas e orientações sempre generosas, instigantes e atenciosas.

Aos professores que compõem essa mesa, profa. Joana Miller e prof. Geraldo Andrello, pela disponibilidade e o interesse em participar desse processo.

Ao corpo docente do PPGAS/MN, especialmente à Aparecida Vilaça, Carlos Fausto, Luisa Belaunde, Márcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro, por toda a inspiração, generosidade e dedicação, dentro e fora da sala de aula.

À Isabel e Iuri, que me receberam em Manaus com tanto carinho e atenção, e tornaram minha passagem pelo Norte muito mais saborosa e alegre. Também ao Pedro Moitinho, amizade mineira com início manauara, pela companhia, alegria e apoio (inclusive técnico, sem o qual não teria como gravar os áudios que tanto me ajudaram nesse primeiro campo).

Ao Marcos Mesquita, pela amizade, carinho e inspiração que nenhuma distância consegue arrefecer, e por ter me apresentado São Gabriel da Cachoeira e seus entornos.

Às amizades que fiz em São Gabriel da Cachoeira, especialmente à Margô, Michel, Túlio, João, Laura, Paulo, Júlia, Marcos e Lucrécia (sem dúvida, peco aqui pela falta).

Ao DSEI, FOIRN, COIDI, FUNAI e ISA, por todo o apoio dado por essas instituições e seus funcionários durante a realização dessa pesquisa, e por seus esforços dedicados à preservação e ao cuidado com a região do Alto rio Negro. Agradeço especialmente à Almerinda, Beto Ricardo, Aloísio Cabalzar, Geraldo Andrello e Wizer, pela atenção e cuidados dispendidos.

Aos outros pesquisadores da região do ARN – Bruno Marques, Rafael Moreira, Júlia Bernstein, Eduardo Neves, Aloísio Cabalzar e Geraldo Andrello –, cuja disponibilidade e generosidade nas conversas e trocas de materiais são grande incentivo e exemplo para mim.

À Amanda, Pedro e família, por me receberem tão bem em Iauretê e me ensinarem tanto.

Ao Paulo César, por ter encontrado a mochila com meus cadernos e anotações de campo.

Aos Arapaso, com os quais continuo a aprender tanto. Pelo carinho, hospitalidade, paciência, alegria e generosidade. Pelas festas, comidas, histórias e passeios. Por tudo que compartilharam e que pude aprender, e por aquilo que ainda não pude. Agradeço especialmente à família Teles, que me hospedou em Loiro: Ricardo Teles (Diká), sua esposa Maria Vieira, Edvaldo, Aparecida, Edjane, Rosimere, Edilene, Cleber, Jeferson, José Luis, Benjamin, Maria, Richarlison, Mária Jasmin, Cleiton... Sem dúvida, peco pela falta.

Ayu'u Loiro kaná, Paraná-Jucá kaná, Jibari kaná, São José kaná.

Aos meus pais e irmãos, pelo apoio e paciência durante todo esse processo. Mesmo quando longe, vocês fazem toda a diferença.

Ao Levindo, *yʉ buhkʉ*, por toda a paciência e companheirismo.

RESUMO

Esta dissertação analisa comparativamente as referências etnográficas do Noroeste amazônico à luz das questões levantadas pelos Arapaso, habitantes do rio Uaupés. Com uma presença quase que residual na produção etnográfica regional, os Arapaso atualmente são um grupo relativamente pequeno da família linguística Tukano e que perdeu sua língua original – falando a língua de seus cunhados tukanos. Além desta, outras perdas eminentes em sua história fazem dos Arapaso uma incógnita nesse mosaico multiétnico e multilinguístico que constitui o sistema uaupesiano. Nesse sentido, este trabalho emplora algumas das relações que configuram as noções de 'identidade', 'territorialidade' e 'origem' no contexto arapaso, entendendo esses termos (levantados pelos próprios Arapaso durante uma reunião) enquanto "homônimos equívocos" (Viveiros de Castro, 2009 [2015]: 68) e, portanto, 'incógnitas arapaso' a serem especuladas.

ABSTRACT

This dissertation analyzes comparatively the ethnographic references from the Northwest Amazon region in the light of the questions raised by the Arapaso, habitants of the Uaupés river. With an almost residual presence in the regional ethnographic production, the Arapaso are currently a small Tukanoam group that has lost its original language – now speaking the Tukano's language. Besides that, other eminent losses in their history make the Arapaso an 'incognito' factor in this multiethnic and multilinguistic mosaic that is the Uapesian system. In this sense, this work will explore some of the relationships that constitute notions of 'identity', 'territoriality' and 'origin' in the arapaso context, understanding those terms (raised by the Arapaso themselves, during a meeting) as "equivocal homonyms" (Viveiros de Castro, 2009 [2015]: 68) and, therefore, as an 'incognito arapaso' to be speculated.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1. Fotos da maloca e dos antigos Arapaso 25
Imagem 2. Buraco de pica-pau em uma árvore de loiro 42
Imagem 3. Roça de Maria Vieira 48
Imagem 4. Foto do amanhecer na casa central da comunidade de Loiro 53
Imagem 5. Vista do rio Uaupés 57
Imagem 6. Recorte do mapa da região do Médio rio Uaupés 80

SUMÁRIO

GLOSSÁRIO **10**

INTRODUÇÃO **11**

[CHOQUE 'NATURAL'] 11

[IDA À CAMPO: PRIMEIRA VISITA AOS ARAPASO] 14

[A 'INCÓGNITA' ARAPASO] 17

[TARDE DE REUNIÃO] 20

1. 'IDENTIDADE' **25**

i. SOBRE NOROESTE AMAZÔNICO E OS POVOS DO UAUPÉS 25

ii. CABEÇA DO CACHORRO E A OPOSIÇÃO CIDADE/COMUNIDADE 26

iii. POVOS DO RIO/ POVOS DO MATO 29

iv. TRIBO, FRATRIA, GRUPO LINGUÍSTICO OU GRUPO EXOGÂMICO? O PROBLEMA DA UNIDADE SOCIAL NO UAUPÉS 32

v. SOBRE SIB E GRUPO LOCAL 37

vi. OS ARAPASO: PICA-PAUS... E PEDRA 42

[ROÇA E PESCA] 48

[A COMUNIDADE] 50

2. 'TERRITORIALIDADE' **57**

[IPANORÉ] 59

[MITO DA COBRA UNURATO] 63

i. OS FILHOS DA COBRA 66

[ESPECULAÇÕES PRÉ E PÓS-COLONIAIS] 69

[OS BOAUPÉS] 75

ii. AQUELES QUE QUASE ACABARAM COM O BREU 77

[MITO DO SUICÍDIO ARAPASO] 80

3. 'RENASCIMENTO' (OU A INVENÇÃO DE UMA TRADIÇÃO PERDIDA) **88**

i. ARAPASO, AQUELES DO RIO IÇANA 89

ii. 'AH! SE ALGUÉM SOUBESSE!...': CONHECENDO A PERDA 92

iii. DANDO UM POVO À PERDA 97

CONCLUSÃO **101**

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS **105**

GLOSSÁRIO

DSEI - Distrito Sanitário Especial Indígena.

FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

FUNAI - Fundação Nacional do Índio.

COIDI - Coordenação das Organização Indígenas do Distrito de Iauaretê.

ISA – Instituto Socioambiental.

PGTA – Plano de Gestão Territorial e Ambiental.

INTRODUÇÃO

[CHOQUE 'NATURAL']

Durante o primeiro banho da manhã, no igarapé que fica atrás da casa da família Teles, conversava com Maria Vieira, avó da família, enquanto lavávamos as roupas, acompanhadas de seus netos e de uma de suas noras, Aparecida.

Maria me contava da conversa que teve com Luisinho, o pajé da comunidade, que por sua vez lhe contou que se encontrou, durante uma caçada, com um bicho estranho que nunca tinha visto antes. No meio da mata o cachorro começou a latir e não quis mais seguir na frente, com medo. De longe, Luisinho escutou um som semelhante a um choro e então viu andando em sua direção um bicho grande, de quatro patas, preto, parecido com um macaco – mas diferente. Vinha como se andando de lado e o pajé começou a fazer caretas até que o bicho desviou e seguiu outro caminho. A preocupação agora era sobre quem ficaria doente depois do encontro, o bicho ou ele.

Luisinho disse que não o matou porque não sabia o que era e não iria comer. "Se fosse eu, teria atirado", disse Maria, enquanto batia com a roupa no tronco do igarapé. Se está pequena agora, magra e dá a impressão de fragilidade, é porque há mais de meses Maria está doente, com diarreias constantes. Assim que cheguei em Loiro ela havia acabado de voltar de São Gabriel da Cachoeira, polo urbano da região, onde foi consultar um pajé barasana que, diagnosticando como envenenamento, disse tê-lo extraído e que daqui a algum tempo ela melhoraria. Maria diz que não foi sempre assim miúda, mas que era "gorda e bonita", e me mostrou uma foto antiga sua com a família em Loiro, tirada por Janet Chernela nos anos setenta, quando a antropóloga esteve na comunidade, segundo me contaram.

Do igarapé, escutamos a esposa do capitão, Maria do Carmo, gritar lá de cima do caminho que leva às casas da família (e onde me hospedei durante o campo). Em língua tukano, ela avisava sua sogra Maria Vieira que o DSEI de Marabitana tinha chegado para levá-la para São Gabriel da Cachoeira, onde seria atendida pelos médicos.

Do porto da comunidade, nos despedimos da Maria, vendo-a seguir de barco na direção de Iauaretê – de onde tomaria um avião para São Gabriel da Cachoeira, disseram – e seguimos para a casa central. Era dia de *wayuri*[1], e juntaram todos da

1 Nome do nheengatu que se refere a trabalhos e atividades que envolvem toda a comunidade.

comunidade para reformar a capela, matando morcegos, lavando o chão e pintando das paredes ao teto.

Conversando com José Luís, enquanto capinávamos ao redor da capela, ele me contou como antigamente um dos padres salesianos não respeitava ninguém, nem os mais velhos. Um dia chegou a bater em um senhor conhecido por ser um pajé muito poderoso, lá do rio Papurí. Este lhe 'soprou' (lançou um feitiço) e foi só ele sair de barco para o padre desmaiar. Este foi morrer em Manaus, aos cuidados do próprio irmão de José, Gerson. Mas isso aconteceu porque o pajé era muito poderoso mesmo, diz José, pois todos sabem que padre também tem feitiço forte e é perigoso de mexer.

Enquanto capinávamos apareceu um filhote de cobra e, depois de mata-lo, Creuza o passou entre os dedos dos pés– 'para não ser picada na roça', disse, e contou sobre quando sua filha adolescente foi picada no igarapé, que 'dava dó de ver a dor'. Não era o primeiro caso de picada de cobra que ouvi. Na verdade, o número de casos semelhantes me fez pensar com mais desconfiança sobre o que me disseram durante minha primeira ida à roça, quando perguntei se ali tinha cobra: 'tem cobra, mas aqui não'.

Voltei para casa para anotar algumas coisas no caderno de campo. Ao lado da minha rede, escrevia sentada numa carteira escolar de madeira já bem desgastada quando, de repente, irrompeu um estrondo, acompanhado de uma luz fortíssima que estourou pela casa como uma explosão, e vi saírem faíscas do meu pé que estava apoiado no chão, enquanto ele era impulsionado para cima, quase me fazendo cair para trás. Não entendi nada nessa fração de segundo, apenas vi Maria do Carmo correndo assustada com as crianças para dentro de casa e rapidamente pulei para minha rede. Foi quando consegui pensar: 'gente, caiu um raio aqui!', e então comecei a chorar, baixinho. Quando levantei a cabeça, estavam todos da família em volta, olhando-me preocupados.

As crianças acercaram-se de mim, perguntando onde o raio 'tinha pegado'. Diká, o avô, reuniu os netos, sobre os quais assoprou a fumaça do cigarro 'benzido' (uma das traduções de *bahsese* para o português, referente a uma série de práticas tradicionais de proteção e cura). Enquanto caminhávamos em direção ao porto para aguardar a chegada de Benjamim e Edivaldo da pescaria, Mária Jasmim, filha de Benjamim, me contou como um senhor, quando ainda morava em Loiro, fazia cair raios – ele dizia que o que mascava era remédio para dor de barriga, mas eles sabiam que não era, disse ela. Richarlison analisou minha coxa, que estava roxa na marca do banco, e comentou que uma vez um raio pegou nele 'até a barriga'. À beira do rio Uaupés, vendo a tarde cair,

contavam- me casos como o do tio e o da criança de três anos que morreram levando um raio ali na comunidade.

Como não tive febre, não fiquei doente nem tive muita dor – tirando a dormência na perna e a sola de um pé chamuscada –, muitos de lá explicavam que as consequências do raio foram leves por eu ser diferente, 'tipo *wai-mahsã*', disseram. Se tivesse sido com algum deles, teria febre ou ainda danos mais graves, mas como aconteceu comigo, 'essas coisas não pegam muito'.

À noite, deitada na rede, tentava tirar alguma reflexão de tudo aquilo, mas apenas conseguia pensar que, tratando-se de algo tão recorrente, por que raios não colocam um para-raios ali? Lembrei-me do *A Invenção da Cultura*, livro que trouxe comigo, e pensei jocosamente como cada antropólogo deve levar o "choque cultural" que merece. Voltei então ao trecho no qual Roy Wagner diferencia os ocidentais dos não-ocidentais de acordo com sua forma de criar o mundo: os primeiros, diz o autor, criam um "mundo incidental" ao tentar constantemente prevê-lo, racionalizá-lo e ordená-lo, enquanto os últimos parecem se preocupar em "desestabilizar o convencional", produzindo uma "aventura contínua de 'imprevisão' do mundo" (1981 [2010]: 144-5). Nada mais "imprevisto" que um raio num dia sem chuva (e nada mais "preventivo" que um para-raios).

O devaneio foi interrompido por Diká, o avô da família, que começou a falar comigo da rede ao lado no meio da noite (como de costume). Contou que o raio são os brincos do Trovão e, sendo assim, o método de prevenção dos benzedores é esconder esses brincos para que o raio não caia. Terminou a conversa contando mais alguns casos de raio: quando caiu no rio, ao lado de sua canoa, ou ainda na canoa de um amigo de seu filho José Luís, enquanto este pescava no igarapé. 'Aqui cai muito raio', comentou, já terminando a conversa.

No dia seguinte, foi levantada a possível causa do 'incidente': um pajé do rio Papurí, que havia pernoitado naquela noite na casa central de Loiro, teria pensado durante sua viagem nessa comunidade antes de chegar nela, ainda na tarde de ontem, e isto teria feito com que o raio caísse ali. Segundo me explicou José Luís, um pajé não deve pensar especificamente em um lugar para pernoitar antes de chegar nele, pois seu pensamento é muito poderoso e pode às vezes fazer com que caia um raio no local. Por isso, ele deve pensar no percurso da viagem de forma genérica, a fim de evitar 'incidentes' como esse.

Em meio a tanta informação, acabei não perguntando se não seria preciso também os brincos do Trovão para que os raios caiam.

[IDA A CAMPO: PRIMEIRA VISITA AOS ARAPASO]

Dizer que o 'campo me escolheu' não seria honesto com todo o esforço que permitiu que eu chegasse às comunidades arapaso no médio Uaupés – não apenas meu, mas de todas as pessoas que se envolveram com a pesquisa ao longo do caminho. Ao mesmo tempo, levando-se em conta todo o incentivo e ajuda que recebi, das mais variadas fontes, o inverso tampouco seria mais certeiro, pois minha escolha de ir até os Arapaso me parece hoje mais uma resposta a impulsos do que uma escolha autônoma (talvez todas sejam, afinal, um pouco dos dois). Dessa maneira, fico com a resposta que me deu Eduardo Viveiros de Castro, em uma de nossas primeiras conversas de orientação, quando perguntei como se escolhe um campo: no fim, 'é um pouco o que vier a calhar'.

E me veio a calhar muito bem. A região do Alto rio Negro foi levantada como uma alternativa e só veio a se efetivar quando, em conversa com Geraldo Andrello, este me contou sobre os Arapaso: um grupo relativamente pequeno, sobre o qual pouco material havia sido produzido e, mais importante, que tinha o interesse em receber um(a) antropólogo(a) para desenvolver uma pesquisa com eles – como havia reportado pessoalmente o arapaso Paulo, então capitão de Loiro, para o próprio Geraldo, quando este esteve na região.

É sabida a intensa produção etnográfica acerca dos povos do Noroeste Amazônico. Desde os anos 1960 até os dias de hoje, a região tem recebido considerável atenção, com trabalhos que contemplam grande parte de seus povos, suas articulações sistêmicas de trocas e casamentos, seu compartilhamento de práticas rituais e de suas narrativas míticas, e suas estruturações unilineares e hierárquicas. Tais características (especialmente as duas últimas), destacam-se do perfil típico dos povos amazônicos (S. Hugh-Jones, 2008: 10). Nesse sentido, povos do Noroeste amazônico, localizados a meio caminho entre as regiões etnográficas das Terras Altas e Terras Baixas, impõem-se ora enquanto região à parte, ora enquanto intermédio entre ambas e formam um contexto no qual essas distinções se diluem em uma rede de conexões interétnicas (ibidem).

Nos últimos anos, essa produção se intensificou ainda mais com trabalhos sendo desenvolvidos pelos próprios indígenas, quer dentro ou fora da academia, trazendo novas contribuições e perspectivas para e sobre os conhecimentos antropológicos. Esse seria o caso das pesquisas de alunos indígenas, desenvolvidas em diversos departamentos de antropologia pelo Brasil, assim como dos livros da coleção "Narradores Indígenas do Rio Negro" (viabilizada pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro - FOIRN), que reúnem relatos míticos de diferentes etnias e clãs da região (Tukano, Desana, Tariano, Baniwa, etc.)[2].

Em meio a tão densa produção, é de se surpreender que não haja muitos trabalhos sobre os Arapaso. Talvez um dos motivos seja porque eles são um grupo relativamente pequeno se comparados a seus vizinhos tukanos, tarianos ou mesmo piratapuyas. Como veremos ao longo deste trabalho, a exploração da mão de obra indígena, desde o séc. XVII até início do séc. XX, gerou grande impacto demográfico entre os povos do Uaupés. Este pode ser um dos motivos que levou à brusca redução dos Arapaso, no passado um grupo grande, guerreiro, que dominava um extenso território na região.

Outra história sobre a violenta redução demográfica sofrida pelo grupo é relatada em um mito que ouvi mais de uma vez durante o campo. Ele conta como os constantes conflitos entre os Arapaso e seus vizinhos de outras etnias (em algumas versões, os Wanano e os Desana) levaram estas últimas a 'soprarem' (lançar malefícios, 'embruxar') os Arapaso, fazendo com que cometessem um suicídio coletivo se jogando em um buraco cheio de breu derretido, na região das cachoeiras de Ipanoré. Do incidente, apenas um jovem saiu vivo, e foi o responsável pela perpetuação do grupo (voltarei com maior atenção a esse mito no segundo capítulo desta dissertação).

A ideia de uma extinção iminente que marca a história e os mitos arapaso ressoa nos poucos materiais produzidos sobre eles. Em seu livro *A Civilização Indígena do Uaupés,* o pe. Álcionílio Bruzzi, ao mencionar pela primeira vez o grupo, escreve:

2 Segundo Andrello (2008: 2), os volumes publicados são de autoria compartilhada, sendo o narrador um homem mais velho, conhecedor de detalhes da história de seu grupo, contando os mitos a seu filho que, mais versado no português, trata de traduzir a narrativa, geralmente com o apoio de um antropólogo para transformá-la em texto escrito.

> Uma pequena tribo, em caminho de extinção, e até já perdeu o próprio idioma, falando exclusivamente o dos Tukano, é conhecida por *Arapasu*, têrmo da língua geral que indica um pequeno pica-pau (1962:26-7)[3]

De maneira semelhante, os dois artigos de Janet Chernela (1988 e 2002) que tratam exclusivamente do grupo são marcados pelas ideias de perda (de sua língua e de sua história) e de extinção iminente — não necessariamente o desaparecimento de seus membros, mas um cenário em que deixaria de ser um grupo exogâmico à parte e se diluiria em meio aos demais grupos Tukano da região. Ambas as ideias (de perda e de extinção) estão diretamente relacionadas, como sugere a autora ao apontar a língua como uma importante fonte de identidade social entre os povos Tukano (Chernela 1988: 36). A questão, assim, seria saber como os Arapaso, uma vez tendo perdido sua língua original, se articulariam enquanto grupo exogâmico em tal contexto. Em seu artigo sobre "As perdas da história: identidade e violência num mito Arapaço do Alto Rio Negro" (note-se a menção ao tema da perda já no título), Chernela (2002) se volta para o relato do mito da cobra "Unuratu"[4], conhecido na região, chamando a atenção para uma versão exclusiva dos Arapaso na qual identificam a cobra Unurato como seu avô e fazem, assim, desse ancestral comum um meio necessário para a continuidade e integridade do grupo (*idem*). Retomarei essas análises no segundo capítulo desta dissertação, articulando-as com outros possíveis encaminhamentos dados às questões colocadas pelos Arapaso.

Apesar de ter tido contato com os artigos de Chernela antes de ir a campo, fui dar o devido peso às questões da perda e do desaparecimento que perpassam suas análises a

3 Nesse trabalho utilizo as referências dos textos originais. Em caso de tradução ou segunda publicação, estas serão indicadas.

4 Difícil não pensarmos na obra *Cobra Norato*, do poeta modernista Raul Bopp. Como veremos nessa dissertação, as primeiras partes do mito transcrito por Chernela (que contam do relacionamento entre uma mulher com um homem cobra até a gestação de um filho, homem|cobra) são compartilhadas por muitos povos da região além dos Arapaso, como inclusive aponta a autora. Imagino que o nome 'Unuratu', de origem Tupi, tenha sido escolhido como tradução do nome em Tukano para o português, uma vez que a região do Alto Rio Negro também tem o Nheengatu como língua regional, trazida por missionários católicos. Portanto, embora se deva ter em conta os paralelos que levaram à escolha por tal tradução, o mito Unurato rionegrino não indica ter qualquer ligação direta à história já folclórica da Cobra Norato que inspira a obra de Bopp. Por fim, Chernela mesma diz em um de seus dois artigos que o mito lhe foi contado em português, outro motivo para se manter essa hipótese em aberto.

partir das constantes colocações dos próprios Arapaso sobre tais questões durante minha estadia na comunidade.

De fato, chamou-me a atenção o sentimento de fim iminente manifestado em grande parte das conversas que tive com os habitantes de Loiro. Entre os argumentos a respeito dessa lenta dissolução de um grupo que, no passado, contava com grandes, fortes e bravos guerreiros que dominavam o extenso território do rio Uaupés, destacavam-se o esvaziamento das comunidades, as perdas de conhecimento tradicional (grande parte responsabilizando os internatos salesianos que interromperam a continuidade entre gerações), os clãs 'desafortunados' que tiveram só filhas mulheres[5] e, especialmente, a perda da língua arapaso. Em particular, no que tangia ao assunto da minha pesquisa com eles, era comum reforçarem a importância desta com respostas semelhantes à que deu o antigo capitão Paulo, falando à frente na casa central durante o compartilhamento da quinhampira: 'porque muitos acham que os Arapaso estão extintos!'

Dessa maneira, empenhados em contribuir para o desenvolvimento da pesquisa, meus anfitriões levantavam muitas hipóteses sobre a origem dos Arapaso através de mitos, histórias ou mesmo especulações *ad hoc*, tentando articular 'pistas' que iam aparecendo. No entanto, eles nunca deixavam de acrescentar ressalvas, seja apontando todo o conhecimento que se perdeu, seja contraponteando que 'quem sabia mesmo disso era fulano' – nunca permitindo, assim, que o conhecimento se concretizasse de modo definitivo ou completo.

Ao voltar do campo, deparei-me com o caderno permeado de diversas hipóteses sobre quem eram os Arapaso – eram aqueles aruaques que foram tukanizados; eram nadehups tukanizados; eram um antigo *sib* Tukano que se separou; eram os que furaram a pedra para a cobra-canoa emergir; eram os que se perderam de seus familiares que vivem hoje escondidos no interior da mata no rio Içana e ainda falam sua língua original... Diante desse cenário, não poderia deixar de concordar com a descrição que fez o antropólogo Bruno Marques (que trabalha com os Hupd'äh do rio Japu) dos Arapaso: "Eles têm um quê de incógnita no contexto regional" (com. pess.).

[A 'INCÓGNITA' ARAPASO]

5 Em um contexto patrilinear, uma geração de apenas filhas mulheres implica o fim da reprodução do clã. De acordo com os relatos em campo, esse teria sido o fim dos *Pino Kurtiró* (do tukano, *pinó*: cobra, *kurtiró*: peito), clã arapaso que vivia em Loiro.

Entre as cachoeiras de Iauaretê e as de Ipanoré, ao longo do rio Uaupés, vivem atualmente dispersos em quatro comunidades os indígenas da etnia Arapaso. Em consonância com o padrão de organização social indígena da região do Alto rio Negro, os Arapaso são patrilineares, praticam casamentos exogâmicos com residência virilocal, e vivem em comunidades multiétnicas, compartilhadas majoritariamente com indígenas da etnia Tukano e Tariano.

Uma vez tendo perdido sua língua – não se pode afirmar precisamente quando e/ou por que, sendo um dos propósitos desse trabalho tratar dos indícios encontrados sobre o assunto –, os Arapaso atualmente falam a língua tukano e portanto pertencem à família linguística Tukano, embora as hipóteses quanto a sua origem étnica e linguística sejam variadas e muitas delas controversas.

Apesar de não possuírem mais sua língua original, os Arapaso seguem como grupo exogâmico, contrariando alguns diagnósticos que veem a diferença de línguas como determinante na exogamia entre os povos rionegrinos[6]. Outras exceções já levaram etnógrafos da região a contestar a correspondência direta de grupos exogâmicos com unidades linguísticas. Como argumenta Christine Hugh-Jones,

> the empirical exceptions to the rule that language- and descent-group boundaries coincide are so numerous among groups which share the common features of descent-group exogamy and ranked sibs with the central Tukanoans, that I feel justified in discarding language as a distinctive feature of Exogamous Groups. I think this decision might, in the end, lead to a better understanding of the social role of multilingualism in the Vaupés because it allows language exogamy to be treated as a variable instead of an invariant feature of the Vaupés system […] (1979:18)

O caso Arapaso, nesse sentido, nos oferece uma perspectiva privilegiada no debate acerca das relações de descontinuidade acionadas entre os grupos exogâmicos da região do Uaupés[7], nos desafiando a pensá-las para além das divisões linguísticas, ou ainda,

6 Retrato clássico da região do rio Negro, essa estrutura de casamentos exogâmicos, virilocalidade e patrilinearidade não é compartilhada por todos que vivem na região. Embora seja a característica dos povos das famílias Aruaque e Tukano oriental, seus vizinhos das famílias linguísticas Nadehup e Yanomami oferecem outras formas de organização, além de haver outras exceções, tais como os Cubeo (como argumenta Goldman, 1963) e os Makuna (v. Århen, 1989).

7 O rio Uaupés, um dos principais formadores do rio Negro, se destaca enquanto 'sub-região' rionegrina com características próprias por ter, entre outras razões, experienciado de maneira diferente os impactos da colonização em comparação com a área do médio e baixo rio Negro (de São Gabriel da Cachoeira para

como propõe Jean Jackson, questionar "the degree to which the differences that are found in the Vaupés – particularly linguistic ones – are cultural differences rather than significant distinctions within a single culture" (1983: 101).

É sabido que os grupos da família Tukano oriental (doravante Tukanoanos[8]) compartilham de um leque de características culturais – tais como uma base de subsistência no cultivo extensivo da mandioca aliado à caça, à pesca e à coleta; grupos locais multiétnicos[9]; parentesco estruturado por terminologia dravidiana, com casamentos de primos cruzados bilaterais, aliando grupos patrilineares e virilocais compostos por sibs hierarquicamente dispostos; um padrão ritual e um repertório mítico comum (como veremos mais adiante, especialmente com o mito de origem tukanoano da Cobra-Canoa de Transformação). Tal configuração destaca o aspecto contínuo homogêneo entre os tukanoanos da região do Uaupés, levando as pesquisas etnográficas da região a transporem as fronteiras entre grupos étnicos e reconhecerem o aspecto sistêmico eminente do contexto tukanoano.

Ao mesmo tempo, como pontua Stephen Hugh-Jones, "within this common cultural framework, the Tukanoans are divided into a large number of discrete groups differentiated by territorial location, language, rules of exogamy, traditions of origin, versions and interpretations of myths, ecological adaptation, etc." (1979: 22).

Essa articulação dinâmica de continuidade e descontinuidade cultural entre os grupos indígenas do Alto rio Negro (ARN) assume especial destaque quando nos voltamos para o que optei por chamar de 'incógnita arapaso'. Em meio a tukanoanos, aruaques, nadehups, yanomamis e não-indígenas (entre os quais antropólogos, missionários

---

baixo) – essas diferenças e seus efeitos serão tratadas mais detalhadamente no capítulo I dessa dissertação.

Além disso, em muitas referências bibliográficas a região é referida como Vaupés/Vaupesiana (como no caso de Christine Hugh-Jones, citada acima). Isso se dá devido à mudança do nome do rio Uaupés para Vaupés quando do lado colombiano. Nesse trabalho, adoto ambas nomenclaturas com sinônimos, de acordo com o uso dos autores e autoras, uma vez que ambas não necessariamente se limitam à fronteira entre os países.

8 A fim de evitar possíveis confusões entre os indígenas da *etnia* Tukano e os da *família* Tukano (que abrange outras etnias, tais como os Desana, Piratapuya e Arapaso), neste trabalho chamarei o último por Tukanoano, como escreve Renato Sztutman (s/d).

9 A partir do século XX, com a agência de missionários católicos na região, houve uma reconfiguração na estruturação dessas unidades locais, levando a atual conformação das chamadas 'comunidades'. Tal mudança será descrita no primeiro capítulo.

salesianos, políticos, comerciantes, militares, etc.), os Arapaso especulam sobre sua possível origem, sua língua perdida, as práticas rituais dos antigos e as versões míticas esquecidas. Da mesma maneira, reiteram esses marcadores de diferença em relação a seus vizinhos – mesmo enquanto característica que já deixou de existir (no caso da língua original, por exemplo); afinal, para algo se perder tem de ter existido e, nesse sentido, há sempre algo na ausência – discutiremos mais sobre esse tema no último capítulo deste trabalho.

