

Reunião Brasileira de Antropologia

GT 15: Antropologia das mobilidades contemporâneas

Coordenadores: André Dumans Guedes (GSO/UFF); Candice Vidal e Souza (PUC Minas)

Título: Deslocamentos e mobilidades: construção e destruição da pessoa tukano no baixo Uaupés (noroeste amazônico)

RODRIGUES, Raphael.

Doutorando no PPGAS da UFSCar.

RESUMO: Deslocamento e mobilidade possuem um lugar central na cosmologia, nas práticas xamânicas e também cotidianas do povo tukano (tukano oriental). A formação da humanidade é concebida a partir das viagens míticas de uma anaconda ancestral que se inicia no *Lago de leite*, localizado no extremo leste. A saga inclui paradas sucessivas nas *Casas de transformação*: locais onde os ancestrais dançam, cantam e onde ocorre uma série de transformações formadoras da humanidade, como a aquisição de bancos e cuias, a ingestão do cipó *caapi* (*Banisteriopsis caapi*), o aparecimento das várias línguas dos povos do Uaupés e das regras de casamento, como a exogamia linguística. A viagem culmina com a humanidade tendo emergido através de um buraco existente na laje da cachoeira de Ipanoré (médio Uaupés). Após este grande circuito de transformações, os coletivos humanos são alocados em seus respectivos sítios no eixo jusante-montante de acordo com sua ordem de nascimento, do primogênito ao caçula - a sequência de irmãos nascidos que orienta a organização patriclânica hierárquica rionegrina. Após ter gestado, transportado e situado todos os *pamiri masã* (“gente da transformação”), a anaconda submerge nas águas do mesmo Uaupés. Argumento que tal rota de criação e transformação ancestral, além de constituir-se como uma referência mítica primordial, é um elemento fundamental na constituição da pessoa tukano, o que procurarei demonstrar tomando como base um *benzimento de nomeação* (atribuição do nome de espírito). Tal *benzimento* constitui-se como uma narrativa xamânica que tem como objetivo escolher e atribuir um nome para o recém-nascido que refaz tal rota de criação da humanidade. Ao narrar tal percurso primordial, o *benzedor* retira (não em um sentido material) da paisagem diversos elementos vitais (o sumo de algumas frutas, por exemplo) que serão utilizados para compor e fortalecer o corpo/pessoa. O *benzimento de nomeação* tratar-se-ia, então, de um deslocamento/viagem “em pensamento” efetuado pelo *benzedor* que é fundamental para que a criança possa crescer e se desenvolver com saúde. Também considerarei que a mobilidade característica dessas populações, marcada por viagens constantes a parentes e à cidade, implica em inúmeros

perigos, uma vez que o viajante torna-se alvo potencial de ataques xamânicos desferidos pelos *wai masã* (peixe gente)/*encantados*¹, o que pode ocasionar sua desintegração (doença e morte). Ou seja, o reverso daquilo que é efetuado pelo *benzimento de nominação*. Em suma, tais considerações procurarão demonstrar que a vida social uaupesiana é fortemente marcada pela mobilidade e pelos deslocamentos, por sua vez, aparentemente compostos por elementos xamanísticos e políticos de várias ordens.

Palavras-chave: deslocamentos – mobilidade – xamanismo – benzimentos - pessoa

Neste artigo, procuro demonstrar que os deslocamentos, e também a mobilidade, possuem um lugar central nas narrativas míticas (e históricas) entre os tukano (tukano oriental). O material etnográfico que sustenta tal proposição resulta de uma pesquisa iniciada em 2009 que tem com interesse de pesquisa a compreensão de fenômenos relacionados à trajetória de grupos, formação e dissolução de comunidades em uma microrregião específica: o baixo curso do rio Uaupés (TI Alto Rio Negro)².