Em outras palavras, a ideia de uma 'incógnita arapaso' bifurca em dois sentidos: em que se entende os próprios Arapaso enquanto uma incógnita no sistema uaupesiano (sua origem, sua persistência como grupo e sua relação com os demais grupos étnicos); e em que se imputa, uma vez reconhecida essa sua posição de grupo exogâmico no sistema, questionamentos sobre as articulações de diferenças e semelhanças entre os grupos sociais da região (fatores de genealogia, de descendência, de residência, etc.). Uma incógnita Arapaso (subs.) e arapaso (adj.), respectivamente.

Aqui, faz-se necessário dizer que a ideia de incógnita não deve ser compreendida como algo negativo. Pelo contrário, vejo nessa qualificação uma maneira de positivar as questões da perda e do desaparecimento que perpassam os materiais sobre os Arapaso (como já mencionamos acima), de desviar da ideia de falta, propondo uma leitura na qual as perdas, incompletudes ou contradições relativas às informações a respeito do grupo sejam compreendidas como fatos etnográficos e não como a ausência destes.

Com essa perspectiva, passemos para a estruturação do trabalho, inspirada nas indicações dadas pelos próprios Arapaso em uma reunião realizada em Loiro durante meu campo, na qual estavam presentes famílias das quatro principais comunidades com a finalidade de debater acerca da pesquisa que eu propus realizar.

[TARDE DE REUNIÃO]

Nos dias 19, 20 e 21 de abril de 2019, realizou-se na comunidade de Loiro um encontro que reuniu Arapasos das quatro comunidades que se estendem pelo rio Uaupés, a saber: Paraná-Jucá, Loiro, Jibari e São José.

O propósito do encontro era, primeiro — no dia 19 (Dia do Índio e, nesse ano, Sexta-feira Santa) —, debater sobre a pesquisa que eu estava propondo realizar com eles;

depois, nos dias 20 e 21, realizar uma festa de *dabucuri*[10], a fim de comemorar o Dia do Índio (evitando assim 'desrespeitar' o feriado cristão do dia 19) e de me mostrar 'como os Arapaso fazem festa', com suas músicas, danças, cantos e caxirí, assim como a troca de bens que envolve o *dabucurí* (foram-me oferecidos artesanatos, peixes moqueados e frutas).

A proposta de uma reunião das quatro comunidades foi levantada desde meu primeiro encontro, ainda em São Gabriel da Cachoeira, com alguns Arapasos que estavam na cidade durante as férias – dentre eles José Luís, quem me hospedou em sua casa em Loiro e foi um grande companheiro durante o campo (atuando como tradutor, interlocutor, motorista, instrutor e amigo). Porém, a perspectiva de debatermos (e, para minha surpresa, decidirmos) os possíveis temas da pesquisa durante essa reunião foi se reforçando a cada vez que minha carta de apresentação era lida em voz alta.

Nessa carta – enviada a pedido da FOIRN antes de ir a campo, para que pudessem consultar os Arapaso sobre minha visita –, eu me apresentava de maneira simples e pouco formal como uma estudante de mestrado com a intenção de iniciar uma pesquisa etnográfica com os Arapaso, e propunha essa primeira visita à comunidade para nos conhecermos e discutirmos, se assim acordado, os possíveis desenvolvimentos do trabalho – pois, como também expunha, não tinha um tema pré-definido e buscaria levantá-lo a partir dessa primeira visita a campo.

Aconteceu que, ao longo dos dois meses que estive com eles na comunidade, foram várias as vezes que leram a mesma carta (muitas vezes, para as mesmas pessoas), e a medida que se desenvolvia a conversa sobre o assunto, a necessidade de determinar um tema para a pesquisa ia tomando maior destaque. Para isso, todos concordavam, era preciso que eu me reunisse com todos os Arapaso a fim de evitar que a visão de um grupo específico (uma família, um clã ou mesmo uma comunidade) se sobrepusesse à dos demais, como foi pontuado inclusive durante a própria reunião.

10 Dabucuri é o nome dado em nheengatu para a festa de oferecimento (em tukano: *poosé*), comum entre os grupos indígenas rionegrinos. Trata-se de "quando um grupo de pessoas doa algum produto de seu trabalho (intensificado nos dias que antecedem a ocasião) a pessoas de outro grupo. Acontece entre parentes agnáticos, em geral de diferentes sibs, ou entre aliados, ou ainda entre TUKANO [Tukanoanos] e Hupda; pode ser feito entre moradores de um mesmo grupo local ou de grupos locais distintos ou para brancos [como foi o caso descrito aqui]... Aqueles que recebem devem preparar caxirí para esperar o grupo que oferta [no meu caso, Aparecida, mulher da casa na qual fiquei, fez caxiri para que eu oferecesse durante a festa, uma vez que não saberia preparar]" (Cabalzar, 2008: 37).

Assim, embora imprevista, a maneira como assumiram o desafio de definirmos juntos um tema acabou gerando bons encaminhamentos durante a pesquisa de campo, a começar pelo imperativo de que eu visitasse todas as demais comunidades além de Loiro (na qual me hospedei), não apenas para convidá-los oficialmente para a reunião-*dabucuri*, mas também para nos conhecermos e aprender um pouco sobre suas histórias, de suas famílias e das comunidades.

Foi também nessa reunião que alguns dos assuntos que de alguma maneira já se delineavam nas conversas ao longo do campo se destacaram declaradamente: como já mencionado, as ideias de uma eminência (e iminência) da perda e do desaparecimento perpassam as falas dos e sobre os Arapaso, permeando os questionamentos quanto a sua origem, sua língua e sua identidade enquanto grupo. Como veremos ao longo do trabalho, essas questões estão interligadas de várias maneiras: por exemplo, a língua muitas vezes é acionada como signo da identidade do grupo, ou mesmo índice de sua origem (de família Aruaque, Tukanoana, etc.). Sendo assim, não foi de surpreender que os temas mais mencionados e, portanto, escolhidos como mais apropriados para o encaminhamento da pesquisa fossem o da 'origem' arapaso, tendo como 'subcategorias' a 'territorialidade' e a 'identidade' (termos estes utilizados pelos próprios Arapaso).

Essa escolha foi feita através da participação de todos – quase que exclusivamente homens, é preciso assinalar. As mulheres (mesmo as arapaso) acompanharam a reunião observando, produzindo as comidas e bebidas e cuidando das crianças quando necessário[11]. Depois que cada um se levantou e disse qual o tema que acreditava ser de maior importância, foram discutidas as coincidências e divergências e debatidas as razões (foram muitas coincidências e poucas divergências).

O dia seguiu com muitas discussões acerca dos variados assuntos, articulando conhecimentos e especulando quais temas seriam os mais adequados para uma pesquisa

11 Entre os grupos Tukanoanos, destaca-se uma marcada divisão de gênero nas tarefas e em outras disposições sociais (v. por exemplo, Christine Hugh-Jones 1979 e Lasmar 2005). Tal estrutura era perceptível na organização da casa central, onde era costume que as mulheres se sentassem de um lado e os homens do outro. Além disso, esperava-se os homens começarem a comer para as mulheres fazerem o mesmo. Durante a reunião em questão, manteve-se a mesma estrutura e, com exceção de Rosimere (filha arapaso de Ricardo que atualmente mora em Manaus trabalhando em movimentos indígenas), não houve quase participações diretas das mulheres no debate, o que pode ser entendido à luz da estruturação patrilinear de tais grupos no Uaupés. Como dirá Lasmar: "[...] a associação metonímica entre o grupo agnático e a comunidade alimenta a visão de que os homens possuem um compromisso maior com a manutenção da harmonia coletiva" (2005: 103).

sobre (e indiscutivelmente com) os Arapaso. Depoimentos como o de José, no qual disse que os Arapaso estão em extinção e por isso a importância de desenvolver essa pesquisa sobre eles (pois 'todo mundo sabe, um pouquinho todos conhecem'), ditaram o tom das conversas. Muitas outras falas se seguiram, sobre as quais retornarei ao longo desse trabalho.

Ao final da tarde, com o assunto aparentemente já esgotado, foi decidido então que a pesquisa deveria se voltar para o problema da *origem* arapaso e que, para isso, seria preciso abordar questões de sua *identidade* e de sua *territorialidade*. Embora sejam temas aparentemente muito genéricos, ao mesmo tempo que carregam considerável peso teórico nas ciências sociais, tais palavras foram tomando outros aspectos no esforço de pensá-las junto dos Arapaso e é sob esses contornos que me proponho estruturar este trabalho. Dessa maneira, ao tomar esses temas como condutores da análise, pretendo concebê-los como traduções de diversas relações nem sempre complementares ou compatíveis. Isto é, entender os termos 'identidade', 'origem' e 'territorialidade' como "homônimos equívocos" – não no sentido de um erro ou ilusão, e sim, como proposto por Viveiros de Castro, enquanto pressuposto fundador e impulsor das relações: a diferença de perspectiva (2004: 8)[12]. Em outras palavras, e de modo análogo à proposta de Aristóteles Barcelos Neto (2008:34) ao analisar a 'arte' Wauja, espero ao longo dessa dissertação evitar que o peso conceitual de ideias como de 'identidade' e de 'territorialidade' achatem as descrições etnográficas e os debates teóricos que os arapaso incitam a percorrer.

Para tanto, esse trabalho se organiza da seguinte maneira: no primeiro capítulo, intitulado 'Identidade', será apresentada a área etnográfica do Noroeste Amazônico, percorrendo descritivamente seus espaços sócio-cartográficos e as discussões que marcam sua bibliografia antropológica – especialmente aquelas sobre o tema da unidade social (descrevendo um mosaico multiétnico e multilinguístico regional composto de fratrias, grupos linguísticos e sibs) e sobre a configuração aberta do sistema rionegrino. Assim, já mais íntimos desse contexto etnográfico, os Arapaso serão apresentados mais pontualmente e articulados aos debates visitados até o momento.

12 "The equivocation is not that which impedes the relation, but that which founds and impels it: a difference in perspective. To translate is to presume that an equivocation always exists; it is to communicate by differences, instead of silencing the Other by presuming a univocality—the essential similarity—between what the Other and the We are saying" (Viveiros de Castro, 2004: 8).

No segundo capítulo, ‘Territorialidade’, apresentaremos algumas narrativas míticas e, a partir das análises antropológicas a que foram submetidos, faremos uma breve especulação sobre a origem e a história arapaso (pré e pós colonização). Veremos a análise que Chernela (2002) faz da versão do mito arapaso do cobra Unurato e a aproximaremos de outras análises míticas da região, como as de Christine Hugh-Jones (1979), Robin Wright (1992), Reichel-Dolmatoff (1985), dentre outros. Também será apresentado o mito arapaso do suicídio coletivo, coletado durante o campo, a partir do qual serão levantadas ainda outras hipóteses acerca da história pré e pós-colombiana da região, vislumbrando possíveis caminhos analíticos.

Por fim, no terceiro e último capítulo, ‘Renascimento (ou a invenção de uma tradição perdida)’, nos deteremos mais pontualmente sobre a questão da perda no contexto arapaso e suas implicações para esta pesquisa. Inspirando-nos nas proposições de Marilyn Strathern (1991), Marshall Sahlins (2002 [2013]) e Viveiros de Castro (2008 e 2019), nos voltaremos para alguns relatos coletados em campo nos quais foi conjecturada a existência de um povo Arapaso dissidente que atualmente viveria em algum igarapé do rio Içana, ainda falaria sua língua original e teria conservado uma série de outros conhecimentos. Dessa forma, a partir das informações disponíveis, refletiremos sobre possíveis perspectivas acerca do tema da perda de conhecimentos tradicionais e seus efeitos, apontando, de modo experimental, alguns caminhos que podem ser etnograficamente explorados em uma futura continuidade dessa pesquisa.

I. ‘IDENTIDADE’

> *Eu imagino então um passaporte variável que pareceria uma cartografia instantânea de suas atitudes cambiantes. Certamente, ele o distinguiria de todos os outros, uma vez que descreveria o perfil evolutivo de sua identidade singular, mas sobretudo veríamos misturar-se nele mil coletivos correspondentes a seus aprendizados e a sua experiência*
> (Michel Serres, “O que é identidade?”)

En vacker arapáso-maloca. Rio Uaupés.

Hos arapáso-indianerna.
I dörröppningen ing. Vilars och Miguel. Observera indianernas sätt att bära barn.

Imagem 1. Fotos da maloca e dos antigos Arapaso, em 1924 [13]

i. SOBRE NOROESTE AMAZÔNICO E OS POVOS DO UAUPÉS.

No Noroeste amazônico, a região do Alto rio Negro destaca-se enquanto área etnográfica com base em padrões culturais comuns e na intensa interação interétnica histórica (Wright, 1992:253). O complexo sistema de trocas materiais, matrimoniais e rituais, além do compartilhamento de narrativas e conhecimentos míticos comuns entre os aproximadamente 27 povos das famílias Tukano Oriental, Aruaque e Nadehup[14], se

13 Estas fotos foram encontradas por Bruno Marques, que generosamente as compartilhou comigo.

14 São eles: Arapaso, Bará, Barasana, Desana, Karapanã, Kubeo, Makuna, Mirity-tapuya, Piratapuya, Siriano, Tariana, Tukano, Tuyuca, Kotiria (Wanano), Tatuyo, Taiwano, Yuruti, Baniwa, Coripaco, Hudpa, Yuhupde, Dow, Nadob, Kakwa, Nukak, Baré e Werekena. Comunidades representantes de pelo menos vinte e duas destas etnias estão em território brasileiro.
A região também é compartilhada com alguns grupos Yanomami, mas estes, em certa medida, não se integram ao sistema de trocas regional na mesma intensidade que os demais (não participam dos matrimônios exogâmicos tradicionais entre Tukanoanos e Aruaques nem têm um posicionamento nas relações de trocas materiais e rituais, também tradicionalmente estabelecidas entre os povos da região). Por essas razões, e em consonância com a perspectiva de grande parte da literatura etnográfica abordada

estende desde o médio rio Negro (território histórico dos Manao), seguindo ao Norte até sua nascente (no rio Guainia, na Colômbia), e a Oeste, até o Alto rio Uaupés/Vaupés, adentrando o território colombiano.

Dispersos pela região, os povoamentos indígenas são em sua grande maioria multiétnicos, compostos por um grupo de descendência exogâmico, patrilinear, virilocal e que, na maioria das vezes, coincide com uma unidade linguística distinta das unidades de suas esposas.

Até antes da chegada dos missionários salesianos na região, no início do séc. XX, tais povoamentos se estruturavam em malocas: cada uma dessas habitações de arquitetura tradicional comportava um grupo local com, em média, 10/12 famílias, que divididas internamente em unidades de "fogos" (Cabalzar, 2008:21)[15]. Trata-se de uma grande casa, compartilhada idealmente por um grupo de descendência (irmãos agnáticos), suas esposas (de grupo exogâmico distinto) e suas filhas/irmãs solteiras. Pesquisadores da região, como Robin Wright (1992) e Stephen Hugh-Jones (1979), irão assinalar que a maloca, mais que apenas moradia, corresponde a um microcosmo que condensa todo um universo mítico. A pressão salesiana levou ao abandono dessas estruturas, tornando raras as malocas na região. Atualmente a maioria dos povoamentos são organizados em comunidades multi-residenciais, com casas familiares separadas e uma casa cerimonial compartilhada.

ii. CABEÇA DO CACHORRO E A OPOSIÇÃO CIDADE/COMUNIDADE

Do lado brasileiro, as terras indígenas do Médio e Alto rio Negro correspondem ao município de São Gabriel da Cachoeira e compreendem quase toda a região da Cabeça

---

aqui, ao nos remetermos ao sistema rionegrino neste trabalho consideraremos apenas os grupos tukanoanos, aruaques e nadehupes.

15 Diante de configurações sociais como essa, que escapam a categorização ocidental, são levantadas outras categorias que se propõem mais adequadas às análises. A antropóloga Jean Jackson (1983:28), por exemplo, ao voltar-se para a malocas tukanoanas, considera a unidade familiar enquanto "*hearth families*" (analogamente ao termo "*hearth groups*", de Silverwood-Cope, 1972). Ainda que não seja uma tradução de um termo bará, a autora argumenta que "*hearth families labels a tacit native category..., because Tukanoans treat the people who share a hearth as a unit"* (ibidem). Acredito que a ideia de "fogos" trazida por Cabalzar (2008:21) nesse contexto se assemelhe à mesma de Jackson.

do Cachorro – assim chamada devido ao desenho formado pelo contorno da fronteira entre Brasil e Colômbia. A cidade sede homônima desse município se situa num trecho do rio Negro, a 853 quilômetros acima de Manaus e a trinta abaixo da confluência com o rio Uaupés.

Na segunda metade do século XVIII, num contexto no qual a região do ARN assistia à disputa territorial entre comissões de fronteira portuguesas e espanholas, foi construído o forte militar de São Gabriel da Cachoeira com o intuito de defender a região de invasores estrangeiros e de promover a ocupação (Lasmar, 2005:155). Ao longo dos séculos seguintes, o povoado foi se formando enquanto entreposto comercial e base de ações missionárias (2005:156), sendo reconhecido, em 1833, como sede de freguesia. Em 1914, recebeu a Congregação Salesiana que provocou grandes transformações, erguendo construções feitas com os escombros do antigo forte. Em 1938, foi tornada oficialmente cidade (ibidem).

Rodeada por serras que são importantes referências mitológicas para os grupos indígenas da região (como a popularmente conhecida Bela Adormecida[16]) e por cachoeiras que murmuram ruídos continuamente, São Gabriel da Cachoeira é atualmente o núcleo de povoamento mais expressivo do Alto rio Negro e sua utilização enquanto ponto de apoio do governo para a implementação de programas oficiais de desenvolvimento levou a uma reestruturação demográfica de consequências sociais notáveis (ibidem).

Durante minha estadia em São Gabriel da Cachoeira, em fevereiro de 2019, pude acompanhar o fluxo intenso de indígenas que chegavam à sede da FOIRN buscando orientações para o acesso principalmente a documentos ou a trâmites ligados à aposentadoria e ao programa Bolsa Família. Em conversas com Michel Barbará, amigo e antropólogo que pesquisa as relações dos Yuhupdeh (da família Nadehup) com as políticas públicas, fiquei sabendo um pouco mais sobre o trânsito anual que ocorre entre as comunidades e a cidade. Nos últimos meses do ano, famílias deixam suas comunidades para ir em direção à São Gabriel, alguns com o intuito de buscar o

[16] Cartão postal da região, a serra é assim chamada por remeter à imagem de uma mulher deitada. Na mitologia tukanoana, é conhecida por ser a casa do Wariro, sogro do herói mítico Baaribo "aquele que tem comida. Baaribo tinha toda espécie de plantas que a gente come no mundo. Ele as tinha em si mesmo, dentro de si mesmo. Transformando-se, ele produzia comida. A ele, comida nunca faltava" (Pãrõumu e Kehiri, 1980 [2019]: 141).

dinheiro da aposentadoria nos bancos, outros a Bolsa Família, outros para entrar com os documentos necessários para ter acesso a essas políticas. Além desses, há ainda aqueles, como os professores das escolas indígenas, que precisam renovar seu contrato na cidade para retomar suas aulas nas comunidades no próximo ano. Essas diversas situações geram um fluxo intenso de famílias, de diferentes etnias, que chegam das comunidades e, na maioria das vezes, acabam montando acampamentos próximos dos portos e nas redondezas da cidade. Como não é incomum a perda de documentos ou mesmo a ausência destes, dentre outros problemas burocráticos (ou não)[17], essas famílias acabam muitas vezes estendendo sua estadia na cidade durante meses, infelizmente expondo-se a doenças (como parasitoses, malária, etc.), ao alcoolismo e a conflitos violentos; os índices de afogamento no rio, nesse período, são notoriamente altos. Muitas vezes, para se sustentar na cidade, os índios acabam gastando boa parte do dinheiro que recebem (quando não todo ele), o que os leva a atrasar ainda mais seu retorno à comunidade por não conseguirem gasolina suficiente para a viagem de volta.

Nesse sentido, embora seja conhecida como uma cidade majoritariamente indígena, e a maior parte de seus habitantes tenha laços muito próximos com a vida rio acima, é perceptível a diferenciação entre os moradores de São Gabriel e os 'visitantes' das comunidades. Tal oposição é analisada no livro *De volta ao Lago de Leite*, de Cristiane Lasmar (2005). A fim de tratar sobre as relações de gênero entre brancos e indígenas em São Gabriel da Cachoeira, a autora propõe um recorte espacial que privilegia a distinção analítica entre 'comunidade' e 'cidade', noções que no discurso indígena remetem a modos de vida diferentes.

> Ali, o contraste entre a existência na comunidade e na cidade revela-se muito produtivo para a compreensão da diferenciação entre índios e brancos e, consequentemente, da própria experiência social dos índios hoje citadinos, para quem os padrões de socialidade ribeirinha continuam a representar uma referência moral importante [...], minha análise oscila constantemente entre o interior da região

17 Não é raro testemunhar casos em que indígenas das comunidades deixam seus cartões de banco e/ou de bolsa família com comerciantes da cidade durante o ano e são cobrados quando vão pegar suas mercadorias. Nunca conseguindo cobrir todo o valor estipulado (cujos parâmetros não são transparentes), estão sempre endividados. Ou, ainda que consigam quitar as dívidas do ano, como a estadia na cidade quase sempre dura mais que o esperado, acabam precisando de mais produtos e, portanto, adquirindo outras dívidas. Essa "reciclagem do sistema de aviamento" é descrita e analisada por Márcio Meira: "É o que chamo de sistema de aviamento 'eletrônico', uma anomalia que, além de ato criminoso, continua persistindo na vida indígena do Noroeste Amazônico" (2017: 102).

> e a cidade, e a 'comunidade' faz as vezes de modelo de uma existência propriamente 'indígena', pois, como será demonstrado oportunamente, é assim que os índios a percebem (2005: 42).

iii. POVOS DO RIO-POVOS DO MATO

À parte essa relação com as cidades, a disposição das comunidades no território rionegrino varia entre aquelas ribeirinhas e aquelas nos interflúvios. Nessa diferenciação, está assinalada a imagem sócio-ecológica que divide a região entre 'povos do rio' e 'povos do mato'. Os primeiros, em sua maioria povos tukanoanos e aruaque, são sedentários e horticultores, habitantes das beiras dos grandes rios e apresentando uma estrutura social com tendência hierárquica. Os últimos, povos da família Nadehup, ocupam "o interior da floresta, adotando um modo de vida voltado à caça e à coleta e uma organização social de tendência igualitária, deslocando-se intensamente no espaço, ainda que em um território circunscrito, o que lhes atribuiu a classificação de 'semi-nômades'" (Marques, 2015: 11-2).

Como argumenta Bruno Marques, tal divisão gera dobras internas em uma região que se destaca por uma notável homogeneidade dos traços culturais e de organização social (2015:36). A intensidade das relações interétnicas nesse contexto multilíngue levou grande parte da bibliografia etnográfica sobre a região a evitar tomar as comunidades (grupos locais) como um microcosmo da sociedade em questão, mas entendê-las como parte de um sistema regional mais abrangente (como, por exemplo, em Cristine Hugh-Jones, 1979 e Jackson, 1983). Dessa forma,

> [a] distinção entre índios do rio e índios do mato toma outro relevo em vista disto, uma vez que a relativa homogeneidade dos Tukano e Aruaque, se comparados aos Maku[18], desdobra-se em uma relativa hegemonia desde a perspectiva do sistema regional, uma vez que os traços definidores do sistema uaupesino são, via de regra, imputados às populações indígenas ribeirinhas, ao passo que os Maku, na bibliografia, aparecem como figuras que se adaptam a este sistema do qual não participam plenamente e no qual ocupam posição subalterna aos demais povos, entretendo com eles relações que já foram descritas como escravidão, patronagem, simbiose etc. (Marques, 2015: 36).

18 Há pouco tempo foi proposto que o termo "Nadehup" substituísse o nome "Maku" dado à família linguística até então, pois este último, embora já consolidado na literatura etnográfica da região, é fonte de forte controvérsia entre os próprios indígenas, dado o seu caráter pejorativo.

Como descreve Marques, são principalmente os 'povos do rio' que dão o 'tom' das análises etnográficas do sistema regional e, como apontam muitas etnografias, suas descrições dos 'povos do mato' costumam justificar a superioridade dos primeiros sobre os segundos por razões estruturais, princípios de estruturas sociais e modos de subsistência (Jackson, 1983: 148).

Nesse sentido, o trabalho de Peter Silverwood-Cope (1972), uma das primeiras etnografias com povos Nadehup, foi de grande importância, pois expôs como o discurso dos 'povos do rio' acerca do modo de vida dos 'povos do mato' não corresponde inteiramente à realidade destes últimos, podendo muitas vezes dizer mais sobre os próprios tukanoanos e aruaques do que sobre seus vizinhos nadehup. Como argumenta o antropólogo Kaj Århen (1989: 9-10), os grupos tukanoanos descreveriam as sociedades Maku (Nadehup) em termos contrastivos com sua própria maneira de organização, acusando-os de não possuir clãs, de praticar incesto, de não ter conhecimento mítico e ritual, ou ainda, de canibalismo.

> Consequently, the Makú are not considered potential marriage partners. All the features that define the Tukano concept of human society and which distinguish human beings from the beasts of the forest—descent and language group exogamy, marriage rules and eating restrictions, knowledge of myth and ritual, dances and songs, and the wearing of body adornments—are said to be lacking among the Makú. The Makú are all that the Tukano are not and ought not to be (Århen, 1989: 10).

Como assinala Århen, remetendo-se à pesquisa de Silverwood-Cope, tais inferências relativas aos povos da família Nadehup são exageradas e em sua maioria falsas. Analogamente à análise que faz Overing Kaplan (1975) da "sociedade dos espíritos" ["*mortuary homeland*"] para os Piaroa, o autor propõe entender como essa imagem que os tukanoanos projetam dos Nadehup cumpre a função de articular os limites de um universo social (1989: 15). Ou seja, ao projetar um negativo da realidade social dos 'povos do rio', a imagem dos 'povos do mato' serve para firmar a ordem social da sociedade que a produz (a tukanoana), normatizando sua forma de organização dentre as demais possibilidades codificadas no mesmo universo sistêmico (ibidem).

No entanto, a assimetria que marca as relações entre grupos Tukanoano-Aruaque e Nadehup não seria a única a contrastar com o caráter simétrico que caracterizaria o

sistema de trocas e matrimônio típico das relações entre os povos ribeirinhos. Desde as primeiras etnografias da região – os trabalhos de Irving Goldman (1963) entre os Cubeo, seguido por uma primeira 'onda' de etnógrafos nas décadas de 1960 e 70 (com os trabalhos de Stephen e Christine Hugh-Jones, Peter Silverwood-Cope e Jean Jackson), destacou-se ainda outro problema que, nas palavras de Christine Hugh-Jones, "has intrigued and puzzled those familiar with Vaupés ethnography. This is the co-existence of the opposed ideals of hierarchy and equality in a single social system" (1979: 104).

De maneira geral, os povos tukanoanos da região do Uaupés dividem-se em grupos exogâmicos de descendência patrilinear, que por sua vez apresentam divisões internas ("sibs" ou "clãs", como os chamamos mais acima) ordenadas hierarquicamente. Esse regime de descendência unilinear com ênfase na hierarquia é um dos aspectos que os distingue de forma marcante do perfil amazônico típico (S. Hugh-Jones, 2008: 10). Ao mesmo tempo, Christine Hugh-Jones não está sozinha quando aponta para os princípios de igualdade que regem as relações no sistema uaupesiano. O tema da coexistência desses dois princípios (igualdade e hierarquia) aparece em muitos dos debates etnográficos como uma das características fundamentais do sistema social tukanoano – tendo sido destacada, por exemplo, por Goldman (1963: 92) em sua descrição das sociedades Cubeo, ditas terem o esqueleto de um sistema aristocrático revestido com carne igualitária.

A maneira como se dão essas 'articulações', no entanto, não é consensual na bibliografia da região, não apenas em razão das diferentes situações etnográficas pesquisadas, mas também como resultado do viés teórico-analítico adotado – tendo em vista que há mais de cinquenta anos de produção antropológica na região, perpassados por diferentes discussões teóricas no âmbito da etnologia. Em certo sentido, tais variações estão diretamente associadas à concepção de 'grupo social' adotada – e diferentes aspectos das relações são realçados ou não a depender da prioridade dada seja à unidade local (como faz Jackson, 1983, por exemplo), seja ao grupo exogâmico (como em C. Hugh-Jones, 1979), seja ainda à tribo (como em Goldman, 1963).

Tendo em vista que os efeitos dessas diferentes 'dobras' no sistema regional atravessam as especulações e o estatuto de muitas hipóteses levantadas acerca da origem e da conformação dos Arapaso enquanto grupo social, passemos então por um breve panorama das propostas analíticas levantadas por alguns(mas) etnólogos(as) acerca do tema.

iv. TRIBO, FRATRIA, GRUPO LINGUÍSTICO OU GRUPO EXOGÂMICO? O PROBLEMA DA UNIDADE SOCIAL NO UAUPÉS.

Já no prefácio de seu livro *From the Milk River*, Christine Hugh-Jones assinala o desafio que o contexto vaupesiano impõe às analises de suas 'sociedades'. Segundo a autora, ao perceber que não estava diante de uma estrutura isolada, cujos aspectos mais interessantes poderiam ser entendidos de uma perspectiva interna, foi preciso abandonar seu projeto original de escrever acerca da estrutura social (no sentido mais convencional e limitado da palavra) dos Barasana, no rio Pirá-Paraná.

> It is not simply that the boundaries of 'the society' are indistinct or subject to fluctuation; Pirá-Paraná society is part of a wider complex whose distinctive feature is the lack of bounded groups. Instead, there are a great many exogamous patrilineal groups connected by marriage ties in an open-ended network. We are all familiar with segmentary models but these presupposes a primary, all-embracing unit. Once the rule of exogamy is attached to the highest-level units, we are obliged to recognize that a very different type of system exists. (1979: xv)

C. Hugh-Jones não é a única a expor os desafios de definir a unidade de análise entre os povos do Noroeste amazônico. Pelo contrário, são raros os que ignoram a questão, assinalada em grande parte das etnografias que cobrem a região, como um 'carimbo' rionegrino.

No primeiro capítulo de seu livro *Filhos da Cobra de Pedra*, Aloísio Cabalzar (2008) desenvolve uma análise comparativa dos modelos e sistematizações que dizem respeito à organização social tukanoana segundo uma seleção da literatura da região. Seguindo uma ordem cronológica, Cabalzar (2008: 69) abre o debate com os trabalhos de Irving Goldman, um dos primeiros etnógrafos da região (antecedido apenas por Curt Nimuendaju e Theodor Koch-Grunberg), nos quais reconhece a inauguração de alguns temas que se tornaram recorrentes nas análises posteriores: "a estrutura dos grupos de descendência, a relação entre coesão e autonomia desses grupos, a exogamia e a hierarquia em contraponto à igualdade" (2008: 70).

Em sua monografia sobre os Cubeo, Goldman (1963) descreve o ambiente social aberto que contextualiza esses povos, envolvidos pela exogamia, multilinguismo, comércio intertribal e por o que descreve como "gosto dos índios pela viagem" (1963:

15), referindo-se ao trânsito intenso de indígenas por toda a região por motivos variados – convites para festas/rituais em outras comunidades, trocas de mercadorias, visitas a parentes, matrimônios, ou mesmo conflitos internos que levam à mudança de famílias para outra localidade.

No que tange ao tema da estrutura social, Goldman destaca três esferas progressivamente mais abrangentes de representação da estrutura dos grupos de descendência: (i) a unidade do sib; (ii) um conjunto de sibs agnáticos e organizados hierarquicamente que formam uma fratria; (iii) a tribo Cubeo, formada por três fratrias que trocam cônjuges entre si, mas que falam a mesma língua (ver Cabalzar 2008: 70).

A concepção de "tribo" de Goldman será repensada por Arthur Sorensen (1967), que assinala a inteligibilidade mútua entre as línguas como critério da distintividade tribal segundo a própria percepção indígena (Sorensen *apud* Cabalzar, 2008: 78), reformulando a estrutura proposta por Goldman de maneira a fazer com que a tribo corresponda à fratria. Ou seja, Sorensen mantém os mesmos termos levantados por Goldman (sib, fratria e tribo), em um esquema no qual (i) os *sibs* continuam sendo o segmento básico da estrutura social; (ii) sua organização hierárquica em conjuntos agregados por laços agnáticos formam uma unidade exogâmica chamada *fratria*; (iii) a unidade da tribo, porém, passa a ser entendida enquanto formada apenas por *uma* fratria, constituindo uma unidade exogâmica definida pelo critério linguístico (Cabalzar, 2008: 79)[19].

Assim como Sorensen, Jean Jackson também irá reconhecer o critério linguístico como um instrumento usado pelos próprios Tukanoanos para delimitar suas unidades exógamas. Tendo trabalhado especialmente com o povo Bará, Jackson (1983), em seu livro acerca da organização social tukanoana, defende a substituição da definição de "tribo" de Goldman pela de "grupo linguístico" a partir do reconhecimento da eminência da língua enquanto critério diferenciante para as próprias populações indígenas:

> I have chosen to emphasize the feature of language affiliation in my choice of terminology for these units (as opposed to *tribe* or the Hugh-Joneses' *exogamous*

19 Importante notar, como faz Cabalzar (ibidem), que a mudança em relação ao modelo de Goldman diz menos respeito a uma falha na percepção do autor acerca das categorias nativas, mas às qualidades pontuais oferecidas pelo contexto etnográfico. Os Cubeo, enquanto grupo Tukanoano, apresentam um caráter extraordinário, sendo um dos únicos grupos a não seguir o critério da exogamia linguística, trocando cônjuges entre as três fratrias falantes da mesma língua.

> *group*) for several reasons. The first and most important one is that this is the way that Tukanoans talked about it. Of course what people say they do and what they actually do may not be entirely the same. But the notion of the coincidence of linguistic and agnatic boundaries is an extremely strong one, and my research has shown that this ideal coincidence is almost perfectly matched in practice among Papurí groups (Jackson, 1983: 79 – ênfases do original).

Além da unidade do grupo linguístico, Jackson também apresenta outras mudanças em relação ao modelo tripartite de Goldman. A autora concebe a fratria como uma unidade não nomeada composta por vários grupos linguísticos ligados por relações agnáticas, cujos membros, portanto, não devem se casar. Nesse modelo, a fratria se torna a unidade exogâmica mais inclusiva reconhecida pelo Tukanoanos (1983: 86). Em sua análise comparativa entre os modelos de estruturas sociais, Cabalzar (2008: 81) salienta que, embora tanto em Goldman quanto em Jackson a unidade da fratria diga respeito a um ambiente exogâmico, ela se diferencia em seu âmbito: para o primeiro a fratria é um conjunto de sibs, enquanto para a última trata-se de um conjunto de grupos linguísticos. Além disso, Goldman atribui especial importância à noção de fratria em sua análise, diferente do caso de Jackson, que se centra mais na unidade dos grupos linguísticos (ibidem).

Por sua vez, Christine Hugh-Jones (1979: 16) vê nessa aplicação do termo "fratria" para unidades de ordens distintas o reflexo das diferenças significativas entre a estrutura social dos Cubeo e dos Bará: apesar de cada um ser uma unidade linguística, os Bará são também uma única unidade exogâmica, enquanto os Cubeo são compostos de três unidades exogâmicas que se casam entre si. Em sua análise comparativa da terminologia de Goldman e de Jackson a respeito das unidades sociais tukanoanas, Christine defende sua proposta de substituir "grupos linguísticos" de Jackson por "grupos exogâmicos simples ou compostos" ["*compound or simple exogamous group*" (1979: 15)]:

> I believe that by concentrating on descend and exogamy rather than language in defining units of social structure, the two groups can be fitted into a basic pattern common to all Tukanoan peoples. Although I do not consider language to be a useful defining feature of groups at any particular structural level, I do not mean to underestimate its extreme importance nor to imply that differences between the Cubeo and the Bará in this respect should be overlooked. I have simply tried to set out a model

> which emphasises the common ground rather than the differences between Tukanoan groups (1979: 16).

Seguindo o modelo de C. Hugh-Jones, teríamos que o Grupo Exogâmico Simples seria composto por um conjunto de sibs ordenados hierarquicamente e (o que será de grande importância em sua análise) associados a uma função determinada ["*specialist role*"], sendo os casos que comportam mais de um desses conjuntos considerados como Grupos Exogâmicos Compostos. No entanto, a própria autora assinala que tal distinção, embora seja importante para entender as variáveis nas estruturas internas do sistema, não é relevante para sua análise em questão, ao longo da qual utiliza apenas o termo "Grupo Exogâmico" para se referir a ambas configurações, a fim de tornar a terminologia mais leve (1979: 17).

A respeito do argumento de Jackson acerca da quase perfeita coincidência entre as fronteiras de línguas e as fronteiras de descendência entre os grupos tukanoanos, C. Hugh-Jones (1979: 18) faz ressalvas, argumentando que o número de exceções encontradas nos grupos em posições mais marginais – como no caso dos grupos no Pirá-Paraná, com quem trabalha, ou mesmo no caso dos Cubeo, em sua localização mais ao Norte – são suficientes para que a autora não considere a linguagem como critério distintivo entre grupos exogâmicos (ibidem).

Quanto à ideia de fratria no modelo de C. Hugh-Jones, esta autora descreve como as relações de "*brotherhood*" entre Grupos Exogâmicos separados geograficamente se expressam de maneira mais forte ou mais frágil (1979: 21). A forma mais forte é a hierárquica, na qual os Grupos Exogâmicos se organizam como um conjunto de irmãos agnatos; sendo a não-hierárquica a forma mais fraca, em que os Grupos Exogâmicos se organizam como irmãos uterinos, entre os quais há uma igualdade formal (ibidem). Após uma apurada descrição das relações frátricas, C. Hugh-Jones conclui: "From the variability of relationship between the constituent Exogamous Groups, it is evident that the phratric system is not at all clear cut. It should be considered an uppermost limit of exogamic organisation at which the consistency between the viewpoints of separate groups breaks down in a fundamental way" (ibidem).

Através dos trabalhos de autores como Goldman, Sorensen, Jackson e C. Hugh-Jones, viemos até aqui analisando algumas divergências e confluências entre modelos de estruturas sociais tukanoanas, principalmente no que tange a suas unidades inclusivas

mais abrangentes – como tribo, fratria, grupo linguístico e grupo exogâmico. Antes de passarmos para uma análise das unidades menos inclusivas (grupo local e sib), acredito ser importante apresentar um breve resumo da discussão que acompanhamos até aqui.

Segundo Cabalzar, através de seu estudo comparativo entre os autores, poderíamos colocar duas referências em relevo: a unidade linguística e a esfera exogâmica focal – "aquela situada entre o sib e a fratria no sentido mais abrangente" (2008: 87). Como vimos, Goldman (1963) propõe termos separados para esses dois âmbitos, apresentando uma divisão tripartite na qual a tribo era o termo mais inclusivo, composto por três fratrias que falam a mesma língua, que, por sua vez, são resultado de um aglomerado de sibs organizados hierarquicamente.

Tanto Sorensen (1967) quanto Jackson (1983) irão sugerir a unificação dos dois campos (unidade linguística e esfera exogâmicas focal) através da utilização de um termo comum. Sorensen mantém as categorias de sib de Goldman, mas propõe que a unidade da tribo coincida com a unidade da fratria, levando assim a coincidirem-se também as fronteiras linguísticas com as fronteiras da exogamia. Já Jackson (1983), acompanhando a percepção de Sorensen da eminência da língua enquanto critério diferenciador dos grupos exogâmicos, propõe um modelo quadripartite, no qual temos (da unidade inclusiva menor para a maior): (i) grupos locais; (ii) sibs; (iii) grupos linguísticos; e (iv) fratria. Nessa nova proposição, a autora ainda atribui uma outra abrangência à unidade da fratria, distinta da atribuída por Goldman, tornando-a a unidade exogâmica de maior inclusão. Além disso, ao assinalar a preeminência do critério linguístico, Jackson dá maior importância ao grupo linguístico em sua análise, em detrimento dos laços agnáticos que os envolvem. Nesse sentido a autora também se diferencia de Goldman, que tem a fratria como centro de sua análise (ver Cabalzar, 2008: 81).

Por sua vez, C. Hugh-Jones coloca a esfera exogâmica em primeiro plano e dá menor valor estrutural à unidade linguística. Em sua análise, a antropóloga assume os termos "sib" e "fratria" no sentido proposto por Jackson, mas opta por substituir "grupo linguístico" pela noção de "Grupos Exogâmicos", argumentando que podemos descartar a língua enquanto critério diferenciador entre os grupos, uma vez que há um número suficiente de casos em que não se verifica uma coincidência entre fronteiras linguísticas e exogâmicas (1979: 16). Por fim, ainda que concorde com a categoria de fratria de Jackson, C. Hugh-Jones faz uma distinção interna a ela, na qual descreve duas formas de relação de irmandade ["*brotherhood*"]: uma hierárquica, na qual os Grupos

Exogâmicos se relacionam de maneira análoga à relação entre sibs e entre irmãos agnatos (isto é, organizados hierarquicamente); e outra não-hierárquica, na qual as relações se dão analogamente àquelas entre irmãos uterinos (MS e MZS) e, portanto, marcadas pela igualdade entre os grupos (1979: 21).

v. SOBRE SIB E GRUPO LOCAL

A viagem da grande Cobra-Canoa é um evento mitológico compartilhado por todos os povos tukanoanos do Uaupés. Vinda do Lago de Leite (localizado a Leste e, em algumas versões, coincidindo com a baía de Guanabara no Rio de Janeiro), a *Pa'mɨ̂ri Yukɨ̂sɨ̂* (na língua tukano) ou "Canoa de Fermentação", viajou rio acima passando pelo rio Negro até as cabeceiras do rio Uaupés. Durante essa viagem, os antepassados dos povos foram parando em várias "casas da transformação", identificadas na paisagem por rochas, cachoeiras ou outros marcos geográficos. Estes locais, nos quais os ancestrais dançaram, são associados a eventos míticos, muitos dos quais relativos à origem e obtenção de objetos e plantas rituais (C. Hugh-Jones, 1979: 33).

Chegando nas cabeceiras do rio Uaupés, a grande cobra-canoa inverteu sua posição de maneira a ficar com a cabeça voltada para o Leste e a cauda para o Oeste e, em determinado momento e local (que variam entre as versões de cada povo), os ancestrais emergiram e foram fixados em seus territórios originais. Além disso, foram-lhes distribuídas línguas diferentes, um complexo de mitos, ritos e rezas xamânicas distintos, assim como músicas e apetrechos rituais específicos.

A ordem da emergência dos ancestrais de cada sib fundamenta a escala hierárquica, organizada através do próprio corpo da cobra. A cabeça/língua é destinada ao mais velho (chefe), seguindo em ordem decrescente pelo corpo até a cauda, destinada ao sib mais novo (servos). Essa ordem se expressa na própria maneira como os sibs se referem uns aos outros, seja como "irmão mais velho", seja como "irmão mais novo", similarmente a um conjunto de irmãos relacionados assimetricamente por ordem de nascimento.

> Em resumo, o que ocorreu durante esse episódio foi a transformação gradual de uma pré-humanidade em seres humanos com identidade social demarcada pelo

> pertencimento a um grupo exógamo e a subgrupo, referidos na literatura como *sibs*. Cada grupo exógamo já se vê, portanto, desde a origem, dividido internamente entre segmentos cujas relações se baseiam na hierarquia instituída a partir da ordem de nascimento de seus ancestrais míticos. As narrativas de origem dos *sibs* de um mesmo grupo exógamo podem ser vistas como versões localizadas da viagem da cobra de cujo corpo emergiu a humanidade (Lasmar, 2005: 56).

Como destaca C. Hugh-Jones (1979: 39), as histórias a respeito dessa primeira geração de ancestrais dos sibs tratam geralmente de brigas, migrações, casamentos com mulheres de outros grupos exogâmicos e roubo de apetrechos sagrados. Ao assinalar a diferença entre as histórias míticas 'pré-emergência' dos ancestrais da cobra-canoa e os mitos 'pós-emergência', a autora caracteriza os últimos como aqueles que falam de um mundo no qual a ordem social e a ordem cósmica já estão estabelecidas, habitado por grupos descendentes compostos por "gente comum" ["*ordinary people*"], em contraste com um mundo de criaturas antropomórficas, corpos celestiais ou espíritos estranhos – a quem os Barasana chamam de *He masa* e os Arapaso de *wai mahsã* (em tukano, *wai*: peixe, *mahsã*: gente[20]) – que caracteriza as narrativas míticas 'pré-emergência' (ibidem). Nesse sentido, as histórias da 'era de descendência' contam acontecimentos sobre membros de grupos extintos ou ainda existentes, relatando como as populações dos sibs se desenvolveram ao longo do tempo, de maneira que (sem querer entrar muito no mérito da complicada relação entre mito e história), C. Hugh-Jones faz um paralelo entre a forma como os indígenas consideram as narrativas dessa 'era da descendência' e o modo como os Ocidentais consideram a história (ibidem).

Tal divisão entre mitos pré- e pós-canoa de transformação é importante para entendermos algumas nuances nas narrativas arapaso acerca de sua origem, assim como suas hipóteses e especulações sobre outras narrativas míticas. Como iremos ver nas análises do segundo capítulo, uma das diferenças levantadas durante o campo entre histórias como a da cobra Unurato (sobre a qual Chernela [1988 e 2002] irá se debruçar) e histórias como a dos ancestrais *Dyakó*, *Dyawií* e *Kore'iMa'kɨ* – suas guerras e seu desenlace no suicídio coletivo –, é que a primeira se passa antes da chegada da cobra-

20 Do tukano, *wai*: peixe *mahsã*: gente. Os *wai mahsã* são seres que já habitavam a região quando a cobra-canoa chegou trazendo os ancestrais tukanoanos. São também seres invisíveis, "eles só podem ser vistos por um especialista xamã, *yai* ou *kumu*, ou em sonhos por qualquer pessoa. Os wai-mahsã são seres de natureza múltipla, podendo se apresentar também sob a forma (e adquirindo suas qualidades ou características) de animais, pedras e vegetais" (Barreto, 2013: 14).

canoa e, portanto, seus personagens (Unurato, seu pai homem|cobra e mesmo sua mãe) eram todos *wai mahsã*; enquanto as segundas se caracterizam por serem histórias dos ancestrais e, portanto, levantam materiais e informações que alimentam inclusive pesquisas arqueológicas[21].

Voltando às análises acerca do sib, vimos que este é apresentado como segmento básico da estrutura social tukanoana desde o modelo de Irving Goldman (1963). Nomeados, classificados hierarquicamente, exogâmicos, patrilineares, patrilocais e geralmente localizados espacialmente, os sibs (ou clãs) são as estruturas de descendência unilinear que distinguem a região do Noroeste Amazônico em relação ao perfil, considerado mais típico, dos povos amazônicos cognáticos e não-hierárquicos.

Porém, apesar de seu contexto de descendência patrilinear, de exogamia e de virilocalidade, temos que no Uaupés não são raras as situações nas quais o grupo descendente local (ou seja, os irmãos agnatos) não coincide com a unidade do sib, como seria de se esperar. Como assinala Cabalzar, o desencontro entre o ideal da agnação e a realidade dos grupos locais é uma das questões que deu margem a um extenso tratamento analítico pela etnologia da região (2008: 71).

Goldman (1963), por exemplo, irá mapear algumas dinâmicas residenciais dos Cubeo sugerindo figuras conceituais tais como os *Independents* – aqueles que deixam a maloca para morar em casas independentes, geralmente para evitar se submeterem a certo chefe; e os *Satelites* – aqueles que têm um sítio distanciado da maloca, mas ainda assim a reconhecem como centro, embora nada garanta que não possam se separar (ver Goldman *apud* Cabalzar, 2008: 72)

Tais conceitos, ainda que baseados numa estrutura local de malocas (hoje em dia raras na região brasileira do Uaupés), descrevem movimentos residenciais que se aproximam das razões relatadas para certas configurações atuais. A comunidade arapaso de Jibari, por exemplo, se diz criada inicialmente como um sítio em que algumas famílias de São José podiam ficar mais próximas de suas roças, localizadas a horas de

21 Voltaremos a esse assunto mais adiante, mas por enquanto basta dizer que, durante o campo em Loiro, o tema da pesquisa arqueológica esteve muito presente nas conversas, pois desenhava-se então a possibilidade de desenvolver uma pesquisa de arqueologia na região em parceria com os próprios Arapaso. Nesse contexto oportuno, destacava-se o interesse de muitos em explorar certos pontos do território, como os locais das malocas dos ancestrais e o buraco onde foi colocado todo o breu para o suicídio, localizado na região de Urubuquara. Volteremos a essa questão ao abordar os mitos e histórias arapaso, no segundo capítulo.

remo rio acima. Seu Luís, arapaso da comunidade de Jibari – onde atualmente moram apenas duas famílias, a dele e a de sua filha com seu genro – contou como inicialmente foram construídos pequenos sítios por algumas famílias de São José, que buscavam se poupar de viajar para a roça. Com o tempo foram crescendo, até o sitio se transformar em maloca e esta, eventualmente, em comunidade. Assim me contaram ter sido a origem de Jibari, em um movimento que se aproxima muito da noção de *Satelite* descrita por Goldman.

Ainda sobre o problema do desencontro do grupo local com o sib, Goldman assinala que, apesar da dispersão espacial, a identidade do sib é mantida através dos laços de descendência. Sendo assim, a fim de explicar a sociabilidade interna aos grupos locais sem subordiná-la à condição de um grupo de descendência, o autor propõe a ideia de "comunidade": um grupo baseado na residência comum, que cria suas próprias regras de comportamento, cujos padrões estabelecidos são, contudo, os de fraternidade, sendo, portanto, unidades exogâmicas (Goldman *apud* Cabalzar, 2008: 71-2).

Por sua vez, a unidade do grupo local recebe especial destaque nos trabalhos de Jean Jackson (1983). Em sua análise sobre a estrutura social dos grupos tukanoanos do Uaupés, a autora entende a falta de correspondência entre a estrutura idealizada (na qual o sib coincidiria com o grupo descendente local) e a realidade como consequência do contato com os brancos e da fluidez característica dos grupos sociais do Uaupés. Sendo assim, Jackson faz uma distinção semelhante à de Goldman entre grupo residencial e grupo de descendência local, assinalando que ambos são segmentos inclusivos e exogâmicos.

> In traditional Tukanoan life, people living in settlement are linked to one another in terms of two profoundly important organizational principles: coresidence and local descend group membership […] It is important to note that coresidence is in itself a crucial factor, regardless of how the members of the settlement are otherwise related. Virtually all settlements have people living in them who 'do not belong' in terms of the patrilocal rule. These people participate fully in the life of the community and, over time, form close bond with their fellow residents […] Further evidence of the strength of the coresidence factor is that settlement exogamy is the norm even when the actual kinship relations between two people would allow them to marry (Jackson, 1983: 70).

Por usa vez, Christine Hugh-Jones também diferencia o sib do grupo de descendência local ["*local descent group*"]. Porém, em sua descrição, a autora salienta a

estrutura funcional dos sibs, ou seja, seus papéis especializados, assim como sua organização social hierárquica, como fatores que permitem ordenar e identificar essas unidades, ao passo que, no grupo local, as categorias de descendência e de residência operam conjuntamente na determinação de seus membros (1979: 22).

Ao dar maior ênfase à estrutura funcional entre os sibs, a autora analisa seus papéis especializados e os desdobramentos de suas relações em diversas ordens sociais tukanoanas – na organização espacial da maloca, na divisão do trabalho, nos tabus e proibições rituais, nas diferenciações dos gêneros, etc. Em outras palavras, C. Hugh-Jones assinala que a dificuldade de definir uma estrutura social no Uaupés "is that indians are more concerned with the types of relationship (hierarchy etc.) [...] than with the precise definition of social boundaries" (1979: 22-24).

Viemos até aqui acompanhando alguns dos debates mais centrais que envolveram (e, de certa maneira, ainda envolvem) as pesquisas etnográficas realizadas entre os povos do Noroeste Amazônico. Partindo do problema que a coexistência de princípios hierárquicos em sociedades igualitárias impõe à literatura tukanoana, tratamos nos últimos dois subcapítulos (iv."Tribo, fratria, grupo linguístico ou grupo exogâmico? O problema da unidade social no uaupés"; e v. "Sobre sib e grupo local") de ambas as formas de relações. No primeiro, nos debruçamos mais sobre os debates acerca das relações interétnicas, marcadas pela igualdade através da exogamia e do compartilhamento/troca de materiais rituais e míticos entre os povos; enquanto que, no segundo momento, nos voltamos para os princípios básicos conformadores desses grupos, especialmente sobre suas relações hierárquicas entre irmãos cognáticos e entre sibs.

Stephen Hugh-Jones (1993: 97) sugere uma divisão semelhante ao propor que existem dois princípios complementares nas concepções de relações sociais tukanoanas: enquanto um seria mais igualitário, associado a um ethos feminino que daria ênfase às relações de parentesco e afinidade; o outro corresponderia à concepção antropológica da descendência, que por sua vez daria ênfase aos princípios hierárquicos e ao ethos masculino, salientando-se em contextos como os dos rituais de iniciação masculina:

> Although ethnographers have tended to emphasise unilineal descent, exogamy, virilocality, and the agnatic character of the residence group, this conceptualisation coexists with another which stresses affinity or alliance. If the *descent model* is

> inextricably bound up with notions of hierarchy, the *alliance model*, ritually expressed during ceremonial exchanges of food, gives recognition to the equal-but-different status of affinally-related maloca communities and of the groups to which they belong (1993: 105 – grifos meus)

Em suma, e inspirando-nos nas proposições de S. Hugh-Jones, poderíamos destacar dos debates aqui tratados a eminência do problema entre aliança e descendência, que, em certa medida, se desdobra em outras dimensões, como a das relações agnáticas e residenciais ou das relações de gênero, por exemplo.

Nesse sentido, e tendo em vista que o que propus chamar neste trabalho de 'incógnita arapaso' envolve tanto sua 'origem' – em certa medida traduzida através de seus laços de descendência – quanto sua 'identidade' – que, por sua vez, passa pelos limites inclusivos do grupo, delineados pelas relações de aliança interétnica (como a exogamia, por exemplo) –, torna-se possível vislumbrar as indicações que a literatura da região pode nos dar sobre o tema aqui proposto. Com essas análises em mente, passemos então para uma descrição mais pontual dos Arapaso antes de prosseguirmos para as análises de seus relatos míticos e históricos do segundo capítulo.

vi. OS ARAPASO: PICA-PAUS... E PEDRA

Imagem 2. Buraco de pica-pau em uma árvore de loiro (arquivo pessoal).

Segundo me contaram durante o campo, ao chegar nas cachoeiras de Ipanoré, a cobra-canoa se deparou com uma parede de pedra que a impedia de emergir. Foi então

preciso que furassem essa pedra para que a grande cobra pudesse passar. Munido com uma grande lança, foi o antepassado dos Arapaso quem fez o buraco que hoje podemos ver quando o rio Uaupés está baixo, em meio às pedras que provocam as cachoeiras no local. Foi por esse ato que o grupo recebeu o apelido de 'arapaso': nome em nheengatu dado a uma variedade de pica-pau[22]. Em língua tukano, são chamados de *Ko'rea*, que se traduz pelo mesmo apelido de pássaro, mas seu nome 'original' nessa língua é *Dya Mahsa* (*dya* = rio e *mahsa* = gente).

Da cobra-canoa emergiram três ancestrais arapaso: *Dyakó, Dyawií* e *Kore'iMa'k~~ü~~*. O primeiro fez sua maloca ali mesmo em Ipanoré, enquanto os outros dois subiram o rio até os limites do território indicado como dos Arapaso – ou seja, a região do Uaupés que vai de Ipanoré até pouco antes das cachoeiras de Iauaretê –, onde construíram suas respectivas malocas. Apesar das guerras, infortúnios e impactos coloniais que vivenciaram ao longo desse tempo (sobre os quais iremos analisar alguns relatos históricos e míticos no capítulo que se segue), os Arapaso se orgulham de terem permanecido até hoje em seu território de origem.

De acordo com o PGTA de 2017, atualmente são cerca de 200 arapasos do lado brasileiro (no lado colombiano não há um número representativo). Trata-se de um número consideravelmente menor se comparado a seus vizinhos Tukano (por volta de 3400 pessoas), Hupd'äh (aproximadamente 2600) ou Piratapuya (cerca de 800).

Mas parece que nem sempre os Arapaso tiveram essa pouca representatividade numérica em meio aos demais povos do Uaupés. Pe. Alcionilio Bruzzi (1962: 96-7) descreve relatos antigos de pesquisadores e missionários que aludem a um passado no qual os Arapaso eram, conforme o relato do Pe. João Marchesi que esteve com o grupo em 1925, os "senhores do Uaupés desde S. José até a foz". Bruzzi também faz referência às "reminiscências da antiga tradição", nas quais os Arapaso são descritos como "uma tribo muito numerosa e valente" (1962: 96). Ainda assim, já na época em que Bruzzi escreve seu livro, o número de arapasos na região era bem reduzido: "pouco mais de uma centena vive hoje na margem direita do Uaupés, entre S. José e Paraná-

22 Embora tenha alguns hábitos semelhantes, os pássaros 'oficialmente' conhecidos como arapaçus são, na verdade, da família Dendrocolaptídeos, enquanto os pica-paus são da família Picidae. Portanto, arapaso pode ter sido descrito pelos indígenas e regionais como "um tipo de pica-pau" talvez para que os não-locais compreendam. Ou talvez, o pássaro que conhecemos por arapaçu seja também chamado no Noroeste amazônico de pica-pau.

Jucá" (1962: 97). Segundo o autor, essa redução do número de arapasos se deve ao contato com os brancos, que se casaram com suas mulheres e levaram os homens para trabalhar. "Do cruzamento com *Arapasu* procedem numerosos caboclos daquela região" (ibidem).

Janet Chernela (1988) também apresenta levantamentos históricos e dados demográficos que indicam um acentuado declínio da população arapaso, reforçando a imagem de um passado mais populoso dessa etnia. Segundo os dados apresentados pela autora (incluindo os de Bruzzi e os seus próprios), já no início do séc. XX, quando Koch-Grunberg encontrou os Arapaso em 1904, estes formavam apenas duas malocas "desoladas", com 100 pessoas em cada (Koch-Grumberg *apud* Chernela, 1988: 40). Nas estatísticas compiladas em 1958 por párocos de Taracuá e Iauaretê, são anunciados 283 arapasos (Bruzzi *apud* Chernela, 1988: 40), e segundo os dados da própria autora, na época de sua pesquisa na região, em 1979, havia 202 arapasos dispersos em cinco comunidades no Médio Uaupés, cuja população variava entre 11 e 83 habitantes (Chernela, 1988: 40).

Em contraponto aos números semelhantes apresentados por Chernela, por Bruzzi e pelo PGTA de 2017, o ISA, com base nos dados fornecidos pelo Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI) e pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), indicou uma população de 448 arapasos em 2014 (o dobro dos demais)[23]. Dando a devida importância à coleta de dados dessas instituições, que trabalham atendendo toda a extensão territorial da região, acredito que a razão para tal discrepância venha a ser, principalmente, a contagem mais apurada de mulheres arapaso. Como já vimos aqui, a tendência local é de que as mulheres se casem com homens de outra etnia e se mudem para a comunidade de seu marido. Sendo assim, há mais mulheres arapaso espalhadas pelo território rionegrino, podendo ter sido alcançadas pelos levantamentos do SIASI e da SESAI. Outra possibilidade talvez passe pelo uso de dados recolhidos pela assistência médica que atua em cidades, cujo acesso requer o registro das etnias – embora ambos os motivos aqui levantados sejam meramente especulativos.

Ainda assim, com exceção do levantamento do ISA, de acordo com a maioria dos dados aqui apresentados, o número de arapasos no Uaupés parece ter variado pouco desde o início do século passado, assim como sua maior concentração espacial parece

23 Dados retirados do site oficial do ISA: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Arapaso

ter se mantido a mesma, ocupando principalmente a extensão do Médio rio Uaupés, entre Ipanoré e Iauaretê.

No início de 2019, quando visitei a região, passei pelas quatro comunidades atualmente consideradas arapaso. Subindo o rio, temos primeiro São José, seguida de Jibari, depois Loiro e, por último, Paraná-Jucá (todas na margem direita do Uaupés). Das quatro, duas (Paraná-Jucá e Jibari) estão bem esvaziadas, com apenas uma ou duas famílias em cada (uma média de 5 a 7 pessoas por comunidade). São José é a segunda maior, com cerca de 30 pessoas, e Loiro – na qual me hospedei durante a maior parte do campo – é a mais populosa, com aproximadamente 55 pessoas residindo atualmente na comunidade. Porém, como já possível inferir dado o exposto, um dos traços que caracteriza os povoados uaupesianos é sua composição multiétnica. Portanto, segundo os dados que pude coletar, dessas cerca de 95 pessoas que vivem atualmente nas quatro comunidades, teríamos aproximadamente 47 da etnia Arapaso – contando mulheres e crianças, mas excluindo do cálculo aqueles que, por diversas razões, deixaram a comunidade (mesmo que temporariamente, para estudar na cidade ou visitar parentes distantes). Ainda assim, não foram poucos os relatos de arapasos vivendo nas cidades de Iauaretê ou de São Gabriel, ou mesmo em Manaus, bem como de outras famílias que se mudaram para outras comunidades por razões diversas. Portanto, acredito que nos últimos anos o número permaneça bem próximo ao estimado pelo PGTA em 2017 (198 arapasos), ainda que a maioria dessas pessoas já não esteja mais em seu território 'originário'.