Para o povo tukano do Uaupés a formação da humanidade é concebida a partir das viagens míticas de uma anaconda ancestral que se inicia no *Lago de leite*, localizado no extremo leste. A saga inclui paradas sucessivas em várias *Casas de transformação*: locais onde os ancestrais dançam, cantam e onde ocorre uma série de transformações formadoras da humanidade, como a aquisição de bancos e cuias, a ingestão do cipó *caapi* (*Banisteriopsis caapi*), o aparecimento das várias línguas dos povos do Uaupés e das regras de casamento, como a exogamia linguística. A viagem culmina com a humanidade tendo emergido através de um buraco existente na laje da cachoeira de Ipanoré (médio Uaupés). Após este grande circuito de transformações, os coletivos humanos são alocados em seus respectivos sítios no eixo jusante-montante de acordo com sua ordem de nascimento, do primogênito ao caçula - a sequência de irmãos nascidos que orienta a organização patrilânica hierárquica rionegrina. Após ter gestado,

¹ As expressões dos interlocutores estão grafadas em itálico.

² O rio Uaupés (chamado de Vaupés na Colômbia ou, ainda, de Caiari) tem suas cabeceiras localizadas em terras colombianas. No Brasil, o Uaupés percorre cerca de 340 km (do total de 1345) entre a foz do rio Papuri e sua própria foz no rio Negro. O baixo Uaupés circunscreve cerca de dez comunidades. Adotando o tukano como língua franca, sua população pertence a grupos exogâmicos distintos - principalmente, os Desana, Pira-tapuia e Tukano (família Tukano Oriental), os Tariano (Arawak) e, finalmente, os Hupda (Maku). As regras de matrimônio dos grupos tukano oriental estão associadas à preferência pela prima cruzada bilateral, mas há outros fatores decisivos, como a regra da exogamia linguística e os aliados preferenciais (no caso dos Tukano, os Desana).

transportado e situado todos os *pamiri masã* (“gente da transformação”), a anaconda submerge nas águas do mesmo Uaupés.

Argumento que tal rota de criação e transformação ancestral, além de constituir-se como uma referência mítica primordial, é um elemento fundamental na constituição da pessoa tukano, o que procurarei demonstrar tomando como base um *benzimento de nomeação* (atribuição do *nome de origem*). Tal *benzimento* constitui-se como uma narrativa xamânica que tem como objetivo escolher e atribuir um nome para o recém-nascido que refaz tal rota de criação da humanidade. Ao narrar tal percurso primordial, o *benzedor* retira (não em um sentido material) da paisagem diversos elementos vitais (o sumo de algumas frutas, por exemplo) que serão utilizados para compor e fortalecer o corpo/pessoa. O *benzimento de nomeação* tratar-se-ia, então, de um deslocamento/viagem “em pensamento” efetuado pelo *benzedor* que é fundamental para que a criança possa crescer e se desenvolver com saúde. Também considerarei que a mobilidade característica dessas populações, marcada por viagens constantes a parentes e à cidade, implica em inúmeros perigos, uma vez que o viajante torna-se alvo potencial de ataques xamânicos desferidos pelos *wai masã* (peixe gente)/*encantados*, o que pode ocasionar sua desintegração (doença e morte). Ou seja, o reverso daquilo que é efetuado pelo *benzimento de nomeação*. Em suma, tais considerações procurarão demonstrar que a vida social uaupesiana é fortemente marcada pela mobilidade e pelos deslocamentos, fenômenos compostos por elementos xamanísticos e políticos de várias ordens.

Narrativas míticas e históricas tukano no Uaupés

Ainda que seja necessário problematizar e nuançar uma passagem abrupta entre mito e história no Uaupés e, de uma maneira geral, no alto rio Negro, é possível pensar em termos de uma cronologia mítica (S. Hugh Jones 1979). Pois as narrativas fazem distinção entre os tempos dos demiurgos, entre um tempo marcado, principalmente, pré-humanidade e um tempo em que “os humanos estão prontos para fazer a sua própria história”, como costumam dizer na região.