Como já vimos, os grupos do Uaupés se destacam por sua forte homogeneidade cultural, e os Arapaso não são exceção. Seguindo as características comuns aos povos ribeirinhos, vivem em comunidades multiétnicas e predominantemente virilocais, são patrilineares e apresentam uma terminologia de parentesco de tipo dravidiano – ou seja, têm o casamento entre primos cruzados como o modelo ideal (com preferência para FZD, como argumentará C. Hugh-Jones, 1979).

Dessa forma, participam das trocas matrimoniais enquanto grupo exogâmico (e aqui sigo a terminologia proposta por C. Hugh-Jones), tendo como 'cunhados ideais' membros da etnia Tukano (como descreveram durante a reunião das comunidades em Loiro). Outro casamento comum é com seus vizinhos Tariano. Idealmente, casamentos entre etnias irmãs, como os Piratapuya e, claro, os próprios Arapaso, são interditados

por serem consideradas uniões incestuosas[24]. Bruzzi também assinala que casamentos de Arapaso com Desana, com Bará, com Mirití e com Kumãdene são interditos, já que também caracterizam relações incestuosas (1962: 96)[25].

Além disso, os Arapaso se assemelham aos demais povos rionegrinos quanto a sua base de subsistência tradicional, voltada principalmente para a pesca (e mais eventualmente, a caça), a colheita de recursos da floresta e o cultivo da mandioca[26].

A dinâmica cotidiana envolve uma divisão do trabalho fortemente marcada pelo gênero, cabendo aos homens tarefas como a pesca e a caça, e às mulheres o cultivo na roça e a preparação da comida. Segundo me relataram, a rigidez de tal divisão parece estar se arrefecendo ao longo do tempo, sendo mais comum hoje em dia testemunharmos marido e mulher descascando mandioca juntos, ou mesmo um homem

24 Digo 'idealmente' pois, apesar de raros, não são inexistentes os casamentos entre os próprios arapasos e entre Arapaso e Piratapuya. Esse movimento de flexibilização das regras de exogamia foi relatado também por pesquisadores e indígenas de outros grupos, mas é difícil saber se se trata efetivamente de uma grande mudança ou de uma pequena acentuação de uma constante exceção à regra. Ainda assim, é importante destacar os esforços de missionários em dissolver essas regras de exogamia tradicionais. Como observa Lasmar a respeito da proibição das línguas originais nos internatos salesianos, a "intenção era facilitar a comunicação entre brancos e índios e, ao mesmo tempo, enfraquecer as bases de identificação cultural. Com este último propósito, também procuraram retirar a legitimidade da regra de exogamia, incentivando casamento entre membros de um mesmo grupo de descendência. De um modo geral, pode-se dizer que fracassaram em ambos os intentos." (2005: 55).

25 Não soube identificar essa última etnia pelo nome (*Kumãndene* ou Ipeka-Tapuya). Segundo a descrição de Bruzzi, trata-se de um pequeno grupo Aruaque, considerado irmão dos Tariano, e que perdeu sua língua original. O autor pontua, porém, a existência de um sib tariano homônimo ao grupo, dando a entender que em certa medida podem ser considerados Tariano (1962: 117-8).

26 Em conversas com pesquisadores e indígenas de outras áreas fica claro como muitas aldeias têm vivido transformações decorrentes da introdução de políticas públicas tais como a Bolsa Família. A disponibilização de alimentos não-indígenas via cesta básica e sua relação direta com os filhos e a escolaridade geram alterações estruturais notáveis e que estão sendo investigadas. Tais mudanças se infletem nas interações com a roça, no cumprimento das fases que envolvem o casamento e nos períodos da couvade. Em Loiro, porém, não testemunhei muito esses impactos e, por mais que alguns se dissessem beneficiários do Bolsa Família, alimentos da cesta básica não eram muito comuns, e tampouco uma dinâmica aberta que envolvesse dinheiro, dada a predominância do escambo entre os vizinhos. Talvez pela distância maior entre a comunidade e São Gabriel, ou pela predileção declarada de alguns por alimentos tradicionais (com exceção da carne, os demais alimentos que levei no meu 'rancho' foram utilizados apenas em momentos que faltavam os tradicionais, tendo considerável sobra quando fui embora). Sendo assim, apesar de achar de grande relevância para o contexto uaupesiano, não me deterei muito mais sobre o assunto nesse trabalho.

participando no trabalho da roça[27]. Mais raro, porém, é ver mulheres assumirem práticas masculinas como pesca e caça – não apenas pela alta demanda de tempo que as atividades da roça e da cozinha impõem, mas também pelos riscos maiores associados à presença do corpo feminino nesses outros contextos (a menstruação e seu cheiro, por exemplo). Ainda assim, mesmo que em menor número existem casos de mulheres que se aventuram em assumir atividades masculinas.

Tais mudanças, porém, não vêm sem alertas e ponderações, como as expressas por Valentim, arapaso de São José, ao comentar sobre o desgosto que teria seu falecido pai se o visse ajudando a esposa a descascar mandioca – diria que não estaria sabendo 'se cuidar', que no lugar desse tempo gasto com o trabalho da mulher deveria estar aprendendo benzimentos para proteger e cuidar da família, e o lembraria dos perigos envolvidos em 'misturar os trabalhos'.

O tema da divisão do trabalho pelo gênero é abordado em muitas etnografias da região – um bom exemplo são os trabalhos de Christine Hugh-Jones (1979) e de Cristiane Lasmar (2005). Ambas relatam o nexo simbólico entre a identidade de gênero e o trabalho/especialização realizado por cada um – e, portanto, os riscos envolvidos quando essa divisão é invertida, enfraquecida ou dissolvida.

O mito do roubo das flautas sagradas pelas mulheres é particularmente ilustrativo. Nele, as mulheres roubaram os instrumentos *Yurupary* dos homens e esses passaram a ser 'como mulheres': cultivando mandioca e menstruando. Segundo essa versão, apresentada por Stephen Hugh-Jones (1979: 127), as mulheres só foram capazes de roubar os instrumentos *Yurupary* porque os homens, por preguiça, não foram banhar cedo, deixando um momento propício para o roubo. Na interpretação do autor, a ação dos homens de não ir tomar banho cedo pode ser conectada à menstruação feminina em dois aspectos: a conotação de preguiça, associada ao confinamento da menina durante o período menstrual; e a referência à pessoa que está menstruada pela expressão 'aquela que não banha'.

27 Refiro-me a atividades na roça tais como plantar, limpar e colher as mandiocas. Ou seja, aquelas que vão além do momento de sua abertura, que por sua vez já é tradicionalmente uma atividade masculina. Essa última envolve a derrubada das árvores do local e a coivara, e geralmente conta com a ajuda de mais pessoas da comunidade (sendo frequente a realização de um *wayuris* para abrir a roça).

Embora não tenha ouvido nesses termos enquanto estava em campo, muitos elementos reforçavam a constatação recorrente na literatura da região de que as mulheres são as 'donas da roça' (ver Lasmar, 2005, por exemplo). Entre eles, a intensa dedicação de todas as mulheres ao cultivo, ou a tendência geral de falar da mulher quando fazem referência a uma roça: 'a roça da Aparecida', 'de Maria', 'de Beré'...

Idealmente, cada família deve ter pelo menos três roças: uma nova, recém derrubada e coivarada[28], na qual estão plantando as manivas; outra na qual estas já se encontram plantadas e estão começando a crescer; e a última, com cerca de um ano de cultivo, já com as mandiocas prontas para colher. Portanto, costumam dividir o trabalho na roça entre plantar (na primeira), eventualmente capinar entre as manivas (na segunda), e colher (na terceira).

Imagem 3. Roça de Maria Vieira (esposa de Diká) – à esquerda o pedaço que ainda falta para ser plantado (acervo pessoal).

Acompanhando Maria do Carmo e seu marido, o capitão Benjamim, a caminho de uma de suas roças, conversávamos sobre as variedades de terreno na região, os problemas gerados pelos caititus e as escolhas de lugares para a roça. Atravessamos o rio e fomos andando numa trilha aberta no meio da mata, ao longo da qual Benjamim

28 O processo de abertura de uma roça envolve derrubarem as árvores e queimarem as folhas e galhos ali mesmo no local. Esta fase da queimada é chamada de coivara e é de grande importância para a fertilidade do solo.

me mostrava a mudança da terra, de 'caatinga' para 'barrenta'[29], até chegarmos onde a terra era boa para o plantio da mandioca. 'Olhando assim acham que tem muita terra, mas tem que buscar terra boa', comentou Benjamim enquanto abria melhor o caminho, e acrescentou brincando: 'eles acham que índio sai entrando na mata virgem assim, mas a gente tem trilha'.

No caso de Loiro, a maioria das roças fica do outro lado do rio, onde há mais terra propícia para o cultivo da mandioca. Em volta da comunidade, predominam as frutíferas, açaizeiros, ingazeiros, coqueiros, etc. Devido ao terreno predominantemente de caatinga, há também uma roça comum de abacaxis perto da comunidade – segundo me contaram, a caatinga é consequência de um período de cultivo intenso e, nesse caso, dizem remeter às roças dos antigos Arapaso, que já viviam na região antes da chegada dos missionários salesianos no início do séc. XX.

Uma vez colhidas as mandiocas, essas são trazidas nos aturás[30], lavadas e descascadas (ou eventualmente colocadas 'de molho' no igarapé por um dia), para depois serem processadas de acordo com seu uso final – uma variedade de beijus, farinha, caxirí, manicuera, etc.[31] Essa parte do trabalho é quase exclusivamente feminina, com exceção da eventual ajuda do marido e dos filhos para descascar as mandiocas.

Antes do sol sair, o som do fogo crepitando e do beiju sendo feito no forno tradicional acompanha os galos e galinhas, criando a atmosfera característica das manhãs na comunidade. Depois de feito o beiju, as mulheres vão ao igarapé com as crianças, banhar, lavar as roupas e pratos, voltando a tempo de receber o marido que chega com os peixes. Este, por sua vez, geralmente tendo deixado a malhadeira na tarde anterior, sai ainda cedo para se banhar no rio e para buscar os peixes – outras técnicas de pescaria comumente utilizadas são o facheio e a construção da armadilha tradicional, o cacurí.

Durante a madrugada, quando vão buscar os peixes, alguma paca pode aparecer na beira do rio, sendo caçada geralmente à espingarda. A caça de outros animais, tais como

29 Na descrição que obtive, trata-se de uma espécie de solo arenoso e com pouca vegetação.

30 Cesto de confecção tradicionalmente feito pelos Hupd'ä e que geralmente é obtido por meio da troca de farinha, panelas, sabonetes, etc. Em Loiro, era comum haver trocas com os Hupd'äs dos igarapés vizinhos, como o do Japu e arredores.

31 Para uma descrição apurada dos processos que envolvem a mandioca, v. Christine Hugh-Jones, 1979.

caititus, queixadas ou antas, no entanto, é mais rara, e muitas vezes contam com o auxílio de cachorros. Segundo me contaram em Loiro, vivenciou-se há pouco tempo um grande problema gerado por caititus, que passaram o ano a destruir suas roças – uma das razões que teria levado a família de Luís, filho de Diká, a se mudar da comunidade. Estavam quase desistindo, com medo de passarem fome, quando decidiram trazer da comunidade de Urubuquara um casal de cachorros para ajudar na caça. Quebra e Ferro chegaram ainda novos e mesmo ainda sem experiência de caça, foram capazes de cercar mais de cinco caititus em um buraco de tatu, que foram mortos e trazidos para comer. Depois disso, os caititus sumiram por um tempo, mas logo antes da minha partida um grupo deles foi visto atravessando o rio (em direção à margem onde ficam as roças).

Segundo Maria Vieira, mulher de Diká (e, portanto, mãe de José Luís, Benjamim, Edivaldo e Luís), para treinar os cachorros é preciso dar a eles os espinhos do peixe comido pelo dono; assim, sempre que estávamos comendo, os restos eram jogados para os cachorros, que aguardavam ansiosos ao lado. Também me descreveram como, nessas travessias dos caititus pelo rio, geralmente pode-se ver um que vai na frente, fazendo um barulho semelhante ao de latidos. Esse, contam, seria como o 'cachorro do caititu'. A figura do cachorro também recebeu destaque nas descrições feitas pelo pajé Luisinho da cidade invisível dos *wai mahsã,* localizada logo abaixo de Loiro. Segundo ele, ao visitar *Witoriro* em seus sonhos, essa enorme cidade dos espíritos, é preciso tomar muito cuidado com os cachorros, pois 'a onça é o cachorro dos wai mahsã'.

[*A COMUNIDADE*]

Na porta da escola da comunidade há uma placa com os dizeres: "Loyro, 1927". Segundo me contaram, tal data parece condizer mais com a primeira vez que os missionários salesianos passaram ali, subindo o rio Uaupés, e se encontraram com os Arapaso vivendo em malocas mais no interior (para evitar ataques dos seringueiros, comuns na época do Manduca[32]) do que com a formação da comunidade de Loiro

32 No início do séc. XX, no período entre a saída dos missionários franciscanos e a entrada dos salesianos na região, o Uaupés passou a ser controlado por um comerciante português, o subprefeito Manoel Antônio de Albuquerque, conhecido entre os índios como Manduca. Até hoje, fala-se do 'célebre' Manduca, remetendo a um período marcado pelas violências e pela exploração contra os indígenas da região, período esse que durou cerca de vinte anos, ao longo dos quais o referido subprefeito exerceu sobre o Uaupés controle praticamente absoluto (ver Andrello, 2006:104).

propriamente dita. Esta última foi construída à beira do rio e não mais configurava uma maloca, tratando-se de um conjunto de casas familiares individuais. Tal disposição, conforme me disseram, só veio a existir posteriormente, por volta de 1930, sob imposição desses mesmos missionários.

O nome da comunidade foi dado pelos Salesianos, em menção às árvores de loiro encontradas na região. Segundo José, foram os antigos que, recém-saídos da Cobra-canoa, plantaram muitas árvores dessas por lá para construir uma grande canoa com a madeira (conhecida por ser boa para canoas e móveis) e navegar pelos igarapés, mas não conseguiram construir uma grande o suficiente que coubesse todos e por isso deixaram assim como está.

Em conversas com Diká, esse contou-me que, antes da construção de Loiro, havia ali perto duas malocas arapaso: a do *tuxawa* Marcos e, do outro lado do rio Uaupés, a do *tuxawa* Henrique[33]. Esta última, contam, era grande e cheia de gente, mas por casarem entre si, a gripe veio como castigo e matou a todos.

Já quanto ao *tuxawa* Marcos, contaram-me como certa vez alguns 'caras do Manduca' (seringueiros) acamparam perto de sua maloca e, sem pedir licença, mataram as galinhas do grupo. Marcos, conhecido por ser muito bravo, partiu então para briga, colocando-os para correr dali[34].

Essa história foi mais um dos exemplos que me deram de como os Arapaso, há tempos atrás, eram um povo bravo e guerreiro – seguindo o exemplo de um de seus antepassados míticos, *Umuwe'ri*, filho do ancestral *Dyako* e grande guerreiro de sua época, conhecido por proteger o território arapaso no tempo dos 'povos da transformação' (como se referem àqueles que desembarcaram da cobra-canoa). Em sua descrição, *Umuwe'ri* era alto, forte e feio, com uma doença de pele que era como se tivesse calombos por todo o corpo. Além disso, tinha os cabelos longos, presos em um coque no qual caíam todas as flechas de seus inimigos e lá ficavam presas, até que ele as pegasse e lançasse, contra-atacando.

---

33 *"Tuxawa"* pode ser aproximado da nossa noção de chefe.

34 Diká diz se lembrar de ainda criança ter conhecido Marcos, já na comunidade de Loiro. Conta como certa manhã, Marcos apareceu morto, queimado numa fogueira pequena, com sua gordura separada numa vasilha ao lado. Dizem que foram os espíritos dos mortos que, com raiva do *tuxawa*, o amarram com cordas invisíveis e não o deixaram gritar, matando-o queimado durante a noite.

Chegando de barco, vemos se destacar uma clareira no meio da mata, cercada por palmeiras de açaí, coqueiros e outras árvores frutíferas. Porém, o declive do terreno entre a comunidade e seu porto não permite que vejamos lá de baixo as casas de Loiro, sendo preciso subir pelo caminho até chegar à comunidade, avistando seu pátio circular central, cercado por suas habitações[35]. Galgando o elevado, nos deparamos, porém, com uma vista que faz o esforço valer a pena. Do alto, vemos o grande rio Uaupés, a mata que cobre a outra margem (onde ficam a maioria das roças da comunidade) e a entrada do igarapé *Yuricayá*. Foi na beirada desse morro que passei a maioria dos finais de tarde, sentada com as mulheres e as crianças pequenas vendo o sol se por, conversando e comendo ingá enquanto aguardávamos a chegada de seus respectivos maridos e filhos da pescaria.

Segundo me contaram, não faz muito tempo, o caminho para o porto não era assim tão íngreme, e especulam que um dos motivos dessa mudança no terreno foi certa criação de gado que tiveram já faz alguns anos. Parece que Loiro, assim como outras comunidades da região, recebeu da FUNAI um número de cabeças de gado como parte de um programa implementado durante a ditadura militar[36]. Os arapaso José Luís e seu pai, Ricardo (Diká, como é apelidado) contam que a comunidade conseguiu manejar o rebanho relativamente bem por um tempo, apesar do incômodo de ter o gado circulando entre as casas e da falta de pasto na região – não apenas pela própria vegetação amazônica, mas também pelo entorno de Loiro ser majoritariamente caatinga. Nesse período, além de pastarem toda a (pouca) vegetação, os bois iam muitas vezes até a beira do rio para terem acesso à água, e daí o motivo para a mudança acentuada do terreno.

35 Essa configuração das casas dispostas em círculo formando um pátio redondo central, embora nos remeta a outros contextos (dos povos Jê, especialmente), nesse caso é, como me descreveram, 'por acaso'. Antigamente, nos primeiros anos de sua formação, as casas de Loiro eram dispostas linearmente, de frente para o rio, mas com as constantes mudanças foram se estruturando em círculo. Tal conformação tampouco se repete nas demais comunidades arapaso tais como Paraná-Jucá e São José.

36 Não soube muito mais sobre esse programa, além de algumas histórias relatadas por um senhor mais velho, funcionário da FUNAI na época, sobre projetos semelhantes (e, em sua maioria, fracassados) realizados durante a ditadura militar e que visavam o incentivo ao "desenvolvimento" na região – infelizmente, apesar de já comprovadamente malsucedidos, projetos desse mesmo caráter voltam a se desenhar no horizonte das "novas" políticas do órgão governamental atualmente.

O fim dos bois parece ter sido tão brusco quanto sua chegada. Segundo me contou José, o relativo sucesso de Loiro na empreitada levou aqueles que não tinham conseguido manter seu gado ou estavam com muita dificuldade a 'assoprarem' os de Loiro. De um dia para o outro, todos os bois sumiram mato adentro e só foram encontrados muito tempo depois, quase morrendo de fome no meio da mata. Trazê-los de volta à comunidade parece ter sido muito difícil, especialmente por estarem fracos demais e, ao fim, José contou que os danos foram grandes demais para que continuassem com a criação. Decidiram, portanto, comer os poucos bois que sobreviveram.[37]

Imagem 4. Foto do amanhecer na casa central da comunidade de Loiro. Do lado esquerdo, uma pequena casa de rádio, recentemente atingida por um raio – arquivo pessoal.

Logo que chegamos do caminho que leva ao porto nos deparamos com uma grande casa. Conhecida como casa central ou comunitária, é nela que são realizados os encontros da comunidade, nos quais os problemas são discutidos e as atividades coletivas (chamadas de *wayuri*, em nheengatu) são arranjadas – tudo isso em meio ao compartilhamento da comida, parte explicitamente essencial nas reuniões, que nunca

37 Sobre a delicada questão da domesticação entre povos amerindios, ver, por exemplo, Descola (1993 [2002]). Contrastivamente, sobre o gado como objeto de inveja, ver Taussig (1993).

ocorrem sem essa comensalidade, muitas vezes referidas como 'comer quinhampira no centro'.

Nessa mesma casa central, vemos nas laterais resquícios de um desenho hoje quase que totalmente apagado. Um desenho de uma cobra como referência ao clã dos antigos moradores de Loiro, os *Pino Ku'tiro* (*pino* = cobra e *ku'tiro*= peito, como traduziram para mim do tukano). Segundo José, essa família foi assoprada e por isso só tiveram filhas mulheres, levando o sib a se extinguir por completo[38].

Por sua vez, os Arapaso da família de Diká, com quem me hospedei em Loiro, contaram-me que pertencem ao clã *Ye'pami'í* (dos guerreiros), irmãos mais novos dos *Piro Ku'tiro* e vindos da área de Paraná-Jucá há três gerações[39]. Segundo o próprio Diká (atualmente um dos arapasos mais velhos da região), foi por causa de uma briga com pessoas da mesma maloca que seu pai foi embora, desceu o rio sozinho e veio morar em Loiro. Filho único e de mãe tukana, pouco tempo depois de ter nascido, Diká viu seu pai, junto com outros homens da comunidade, ser levado pelos 'Baré'[40] para ir trabalhar (com seringa ou piaçava, não sabe ao certo) e nunca mais voltar.

Atualmente na comunidade de Loiro vivem famílias arapaso de pelo menos quatro sibs diferentes. Além desses, temos ainda outras famílias em Paraná-Jucá e São José, assim como outros muitos hoje em dia vivendo nas proximidades de São Gabriel da Cachoeira[41].

38 Tendo em vista que os indígenas com quem conversei sobre o assunto referiam-se por 'clã' ao que chamamos na bibliografia de 'sib', assumo nesse trabalho que clã e sib são sinônimos e não entrarei mais detalhadamente nos debates que envolvem as diferenciações entre esses os dois conceitos.

39 Digo "área de Paraná-Jucá" pois, como os salesianos ainda não haviam chegado à região na época, tratava-se da maloca arapaso localizada mais no interior da mata, e não da comunidade onde ela está localizada atualmente.

40 Como veremos mais adiantes neste trabalho, "baré" tornou-se na região um termo, muitas vezes pejorativo, para se referir a índios "aculturados", "caboclos". Nesse sentido, não é usado necessariamente em referência a alguém da etnia Baré (Andrello, 2006: 116-7). Acredito ser essa a implicação desse termo utilizado aqui por Diká, uma vez que se trata seringueiros em busca de mão de obra indígena.

41 Não menciono aqui Jibari, pois seu clã é associado à região de São José, uma vez que as famílias que moram em Jibari vieram de São José.. Além disso, atualmente encontramos na comunidade de Jibari apenas a família de Luíz, pai de Paulo – morador de Loiro e, portanto, seu sib, bayaroá (dos dançarinos) se insere entre os quatro listados acima.

Sobre tais clãs, apenas soube da divisão territorial como me foi descrita por Valentim, antigo capitão da comunidade de São José. Segundo ele, depois das muitas coisas que se passaram desde que os antepassados desembarcaram da cobra-canoa (voltaremos ao assunto mais pontualmente no próximo capítulo), um dos antepassados arapaso – que vivia com seus três filhos e suas respectivas famílias em uma maloca no igarapé *yuricayá*, localizado logo na altura de Loiro – percebeu que sua família estava crescendo demais para o local. Por isso, mandou que cada filho se mudasse com sua respectiva família para diferentes pontos do rio Uaupés, distribuindo-os por ordem de nascimento. Assim, o mais velho foi para Paraná-Jucá, o segundo para Loiro e o mais novo para São José, o que faz da comunidade de São José a'irmã menor' das demais comunidades.

Infelizmente ainda não tenho dados etnográficos suficientes para uma descrição mais detalhada da atual situação dos sibs arapaso, tendo encontrado poucas referências até o momento sobre o assunto na literatura da região. Dentre elas, Bruzzi, por exemplo, enumera quatro subdivisões arapaso, obtidas pelo Pe. Antonio Giacone: (1ª) *Axpãsoxpépõná* (filhos da ponta do caranguejo), localizados em Caranguejo, no Uaupés; (2ª) *Winóñõapõñá* (filhos da ponta do vento), em São José; (3ª) *Kumã-köñõapoñá* (filhos da ponta do louro), em Louro; e (4ª) *Dyápoxsáyöhöröpõná* (filhos do estreito do Uaupés), em Paraná-Jucá (1962: 97). Porém, como pontua o próprio autor em uma nota de rodapé:

> Releva-se que não se assemelha aos nomes das divisões das outras tribos. Talvez porque já não os saibam mais. Assim os declaram todos os Arapaso que pudemos consultar. E um deles veio perguntar-nos se sabíamos como se chamavam as antigas divisões de sua tribo. Os nomes supra são apenas indicações dos lugares onde residem presentemente. É possível que cada povoado atual represente uma das antigas divisões (Bruzzi, 1962: 97).

Apesar da aparente falta de dados acerca dos sibs arapaso (que se apresenta como um problema já de longa data, ao menos desde o início do século passado), insinua-se aqui uma semelhança entre as descrições de Valentim, de São José, e de Bruzzi (1962) quanto aos princípios norteadores das organizações clânicas : ambos os relatos se orientam pela disposição espacial das famílias. Nesse sentido, a questão da territorialidade, não despropositadamente levantada durante as conversas e reuniões com os arapaso, parece atravessar a maneira como estes articulam os conhecimentos sobre sua história, sua genealogia e, nesse sentido, sua 'origem'. Como argumentou o

próprio Valentim: ‘perder, todos os povos perderam alguma coisa’, mas apesar de não terem mais sua língua original, os Arapaso ainda têm seu território, ‘e aí entra tudo, a origem, os costumes ... Não vale nada?’

II. ‘TERRITORIALIDADE’

‘Quando o rio está alto, a cobra grande vê a gente lá do fundo como a gente vê um avião passando, pequenininho lá em cima... Tenho mais medo é de remar com o rio baixo, que passamos quase raspando na cobrona!’
(Arapaso José Luís, enquanto remávamos à noite voltando para a comunidade).

Imagem 5. Vista do rio Uaupés – arquivo pessoal.

Atualmente diretora executiva da FOIRN, Almerinda, da etnia Tariano, foi uma das pessoas que mais me ajudaram, mediando minha ida até os Arapaso, inclusive facilitando minha ida à Loiro ao me convidar para acompanhá-la em uma reunião da COIDI[42], em Iauaretê – local de mais fácilacesso à comunidade. Nas vésperas de subir o rio Uaupés pela primeira vez, segui sua sugestão e fui a um benzedor para ter maior proteção ao longo do trajeto.

Segundo Almerinda, é sempre importante pedir proteção antes de viajar para aquela região, pois o caminho ‘é muito perigoso’, mas insistiu especialmente nesse caso por estarmos as duas menstruadas. O benzedor, também da etnia Tariano, fez coro às ponderações de Almerinda. Enquanto soprava e ‘cochichava’ benzimentos inaudíveis

42 Coordenadoria das Organizações do Distrito de Iauaretê.

sobre o meu pote de filtro solar 30 (único creme que tinha comigo no momento), me perguntava para onde iria, com quem e por quanto tempo, assinalando, mais de uma vez, que 'pra lá [rio Uaupés] é muito perigoso'[43]. Assim que terminou, orientou-me a passar o creme ao longo da viagem para que ficasse protegida e acrescentou, num tom profético, que eu iria conhecer seu filho em Marabitana (comunidade no Uaupés, a caminho de Iauaretê)[44].

No porto de São Gabriel, já embarcando na voadeira, escutei mais uma vez, agora do pai de Almerinda que estava ali despedindo-se dela, que deveríamos tomar cuidado, pois 'a viagem pra lá é muito perigosa'. Partimos ainda de manhã em direção a Ipanoré, onde iriamos pernoitar para, no dia seguinte, seguirmos viagem até Iauaretê.

Desviando de pedras e barrancos de areia que marcaram o início da viagem, Cledilson, que conduzia a voadeira, demonstrou habilidade o suficiente para me convencer de que faríamos uma viagem tranquila, e Almerinda, que no início demonstrava estar tensa com a viagem, pareceu ir se tranquilizando à medida que fomos conversando sobre os mais diversos assuntos.

Depois de passada a Ilha das Flores, onde o rio Uaupés se encontra com o Negro – e também onde está o posto do exército responsável por controlar a entrada para as terras indígenas –, seguimos ainda por um bom tempo subindo o Uaupés. O sol já dava indícios de se pôr quando de repente a voadeira bateu em algo e virou bruscamente noventa graus. Por sorte nada nem ninguém caiu na água e, passado o susto, Cledilson comentou algo com Almerinda em tukano, checou o motor e deu prosseguimento à viagem. Almerinda, por sua vez, ficou ainda mais tensa do que estava na saída do porto,

43 Dentre as práticas de benzimento, uma muito comum utiliza creme ou gel, ao qual é atribuído potência mágica protetora e/ou curativa indicando que a pessoa o passe em seu corpo por um tempo, algumas vezes em partes determinadas. Outras técnicas envolvem benzer a comida (mingau, peixe, etc.) para que essa se torne segura para ser ingerida (especialmente para crianças muito novas, ou durante a couvade, ou ainda para meninas na menarca). Benze-se plantas, e cigarros para serem fumados ou bafejados sobre a pessoa. Existem ainda muitas outras técnicas. Um benzedor não necessariamente é um xamã, e seus poderes implicam conhecimentos e formações de ordens distintas. Para uma diferenciação mais apurada entre Kumus (benzedores) e Pajés (xamãs), v. "Shamans, Prophets, Priests, and Pastors" de Stephen Hugh-Jones (1996).

44 Embora não estivesse no 'plano de viagem', de fato acabamos parando em Marabitana para dar carona à uma das representantes da comunidade, Cleudenice, da etnia Arapaso (filha de seu Luís, de Jebari) e casada com um Tukano de Marabitana. Mas, infelizmente, o filho de Geraldo (benzedor) não estava na comunidade nesse dia e acabei não o conhecendo pessoalmente.

reforçando que a região 'era muito perigosa'. Pediu então meu filtro benzido, passando-o em nós e na voadeira.

Já estava completamente escuro quando chegamos em Ipanoré, lugar em que as grandes cachoeiras de onde emergiu a cobra-canoa não permitem mais a passagem a não ser por terra.. No porto em que atracamos não havia casas, e não vimos ninguém além de algumas luzes de lanternas de pescadores que facheavam no rio. A comunidade atualmente se concentra em Urubuquara, na outra ponta que contorna as cachoeiras, e onde só conseguiríamos chegar no dia seguinte, depois de atravessarmos com a voadeira por terra[45].

[*IPANORÉ*]

Segundo Geraldo Andrello, Ipanoré foi fundada como aldeia no final do século XVIII, durante a expedição do então governador da capitania do Rio Negro, comandante Manoel da Gama Lobo D'Almada (2006: 78). Após sua fundação, a região mergulhou em um período marcado pela presença quase nula do Estado, que favoreceu "a atividade ilícita de escravização de consideráveis contingentes indígenas" (2006: 85). Foi em meio a essa situação de exploração e violências que, em meados do século XIX, eclodem os movimentos messiânicos entre os grupos indígenas do Noroeste amazônico, dentre os quais destacou-se o Arapaso Vicente Cristo, o "pajé dos pajés" (2006: 96).

> Até a chegada dos franciscanos, não houve outros religiosos atuando na região, e é significativo que entre as promessas que Vicente Cristo dirigiu a seus seguidores estivesse a garantia da chegada de novos missionários. Ele afirmava ter-se encontrado com Tupana, como era chamado o Deus cristão, em seus transes, e solicitado novos padres. Além da chegada de novos missionários, Vicente Cristo vinha profetizando o fim da exploração dos índios e a saída iminente dos comerciantes do Uaupés. Além da reputação de grande curador de doenças, garantia também a proteção de Santo Antônio a seus seguidores, que o acompanhavam em danças ao redor de uma grande cruz. Vicente Cristo prometia ainda àqueles que seguissem suas recomendações a liberação das dívidas que sujeitavam os índios aos regatões (Andrello, 2006: 96-7).

45 Atualmente o município oferece o serviço de um caminhão que ajuda a carregar as canoas/voadeiras. Mas até pouco tempo atrás, como me relatou Almerinda, era preciso que carregassem todas as coisas (inclusive a canoa) pela trilha, como fazia com seus pais ainda pequena.

Nos relatos do viajante Henri Coudreau, Vicente Cristo recebe destaque por seu desempenho importante na consolidação do núcleo missionário franciscano em Ipanoré, durante o projeto de retomada dos aldeamentos ainda em meados do século XIX – projeto que será interrompido violentamente com a expulsão de três freis da missão de Ipanoré pelos indígenas, em 1883, "motivada pela exibição, no púlpito da igreja da missão, de uma máscara de Jurupari, utilizada nos rituais de iniciação masculina e expressamente proibida à contemplação das mulheres" (Andrello, 2006: 95).

Vicente Cristo será mencionado novamente pelo conde italiano Ermanno Stradelli, já na década de 1880, dessa vez em sua aldeia no igarapé Japu (localizado pouco acima de Paraná-Jucá, na margem direita do Uaupés). Segundo Wright (2005), terá sido esse o período no qual o movimento encabeçado pelo pajé Arapaso viveu seu maior esplendor[46].

Ainda sobre a presença dos Arapaso na constituição da comunidade de Ipanoré, Janet Chernela sublinha como, após sua dramática redução demográfica – devido principalmente aos chamados "descimentos", recrutamentos à força da mão de obra indígena uaupesiana característico do período de dominação colonial com duração até o final do séc. XVIII – os Arapaso que sobreviveram na região são levados para o assentamento forçado em Ipanoré, já no séc. XIX, sob controle de André Fernandes de Souza, então pároco de São Gabriel da Cachoeira (ver Chernela, 2002: 470-1).

> Ipanoré, que fora antes habitada pelos Arapaço, iria nos dois séculos seguintes transformar-se num centro missionário, comercial e administrativo, graças à sua localização estratégica. Primeiro, era o último porto navegável, antes das grandes cachoeiras do alto rio Negro, para barcos de grande calado capazes de carregar materiais de construção e suprimentos agrícolas. Esse fluxo econômico favoreceu a criação de um vasto aldeamento onde os índios poderiam ser atraídos por mercadorias ou trazidos à força. Segundo, era considerado o sítio onde o fundador mítico de todos os Tukano

46 Em sua tese, Bruno Marques dará destaque às narrativas que incluem os Hupd'äh do Japu como importantes integrantes desse movimento messiânico liderado pelo profeta Vicente Cristo (2015: 64-5). Segundo Bruno (com. pess.), devido à escassez de fontes histórias sobre os hupd'ähs daquela região, boa parte de sua pesquisa sobre os próprios consistiu em buscar relatos acerca dos Arapaso, através dos quais conseguia acompanhar mais de perto os movimentos de seus vizinhos. Disso depreende-se a intensa proximidade entre arapasos e hupd'ähs na região, marcada inclusive por casamentos entre os grupos (ainda que, ao menos aparentemente, raros). Durante meu percurso até chegar à comunidade Arapaso, mais de uma vez interpuseram-se hipóteses de que os Arapaso teriam sido nadehupes 'tukanizados', e parte considerável dos argumentos insistia na perceptível proximidade entre os grupos na região.

> orientais, um ente subaquático em forma de sucuri-canoa, emergiu das águas para depositar na terra os primeiros ancestrais dos povos do Uaupés, *Pamoti Masono*. Os missionários poderiam, assim, tirar vantagem do caráter sagrado desse local, sobrepondo o seu referencial religioso ao sistema simbólico indígena (2002: 471-2)

Ainda segundo Chernela, ao consolidar os indígenas em um grande assentamento, a fim de facilitar o policiamento das exportações e promover sua 'educação', serão agrupados em uma mesma localidade sibs variados e de línguas distintas (1988: 39). Em Ipanoré, por exemplo, ao final do séc. XIX, viviam indígenas Tariano (Aruaque), Tukano, Piratapuia e Arapaso (Tukanoanos). Aqui, a autora levanta uma das hipóteses para a perda da língua arapaso: os Arapaso teriam abandonado sua língua original para adotarem o tukano enquanto língua franca, assim como, cedendo aos 'incentivos' das escolas franciscanas, também passaram a usar o português como língua oficial. Dessa forma, conclui Chernela, "[t]he populations of Ipanorê and other lower Vaupés villages eventually became commercial and cultural middlemen between downriver whites and upriver Indians" (ibidem).

...

Voltando à viagem rumo a Iauaretê, atracamos a voadeira em Ipanoné e passamos para um barco maior onde pernoitamos. Enquanto comíamos o peixe moqueado com farinha (refeição típica levada nas viagens), um barulho de esguicho rondava o barco. Parecendo estar bem próximo da embarcação, o boto deixou Almerinda mais tensa, que comentou comigo em tom baixo que o boto estava bravo porque estávamos menstruadas – 'por isso ele bateu na voadeira, você viu?'. Respondi que não sabia que tinha sido um boto e que achei que havíamos batido numa pedra ou barranco de areia, ao que Almerinda respondeu rindo que naquela parte não havia pedras nem barrancos de areia, e se assim tivesse sido, teria danificado o motor.

A fim de espantar o boto para longe, Cledilson jogou pimenta no rio e em pouco tempo o barulho cessou. 'Boto não gosta de pimenta', explicou ele, e emendou em uma conversa sobre a importância de sempre comer o peixe com pimenta, pois só assim 'ele não faz mal'[47].

47 Quando em Loiro, foram mais de um caso em que doenças como diarreia ou dores de cabeça atribuídas à um determinado peixe que a pessoa teria ingerido indevidamente – às vezes por ter comido sem vontade, ou com nojo, ou ainda mal cozido ou 'frio'. Cleber, um dos filhos do capitão Benjamim, por exemplo, estava se recuperando de um sério mal estar por ter comido um tracajá sem estar com vontade. Segundo sua avó, Maria Vieira, o benzedor identificou que o bicho havia lhe feito mal e teria

No dia seguinte, após atravessarmos por terra até o porto de Urubuquara, seguimos subindo o rio, agora adentrando o território originário dos Arapaso. E com as cachoeiras de Ipanoré, ficaram para trás também as ameaças dos botos. Isso porque, segundo me contaram em Loiro, há piranhas enormes que ficam no fundo do rio na região de Urubuquara, logo na 'saída' das pedras que formam a cachoeira, e elas não deixam os botos subirem. Como não costumam ser pescadas nem comidas, parecem estar ali apenas por conta dos botos, como comentou José, 'sabe lá por que elas têm raiva deles, a natureza que botou lá pra não deixar passar'.

Já nas proximidades da região entre a comunidade de Jibari e Loiro, Almerinda apontou para um local determinado (cuja referência me escapou em meio à paisagem 'homogênea' da floresta) e me contou como aquele era o lugar da maloca mítica da mulher que teve um caso fora do casamento com um homem-cobra. Relatou então uma versão do mito contado por seu pai, e acrescentou que a infidelidade feminina sempre esteve presente, desde os antigos. Reconheci nesse relato uma versão do mito da cobra Unurato, que já havia tido contato através da análise feita por Chernela em seus dois artigos acerca dos Arapaso (1998 e 2002) – com exceção da questão da infidelidade levantada por Almerinda. Futuramente, uma versão muito semelhante (porém mais detalhada) do mesmo mito seria contada novamente em Loiro, numa das noites de histórias à beira do fogo. Relatarei a seguir de maneira mais resumida (omitindo as repetições e algumas 'digressões'[48]) o mito como me foi contado pelos arapasos José Luís, seu irmão Edvaldo e seu pai Diká – versão essa que muito tem em comum com a contada por Almerinda durante a viagem:

---

retirado carne ainda crua de tracajá.

48 Repetições e digressões que não são, porém, menos importantes. Omito aqui apenas para tornar a leitura mais dinâmica. Quanto a algumas 'digressões' narrativas que se desdobraram da narrativa dos Arapaso, voltarei mais pontualmente a eles ao tratar das análises que faz Chernela (1988 e 2002).

[MITO DA COBRA UNURATO]

Contam que quem morava naquela maloca era o *Riseri Wakã* [49] [que pode ser traduzido como "preguiça", ou "deus da tranquilidade"[50]]. Ele morava naquele morro com seus agregados e sua mulher. Os agregados dele eram todos animaizinhos também, tinha bem-te-vi, periquito, todo tipo de pássaro – até arapaso. Os arapasos são animais, mas nesse tempo eram gente, tudo animal-gente. Era um 'prediozinho' deles, com andares, por isso chama-se *Witoriro* ["*toriro*" foi traduzido por "andar", como quando há "piso em cima"]. Eles moravam lá, num prédio grande, com a família toda, faz muito tempo. Faziam festas, convidavam os cunhados, ensinavam de tudo. Eles eram gente.

O *Riseri Wakã* tinha como cunhado o *Dyá Werkó* [que traduziram por "papagaio do rio"], ele era o pai da mulher dele.

Um dia a cobra veio visitar. Ele veio daqui, do rio acima de Paraná-Jucá, no igarapé Jaci. Lá pra cima tem um morro, que era a casa dessa cobra. O lugar chama-se *Borsé*, por isso o nome da cobra é *Borsé Pinó* [*pinó*: cobra].

A cobra *Borsé* gostou da mulher de *Riseri Wakã* e passou a fazer relações com ela. Todo dia a mulher saía pra roça com o marido e, de lá, voltava um pouquinho mais cedo. Deixava o aturá cheio de mandioca e rapidinho descia para o porto pra pegar água com o camutizinho. Chegando na beira do rio ela pegava o camuti e colocava na água e batia com a cuia assim "tumtumtumtum" – pra avisar para *Borsé* que já estava lá esperando ele.

Então ele atravessava o rio rapidinho, sentado na própria cauda que era também a canoa dele. Chegava, estendia um pari (um estrado) no qual deitavam-se e faziam relação. Depois ele dava um presente pra ela. Colares, brincos, tudo de ouro, e voltava.

Um dia, um agregadozinho viu que ali perto tinha uma árvore com muitos pássaros que comiam suas frutinhas, e foi se esconder para flechá-los. Lá, escondido, viu a mulher do *Riseri Wakã* ter relação com *Borsé Pinó* e foi contar para seu chefe. Contou-lhe que sua mulher estava tendo um caso com a cobra, que era gente. Todos eles que moravam nessa região eram cobras, na verdade, o pai da moça era cobra também, por isso eles viviam debaixo d'água.

49 Infelizmente, ainda não tenho conhecimento suficiente sobre a língua tukano e, portanto, as grafias e traduções dos nomes relatados nesse mito são de acordo com a escrita e tradução que me ofereceram os próprios Arapaso em questão.

50 Outro nome dado a esse personagem, segundo me contaram, é *Burtú Wakan* – "*burtú"* foi traduzido por criança, e o descreveram como um "deus criança".

Riseri Wakã então virou passarinho[51] e ficou em cima da árvore, de onde dava pra ver. Viu a mulher descer com o camuti, enche-lo de água e bater com a cuia "tumtumtumtum". *Borsé* então atravessou o rio, não precisava de canoa, os pés dele mesmo já eram a canoa. Como de costume, ele tirou o pari e tiveram relação.

Quando *Borsé* estava por cima da mulher, o marido, lá de cima da árvore, soprou sua zarabatana mirando nas costas do homem-cobra. Como tinha cortado a ponta do dardo envenenado de curare, a cobra não percebeu e pensou que era mutuca aperreando-o. Foi só na terceira espetada que a cobra começou a perder o controle. O curare é forte e ele parou de mexer. A mulher, percebendo que algo estava errado, empurrou a cobra para o leito do rio.

Lá do leito ele pegou a correnteza e foi descendo de 'bubuio' [boiando], ficou então encostado na ilha [próxima a Loiro], chamada de *Tununino Pinó*, pois ele foi rolando igual pneu com a correnteza do rio.

Sem força, ele subiu até um igarapé dentro da ilha, onde começou a sentir doer sua barriga por causa do veneno. Por isso a gente chama esse local de "dor de barriga".

Saiu de lá mais fraco ainda e, ao escutar barulho de gente chegando, pulou no barranco que tem no meio da ilha. As pessoas, que não sabiam o que era, acharam que era um *wartin* [que é 'coisa'; 'bicho do mato'], e por isso o local é conhecido por *Wartin Burpuiano*, o "local onde o bicho pulou".

De lá, *Borsé* foi embora, descendo o rio até Jibari. Lá tem um grande remanso, abaixo da comunidade, do outro lado do barranco ficava a casa do *Riseri Wakan*, onde ele se transformou de novo em cobra grande. Cobra antes de morrer se estica todinha. Ele ficou descendo e subindo a costa da baía, até que morreu lá, essa cobra *Borsé*.

Então, *Riseri Wakan* foi lá e cortou o pênis da cobra, enrolou numa folha e foi pescar piabas. Pegou alguns peixinhos do igarapé e misturou com o pênis e levou o embrulho para a maloca onde estava a mulher. O fogo estava aceso, pois ela tinha acabado de fazer beiju. Ele então abriu as brasas, enfiou dois pacotes de folhas, um seu e um para ela, no qual misturou o pênis, e fechou. Depois de um tempo, tirou e com benzimento transformou o pênis em peixinho, e deu pra mulher comer com beiju. Então pegou uma flautinha e ficou tocando. Como era outro tempo, só com a música ele já estava falando com ela. Falava "a mulher que gosta tanto do marido, ela come até o pênis".

Ao perceber o que tinha acontecido, a mulher saiu correndo para vomitar. Naquele tempo os antepassados tinham esse costume, de manhazinha tomavam água para limpar o estômago. Era costume das pessoas, e assim ela fez. Tomou três cuias d'água e começou. Saiu tudinho: peixe, aranha, barata, tudo de mau que o marido tinha transformado em peixinho. Quando saiu o pênis esse já era jacundázinho, e saiu e foi embora.

51 Na versão de Chernela (1988 e 2002) ele se transforma em pica-pau/arapaçu.

A mulher foi então deixada sozinha, ficou grávida do *Borsé*, cuidando de sua família que já eram bem velhinhos.

Ela começou a ter fome, pois não tinha ninguém pra pescar pra ela, e decidiu então ir pegar camarão. Entrou na canoa, desceu o rio e atravessou para o outro lado, entrando em um igarapé a montante de São Luís [localizada entre Loiro e Jibari]. Enquanto pegava os camarões que ficam entre as folhas podres, levantando-as com uma peneirazinha de cipó[52], achou a fruta cunurí [fruta da região que é preciso retirar o veneno antes de ser comida – geralmente deixando na água corrente por três dias].

Ao ver o caroço do cunurí, comentou: "poxa, queria comer cunurí". Ao que alguém respondeu: "o que é, *ihyõ?*"[53] – era o filho da cobra, falando de dentro de sua barriga.

"Cala a boca, você está falando à toa", respondeu a mãe, "tu nunca vai virar gente e vai me dar de comer cunurí, tu é cobra, tu nunca vai virar gente mesmo, tu não presta!"

"Não, *ihyõ*", respondeu Unurato, "não se preocupa que eu pego pra senhora".

Ele se ofereceu pra pegar cunurí, esse tal de Unurato. Era o momento do parto, já. Aí ele saiu e começou a subir no pé de cunurí, e foi subindo, subindo. Dizem que naquele tempo esse pé de cunurí não era tão alto assim como é hoje em dia, a mãe que fez isso com o pensamento dela, com o poderzinho dela ela aumentou o tamanho do tronco pro Unurato ir subindo. Mas ele não saiu por completo, ficou com o rabo dele ainda dentro da vagina da mãe.

Ela queria que ele saísse completamente dela, por isso fez reza pra esticar o pé de cunurí, mas ele chegou até a ponta dos galhos ainda com o rabo dentro de sua vagina.

Lá de cima ele jogava os cunurís para a mãe, sempre gritando "aêê!", no que ela respondia: "ê!". Enquanto isso a mãe pensava em como escapar do Unurato. Então pegou uma folha, fez um funil e cuspiu dentro. Ela fez benzimento e transformou esse funiu na própria vagina, então fez um buraco na terra, colocou esse funil e tirou de mansinho o rabo da cobra da vagina e colocou nele, para Unurato pensar que ainda estava dentro da mãe.

Depois pegou um sapinho, que tem muito em igarapé, que parece que tá respondendo a gente assim "ê!", e colocou ali do lado para ficar respondendo a cobra. Unurato gritava "aê!", ao que o sapinho respondia: "ê!".

Então a mulher pegou a canoa, o remo, e saiu de fininho, sem ser vista. Desceu o igarapé, atravessou o rio e chegou em outro igarapé, no qual ela se lavou do sangue do parto. Foi lá que deu uma chuvinha fina (dizem que sempre que criança nasce dá

52 Essas peneiras são tradicionalmente confeccionadas pelos hupd'ähs e adquiridas por meio da troca.

53 Os Arapaso souberam me dizer poucas palavras de sua língua perdida. Dentre elas, "*ihyõ*", que significa "mãe". Bruzzi também apresenta uma lista de palavras da língua arapaso, muito semelhante à que me apresentaram na comunidade, a partir das quais o autor assinala ser possível verificar sua filiação à família de línguas Tukano (1962: 96).

uma chuvinha fina). Embarcou de novo e quando estava chegando na maloca, mudou o remo de lado e o reflexo do sol, que espelhou na água do remo, bateu no rosto da cobra, lá em cima. Foi aí que Unurato viu sua mãe fugindo.

De lá ele caiu todinho, a cobra gigante veio com trovão e com vento, e a mãe com medo correu para se esconder dentro da casa. A grande cobra veio voando com a força do vento mesmo e caiu em cima da cumieira. Esse morro era a maloca [localizado na região de Jibari], e de tão grande que era a cobra a cumieira desabou. Tem uma barrancão caído, diz que a cobra ficou ali em cima, pedindo que a mãe saísse pra encontrar com ele.

Os pais, que haviam escondido a mulher debaixo do grande cocho de caxirí feito de tuyuca, se cansaram da situação e foram expulsá-la da maloca. Ao levantarem o cocho, a mulher tinha se transformado no peixe pirarara. O grande peixe vermelho saiu então rastejando até cair no rio. Ao ver a mãe, Unurato entrou na água e foi atrás dela.

i. OS FILHOS DA COBRA

Essa glosa coincide com a primeira parte do mito da cobra Unurato, segundo a divisão proposta por Chernela em seus dois artigos que tratam exclusivamente o povo Arapaso ("Righting history", 1988 e "As perdas da história", 2002). A partir da versão contada pelo Arapaso Crispiniano Carvalho, de Paraná-Jucá, no final da década de 1970, a autora divide o mito da cobra Unurato em três partes: a primeira é semelhante à glosada acima, na qual é contada a relação extraconjugal entre a mulher de *Iabó* (nome dado a *Riseri Wakã* na versão de Chernela) e a cobra, *Dia Pinó* (que corresponderia ao personagem *Borsé Pinó*). Esta passagem, segundo a autora, é conhecida e contada pelos vários povos da região do Uaupés (e a versão tariana oferecida por Almerinda durante a viagem pareceu confirmar isso).

Já a segunda parte, Unurato desce o rio até chegar a Manaus, onde se transforma em gente e passa a noite bebendo e dançando. No meio da noite, pede a um branco conhecido que o encontre na praia, onde deve jogar-lhe um ovo de galinha. Mas quando o branco, munido de whisky, um rifle e um ovo, foi até a beira do rio e se deparou com a enorme cobra, se assustou e no lugar do ovo deu-lhe um tiro que furou o olho de Unurato. Com o tiro, seu corpo de cobra caiu na água e seu corpo humano permaneceu na praia. Dessa forma, Unurato se tornou um homem comum, cego de um olho (1988: 43). Segundo Chernela, essa parte do mito, por sua vez, é conhecida em algumas regiões do baixo rio Amazonas mas, no Uaupés, é contada apenas pelos Arapaso.

Na terceira e última parte, considerada exclusiva dos Arapaso, Unurato vai até Brasília, onde trabalha construindo grandes prédios e aprende sobre muitas coisas – casas, móveis, táxis... O mito termina com o relato de Crispiniano de que 'no ano passado'[54], a água do rio subiu muito, e um grande banzeiro [ondas provocadas no rio] sinalizou a volta de Unurato à região do médio Uaupés, em forma de um submarino gigante carregado de tecnologias. Este submarino gigante está do outro lado de Loiro, carregado de bens, com luz elétrica e máquinas que os *wai mahsã* ["*snake beings*", como descreve Chernela] estão construindo. O mito termina com a afirmação de Crispiniano de que agora os Arapaso são poucos, mas Unurato fará deles novamente próperos e numerosos (1988:43).

A escolha desse mito em especial é justificada pelo que Chernela considera ser uma exclusividade dos Arapaso: sua associação de descendência com o herói Unurato. A partir dessa genealogia, Chernela argumenta que, mesmo diante da perda da língua original em um contexto no qual "a língua é um dos fatores mais básicos para a construção de sua identidade social", os Arapaso "[c]ontinuam, porém, se auto-identificando como um grupo de descendência distinto por meio de um ancestral comum" (2002:469). Além disso, através de sua análise, Chernela visa fazer do mito Arapaso da cobra Unurato um "exemplo notável de discurso mítico que integra, ao mesmo tempo, uma reflexão histórica e um modelo político de relações interétnicas" (2002:474)

Em outras palavras, partindo da premissa de que a história é um importante fator para a análise simbólica dos mitos (numa perspectiva diferente da proposta por Lévi-Strauss, como dirá a própria autora, 1988:35), Chernela analisa a versão do mito Unurato em paralelo com as informações histórias e etnográficas que tem em mãos e vê, nesse cruzamento analítico, dilemas históricos e sociais vividos pelos Arapaso (especialmente no que concerne sua identidade étnica) serem 'resolvidos' no mito (1988:48).

Em sua leitura do mito, Chernela destaca certos aspectos, tais como o caminho percorrido por Unurato, que desce o rio para trabalhar nos centros comerciais dos brancos (1988: 47). Esse trajeto, de acordo com a autora, lembra o dos "descimentos" forçados que marcaram os dois séculos de dominação colonial.

54 "The reference to 'last year' throws the episode into contemporaneity; although 'last year' is not to be taken literally, that the myth is not reported in the literature suggests that the latter section may indeed be a recent addition" (Chernela, 1988: 47).

> But a dilemma posed by history finds mythic resolution. The descent is countered by its reverse: the ascent. While the descent recalls enforced labor and tribal death, the ascent recalls the Vaupés creation myth. While the descent represents disintegration and group dismemberment – the (historic) loss of the remembered, extinct senior sibs and (mythic) separation of the ancestral head from the brotherhood body – the ascent brings regeneration and integration (Chernela, 1988: 47).

Em seu outro artigo sobre o mesmo tema, intitulado "As perdas da história. Identidade e violência num mito Arapaço do Alto rio Negro" (2002), Chernela também assinala a posição liminar ocupada pelo ancestral Unurato ao longo do mito – que não é gente em relação à mãe (na primeira parte); nem é branco, quando vai a Manaus e a Brasília (na segunda parte). Em sua leitura, esse aspecto traduz a auto-imagem do povo Arapaso, que cumpre na região um papel de mediador.

> O herói cultural, que se define por suas relações com uma série de 'outros', torna-se, ele próprio, um elo de comunicação e intercâmbio entre mundos distintos. Nesse papel, como habitante do limiar, o ancestral sucuri promete uma retribuição, *uma restauração do equilíbrio, um pagamento futuro pelas perdas da história* (Chernela, 2002: 481 – ênfases minhas).

Dessa maneira, em ambos os artigos, Chernela propõe que o próprio mito da cobra Unurato traz uma solução para o dilema histórico imposto pelo encontro colonial (1988: 48), e envolve ainda, como destacado na citação anterior, um "pagamento futuro pelas perdas da história" dos Arapaso. Os bens manufaturados e a tecnologia dos brancos, historicamente manejados para atrair os indígenas para o mundo não-indígena, são colocados no mito como veículos para a independência e, dessa maneira, "Unurato's divinity is restored when the tools of white power is brought under Arapaço ancestral control and the source of power and generation is returned to the ancestors" (1988: 48). A autora então conclui que, embora o mito possa ser compelido, provocado e inspirado pela história, ele não é determinado por ela. Em sua visão, mesmo que provocado pela história, o resultado mítico é uma reformulação, uma contra-imagem ["*counterimage*"], uma reformulação do tempo e dos eventos (ibidem).

Tomei conhecimento de ambos os artigos de Chernela mencionados antes de ir a campo e, portanto, eles foram uma das poucas referências bibliográficas sobre os Arapaso com que pude contar durante minha estadia em Loiro. Sendo assim, a primeira

vez que me contaram o mito de Unurato na comunidade, não resisti a apresentar o que havia lido. Disso desenvolveram-se ainda mais conversas, especulações, puxando os fios de outros mitos e histórias. Falavam de banzeiros enormes que indicavam cobras gigantes atravessando o rio, ou da cidade dos *wai mahsã*, *Witoriro* (mesmo nome dado à maloca de *Riseri Wakã*), localizada logo abaixo de Loiro. De acordo com Luisinho, pajé Tariano da comunidade, é possível entrar nessa cidade pelo pensamento, a convite do chefe, a cobra grande. Lá, os *wai mahsã* apresentam-se como brancos, seus cachorros são na verdade onças, e lá pode-se encontrar de tudo, carros, dinheiro, cigarros brancos, etc. Também contaram outras anedotas, dentre as quais a da chegada de um homem branco e cego de um olho em Loiro, que acompanhava um padre salesiano de Iauaretê, e todos pensaram ser o Unurato, mas acabou sendo apenas um outro padre, baixinho e sem jeito.

Após a volta do campo, revisitei os artigos de Chernela. Suas análises, além de levantarem algumas hipótese importantes, em relação ao problema norteador deste trabalho (a "incógnita arapaso"), também passaram a funcionar como catalisadoras de outras especulações míticas e históricas – as quais apresento a seguir.

[ESPECULAÇÕES HISTÓRICAS PRÉ E PÓS-COLONIAIS]

O primeiro artigo de Chernela sobre o assunto, "Righting History in Northwest Amazon: Myht, Structure, and History in an Arapaço Narrative" (1988), compõe uma coletânea intitulada *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past,* organizada por Jonathan D. Hill. O livro é explicitamente um posicionamento crítico ao tratamento de Claude Lévi-Strauss dispensado aos mitos indígenas – que culminou na reconhecida série das *Mitológicas* –, na qual haveria uma pretensa desconexão entre mito e história. Em sua introdução à coletânea, Hill propõe ser possível formular e interpretar a história que envolve o contato entre brancos e indígenas através da exploração de narrativas, rituais e oratória indígenas [55].

55 Tal crítica levantada na Introdução dessa coletânea vai de encontro às leituras de autores como Peter Gow (2001) e Eduardo Viveiros de Castro (1999). Para ambos, a dita distinção entre história e mito em Lévi-Strauss funciona de outra maneira e se orienta de modo a precipitar uma concepção da História como forma ocidental do mito. Focando na crítica de Hill, Viveiros de Castro observa que "muito do que se faz sob o rótulo de 'antropologia histórica', ou em nome de uma recusa bem-pensante da sempre mal-entendida distinção lévi-straussiana entre 'sociedades frias' e 'quentes' (p. ex. Hill, org., 1988), começa

Como vimos acima, a análise feita por Chernela está em concordância com a perspectiva da coletânea, propondo entender o mito da cobra Unurato enquanto um discurso indígena carregado de reflexões históricas e políticas dos Arapaso acerca de seus encontros históricos com os brancos, desde meados do séc. XVII. Em outras palavras, vê o mito como um meio de direcionar questões sobre como essas experiências históricas (de contato) são incorporadas pela linguagem mítica (1988: 36).

Para tanto, Chernela faz uma breve introdução à história pós-colonial da região que envolve os Arapaso, ao longo da qual aponta para o que identifica enquanto 'desvios' arapaso do padrão dos demais grupos Tukanoanos – especialmente pela sua carência de uma língua original, que a autora, analogamente à Jean Jackson (1983), destaca como importante demarcador de identidade social dos "grupos linguísticos" ["*language group*"] tukanoanos.

Outras perdas além da língua original caracterizam a história dos Arapaso. Fundamentada por autores como Bruzzi (1962), Azevedo (1933), e pelos próprios Arapaso com quem esteve, Chernela descreve esses últimos como os primeiros habitantes do Uaupés, ocupando suas margens da boca do rio até o Japurá, antes mesmo da chegada de outros povos Tukanoanos e Aruaques (1988:40). Nesse sentido, levando-se em consideração sua localização, é provável que os Arapaso tenham sido um dos primeiros grupos com os quais as primeiras expedições portuguesas se depararam, em meados do séc. XVII (ibidem). As chamadas "tropas de resgate" – "expedições destinadas à captura de escravos indígenas que passariam a devassar as distantes regiões dos rios Negro e Amazonas, financiadas pelo governo colonial e por proprietários de fazendas e engenhos" (Andrello, 2006: 71) – correspondem às primeiras documentações coloniais da região. Nelas se destacam descrições do grande contingente de índios levados como escravos, estimando-se que, entre as décadas de 1740 e 1750, cerca de 20 mil escravos indígenas foram levados do rio Negro (Chernela, 1988: 38 e Andrello, 2006: 72). As violências que caracterizam esse encontro teriam levado os Arapaso a sofrer uma drástica queda demográfica.