Para Christine Hugh-Jones (1979), a origem dos clãs/sibs marca o fim da era “pré-descendência”, em um momento a partir do qual seus ancestrais passam a estabelecer trocas matrimoniais para aumentar seus respectivos grupos. As histórias dessas primeiras gerações seriam tipicamente concentradas em lutas, migrações, casamentos e roubos de objetos sagrados. Esses episódios são muito diferentes dos mitos, pois os seres dessas histórias são membros de grupos existentes ou extintos e não criaturas antropomórficas, corpos celestes, etc. São histórias que pressupõe um mundo povoado por grupos compostos por pessoas comuns em um momento no qual a ordem cósmica e social já está estabelecida.

Esta ordem social se apresentaria ao antropólogo a partir de um conjunto aparentemente confuso de ligações envolvendo parentesco, nomes de grupos, derivações ancestrais, filiações linguísticas, geográficas, entre outras. Christine Hugh-Jones (idem) indica que a mudança de identidade, as ideias conflitantes sobre os membros, status, a fissão e fusão dos grupos inserem-se na própria natureza do sistema social do noroeste amazônico.

O surgimento e crescimento desses grupos são, portanto, tematizados na forma de sucessivos deslocamentos espaço-temporais que articulam, através da memória social, eventos da época da formação da humanidade àqueles que já fazem parte de trajetórias históricas particulares. Cabalzar (1995) aponta que a etnografia de Goldman (1963) já mostrava como o discurso mítico incide diretamente no contexto das relações políticas. Relações próximas entre certos grupos são em geral atribuídas a uma conexão mítica original, assim como o conflito à distância que existia já nos primeiros tempos.

A rota de criação e transformação da humanidade, que tem início no extremo leste, percorre um trajeto e encerra com um evento específico espacialmente localizado, a saída dos vários grupos por um buraco existente na laje da Cachoeira de Ipanoré, no médio curso do rio Uaupés. Ou seja, **o evento mítico primordial é um deslocamento**. As narrativas tukano trabalham com diferentes escalas temporais, pois abrangem tanto os tempos de formação da humanidade e dos primeiros ancestrais até o momento em que os diversos grupos já se encontram em seus territórios de destino, prontos para “fazer a sua própria história”, como costumam dizer.

O que se deve apreender aqui é que as narrativas míticas e históricas são compostas por deslocamentos de inúmeras ordens. Se, como vimos, a narrativa que

aborda o surgimento da humanidade é, em si, um deslocamento, nas narrativas históricas os deslocamentos não são menos importantes. Pelo contrário, pois, como dito acima, as trajetórias dos grupos (clãs ou sibs) são compostas por uma série de mudanças de lugares de habitação, surgimento e abandono de comunidades. Vejamos mais de perto o caso tukano.

As narrativas tukano tratam de um período de concentração do grupo em um dado local (igarapé *Turí*) seguido por uma dispersão generalizada. A causa de tal dispersão é atribuída a um episódio que envolve a briga entre os irmãos *Yu'pûri-Wa'ûro* e *Ye'pârã*. De acordo com o relato coletado por Andrello, esses dois irmãos lideravam os dois grupos tukano que se multiplicaram no igarapé *Turí*, no rio Papuri. A briga entre os dois teria sido motivada pela revolta de *Yu'pûri-Wa'ûro* diante do crescimento do grupo de seu irmão mais novo. Ele acabou sendo morto por *Ye'pârã* (Andrello, 2006, pgs. 347-424). Trata-se de um episódio de particular importância entre os Tukano, pois as consequências desse conflito relacionam-se às trajetórias subsequentes de clãs e segmentos de clãs que, impulsionados a partir desta dispersão, se estabeleceram em diferentes localidades da bacia do Uaupés³.