---

por não mostrar interesse nas histórias indígenas, reduzindo-as a uma historiografia do 'contato', e termina por produzir uma descontinuidade absoluta entre o mundo pré-colonial, onde evoluíam 'unidades auto-suficientes', e um mundo 'histórico' povoado de apêndices constituídos pelo contato interétnico. Em nome de um ataque ao dualismo entre sociedade indígena e sociedade nacional, subscreve-se um outro, que se poderia chamar de cognitivamente colonialista, entre índios 'antes' e 'depois' dos europeus" (1999: 168).

As hipóteses acerca de como se chegou à atual conformação sócio-espacial dos povos da região merecem aqui um destaque. Embora Chernela não desenvolva muito a questão, tematizando na sequência os impactos pós-coloniais, há outras hipóteses que envolvem a dinâmica dos povos no período pré-colonial[56] na região e de algumas delas despontam diferentes caminhos possíveis para o entendimento dos Arapaso de hoje.

Dentre essas, destacaremos a hipótese apresentada por Geraldo Andrello, em seu livro *Cidade do Índio*, elaborada a partir da teoria de Silvia Vidal. Com base em evidências históricas e arqueológicas, Vidal argumenta que, no período pré-colonial, os grupos indígenas do rio Negro compunham um sistema macropolítico e econômico regional que conectava grupos do Orinoco e do Japurá-Solimões. Formado por confederações multiétnicas e multilinguísticas ["*multiethnic confederacies*"], esse sistema se conformava em hierarquias interétnicas, lideradas por chefes carismáticos e flexíveis, que envolviam diferentes etnias e cujo paradigma seria o líder Manáo Ajuricaba (Vidal *apud* Andrello, 2006: 107).

Esse modelo proposto por Vidal, assinala Andrello, pode ser confirmado inclusive pelas primeiras fontes histórias do alto Amazonas. De acordo com esses registros, os Manáo (grupo Aruaque da região) mantinham relações comerciais com os chamados cacicados das várzeas do Solimões ao longo do Japurá, assim como há informações de que teriam produtos e objetos europeus provindos de trocas com Holandeses na região da Guiana (Andrello, 2006:107).

Ainda segundo Vidal, em meados do séc. XVII esse sistema já teria entrado em processo de desarticulação em virtude das flutuações demográficas que marcaram o início da colonização europeia, causadas principalmente pela escravização de indígenas e disseminação de doenças (Vidal *apud* Andrello, 2006: 107). As políticas de aldeamentos na região levaram essas confederações a sucumbirem já na segunda metade do século XVIII; mas, logo no início do XIX, elas teriam entrado em processo de reconstrução devido aos movimentos migratórios e às reorganizações políticas que marcaram o período, juntamente com os movimentos messiânicos, já mencionados no início desse capítulo (Vidal *apud* Andrello, 2006: 108). Dessa forma, ressalta Andrello, a hipótese de Vidal propõe que a atual (re)organização social passou por um

56 Embora seja utilizado por alguns autores, evitaremos nesse trabalho o uso do termo "pré-história", uma vez que ele "não faz justiça à rica história dos povos que habitavam o que é hoje nosso país antes da chegada dos portugueses" (Neves, 2015: 43). Em seu lugar, usaremos o termo 'pré-colonial' ou 'história antiga', analogamente à proposta de Neves.

deslocamento espacial significativo do rio Negro (onde se localizavam os Manáo) para seus formadores, os rios Uaupés, Içana e Xié.

> Esse sugestivo modelo, baseado na noção de etnogênese, não permite, no entanto, vislumbrar propriamente o que haveria se passado com os grupos do rio Uaupés, já que o argumento diz respeito sobretudo aos Aruak do rio Negro, muito embora a autora mencione a participação dos Cubeo, Arapasso e Desana, etnônimos que atualmente designam grupos de língua tukano no Uaupés, ao lado de inúmeros outros grupos aruak nas confederações que haveriam se sucedido ao longo do século XVIII [...] *Seriam os Cubeo, Arapasso e Desana grupos historicamente 'tukanizados'? Ou sua presença ao lado dos Aruak do rio Negro indicaria apenas escravização e descimento?* (Andrello, 2006:108 – ênfases minhas).

Andrello conclui essa especulação observando que o grau de plausibilidade das hipóteses levantadas em resposta a tais questões envolveria inclusive uma busca maior de evidências na história oral dos povos da região (2006: 108-9). O mesmo vale, assinala, para a hipótese de Vidal a respeito de um desenvolvimento dessas confederações aruaques na direção do arranjo social corrente (incluindo outros grupos Tukanoanos e Nadehupe da região), baseada na percepção de que ainda hoje tais grupos se organizam em unidades de descendência patrilineares hierarquizadas e exogâmicas, pois "[e]m que medida a existência desses líderes, cuja autoridade atravessava fronteiras étnicas, se deve à maior complexidade do sistema político no passado ou é fruto das relações em curso com os colonizadores é uma questão que demanda novos estudos" (Andrello, 2006:109-10).

Outras hipóteses acerca das relações interétnicas pré-coloniais na região são apresentadas também por Robin Wright. Em seu artigo "História indígena do Noroeste da Amazônia" (1992), Wright traz a teoria dos três estratos sociais de Curt Nimuendaju, a partir da qual explora como se deu a distribuição espaço-temporal desses estratos, através das análises das tradições orais dos povos Tukanoanos e Aruaque (ibidem).

Segundo Curt Nimuendaju, a cultura rionegrina seria formada principalmente por três estratos: (1) os mais antigos na região, povos caçadores e coletores conhecidos hoje como da família Nadehupe; (2) os povos ribeirinhos, das famílias Tukano e Aruaque datados na região desde o começo da época cristã; e (3) os europeus que, em contato

com a população local, deram origem às culturas híbridas (Nimuendaju *apud* Wright, 1992: 256).

Embora considere aceitável a ordem ocupacional da região Nadehupe-Aruaque-Tukanoano-europeu, Wright faz alguns adendos à teoria de Nimuendaju no que tange especialmente a seu segundo 'estrato'. Primeiro problematiza a afirmação de que, assim como os grupos Tukanoanos, os Aruaque teriam se originado fora da região; e, em seguida, questiona a data atribuída à migração dos Aruaque para o rio Negro, que, segundo Nimuendaju, ocorreu no período cristão (Wright, 1992: 256).

Baseando-se nas tradições orais de grupos Aruaque e nos petroglifos encontrados nas cachoeiras da região, Wright aponta para os indícios de esses últimos terem sido feitos pelos antepassados dos primeiros, cujo significado é diretamente associado ao culto aos ancestrais e à mitologia de origem das fratrias Aruaques. Tais indícios, argumenta o autor, embora careçam de mais estudos arqueológicos, sugerem uma ocupação aruaque na região ao menos mais antiga que a época cristã (1992: 256). Com base na tradição oral dos povos Aruaque, especialmente as que narram os caminhos percorridos pelo herói cultural *Kuwai*, e nas reconstruções da família linguística Maipure do Norte (do tronco Aruaque), a migração desses povos teria seu ponto de origem e retorno dentro da região do Noroeste amazônico – mais precisamente, no Hipana (uma cachoeira no Aiary), considerado o centro sagrado do mundo, o 'umbigo' (1992: 258-9).

Seguindo com sua exploração sobre a formação do segundo estrato cultural da teoria de Nimuendaju, Wright volta-se para a análise comparativa entre os mitos de origem Tukanoanos e Aruaques, especulando como se deu o processo de interação histórica da qual surgiu a configuração sociocultural predominante na região (1992: 257).

> As tradições orais e os mitos dos povos Tukano indicam que, em tempos pré-históricos indeterminados, teriam se deslocado de uma outra área da Bacia Amazônica (provavelmente os rios Napo, Putumayo, Aguarico, no Oeste, onde ainda há povos falantes de Tukano, como os Siona e Secoya). Migraram em diversas etapas para o Noroeste da Amazônia. Todas as tradições dos povos Arawak, em contraste, indicam uma origem autóctone, isto é, dentro da região. Podemos entender com isso que os povos Arawak já habitavam o Noroeste quando os Tukano começaram a penetrar a área. Quais as implicações dessa hipótese? (Wright, 1992: 257).

Wright propõe então perseguir tais hipóteses através das análises míticas desenvolvidas por Reichel-Dolmatoff, em um artigo de 1985. Neste, não apenas os

mitos, mas também as práticas e tradições orais relacionadas com certas espécies animais são examinadas por Reichel-Dolmatoff enquanto metáforas para as relações pré-coloniais entre os povos Tukanoanos, Aruaques e Nadehupes (Wright, 1992: 257). Dentro dessa perspectiva analítica, destacam-se nas tradições Tukanoanas aquelas que narram sobre "outros seres" hostis, habitantes do território na época da chegada dos Tukanoanos, e contra os quais tiveram que lutar para sobreviver. Esses "outros seres", segunda a leitura de Reichel-Dolmatoff, são outros povos históricos "reais" – "sem dúvida, devido ao sistema de nomenclatura que frequentemente atribui nomes de animais a grupos sociais" (Reichel-Dolmatoff *apud* Wright, 1992: 258).

Dessa análise, Reichel-Dolmatoff argumenta haver indícios de que, ao chegarem no Noroeste amazônico (provindos provavelmente do Oeste), os Tukanoanos se depararam com povos Nadehupe e Aruaque que já habitavam na região e que apresentavam padrões culturais diferentes dos seus (ibidem).

Inclinado a aceitar as hipóteses sobre a origem e a ordem cronológica levantadas por Reichel-Dolmatoff, Wright destaca como as diferenças entre o padrão cultural dos povos Tukanoanos do Noroeste e dos povos do Oeste (seu possível centro de origem), somada às narrativas tukanoanas de roubo de instrumentos e práticas rituais dos "povos da anta", indicam "que tanto o complexo ritual como o sistema de organização social foram assimilados pelos Tukano dos Aruaque (ibidem).

Dessa maneira, Wright identifica indícios que permitiriam uma inversão da tendência etnográfica rionegrina "de achar que os Tukano representam o modelo sociocultural do Noroeste" e propõe que as análises de tradições orais, como a feita por Reichel-Dolmatoff, nos forçam "a repensar processos tais como a chamada 'tukanização dos Aruaque'" (ibidem).

Dessa maneira, no mesmo sentido das questões levantadas por Andrello acerca da possível 'tukanização' de alguns povos (2006: 109), Wright retoma as hipóteses de grupos como os Cubeo e os Desano terem origem Aruaque (2005: 11) – embora não mencione os Arapaso –, mas agora sob a perspectiva de uma também possível 'aruaquização' dos Tukanoanos. Ou seja, sustenta que "o sistema regional tukanoano não pode ser entendido se não através de uma perspectiva comparativa que inclui os padrões de troca, comércio, e entrecasamento entre os grupos Tukano Orientais e os povos Aruaque (ibidem).

[OS BOAUPÉS]

Sob essa mesma perspectiva, Wright (1992 e 2005) retoma um debate inconclusivo na etno-história da região: a identificação dos povos chamados Boaupés (também referidos por Buaupés ou Uaupés). Segundo os primeiros relatos sobre a região, datados do século XVIII, os Boaupés seriam aqueles que habitavam o rio Uaupés, ocupando desde sua foz até as cabeceiras do rio Tiquié[57] (1992: 255). Entre as hipóteses de que seriam um povo Aruaque (sustentada pelo jesuíta Ignácio Szentmartonyi, 1749-55) ou Tukanoano (como alega Bruzzi 1962), Wright propõe entendê-los enquanto uma etnia amalgamada de povos de língua aruaque e tukanoana, argumentando que, no séc. XVIII, eles estavam situados exatamente na área do Uaupés onde essas duas culturas se sobrepunham (2005: 11).

Geraldo Andrello menciona essa proposta de Wright como a mais plausível dentre as demais, "tendo em vista a persistência da categoria [dos Boaupés] no século XIX como designação genérica para muitos grupos" (2006: 117). Como demonstra o autor, no século XIX o termo 'Uaupé' tornou-se uma categoria pejorativa, que contrastava com 'baré' ou 'tapuia', designando aqueles que permaneciam por excelência fora da 'civilização' (Andrello, 2006: 116-7). Ou seja, "os termos Baré e Uaupé, tal como empregados no médio e alto rio Negro desde, talvez, as primeiras décadas do século XIX, indicavam posições diferenciais ocupadas por segmentos distintos da população nativa regional àquela altura da história colonial, posições cuja referência focal era inequivocamente a 'civilização' trazida pelo colonizador" (2006: 117). O caráter depreciativo do termo Uaupés também é mencionado por Koch-Grünberg, entendendo-se por esse nome "tribos rudes, silvestres (*Wildstaemme*) e desprezadas, como a *Tukano* e a *Kubewãna,* que lutaram contra os Aruaque mais adiantados" (*apud* Bruzzi, 1962: 10).

Tendo em vista essas especulações, voltemos então para o que diz Chernela sobre os Arapaso terem sido os primeiros habitantes do médio Uaupés, antes mesmo da chegada

57 O rio Uaupés, inclusive, passou a ser assim chamado em razão de seus habitantes. Originalmente era conhecido pelos indígenas por Caiari ou Ucaiari que, segundo Bruzzi, seria de origem Aruaque (1962: 10). O rio também emprestou o nome para uma planta característica das pedras de suas cachoeiras, a chamada *uaupé-da-cachoeira* , "da qual se serviram outrora os indígenas para a extração do sal" (ibidem).

de outros povos Tukanoanos e Aruaques à região (1988: 40). Essa afirmação é também trazida pelos próprios Arapaso, que assim informaram tanto o Pe. João Marchese (1925 *apud* Bruzzi, 1962:27), quanto a própria Chernela e, inclusive, a mim. Durante o campo, salientavam sua primazia no território através das narrativas mitológicas que envolvem desde a chegada de seus três ancestrais primordiais, que se estabeleceram no médio Uaupés logo depois de 'desembarcarem' da cobra-canoa, até o suicídio coletivo do grupo, em Urubuquara (sobre o qual trataremos logo adiante).

Assim, é possível dizer que, ao menos na época das primeiras explorações coloniais na região, datadas do início do século XVIII, tanto os Arapaso quanto os Boaupés eram habitantes da região do rio Uaupés, povoando desde as cachoeiras de Urubuquara até o Japurá. Da mesma maneira, assim como Chernela (1988: 40) e Bruzzi (1962: 97) afirmam que os Arapaso sofreram grande impacto das políticas de escravização indígena, principalmente por terem sido um dos primeiros grupos em contato com os 'exploradores' coloniais[58], também Wright considera o povo Boaupés como um dos povos mais afetados pelos escravizadores na primeira metade do século XVIII (1992: 256).

Andrello será outro a mencionar os Boaupés ao falar sobre o tema da escravização. Tendo em vista a intensificação das guerras entre os grupos da região, gerada pela demanda de escravos indígenas no século XVIII, o autor encontra apoio na proposta de Eduardo Neves, segundo a qual o próprio tráfico de escravos pode ser visto como contribuindo para o fortalecimento da posição estratégica dos Tariano em Iauaretê (Neves *apud* Andrello, 2006:119). A partir desse modelo, Andrello aventa a possibilidade de os Tariano terem feito cativos entre os chamados Boauapés (Andrello, 2006: 119).

Outro ponto interessante a ser trazido nesse cruzamento é levantado por Bruzzi, em sua busca pelo significado do nome do rio Caiari/Uaupés: "Todos estes [grupos que habitam o Uaupés] designam o Uaupés por '*Dya Poxsá*', rio dos *Makú* (?). Essa designação poderia induzir a pensar que só Makú (*Puxsá*) por primeiros habitaram as suas margens, e depois, sob pressão dos invasores *Aruaque* e *Tukano*, se internaram nas matas adjacentes" (Bruzzi, 1962:10)

58 Como razão para o declínio demográfico do povo Arapaso, Bruzzi escreve: "Por serem mais sociáveis e simpáticos que os outros indígenas, muitas mulheres tornaram-se esposas dos civilizados e muitos homens da tribo foram levados para os trabalhos. Muitos, outrossim, se fixaram no baixo Rio Negro, e outros pereceram" (Bruzzi, 1962: 97).

Teriam sido os Arapaso parte do povo Boaupés? Nesse caso, até que ponto as aparentes controvérsias que caracterizam sua origem coincidiria com a configuração de um amálgama de ambas as famílias Tukano e Aruaque, como sugere Wright? Ou ainda, seriam os Boaupés os "outros povos Tukanoanos e Aruaques" que os Arapaso viram chegar na região, conforme descreve Chernela? Nesse caso, seriam os Arapaso inicialmente um grupo Nadehupe? Ou quem sabe, um dos casos de grupos de origem Nadehupe 'aruaquizados', conforme o modelo cronológico proposto por Curt Nimuendaju (citado por Wright, 1992:256)?[59]

Como vimos, essas questões não passam de especulações baseadas em diferentes fontes analíticas (que envolvem dados arqueológicos, históricos, linguísticos, etnológicos, etc.) e, como assinala Andrello, as respostas para esse tipo de pergunta não passariam de hipóteses que variariam por sua maior ou menos plausibilidade (2006: 108). Ainda assim, como o objetivo deste trabalho em nenhum momento é o de definir (e, muito menos, o de descobrir) a 'verdadeira' origem dos Arapaso, essas questões assumem aqui uma função abdutiva do que optamos por chamar de 'incógnita arapaso'.

ii. Aqueles que acabaram com o breu

De certo, sabemos que os Arapaso atualmente relatam sua origem de acordo com o mito tukanoano da cobra-canoa, da qual seus três antepassados (*Dyakó*, *Dyawií* e *Kore'i Ma'k~~u~~*) submergiram, furando com sua lança um buraco nas cachoeiras de Ipanoré. Inclusive, enquanto conversávamos sobre o mito da cobra Unurato, algumas arapasos questionaram como eles poderiam ser filhos da cobra (como descreve Chernela 1988 e 2002) quando os acontecimentos relatados no mito teriam acontecido antes da canoa de transformação chegar à região.

Conforme me explicaram, antes da cobra-canoa chegar, aquele território era ocupado por outros seres que, nas narrativas, são ao mesmo tempo cobra, gente, *wai mahsã*, e

59 Essa última hipótese, porém, é enfraquecida por Wright, que argumenta haver evidências linguísticas que contradizem alguns dos exemplos desse movimento de 'conversão' fornecidos por Nimuendaju, para quem grupos como os Hohodene teriam comprovadamente uma origem Aruaque das mais antigas (1992: 256). Ainda assim, Wright inclina-se a aceitar a ordem cronológica de ocupação regional que posiciona os grupos Nadehupe no primeiro estrato e, portanto, não nega de todo a possibilidade de haver atualmente grupos Aruaques/Tukanoanos de origem Nadehupe.

uma variedade de animais. Viviam todos ali, só que debaixo d'água. Teria sido nesse tempo que Unurato foi gerado, resultado de um caso extraconjugal entre a mulher de *Riseri Wakã* (ou *Iabó*, de acordo com a versão apresentada em Chernela, 1988 e 2002) e a cobra *Borsé* (ou *Dya Pinó*), que também era gente – da mesma maneira que, como assinalou José 'todos eles que moravam aqui eram cobras, na verdade, o pai da moça era cobra também, por isso eles viviam debaixo d'água, né?'.

Outros vários mitos contam acontecimentos desse tempo pré-chegada da canoa de transformação, todos sempre fortemente marcados pela multiplicidade de seres em constante metamorfose. Como já vimos, Reichel-Dolmatoff propõe entender esses 'outros seres' como referência a outros povos historicamente reais, que já habitariam o território uaupesiano antes da chegada dos Tukanoanos, vindos na cobra-canoa de transformação (*apud* Wright, 1992: 258).

Particularmente, inclino-me mais à interpretação oferecida por C. Hugh-Jones, para quem a chegada da cobra-canoa marca o fim de uma era de 'pré-descendência' e institui uma nova 'ordem cósmica', cujos mitos e histórias passam a relatar acontecimentos com pessoas e grupos de descendência e não mais espíritos e criaturas antropomórficas (1979: 39). Evitando entrar muito na discussão que envolve as relações entre mito e história, a autora busca explicar a diferença entre essas duas 'eras míticas' (a de 'pré-descendentes' e a de 'descendentes') argumentando que a maneira como nos relacionamos com a história pode ser aproximada à maneira como os indígenas encaram os mitos da segunda era (ibidem).

> Stories of these first generations of sib ancestors are typically concerned with fights, migrations, marriages and the stealing of sacred parafernalia. Although they include 'impossible' episodes, they are very obviously diferente from the myths to it I refer in this book: the being in the stories are members of existing or extinct groups instead of anthropomorphic creatures, celestial bodies or strange spirits. The stories in which they figure presuppose a world populated by descent groups composed by ordinary people (no longer *He masa*), in fact, a world in which the social and cosmic order is already stablishes (C. Hugh-Jones, 1979: 39).

Tal perspectiva parece ir mais de acordo com as análises míticas levantadas pelos próprios Arapaso, especialmente quando eles colocam em questão sua possível

descendência direta da cobra Unurato[60]. Além disso, a diferenciação entre essas duas 'eras' nos ajuda a compreender, inclusive, as variações narrativas que incidem sobre o conhecimento mítico. Nos diagnósticos de doenças, nos benzimentos, nos poderes xamânicos, nos cuidados com crianças recém-nascidas e mulheres menstruadas etc., o conhecimento mítico muitas vezes envolve uma constante atualização desses 'outros seres', uma vez que *Witoriro* continua existindo enquanto uma cidade invisível dos *wai mahsã*, que pode ser visitada por pajés como Luisinho; ou raios podem ser evitados quando os brincos do Trovão são bem escondidos; ou ainda, doenças podem ser causadas por flechadas dos *wai mahsã* e seu diagnóstico e cura depende também da ajuda desses seres.

Contrastando com essa relação de mútua interferência e de caráter invisível – especialmente para nós brancos e nossas ciências[61] – que marcam os mitos pré-descendência, o conhecimento sobre algumas histórias dos antigos da cobra-canoa, semelhante à explicação de C. Hugh-Jones, parece dialogar de maneira mais próxima com as pesquisas históricas e arqueológicas da região.

Essa diferença se fez visível uma vez que, pouco antes da minha chegada, Loiro recebeu um arqueólogo que está propondo desenvolver um projeto de pesquisa compartilhada com eles na região. Tal proposta pareceu animar muito os Arapaso que, durante minha estadia lá, relataram locais e caminhos que gostariam de explorar arqueologicamente a fim de descobrirem mais sobre datas, número de pessoas, objetos, e outros detalhes que envolvem as histórias de seus antigos. Essas eram, principalmente, do período pós-canoa de transformação, do qual os resquícios que *foram*, efetivamente, antigas malocas e instrumentos (em contraste com morros, pedras ou ilhas que *são*, *atualmente*, malocas e instrumentos).

60 Embora ainda esteja morando pela região, infelizmente não consegui me encontrar com seu Crispiniano Carvalho, quem relatou o mito de Unurato a Chernela. Sem dúvida, sua interpretação sobre o mito e sua relação com os Arapaso traria mais informações importantes para esses questionamentos levantados.

61 Esses limites são mais 'visíveis' nos contextos que envolvem os serviços de saúde indígena. Durante minha estadia em Loiro, não foram poucos os casos que ouvi de doenças que não eram detectadas pelos agentes de saúde por serem causadas pelos *wai mahsã* e, portanto, serem invisíveis aos brancos, seus exames e, consequentemente, imunes a seus tratamentos.

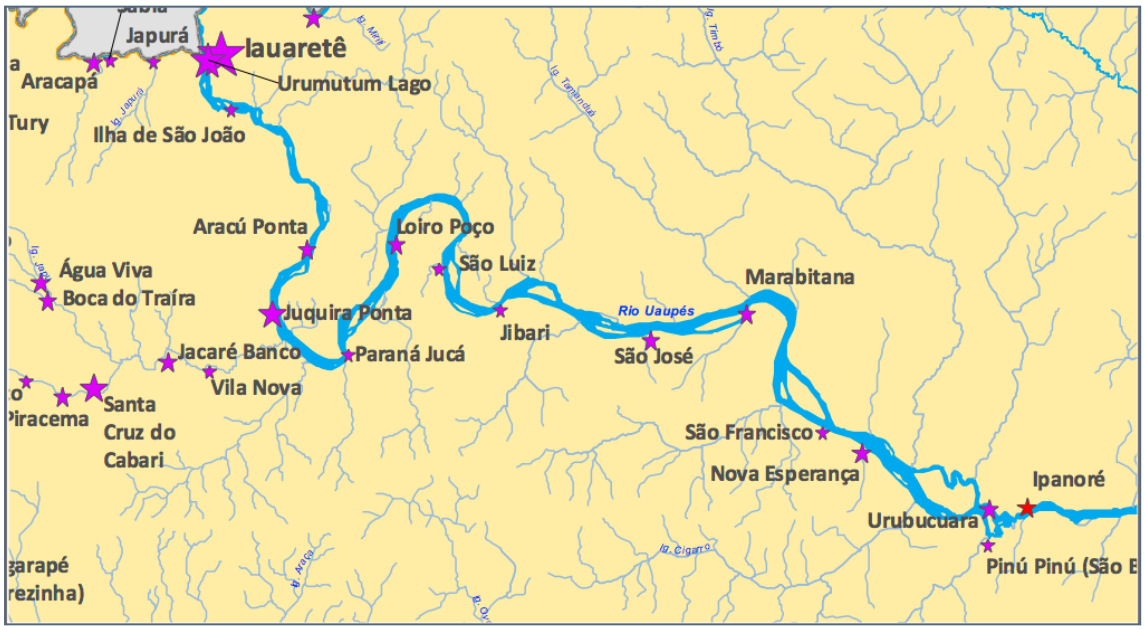

Imagem 6. Recorte do mapa da região do Médio rio Uaupés.

Passemos então para uma dessas histórias dos antigos, uma das mais contadas durante minha estadia no campo e a que relata a violenta transformação vivida pelos Arapaso, que deixaram de ser um grupo numeroso de bravos guerreiros, e passaram a ser um pequeno grupo, com grandes perdas (como da língua) e ameaçados de extinção.

A versão que transcrevo aqui foi oferecida pelos arapasos Valentim e seu irmão Ladislau, durante minha visita à comunidade de São José. Antes desse encontro, outros arapasos de Loiro já tinham me contado outras versões desse mito, todas mais curtas e menos detalhadas, e que variaram em poucos detalhes da aqui apresentada – acrescentarei algumas variáveis ao longo da transcrição.

[MITO DO SUICÍDIO ARAPASO]

De Urubuquara até bem próximo da ilha de São João, essa terra é dos Arapaso. Desde a canoa de transformação já decidiram a terra de cada povo. Antigamente tinha muitos arapasos, o pessoal da região sabe bem. Pra cima era dos Tukano e pra baixo, ali pra São Gabriel, era dos Baré.

Os cunhados tukano e piratapuya estão aqui com a nossa autorização, em Juquira, Marabitana... Os Hup'däh, esses do Japu, vieram na canoa de transformação também, só que acompanhando os Arapaso. Eles sempre acompanhavam os Arapaso, só que

são outra raça um pouco. Os lá de cima [referindo-se aos Hupd'äh que vivem acima do igarapé Japu] acompanham os Tukano.

Em Urubuquara tinham várias malocas, e onde hoje é Santa Cruz do Cabari, no igarapé Japu, também. Em Aracú a maloca ficava mais pra dentro, mais ou menos uma hora de caminhada[62].

Os Arapaso eram muito valentes. Brigavam muito e os outros [de outras etnias] começaram a ficar com raiva deles por não os deixarem passar pelo território, por roubarem as mulheres, afundarem as canoas, essas coisas[63]. Começaram então a fazer feitiço para os Arapaso só terem filhas mulheres, assim que meu pai contava.

Acho que estragaram mais com o pessoal de Urubuquara, onde o próprio *Tuxawa*[64] mandou buscar toneladas de breu – porque naquele tempo era tempo da fartura mesmo –, mandou cavar um buraco, mandou fazer uma festa com todos os parentes, até lá de cima do rio. Daí ele próprio enfeitiçou os parentes e começaram a dançar o *kaahpiwayá* [65] ao meio dia[66]. À noite, no meio da dança, as pessoas mesmo já iam pulando dentro do buraco de breu derretido.

O chefe mandou colocar jauari [palmeira de tronco espinhoso] em volta da maloca, cercando ela e o buraco, que estava do lado de fora[67]. Mas um resolveu escapar com sua dama. Ficou disfarçando que estava bebendo e às nove da noite falou que ia mijar e saiu com um pau (não sei onde ele conseguiu o pau), desviando dos espinhos. Mas

62 Em sua versão, Diká e José,explicam que da cobra-canoa desceram três ancestrais Arapaso: *Dyakó*, *Dyawií* e *Kore'i Ma'ku*. O primeiro, enquanto chefe, se estabeleceu numa maloca em Urubuquara, e os outros dois subiram o rio, se instalando no meio e no final do território. *Umuheri*, grande guerreiro daquele tempo e filho de *Dyakó*, foi o grande responsável pela proteção do território e participou de inúmeras guerras e brigas com outras etnias.

63 Diferente de Valentim e Ladislau, que não especificaram os outros grupos com os quais os Arapaso brigavam na época, Diká e José disseram terem sido os Desana e os Wanano.

64 Em outras versões o *tuxawa* era identificado como *Diakó*, o chefe dos três ancestrais Arapaso que submergiram da cobra-canoa, e que se instalou em Urubuquara.

65 Tipo de dança tradicional da região. Em tukano, *wayá/bayá*: dança e *kaahpi*: tipo de bebida alucinógena.

66 Diká e José não mencionam o fato do *tuxawa* ter enfeitiçado os demais, mas disseram estarem todos enfeitiçados pelos inimigos.

67 Em outras versões, o buraco foi feito dentro da maloca.

não foi pra longe, ficou ali perto assistindo eles dançando em volta do buraco, e de um em um iam pulando pra dentro do breu derretido. Quando deu a madrugada todos já tinham pulado dentro do buraco[68].

Foi triste. É triste essa história.

Então ele ficou em Urubuquara um tempo, mas sentia muita tristeza e pensava muita coisa, então foi subindo até ficar em um lago, logo abaixo de Marabitana. Ele tinha três filhos, lá eles começaram a assar o peixe e descuidaram e o peixe queimou. Quando respeita, a natureza respeita... daí veio tipo cobra, o rio encheu e matou todos, só sobrou um. Morreu o pai, a mãe e os dois irmãos.

Daí ele foi subindo e conseguiu uma mulher. Ficou lá para um igarapezinho que sai do *yuricayá* [igarapé na frente de Loiro]. Lá teve três filhos e conseguiu arrumar mulher pra eles. Teve netos, cada casal teve cinco filhos. Daí viu que estavam muitos e não dava para ficar numa só maloca, e mandou um filho para Paraná-Jucá, um para Loiro e um para São José. São nossos irmãos maiores, os de Paraná-Jucá e de Loiro.

Não sei se foi aí [referindo-se a toda a história do suicídio] que perdemos nossa língua, isso foi antes da colonização.

Aqui em São José tinha muita gente! No tempo que aqui enchia já começou a construção da cidade de Belém. Vieram bandeirantes e foi nesse período que começaram a sair. Seringa, piaçava, cipó...daí veio escravidão.

Esse mito do suicídio talvez tenha sido o mais contado pelos Arapaso durante meu campo. As versões diferiam pouco, sobre o lugar do buraco (dentro ou fora da maloca) e a forma como o casal sobrevivente escapou – na versão de José e Diká, um velho ajuda o filho de *Umuheri* (ver nota 62) a fugir com sua mulher, mostrando um caminho por entre os jauari –, mas em geral, todos contavam como os Arapaso, antes um povo grande, bravo e que guerreava muito, foram assoprados por seus inimigos (em algumas versões, os Wanano e Desana) para 'se acabarem de vez' pulando em um buraco de breu derretido enquanto dançavam *kaahpiwayá* (ver nota 65) na maloca do chefe, em Urubuquara. Desde então, nunca mais voltaram a ser o que eram, mas continuam vivendo em seu território, assim determinado desde os tempos da cobra-canoa.

Em contraste com sua notoriedade entre os Arapaso, até o momento foram poucas as referências a essa história que pude encontrar na literatura sobre a região, e nenhuma

68 As outras versões às quais tive acesso terminavam assim. Diká e José contaram ainda que o sobrevivente era filho do guerreiro *Umuheri*, e que o último a saltar dentro do buraco de breu foi o chefe, *Diako*, que de tanta gente em baixo ficou submerso só até o peito.

desenvolve mais sobre o tema – especialmente porque, nas fontes que tive acesso, os textos em questão não tinham os Arapaso como foco de análise.

A primeira referência, de certa maneira indireta, é a que faz Bruzzi em sua espécie de 'verbete' sobre os Arapaso, no capítulo em que distingue e classifica cada povo rionegrino:

> Conforme reminiscências de antiga tradição, foi uma tribo muito numerosa e valente. Quando indivíduos de outras tribos passavam pelo rio Uaupés, na zona dominada pelos *Arapasú*, estes os cercavam, tiravam-lhe todos os produtos e depois lhes afundavam as canoas, deixando-os, porém, fugir. As vítimas vingavam-se 'soprando' (isto é, lançando malefício) sobre os *Arapasú*, que, aos poucos, se foram extinguindo (1962: 96).

Embora não mencione um suicídio coletivo, ou mesmo um buraco de breu, essa descrição que faz Bruzzi da "antiga tradição" parece se aproximar muito da explicação dada pelos Arapaso de hoje sobre a situação 'fragilizada' do grupo. Porém, infelizmente, o autor não desenvolve mais sobre esse relato e, sem oferecer exemplos de quais malefícios levaram os Arapaso a irem se "extinguindo" – que poderiam envolver o próprio suicídio, por exemplo, embora esse dificilmente aconteceria "aos poucos", como descreve –, dá seguimento à descrição apresentando os dados demográficos e os poucos nomes e palavras originais da língua arapaso que 'sobreviveram'. Dessa maneira, Bruzzi conclui (mencionando o relato de Pe. João Marchesi, que esteve com eles em 1925) que os Arapaso sofreram sua queda demográfica com as explorações coloniais, das quais não se recuperaram (ver citação na nota 58 deste trabalho). Da maneira como são apresentadas, porém, não é feita uma conexão direta entre as explicações dos Arapaso e os dados históricos, nos deixando com duas possíveis razões que não necessariamente são excludentes.

A segunda referência é mais direta quanto à história do suicídio Arapaso no buraco de breu e, à sua maneira, também a aproxima do famigerado encontro colonial, porém sob uma perspectiva que visa uma combinação mais simétrica entre arqueologia e conhecimento tradicional. Em seu capítulo sobre "A história dos Tariano vista pela oralidade e pela arqueologia", Eduardo Neves acompanha a migração do povo Tariano do Içana (apontado como seu local de origem) para o Uaupés, e sua assimilação pelos povos que já habitavam a região. É nesse encontro que as tradições orais e as pesquisas histórias e arqueológicas dos Tariano se cruzam com a dos Arapaso, que se tornaram

seus vizinhos quando os primeiros ocuparam a região em torno das cachoeiras de Iauaretê, por volta do século XV (Neves, 2012: 240).

Na passagem do século XVII para o XVIII, a demanda europeia por escravos indígenas interferiu na razoável estabilidade da região, incentivando o aumento dos conflitos armados entre os povos indígenas. De acordo com as tradições orais, os Tariano teriam se engajado na periferia dessa rede de comércio. Aproveitando sua posição estratégica em Iauaretê, que lhes permitia acesso tanto ao Papuri quanto ao médio Uaupés, "capturavam índios maku e tukano para vender a outros grupos indígenas intermediários" (2012: 240).

Tendo em vista esse contexto, Neves volta-se para a tradição oral arapaso, segundo a qual essa região correspondia a seu território tradicional antes de serem quase totalmente eliminados em um suicídio coletivo dentro de um buraco de resina derretida. Diferente das outras versões às quais tive acesso, na oferecida brevemente por Neves, escaparam duas crianças, que se tornaram responsáveis pela reconstrução da sociedade arapaso. Desse mito, o autor discorre:

> Não seria apropriado fornecer uma ampla análise deste mito no presente trabalho, mas pode-se tentativamente correlacioná-lo com o trauma infringido [sic] sobre [sic] os Arapasso, devido ao comércio escravo. A partir do século XVIII alguns grupos, cujos territórios originais estavam localizados rio acima do Uaupés e do Papuri, começaram a se deslocar rio abaixo para o local do antigo território arapasso: a área localizada entre as cachoeiras de Iauaretê e Urubuquara. Os Tariano foram um desses grupos (2012: 241)

Ainda segundo Neves, até o final do século XVIII os grupos aruaques do baixo Uaupés foram inteiramente exterminados, assim como quase o foram alguns grupos tukanoanos, tais como os Arapaso e os Miritî-Tapuia. Desde então, a distribuição dos grupos linguísticos na região do Uaupés permaneceu basicamente a mesma (ibidem).

Sem negar a proposta bem argumentada por Neves de que o mito do suicídio arapaso possa ser entendido à luz do trauma da escravização, gostaria ainda de explorar brevemente a possibilidade do suicídio ter ocorrido em um período antes da colonização, como assinalaram Valentim, Ladislau e outros arapasos ao me relatar essa história. Outras razões que me levam a considerar essa possibilidade surgiram em meio às conversas e especulações que envolviam possíveis pesquisas arqueológicas na região. A expectativa de encontrarem a maloca do chefe Arapaso *Dyakó*, em Urubuquara, e

junto dela o grande buraco de breu, cheio de ossadas arapaso com seus enfeites ('tudo original, de ouro', dizia José), parece apontar para um período mais próximo da chegada da cobra-canoa que da colonização. Inclusive, assinalam que para cobrir todo o grande buraco no qual inúmeras pessoas se jogaram, seria preciso uma enorme quantidade de breu, o que era possível pois 'aquele tempo era tempo de fartura'.

De acordo com a versão de Valentim e Ladislau, o encontro com a escravidão se deu depois que cada uma das três famílias da terceira geração pós-suicídio se estabeleceu respectivamente nas regiões de Paraná-Jucá, Loiro e São José. Ou seja, quando o povo arapaso estava começando a se restabelecer em número e território. O período entre esses acontecimentos, porém, perde-se em meio à frágil genealogia[69]. Uma das expectativas que tinham de uma possível pesquisa arqueológica era, portanto, a possibilidade de datar tais acontecimentos – inclusive porque, segundo contam, os antigos daquela época viviam muito tempo, 'como aquele da bíblia, Matusalém', explicou José.

Seguindo então brevemente com essa possibilidade de pensar o suicídio tendo acontecido no período pré-escravidão, outro mito também trazido por Neves em seu capítulo me chamou atenção: o da guerra entre os Tariano e os povos Wanano e "Arara" (2012: 231). Em meio às narrativas tradicionais coletadas por Brandão de Amorim, especialmente as que tratam da ocupação tariano na região de Iauaretê, Neves destaca aquelas que apontam para conflitos da "Guerra de Buopé", que envolvem os recém-chegados Tariano, os tukanoanos Wanano (que já habitavam aquela área) e o povo "Arara", que pelo nome não corresponde atualmente a nenhum outro grupo na região (ibidem).

69 Em seu livro, Christine Hugh-Jones aponta para as dificuldades de descrever relações genealógicas de maneira consistente no contexto uaupesiano: "In any genealogy extending beyond two generations the names of one generation are repeated again in the next but one and teller and listener alike get hopelessly muddled. This alternation of a limited stock of names, which is maintained in present-day naming practice, inhibits the accumulation of genealogical knowledge. It is also consistent with the marked stress on agnatic sibling ties at the expense of father-on ties" (1979: 39). Atualmente, apesar de muitas famílias também adotarem nomes brancos (além dos nomes indígenas, que mantém inclusive com a finalidade de proteção), os sobrenomes não parecem manter rigidamente a relação genealógica, muitas vezes dando a irmãos sobrenomes diferentes. Além disso, a aquisição de nomes brancos pelos indígenas na região tem relativamente pouco tempo, datada da chegada dos missionaries salesianos, no início do séc. XX. Sendo assim, no caso das famílias de Loiro que tive acesso, tais nomes alcançavam no máximo quarto gerações anteriores.

> O conflito teve início quando os Tariano mataram as mulheres Arara, porque elas insistiam em olhar os ritos secretos do Jurupari praticados à noite pelos homens. Em represália, uma pessoa do grupo dos Arara matou o filho de Buopé [que liderava os Tariano] quando ele estava procurando mel na floresta. Os Tariano então lançaram um ataque sobre a aldeia dos Arara, localizada no Uaupés, a dias de viagem rio acima. Esse ataque resultou na destruição de todos os Arara, menos um homem. Este sobrevivente contou aos Wanano o acontecido, o que os incitou a lançar um ataque aos Tariano. Para se defender os Tariano construíram uma aldeia, contornada por paliçadas defensivas compostas por trincheiras preenchidas por paus afiados, em um local no interior da floresta. Esse local é conhecido como 'serra do Jurupari'. De lá os Tariano derrotaram seus inimigos (Neves, 2012: 232).

O primeiro ponto interessante sobre esse relato é a proximidade dos eventos com os Arapaso. Além de coincidirem espacialmente, pois trata-se de um conflito que ocorreu na mesma região de seu território tradicional, Brandão de Amorim menciona que o povo Arara costumava ser cunhado dos Wanano e que estes últimos teriam pedido ajuda aos Arapaso, Desana, Cubeo e Tukano para enfrentar os Tariano. Tais relatos, inclusive, levam Neves a questionar se os Arara poderiam ser um sib de um desses grupos (Neves, 2012: 231).

Outra informação interessante trazida nesse relato são as "paliçadas defensivas", que se assemelham à descrição da cerca de jauarí no mito do suicídio arapaso. Segundo Neves, essas paliçadas foram provavelmente muito comuns na bacia do Alto rio Negro no passado, especialmente como estratégia defensiva dos povos, que buscavam se precaver de ataques surpresa e conflitos armados. Essa informação, embora contribua para um melhor entendimento do mito do suicídio arapaso, não parece, porém, ser determinante de um contexto histórico particular, pois

> [a]pesar da probabilidade dos ataques de surpresa terem aumentado no século XVIII devido ao comércio escravo, os conflitos armados no alto rio Negro antecedem à conquista europeia (Wright, 1990). É provável que a guerra fosse um fenômeno comum em toda a bacia amazônica pré-colonial: há evidências arqueológicas de trincheiras de defesa no alto Xingú (Heckenberger 1996, 1998), na área da confluência dos rios Negro e Solimões (Donatti 2001; Neves 2000) e no extremo norte do Amapá (Neves, 2012: 232-3).

Por fim, a semelhança entre a narrativa do suicídio dos Arapaso – na qual a guerra com outros grupos faz com que sejam 'soprados' (um ataque de longe) e levados a um extermínio quase total, deixando apenas um sobrevivente – e o relato do conflito contra os Arara – sobre os quais é *lançado* "um ataque sobre a aldeia... localizada no Uaupés, a dias de viagem rio acima" (também distante), que resulta na destruição de todos os Arara, menos um homem –, também é um aspecto que me chamou atenção.

Segundo Neves, esse episódio da "guerra de Buopés" também é relatado sob o ponto de vista dos Wanano em uma outra narrativa que compõe o mesmo volume publicado dos relatos de Brandão de Amorim (Neves, 2012: 233). Porém, por motivos explicados na própria história, a princípio, não há narrativas sob a perspectiva do povo "Arara". Poderia o mito do suicídio coletivo ser uma narrativa arapaso desse conflito?

Apesar de acreditar que tal hipótese seja pouco provável, ou que ao menos envolva muito mais investigação para ser considerada plausível, apenas pelo exercício ainda superficial de cruzar esses dois mitos, já surgiram informações que me ajudaram a entender um pouco mais a narrativa do suicídio coletivo dos Arapaso e, consequentemente, sobre os próprios Arapaso.

Nesse sentido, assim como as pesquisas que envolvem a articulação de conhecimentos míticos e arqueológicos/históricos/etc. parecem apontar caminhos promissores (como vimos ao longo desse capítulo), também no entrecruzamento desses próprios conhecimentos míticos parece haver muitos caminhos a serem explorados[70] – especialmente no caso dos Arapaso, que embora sejam mencionados direta ou indiretamente em muitos desses relatos, ainda foi pouco explorada a perspectiva que eles possam ter para oferecer sobre os mesmos.

70 Claro que essa proposta analítica não é nenhuma novidade para a antropologia. Mas, apesar de alguns pesquisadores evitarem seguir a maneira de análise mítica lévi-straussiana – responsável por propor que um mito ameríndio só pode ser entendido à luz de outros –, alicerçados na crítica de um suposto princípio de desconexão entre mito e história (como vimos em Hill e Chernela, ambos 1988, e na resposta de Gow (2001) e de Viveiros de Castro (1999) [ver nota 55 deste trabalho]); outros etnólogos, tais como o casal Stephen e Cristine Hugh-Jones (1979 e 1979), demonstram em suas análises dos mitos dos povos uaupesianos todo o potencial de tal perspectiva, inclusive como caminho para um melhor entendimento da própria história sob uma perspectiva indígena.

III. 'RENASCIMENTO' (OU INVENÇÃO DE UMA TRADIÇÃO PERDIDA)

> *Por muito tempo achei que a ausência é falta.*
> *E lastimava, ignorante, a falta. Hoje não a lastimo. Não há falta na ausência. A ausência é um estar em mim.*
> *E sinto-a, branca, tão pegada, aconchegada nos meus braços, que rio e danço e invento exclamações alegres, porque a ausência, essa ausência assimilada, ninguém a rouba mais de mim.*
> (Carlos Drummond de Andrade, "Ausência").

Viemos até aqui perseguindo as informações, indícios e especulações que encontramos disponíveis até o momento sobre os Arapaso e, quando possível, levantando de seu entrecruzamento ainda outras hipóteses de novas possibilidades de relações.

Embora os capítulos acompanhem os termos assim como referidos pelos Arapaso ('identidade' e 'territorialidade'), ao longo das análises buscou-se evitar 'resolver' os possíveis 'equívocos' que podem acompanhar a tradução de uma variedade de ideias indígenas em termos como esses destacados. Em outras palavras, e inspirando-nos na proposta de uma metodologia de "equivocação controlada" de Viveiros de Castro, trata-se de se dispor a reconceitualizar noções como de 'territorialidade' e 'identidade' ao considerá-las 'equívocos' entre linguagens (indígena e antropológica, no caso) – não um erro ou um engano, que só podem ser determinados como tal quando na perspectiva de uma das linguagens em jogo; mas um equívoco, que, por sua vez, é aquilo que se desdobra no intervalo entre diferentes linguagens (2004: 9).

> Said differently, the question is how to configure the people as theoretical agent rather than as passive 'subject.' […] [A]nthropology's defining problem consists less in determining which social relations constitute its object, and much more in asking *what its object constitutes as a social relation*—what a social relation is in the terms of its object, or better still, in the terms that emerge from the relation (a social relation, naturally) between the 'anthropologist' and the 'native' (Viveiros de Castro, 2004 : 2 – ênfase minha)

De certa maneira, no próprio esforço de ser fiel aos indícios levantados pelos Arapaso ao se remeterem a tais noções (seja pessoalmente ou através da literatura da região), desenha-se uma dinâmica altamente relacionista disso que chamamos aqui de incógnita arapaso, na qual qualquer tentativa de 'identificação' se frustra diante da labilidade desses povos. São *dya mahsã*, gente do rio, mas *não só*: são também *Konea*, os 'tipo pica-paus' que furaram a pedra. Assim como são filhos da cobra – *talvez* do Unurato, mas a cobra também é gente, também é rio, também é *wai mahsã*, também é canoa. São *também* aqueles que quase acabaram com o breu, derretendo-o para encher o grande buraco no qual pularam – mas *nem todos*: há sempre *algum* que escapa, que encontra um caminho por entre os troncos espinhosos de jauari.[71]

Neste último capítulo, de caráter mais experimental, proponho nos debruçarmos ainda sobre outro indício que se envolve na incógnita arapaso e que me foi apresentado durante o campo mais de uma vez e em situações diversas: a conjectura da existência de outros arapasos vivendo próximos de algum igarapé do rio Içana. A partir dos relatos de encontros furtuitos, especulações de como foram parar lá e do que levaram com eles (sua língua original, conhecimentos já perdidos pelos Arapaso uaupesianos, etc.), refletiremos sobre a noção de perda que perpassa os relatos trabalhados até aqui, a fim de apontar possíveis caminhos e perspectivas a serem desenvolvidos em futuras pesquisas etnográficas com esse povo.

i. ARAPASO, AQUELES DO RIO IÇANA

Já na minha primeira noite em Loiro, quando todos estavam reunidos na comunidade, compartilhando da comida (o rancho) que trouxe comigo, entre as conversas sobre preocupações com as 'memórias arapaso' perdidas e os projetos de escrever um livro para a escola indígena, mencionaram o 'boato' de uma comunidade de arapasos, homônima à etnia, localizada na região do rio Içana e na qual imaginam que ainda se fale a língua original.

Geralmente acompanhado por algum caso de um 'quase encontro' com um desses arapasos do Içana, o mesmo boato retornaria em outras conversas ao longo do campo.

71 Uma apresentação inspirada na ideia de fertilidade do operador anti-totalizador "não apenas" ["*not only*"] e na função "alguns não" que, contrastivamente, bloquearia o fechamento mobilizando o registro de exceção (ver De La Cadeña, 2018).

José, por exemplo, relatou ouvir dizer que eles são ainda altos como eram os Arapaso antes do suicídio, e que foram para o Içana depois de uma grande briga que aconteceu na região do igarapé Japu, logo acima de Paraná-Jucá, envolvendo inclusive os Hupd'äh que moram por lá – indício de que também eram bravos, como os antigos Arapaso. Uma vez que se instalaram por lá, nunca mais voltaram para a região.

Ainda outra versão foi oferecida por Daniel, também arapaso de Loiro. Ele desconfia que teria sido o único sobrevivente do suicídio no buraco de breu que partiu para a região do Içana e se casou por lá, levando com ele a língua original. Até hoje vivem no local, em um afluente do rio, adentrando mais o igarapé. Daniel relatou então como uma vez, quando estava em São Gabriel da Cachoeira se preparando para voltar para a comunidade, uma pessoa lhe contou que tinha um rapaz arapaso dessa comunidade do Içana acampado no porto Dabaru (local onde são montados muitos barracões nos quais ficam as famílias que descem para a cidade). Daniel conta que infelizmente não teve tempo de conhecê-lo, pois já estava mesmo de saída, e voltou apenas com os relatos de terceiros que afirmaram que há arapasos que moram numa comunidade no Içana, que são altos, que a língua que falam é a língua original e – detalhe que me chamou a atenção – que esta se parece muito com a língua dos Hupd'äh.

Daniel também contou uma outra 'pista', de quando o rádio de Loiro ainda funcionava[72] e sem querer captaram uma mensagem que estava sendo enviada para outra comunidade, à qual se referiram por "comunidade Arapaso". Foi então que ele se deu por convencido: existem arapasos na região do Içana.

Em meio à intensa produção de pesquisas que contemplam a região do Alto rio Negro (ver introdução deste trabalho), até o momento não encontrei nenhuma que se referisse à presença de arapasos nos afluentes do rio Içana. Muito menos de um grupo que conserve consigo conhecimentos tradicionais caros a esse povo, tais como a língua original.

Todos(as) os(as) 'içaneiros'(as) a quem perguntei sobre o assunto, a resposta invariavelmente era a de que desconheciam a existência de um povo Arapaso na região. Foi apenas quando comecei a escrita deste último capítulo que, consultando um mapa mais detalhado do rio Içana, me deparei com uma *comunidade* chamada Arapaso, já

72 O rádio em Loiro não estava funcionando devido a um raio que atingiu a casa na qual ficava. Durante minha estadia na comunidade o aparelho não havia sido consertado e, até o momento, não tenho notícias de que tenha voltado a funcionar. De fato, caem muitos raios na região...

bem próxima da fronteira com a Colômbia. Porém, do pouco que pude encontrar sobre tal comunidade (citada principalmente em dois textos de outro modo desconectados[73]) não se referiam em nenhum momento à *etnia* Arapaso, dando a entender que seus moradores são, majoritariamente, Baniwas e Coripacos – principais habitantes do território, sempre considerando a estrutura multiétnica desses povos Aruaque que, assim como os Tukanoanos, tradicionalmente praticam a exogamia e a virilocalidade.

Ainda assim, surpresa com esse inesperado encontro e capturada pelo sentimento dos Arapaso de perda e ânsia de reaver os mitos e língua dos antigos, cogitei por um momento a possibilidade de que parte da incógnita arapaso pudesse de alguma maneira ser 'desvendada'. Esse assomo 'substancialista' logo se transformou em fonte de angústia, uma vez que implicava que uma parte da 'cultura' arapaso estaria em outro lugar que não no próprio povo com quem estive e, talvez o mais absurdo, que esta parte estaria *faltando* aos Arapaso do Uaupés, que viveriam na angústia de um mundo incompleto. Com o providencial auxílio de autores como Marilyn Strathern (1991), Eduardo Viveiros de Castro (2008 e 2019) e Marshall Sahlins (2002 [2013]) – reconheci que essa minha reação teve suas raízes na perspectiva de que a perda é, fundamentalmente, a falta de algo, e da qual não se fazem ver as relações implicadas naquilo que foi perdido, apenas o vazio de sua ausência.

Na contramão dessa análise relativista ou "teoria identitária da relação" (Viveiros de Castro, 2008: 217) –, esses autores defendem uma antropologia relacionista, na qual o problema consiste menos em determinar quais relações sociais constituem seu objeto de estudo e mais em questionar o que seus objetos de estudo constituem enquanto relação social. Ou seja, conhecimentos tais como da língua original ou de sibs não são *em si* objetos do estudo antropológico, mas sim as relações que se fazem ver através deles, inclusive aquelas que envolvem sua perda. Como argumenta Viveiros de Castro: "de certo modo, o relativismo já é uma maneira de domesticar a relatividade. Como diria Deleuze, o relativismo é a ideia de que a realidade é relativa, e a relatividade é a ideia de

73 Foram eles: Wegel, Valéria Augusta. "Os Baniwa e a escola: sentidos e repercussões", no qual encontramos a única menção: "os Baniwa lembram-se que um pastor americano veio morar no rio Içana [...] 'Henrique convidava pessoal do rio para ensinar na casa dele', conta o avô dzawinai, da comunidade Arapaso, rio Içana" (2003: 9). O outro foi em um relatório da OIBI (Organização Indígena da Bacia do Içana) da 12ª Assembleia Ordinária com o tema: Consolidando Política e Gestão Participativa Indígena nas comunidades Baniwa. Das 16 comunidades do médio rio Içana representadas por 150 participantes, foi mencionada a comunidade Arapasso, mas apenas se referiram às etnias Baniwa e Coripaco (ver https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-rio-negro/organizacao-indigena-da-bacia-do-icana-oibi-realiza-balanco-de-22-anos-de-atividades-e-parcerias).

que o relativo é que é verdadeiro. Que a verdade do relativo é a relação. O que significa que não há não-relação nesse sentido específico" (2008: 216).

ii. "AH, SE ALGUÉM SOUBESSE ! ...": CONHECENDO A PERDA

'Se ao menos alguém soubesse'... é uma expressão descrita como paradoxal por Marilyn Strathern (1991) ao discorrer sobre as perspectivas analíticas possíveis em contextos de povos que anunciam terem perdido seu conhecimento – como é o caso dos Arapaso e, no exemplo tratado pela autora, dos Baktaman da Nova Guiné. Paradoxal porque, como constata Strathern, "'if only one knew' one could fill in the historical details of how things (artefacts, ideas, forms of cultural life) were transmitted between different populations, but one would not in fact be adding substantially to the knowledge of social process" (1991: 94).

Com isso não se entende, é claro, que obter mais informações históricas/arqueológicas de casos pontuais seja desnecessário. Essas informações, dirá a autora, acrescentam ao conhecimento das relações históricas de populações específicas, porém não mudam o fato de que 'sabemos' que as populações são historicamente relacionadas (ibidem).

As pessoas comparam, pegam emprestado, adaptam artefatos e conhecimentos alheios para seu próprio uso e, ao fazê-lo, marcam-nos com certa distintividade. "This being the case, the question of 'connections' between different societies ceases to be a problem. What instead becomes of interest are the reasons for particular local adaptations, different trajectories of development in styles of leadership or types of transactions or whatever. Set into a social context like this, the cultural similarities across social boundaries become trivial" (1991: 94)

O contexto rionegrino não poderia ser mais explícito quanto a essa dinâmica. Como se viu ao longo dos últimos capítulos, as distinções cromáticas entre etnias frustram qualquer tentativa de recortar uma unidade de análise, ao mesmo tempo em que a diferenciação (ainda que lábil) entre os grupos é eminente no sistema de casamentos exogâmicos.

O caso Arapaso é especialmente desafiador ao dar por perdidos certos elementos tradicionalmente distintivos entre os povos da região – cujo exemplo mais evidente, como vimos, é o da língua. Temos então propostas como a de Janet Chernela (1988 e

2002), que busca na genealogia uma resposta para a questão de como os Arapaso continuariam a se identificar enquanto grupo exogâmico *apesar da perda da língua*, apontando a relação de descendência da cobra Unurato como um meio necessário para a continuidade e integridade do grupo[74]. Mas seria a perda da língua efetivamente o fim dessa relação de distintividade? Sob qual perspectiva o conhecimento perdido é visto como falta de conhecimento? Ou ainda, quando necessariamente a perda da língua deixa de ser uma relação e passa a ser a ausência dela? Quando ela (a perda) deixa de ser dado de análise e torna-se dado perdido?

Essa é a natureza das questões trazidas por Marilyn Strathern a partir das análises de Frederik Barth sobre os Baktaman. Semelhante ao caso dos Arapaso, esse povo habitante do monte Ok na Nova Guiné também é tomado pelo sentimento de perda de seus conhecimentos – e inclusive do medo de perdas futuras (1991: 95).

Diante do esforço de um especialista ritual baktaman em reformular a sequência de uma iniciação, Barth reflete sobre como o conhecimento é gerado, propondo que aqueles que o transmitem aos outros precisam, para isso, criar um conhecimento para si. Ou seja, os especialistas se preocupam em produzir um veículo para o conhecimento, criando tradições que sabem que irão se transformar ao longo do curso de sua reprodução, pois a produção de saberes envolve sua constante reformulação através do processo dual de subjetificação e externalização (Barth *apud* Strathern, 1991: 96).

Porém, analisa Strathern, em sua motivação Barth demonstra aceitar a premissa de que *conhecimento perdido não é conhecimento* e, portanto, justifica sua elucidação das formulações da experiência como um caminho para o entendimento de como os Baktaman conseguiriam alcançar um sentimento de completude em um mundo no qual a transmissão de experiências é reconhecidamente perigosa – no qual perder algo ou alguém equivale ao roubo de sua capacidade de agir (1991: 97).

Strathern demonstra então como a proposta barthiana de entender os mecanismos pelos quais são articulados os saberes (e, portanto, de entender melhor as variações culturais) permite cancelar a velha noção antropológica de que a tradição só pode sobreviver enquanto uma cadeia de conexões positivas e rastreáveis entre eventos,

74 Aqui vale lembrar das ressalvas que faz Christine Hugh-Jones (1979) quanto a consistência das relações de genealogia entre os povos uaupesianos em contraponto às relações entre pai-filho (ver nota 69 deste trabalho). Nesse sentido, o peso dado por Chernela à genealogia comum arapaso também pode ser questionado.

imagens e sentidos (1991: 97). Porém, acrescenta a autora, deve-se também considerar a perda de conhecimento como parte dos dados, e não como uma perda deles – uma vez que, no processo de incitar a criação de novas conclusões, os sucessores baktaman também passam pelo processo de perder as conclusões de seus predecessores. Nesse sentido, assinala Strathern:

> I prefer to think of Barth's generative model as making explicit the procreativity of absence and loss that Ok people articulate when they think about their own practices – the legacy is the 'knowledge' that each generation is created *out of what has been lost in previous ones* (1991: 97 – ênfase minha).

A proposta de Strathern envolve, portanto, uma perspectiva radicalmente relacionista, na qual as novas relações são criadas a partir da constante recapitulação de relações anteriores. Nesse sentido, a perda do conhecimento não é, por assim dizer, um conhecimento perdido, mas um conhecimento *sobre perda, sobre a ausência, sobre uma experiência irrecuperável.*

> The importante thing is that the gaps are preserved. They do not see themselves as recreating what they think is missing, but only what they know. It is as if they knew that by insisting on that absence they create their own creativity (1991: 98)

Nessa perspectiva, voltando à análise que faz Chernela, poderíamos pensar que, na própria formulação de sua questão – como os Arapaso se manteriam enquanto grupo exogâmico no contexto uaupesiano *apesar* de terem perdido sua língua –, a autora aceita, assim como Barth, que o distintivo da língua, uma vez perdido, deixa de ser considerável. Como se a própria língua fosse *em si* o objeto de diferenciação, e não uma das maneiras de como as relações de diferenciação se fazem ver.

Como aponta Strathern, diante da perda, o estímulo é o de criar novos conhecimentos que façam com que o mundo presente funcione – "not to filling the gaps, for that cannot be done, but making what is present do all the differentiating work it has to do, and thus creating information for themselves. They literally have to make what is to hand. That includes borrowing from the knowledge of their neighbors" (1991: 98). Nesse sentido, até onde o uso explicitamente 'emprestado' da língua de seus cunhados tukanos pelos Arapaso não poderia ser lido como um desses processos criativos que recapitulam relações de diferenciação anteriores? Afinal, ao adaptarem a língua a seu próprio uso,

marcam-na com os traços de distintividade que lhes convém – algo como quando brincam que, diferente dos donos da língua, 'Arapaso fala tukano fininho'.

Não se trata de, a partir desse movimento de 'positivação' da perda – que de ausência e vazio passa a ser lida como 'cheia' de relações criativas –, propor uma visão mais otimista do que é de fato um motivo de tristeza e preocupação para povos tais como os Baktaman e os Arapaso (e acredito que para qualquer antropólogo que se sensibilize minimamente com o que lhe é apresentado em campo). Como mencionei no início deste capítulo, o sentimento de perda e a ânsia dos Arapaso de reaver os conhecimentos antigos são, em certo sentido, aliciantes, e podemos muitas das vezes ser 'capturados' por esse sentimento de 'nostalgia'. Mas trata-se, como disse, de considerar essas perdas como parte dos dados de análise da transformação cultural inerente a qualquer população, e não como a perda destes. Ou seja, trata-se de evitar que essas perdas sejam entendidas enquanto ausência e que esses povos sejam com isso definidos pela falta e incompletude.

Como vimos nos argumentos de Strathern, a completude do conhecimento histórico – ou seja, de toda uma sequência rastreável de artefatos, ideias, formas de vida cultural, etc. sendo transmitidos e transformados por determinada população – não implica, necessariamente, em um maior conhecimento de seus processos culturais (1991: 94). Tampouco a tradição sobrevive apenas enquanto essa cadeia histórica se mantiver intacta, pois, como defende a autora, relações são criadas do constante encapsulamento de outras anteriores em novas formas (artefatos, substâncias, etc.), inclusive daquelas contidas no conhecimento da perda.

Dessa maneira, Strathern nos inspira a analisar as criações arapaso a partir da perda – o empréstimo da língua dos cunhados Tukano, as especulações sobre pesquisas arqueológicas (como vimos no capítulo anterior), ou ainda a própria hipótese dos parentes arapaso que moram no Içana – como mais uma das 'invenções' envolvidas no processo social, tão autêntica quanto qualquer outra rastreável pela história, pois opera da mesma maneira, recapitulando relações anteriores. Em suma, terem perdido conhecimentos caros de forma tão abrupta (quer em confrontos coloniais quer no suicídio coletivo) não faz dos atuais costumes tradicionais arapaso, criados e/ou emprestados de vizinhos, menos autênticos que de qualquer outra sociedade cuja história esteja melhor conservada em museus.

À guisa de exemplo, em seu *Esperando Foucault, ainda,* Marshall Sahlins, com sua habitual ironia, chama atenção para "um caso notável de invenção da tradição, cuja respeitabilidade nenhum acadêmico do Ocidente será tentado a negar" – o Renascimento europeu:

> Pois deu-se que, nos séculos XV e XVI, um punhado de intelectuais e artistas nativos europeus reuniu-se e pôs-se a inventar suas tradições, e a si mesmos, tentando revitalizar o saber de uma antiga cultura que consideravam ter sido obra de seus ancestrais, mas que não compreendiam plenamente, pois essa cultura estava perdida há muitos séculos, e suas línguas (latim e grego) andavam corrompidas ou esquecidas (2002 [2013]: 12)

À luz dessa incontestável 'invenção da tradição' moderna, torna-se ainda mais evidente como a "nostalgia cultural" dos Arapaso não deve ser entendida (da mesma maneira que não foi no caso europeu) como uma decadência cultural, ou ainda, um inautêntico movimento de recuperação de um passado morto. Ambos são, de uma perspectiva antropológica, maneiras particulares que os povos encontraram de traçar analogias entre as várias relações que constituem a sociabilidade para eles (Strathern, 1991: 103).

Então por que, no lugar da noção de 'invenção da tradição'— tão rapidamente aplicada aos contextos não-Ocidentais –, ao movimento europeu é dado o nome de Renascimento? Ao que Sahlins responde sarcasticamente: "O que mais se pode dizer disso, senão que alguns povos sempre tiram a sorte grande histórica?" (2002 [2013]: 13). Foi com o intuito de aproximar os Arapaso dessa 'sorte grande' que optamos, então, por intitular este último capítulo de 'Renascimento' – ainda que, como vimos até aqui, eles tenham muito a nos ensinar sobre as noções de 'invenção' e de 'tradição'.

Voltemos agora para outro aspecto a ser explorado, inspirados pelas perspectivas propostas por Strathern, Sahlins e, nesse ponto em especial, Viveiros de Castro, a saber: o de que, no caso Arapaso, o conhecimento sobre suas perdas (da língua, dos sibs, das experiências dos idosos recém-falecidos, etc.) não se conserva apenas através de sua constante menção e do sentimento de tristeza e preocupação que acompanham os relatos do passado, mas também é encapsulado em um povo, nos Arapaso do rio Içana. Na conjectura da existência de um povo (dissidente, como é o caso) no qual estão conservados os conhecimentos de sua língua, de seus sibs, os saberes tradicionais de

mitos e ritos, a estatura e a disposição (alta e forte), os Arapaso deixam em aberto a possibilidade de que estas experiências não sejam, de todo, irrecuperáveis.

iii. Dando um povo à perda

Sahlins termina sua curta elucidação sobre a 'invenção da tradição' em tom de suspense: "a lição histórica poderia ser a de que nem tudo está perdido" (2002 [2013]: 13). À sua maneira, o mesmo suspense é sustentado pelos Arapaso – enquanto existir um povo possível que conserve os conhecimentos dos antigos, esse passado perdido pode potencialmente (e paradoxalmente) fazer-se presente.

Mas os Arapaso não são os únicos a especularem sobre a existência de um povo (ou parte de seu povo) vivendo afastado e preservando parte de seu arsenal de tradições. Em seu texto "Nenhum povo é uma ilha", Eduardo Viveiros de Castro relata uma situação em muitos sentidos semelhante à dos Arapaso do rio Içana: a dos pretensos Yawalapíti-kumã, uma fração dissidente dos Yawalapíti (povo de língua aruaque do alto Xingu), que viveriam atualmente isolados pela região do Parque Indígena do Xingu (2019: 9). Diante da improvável ("ainda que não impossível") existência atual desse povo isolado no sul do Parque, Viveiros de Castro reflete:

> acho altamente significativo que a presença atual de um povo do passado alto-xinguano seja afirmada pelos povos de hoje, ou mais precisamente, que a memória longínqua desse povo lhe confira uma presunção permanente de existência, capaz de estimular a 'imaginação' das novas gerações (2019: 11)

Através da analogia entre a expansão moderna europeia e a elevação do nível dos oceanos – comparação nada aleatória, pois a expansão colonial e o desenvolvimento do capitalismo têm relação direta com a crise climática atual –, Viveiros de Castro descreve um cenário no qual um imenso continente indígena pré-colombiano, diverso, complexo e multiétnico, é invadido por um "oceano branco" [75]. Após cinco séculos de ininterrupta

75 Aproveitando a menção ao tema da crise climática, abro aqui um parênteses para apresentar alguns insistentes relatos sobre certas mudanças 'ambientais' e, consequentemente, o desencontro dos conhecimentos tradicionais acerca de fenômenos dessa 'natureza'. Dentre as mudanças mais comentadas se destaca a diminuição considerável de peixes (cuja responsabilidade é atribuída, principalmente, ao aumento de voadeiras na região); a presença de muitos pássaros na área da

submersão, poucas ilhas indígenas ainda se fazem ver, separadas entre si pelo vasto oceano, isoladas – não apenas umas das outras, mas também de si mesmas, uma vez que a grande maioria perdeu sua autonomia política e teve sua cosmologia gravemente abalada (2019: 2).

> A invasão europeia interrompeu assim uma dinâmica indígena altamente relativista – caracterizada pela permeabilidade 'cromática' e a labilidade das identidades coletivas –, congelando estados historicamente contingentes do fluxo sociopolítico continental mediante a fixação territorial e a essencialização etnonímica dos coletivos sobreviventes, transformados doravante – do ponto de vista dos Estados invasores – em entidades de uma ontologia administrativa rigidamente 'diatônica' (2019: 3).

A história da expansão colonial no Alto rio Negro é bem ilustrativa desse processo. Como vimos nos capítulos anteriores, desde a chegada dos europeus na região, em meados do século XVII, deu-se início a uma desarticulação do que se supõe ter sido um extenso sistema macropolítico e econômico, formado por confederações multiétnicas e multilinguísticas (ver Andrello, 2006: 107).

Com os descimentos, aldeamentos forçados, internatos missionários, e outras muitas práticas que compõem a série abominável de violências vividas pelos povos rionegrinos, temos um contexto no qual a situação arapaso é uma dentre muitos outros relatos de extinção de conhecimentos, de artefatos tradicionais e, nos piores casos, do próprio povo.

O caso dos Baré, por exemplo, tem perfil paradigmático na região: antigos senhores do rio negro, desde Manaus até a cachoeira de Curucuí e Buburí, onde hoje está localizada a cidade de São Gabriel da Cachoeira, os Baré, assim como os Arapaso, perderam sua língua original, mas por sua vez assumiram o nheengatu, imposto pelos missionários (Baré, 2015: 31). Muitos outros embates com o mundo dos brancos levou

---

comunidade; e as variações do nível do rio, que não mais obedecem a periodicidade e a intensidade como antes. Diante desse cenário, é possível nos remetermos também a questão da perda – não enquanto perda de um outro conhecimento, mas enquanto um conhecimento de uma outra perda, como vimos nesse capítulo através das ideias de Strathern (1991). Agora no sentido de que as técnicas de previsibilidade não são mais tão eficazes como no passado: as formigas jogarem a terra para fora não é mais um indício tão confiável de que fará 'verão' (no sentido de não chover), tampouco o macaco guariba gritar. O buraco feito há anos para pegar as rãs que fazem festa quando o rio enche, este ano foi raso para o nível da água e todas escaparam, enquanto no ano passado a cheia não fora suficiente e a armadilha não funcionou pelo motivo inverso. A piracema também parece ter decepcionado, tanto no número de peixes quanto na sua duração, e as voadeiras que passaram no período foram culpadas.

esse povo à quase completa desarticulação. "Baré" tornou-se um termo depreciativo, indicativo de índio "aculturado" (o que não significa, claro, que por isso tenham se tornado brancos). "Os próprios baré chegam a acreditar que, pelo fato de terem perdido sua língua-mãe, já não têm o mesmo direito de se autoafirmar índios, como os baniwa e outras etnias da mesma região, que ainda as mantêm" (Herrero e Fernandes, 2015: 15). Em outras palavras, e analogamente às ideias propostas por Viveiros de Castro, os Baré tornaram-se "involuntariamente isolados", ilhados, separados dos povos vizinhos e de si mesmos – uma vez que ser "aculturado", "não ser mais índio", não quer dizer que são não-índios, ou seja, brancos. "Não são nada. São o que mais convém ao outro dizer o que são" (Viveiros de Castro, 2015: 10).

Mas como o próprio caso dos Baré nos ensina – na sua movimentação de 'resgate' e afirmação de seu conhecimento tradicional e na sua participação ativa nos movimentos indígenas da região[76] –, contra o isolamento insular da identidade a solução é retomar um devir-índio, no sentido de divergir-se da maioria, reaprendendo o que não é mais ensinado e preenchendo o rastro de conhecimentos perdidos com novas trajetórias (Viveiros de Castro, 2015: 11).

A situação Arapaso não é de todo igual à dos Baré, sobretudo levando-se em conta as diferenças entre as práticas coloniais no médio e baixo rio Negro e no Uaupés. Como vimos nos capítulos anteriores, a categorização dos indígenas da região no período colonial contrapunha aqueles habitantes do Uaupés aos do rio Negro, diferenciados por sua posição em relação à "civilização" trazida pelo colonizador – os primeiros mais distantes desse referencial que os segundos. Como descreve Geraldo Andrello:

> As diferentes trajetórias dos etnônimos dos rios Uaupés e Negro pelas fontes parecem, assim, ocultar uma realidade sociológica: enquanto a diversidade étnica do Uaupés era reconhecida pelos diferentes viajantes que então exploravam esse rio, a do rio Negro se apagava, em um processo que favorecia a emergência de categorias genéricas, a

76 Beto Ricardo conta como os Baré têm constituído uma boa parte das lideranças indígenas do alto rio Negro – inclusive, atualmente o presidente da FOIRN, Marivelton, é desse etnia. Beto Ricardo relata também um episódio, digamos, "simbólico": em 1987, ano em que foi criada a FOIRN, foi realizada uma grande reunião entre os povos indígenas da região e os militares. "E qual não foi a surpresa do coronel que comandava os militares presentes na grande reunião ocorrida no ginásio do Colégio São Gabriel quando irrompeu no plenário um professor baré que fez um discurso didático para desconstruir a afirmação do militar sobre a delimitação das comunidades indígenas virtualmente beneficiadas por políticas públicas específicas […] e concluiu, num tom eloquente: 'Coronel, aqui todo mundo é índio!'"(Ricardo, 2015: 231-2).

> englobar índios e mestiços. Designados como 'tapuias' ou, por vezes, como 'baré', a marca distintiva desse contingente era o fato de já serem então considerados 'civilizados' (Andrello, 2006: 115-6).

Ainda assim, ao aproximarmos a situação dos Baré à dos Arapaso, especialmente no que toca a perda da língua e de alguns conhecimentos tradicionais, é possível observar como ambos estão em uma posição na qual suas condições são potencialmente reversíveis. Não no sentido de que aquilo que foi perdido pode ser retomado tal como era antigamente, mas de que as relações podem ser reativadas de maneira criativa – falando tukano 'fininho', por exemplo, dentre muitas outras possíveis instâncias que exigiriam uma investigação etnográfica mais longa e aprofundada (e que espero poder desenvolver futuramente).

Sob essa perspectiva, poderíamos de maneira especulativa pensar a 'presença' dos Arapaso do Içana – aqueles conservadores da língua, da estatura e dos conhecimentos perdidos – como "uma remanência espectral" cuja presença virtual recorda ("como uma sorte de 'memória involuntária'") aquilo que os Arapaso eram e que, por isso, podem sempre voltar a sê-lo (ver Viveiros de Castro, 2019: 5).

Nessa perspectiva, porém, não tomaríamos esse 'espectro' enquanto uma forma de determinar o que eram, o que são, nem tampouco o que deveriam ser os Arapaso *de facto*. Mas talvez seja possível pensá-lo, como vimos anteriormente, como aquilo que inspira a criatividade, estimula "a 'imaginação' das novas gerações" (Viveiros de Castro, 2019: 11; ver também Strathern, 1991) e, portanto, engendra uma multiplicidade de mundos possíveis – algo semelhante àquilo que Viveiros de Castro chamou de "devir-índio", que tanto ameaça o "progresso", no qual há apenas um único futuro.

Nesse sentido, talvez, a ideia de uma 'incógnita arapaso' seja ainda mais apropriada.

CONCLUSÃO

[CHOQUE 'CULTURAL']

Pouco antes de sair de Loiro, Daniel e Paulo confiaram a mim três fitas cassete, nas quais gravaram uma reunião ocorrida há uns anos atrás com os Arapaso da região na qual foram discutidos mitos, histórias e outros conhecimentos tradicionais. Estavam presentes nesse encontro alguns senhores mais velhos, os quais, infelizmente, não tive a oportunidade de conhecer antes de falecerem – tais como seu Adão (antigo morador de Loiro) e seu José (pai de Valentim e Ladislau, de São José). Ambos foram muito mencionados durante meu campo, lembrados como dois importantes conhecedores das tradições arapaso. Seu José, principalmente, era destacado também por pertencer a um dos clãs mais novos (se não me engano, ao dos *Bayaroá*, cantores e dançarinos), sobre os quais costumava dizer: 'o chefe pode ser o irmão mais velho, mas quem tem o conhecimento é o clã mais novo'.

Uma vez que a falta de um toca-fitas a pilha e de energia elétrica em Loiro impedia o acesso a esses registros, a intenção era levar essas fitas até a cidade para convertê-las em áudio digital, permitindo gerar mais cópias e reproduzi-las com maior facilidade.

Já um pouco imersa no discurso da perda que pervade o contexto arapaso, vi-me especialmente preocupada com a responsabilidade de atravessar o país guardando aquelas fitas únicas em seu conteúdo. Calculei, na medida do possível, a maneira mais segura de transportá-las – onde guardá-las para protegê-las ao máximo de um possível acidente no rio; em qual compartimento da mochila estariam mais sob meu olhar etc. Não queria ser mais um dos inúmeros casos de perda de conhecimentos arapaso que me foram relatados durante o campo, referentes não apenas a grandes histórias sobre o suicídio coletivo e as violências e constrangimentos dos descimentos e dos internatos missionários, mas também aos pequenos 'acidentes': fotos e registros perdidos em viagens pelo rio, cadernos de anotações de mitos e nomes de sibs comidos por traças, computadores que quebraram com entrevistas irrecuperáveis feitas com os mais velhos[77], dentre outros.

77 Este último remete especialmente ao trabalho de curso realizado por Miguel, que então estudava em Marabitana, no qual constavam versões do mito de origem dos Arapaso coletadas por ele e algumas reflexões sobre o tema, e que infelizmente foram perdidos com a quebra de seu computador.

Felizmente correu tudo bem e os áudios foram digitalizados e enviados para Loiro em um pendrive (junto com o devido tocador a pilha)[78]. Porém, a impressão de ter superado minimamente essa 'má-sorte' que parece envolver as experiências arapaso não durou muito e, durante a escrita dessa dissertação, tive minha mochila roubada com todos os cadernos e anotações de campo, computador e HD externo (que armazenavam por sua vez minhas trascrições do conteúdo dos primeiros).

A ironia de perder os dados de campo de um trabalho que trata, entre outras coisas, do próprio tema da perda, não me escapou. Mais uma vez, nomes, relatos, histórias, relações de parentesco e outros conhecimentos dos e sobre os Arapaso teriam sido perdidos. Tentei, mais uma vez, tirar alguma reflexão de tudo isso, mas naquele momento só me perguntava como, se ser roubado é algo tão comum por aqui, por que raios coloquei todo o material em uma mochila só?

Se na maioria dos relatos dos Arapaso o motivo dado para perdas desse tipo era sobretudo o assopro, no meu caso, a culpa parecia ser mesmo do descuido (um preço que pagamos por viver em um mundo 'incidental'). Porém, numa inesperada reviravolta dos eventos, três dias depois do incidente meus cadernos de campo, incluindo minhas notas soltas, foram encontrados em uma das mochilas que havia sido levada junto com a minha. Ao contar o ocorrido para colegas próximos, uma explicação para o 'incidente' tendia a se repetir: muita sorte (perspectiva é tudo).

• • •

A noção de "incógnita" – enquanto aquilo que não se deu a ver nem a conhecer, um enigma – não apenas foi preservada ao longo desse trabalho, como foi também, poderíamos dizer, 'fortalecida'. No decorrer dos capítulos, orientados pelos temas propostos durante a reunião dos Arapaso – 'identidade', 'territorialidade' e, em meio a estes, 'origem' –, exploramos as relações que se fazem ver por essas noções: a coexistência de princípios simétricos de afinidade e assimétricos de consanguinidade (cap. I); as analogias entre sibs, territorialidade e os mitos de origem (cap. II); ou ainda, as relações de diferenciação a partir da língua e/ou da perda dela (cap. III). Ao longo

---

78 Espero, no desenvolvimento futuro dessa pesquisa, traduzir esses áudios e discuti-los com a ajuda dos arapasos interessados.

desses desdobramentos de relações em outras relações, diria que a ideia de 'incógnita' foi se tornando cada vez mais apropriada.

Dessa maneira, ao nos debruçarmos no primeiro capítulo sobre as discussões que marcam a literatura etnográfica da região do Alto rio Negro e ao as infletirmos sobre os Arapaso, vimos se desdobrarem variadas relações que compõem o mosaico multiétnico rionegrino. A 'questão' da unidade social arapaso (à qual a ideia de 'identidade' costuma se acoplar) se desdobra nas díades povos do rio-povos do mato, cidade-comunidade, cunhados-irmãos, homens-mulheres, hierárquicos-igualitários, com língua-sem língua, além de outras dobras relacionais.

De maneira semelhante, os apontamentos sobre a 'territorialidade' e a 'origem' arapaso estão emaranhados nos mitos e histórias (pré e pós-coloniais) analisados no segundo capítulo. Do entrecruzamento dos relatos sobre a cobra Unurato, o suicídio coletivo, as leituras de Chernela (1988 e 2002), as propostas de Christine Hugh-Jones (1979) e as análises trazidas por Robin Wright (1992), Geraldo Andrello (2006) e Eduardo Neves (2012), o território arapaso foi se desdobrando em mundos subaquáticos, rios de cobra grande, cidades invisíveis, barricadas defensivas de jauari e buracos de breu derretido.

No terceiro e último capítulo, 'Renascimento (ou a invenção de uma tradição perdida)', a ideia de incógnita é retomada para explorar agora o tema da perda e suas implicações na análise dos conhecimentos e tradições arapaso. Inspirando-nos nas propostas de autores como Marilyn Strathern (1991), Marshall Sahlins (2002 [2013]) e Viveiros de Castro (2008 e 2019), nos voltamos para as conjecturas arapaso sobre um grupo dissidente que habitaria atualmente a região do rio Içana, falaria sua língua original e guardaria conhecimentos já perdidos pelos Arapaso uaupesianos. A partir de uma perspectiva relacionista que concebe a perda em termos de relações potencialmente recapituladas em novas formas/tradições, procuramos repensar a própria 'incógnita arapaso', como encapsulando as potências criativas de uma tradição arapaso, e entendendo-a como dado de análise e não como sua falta.

Foi dessa maneira que, ao invés de caminharmos para a revelação ou o preenchimento parcial do que desde o início foi proposto como uma 'incógnita arapaso', atribuindo-lhe uma 'territorialidade', 'identidade' e 'origem' – algo como um 'CEP', 'número' e 'sobrenome' –, o movimento ao longo deste trabalho foi de considerar tais

termos enquanto homônimos equívocos (ver Viveiros de Castro, 2009 [2015]: 68) e, portanto, eles mesmos incógnitas a serem exploradas. Nesse sentido, buscar pensar a 'origem', a 'identidade', a 'territorialidade' e a 'perda' à luz de uma incógnita arapaso significa explorar essas noções junto dos Arapaso, seguindo suas indicações e questionamentos, numa tentativa de fazer ver as relações que as informam através de outras relações. Em suma, um movimento de alargamento dessas noções, inspirado no 'slow-motion' de Strathern:

> Relationships always appear in the signifying dimension of enlargement, for that is how they are made to appear, taking specific form and presence from the enactment of people's intentions and obligations [...] No wonder it is difficult to explain relationships by relationships, so that when anthropologist look across Highlands societies what puzzles them is the emphasis given now to this and now to that. No wonder it is even difficult sometimes to decide what is present and what is absent... Social relationships are complex by definition: they exist as outgrowths from one another (1991: 104).

Nessa perspectiva de 'alargamento', os Arapaso – esse pequeno grupo tukanoano localizado nas margens do médio rio Uaupés –, foram se desdobrando em pica-paus; em *dya mahsã*; em filhos da cobra; em suicidas no buraco de breu derretido; em dissidentes no rio Içana; em sabedores da perda, em devir-incógnita ...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Århen, Kaj. (1989) "The Maku, the Makuna and the Guiana system. Transformations of social structure in northern lowland South America" *Ethnos*, 54:1-2.

Andrello, Geraldo. (2006) *Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê.* São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NuTI.

_____. (2008) "Narradores Indígenas do Rio Negro (ou antropologia 'faça você mesmo')" *32º Encontro Anual da Anpocs.* GT 26. Novos modelos comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social.

Azevedo, Soares de. (1933) *Pélo Río Mar*. Rio de Janeiro: C. Mendes Junior.

Barcelos Neto, Aristóteles. (2008) *Apapaatai. Rituais de máscaras no Alto Xingu.* São Paulo: Edusp.

Baré, Bráz França. (2015) "Baré-Mira Iupirungá/Origem do povo Baré" In. Marina Herrero e Ulysses Fernandes (orgs) *Baré. Povo do rio.* São Paulo: Edições Sesc São Paulo.

Barreto, João Paulo Lima. (2013) *Wai-Mahsã: Peixes e Humanos: Um ensaio de Antropologia Indígena*. (Dissertação de mestrado PPGAS/UFAM).

Bruzzi, Alcionilio (Pe.) (1962) *A Civilização Indígena do Uaupés*. São Paulo: Centro de Pesquisas de Iauareté. Missão Salesiana do rio Negro.

Cabalzar, Aloísio. (2008) *Filhos da cobra de pedra. Organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico).* São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NuTI.

Chernela, Janet. (1988) “Righting History in Northwest Amazon” In. Jonathan Hill (ed) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

_____. (2002) "As perdas da história: identidade e violência num mito Arapaço do Alto Rio Negro." In. Alcida Ramos, Bruce Albert (orgs) *Pacificando o branco*. São Paulo: Unesp.

De La Cadeña, Marisol. (2018) “Earth-beings. Religion, but not only” In. Keiichi Omura, Grant Jun Otsuki, Shiho Satsuka, Atsuro Morita (eds) *The World Multiple. The Quotidian Politics of Knowing and Generating Entangled Worlds.* London: Routledge.

Descola, Philippe. (1993 [2002]) “Genealogia dos objetos e antropologia da objetivação” *Horizontes Antropológicos* vol. 8, n. 18.

Goldman, Irving. (1963) *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon.* Urbana: The University of Illinois Press.

Gow, Peter. (2001) *An Amazonian myth and its history.* New York: Oxford University Press.

Herrero, Marina; Fernandes, Ulysses. (2015) “Introdução” In. Marina Herrero e Ulysses Fernandes (orgs) *Baré. Povo do rio.* São Paulo: Edições Sesc São Paulo.

Hill, Jonathan (ed.) (1988) *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past.* Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Hugh-Jones, Christine. (1979) *From the Milk River. Spatial and temporal processes in Nortwest Amazonia.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hugh-Jones, Stephen. (1979) *The Palm and the Pleiades*. *Initiation and cosmology in Nortwest Amazonia.* Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1993) “Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organization” *L’Homme* vol. 126-8, n. esp.

_____. (1996) “Shamans, Prophets, Priests, and Pastors” In. Nicholas Thomas and Caroline Humphrey (eds) *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Jackson, Jean (1983) *Fish People. Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia.* Cambridge: Cambridge University Press.

Lasmar, Cristiane. (2005) *De volta ao lago de leite. Gênero e transformação no Alto rio Negro.* São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NuTI.

Marques, Bruno. (2015) *Os Hupd'äh e seus mundos possíveis: transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro* (Tese de doutorado, Museu Nacional).

Meira, Márcio Augusto Freitas de. (2017) *A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no Noroeste amazônico*. (Tese de doutorado, PPGMS/UFRJ).

Neves, Eduardo Goés. (2015) “Uma rede de fios milenares: um esboço da história antiga do rio Negro” In. Marina Herrero e Ulysses Fernandes (orgs) *Baré. Povo do rio.* São Paulo: Edições Sesc São Paulo.

_____. (2012) “A história dos Tariano vista pela oralidade e pela arqueologia” In. Geraldo Andrello (org) *Rotas da criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro.* São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.

Overing Kaplan, Joanna. (1975) *The Piaroa, a people of the Orinoco Basin: a study in kinship and marriage.* Oxford: Clarendon Press.

Pãrõumu, Umusi e Kehíri, Tõrãmu. (1980 [2019]) *Antes o mundo não existia. Mitologia Desana-Kehíripõrã.* 3ª edição revista. Rio de Janeiro: Dantes Ed.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. (1985) “Tapir avoidance in Colombian Northwest Amazon” in. G. Urton (ed) *Animal myths and metaphors in South America*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Ricardo, Beto. (2015) “Posfácio: Baré em pauta” In. Marina Herrero e Ulysses Fernandes (orgs) *Baré. Povo do rio.* São Paulo: Edições Sesc São Paulo.

Sahlins, Marshall. (2002 [2013]) *Esperando Foucault, ainda.* São Paulo: Cosac Naify.

Silverwood-Cope, Peter. (1972) *A Contribution to the Ethnography of the Colombian Maku*. University of Cambridge.

Serres, Michel. (1997) “O que é identidade?” *Le Monde de l’Éducation et de la Formation.*

Sorensen, Arthur. (1967) “Multilingualism in the Northwest Amazon” *American Anthropologist* 69(6).

Strathern, Marilyn. (1991 [2004]) *Partial Connections.* Updated edition. Lanham: Altamira Press.

Sztuman, Renato. (s/d) "Mitologia fluvial, civilização submersa".

Taussig, Michael. (1993) *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o poder e a cura*. São Paulo: Paz & Terra.

Vidal, Silvia. (1999) “Amerindian groups of northwest Amazonia. Their regional system of political-religious hierarchies” *Anthropos*, vol. 94.

Viveiros de Castro, Eduardo. (1999) “Etnologia brasileira” In. Sergio Miceli (org) *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)* Vol 1. Antropologia. São Paulo: Sumaré: Anpocs; Brasília: Capes.

_____. (2004) “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation” *Tipití* 2 (1).

_____. (2008) *Eduardo Viveiros de Castro: entrevistas*. Série Encontros. Renato Sztuman (org). Rio de Janeiro: Azougue.

_____. (2009 [2015]) *Metafísicas Canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural.* São Paulo: Cosac Naif.

_____. (2015) “O índio em devir”, prefácio a Marina Herrero e Ulysses Fernandes (orgs) *Baré. Povo do rio.* São Paulo: Edições Sesc São Paulo.

_____. (2019) “Nenhum povo é uma ilha”. Manuscrito ainda não publicado.

Wagner, Roy. (1981 [2010]) *A Invenção da Cultura.* São Paulo: Cosac Naif.

Wright, Robin. (1992) "História indígena do Noroeste amazônico: hipóteses, questões e perspectivas" In: M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2005) *História indígena e do indigenismo no Alto rio Negro.* Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: ISA.