Na narrativa do clã/sib *Oyé*, a referência a uma longa fase de estabelecimento e crescimento no *Turí* Igarapé é seguida do episódio que levaria à separação do clã de *Yu'pûri-Wa'ûro*, o irmão mais velho, chefe de todo o grupo. Conta-se que os descendentes de *Yupuri* hoje em dia não vivem mais como os índios tendo se misturado aos brancos nas grandes cidades brasileiras, como Manaus ou Belém. Andrello indica que vários homens Tukano afirmam que o verdadeiro nome do igarapé *Turí* seria *nîrîriya*, “igarapé da expulsão”. É interessante pensar que o igarapé *Turí*, tido como local originário dos tukano, seja também nomeado como um lugar de expulsão. Vejamos, então, um pouco mais a respeito das concepções dos tukano sobre os lugares, bem como as potências que estes carregam, principalmente no que diz respeito à construção e destruição da pessoa.

Qual a importância dos lugares para os tukano?

Mais que palco de inúmeros processos que antecedem a formação da humanidade propriamente dita, uma força de vida presente no meio contribui substancialmente para um contínuo processo de formação de pessoas e coletivos no rio

³ Sobre a dispersão do povo tukano para o baixo curso do rio Uaupés, ver Rodrigues 2012.

Uaupés. De uma maneira geral, em todo o alto rio Negro os lugares são tidos como receptáculos de potência de vida atualizados na tradição oral, nas práticas xamânicas, *benzimentos* (narrativas xamânicas utilizadas em contextos rituais específicos (ver Buchillet 1983;1990)) e narrativas (ver Cayon, 2008; S. Hugh-Jones, 2011; Lolli, 2012; Xavier, 2008).

Uma discussão aproximada em outro contexto etnográfico é fornecida por Ingold (2002a). O autor informa que entre os aborígenes mais sedentários da Austrália os antepassados são seres criadores que, em suas atividades de formação de mundo, percorreram toda a face da terra, viajando de um lugar para outro. A paisagem em si é um labirinto reticulado de linhas de entrecruzamento de viagem ancestral, com as localidades mais significativas em seus pontos nodais. Localidades identificadas por determinadas características da paisagem - morros, pedras - encarnam os poderes de criatividade e movimento em uma forma congelada dos antepassados. São estes poderes, por sua vez, que engendram pessoas vivas. Através de concepção, nascimento ou residência de longa duração uma pessoa incorpora a essência de uma localidade em seu próprio ser, até ao ponto de uma identidade substancial.

O recurso da memória social à toponímia é também uma tendência assinalada por alguns autores no âmbito da etnologia guianense. Riviere (1984:100) afirma que na Guiana os grupos locais são, além de estabelecimentos geográficos, “episódios históricos”; Arvelo-Jiménez (1973:4) diz que para os Yekuana que o processo de formação, crescimento e desintegração das aldeias molda a vida política; Thomas (1982:34) sugere que para os Pemon as pessoas são classificadas em termos do espaço ou da região em que habitam e, finalmente, Albert (1985) ao tratar especificamente dos chamados “blocos de população” entre os Yanomami, argumenta que tais blocos são designados pelo nome da antiga aldeia a partir da qual se formaram os diversos grupos locais, fruto de fissões e migrações sucessivas que o compõem. Esse mecanismo engendra o que o autor chama de “árvore toponímica”, composta pelos nomes dos diversos grupos que se formaram a partir da fissão inicial.

De volta ao noroeste amazônico⁴, S. Hugh-Jones (2012) indica que cachoeiras, casas e locais oferecem a base para pensar o tempo humano e a história comum, assim

⁴ Noroeste amazônico e alto rio Negro compõem a mesma região etnográfica aqui considerada. O baixo Uaupés, a partir de onde emergem os argumentos aqui desenvolvidos, também se insere nesta região.

como para a construção de genealogias. Para as pessoas que vivem em malocas e, com o passar dos anos, abandonam suas antigas casas para construir novas, a cronologia de suas vidas é marcada por uma série de casas e por deslocamentos periódicos rio acima ou rio abaixo. Por isto, as memórias tendem a se conectar com os lugares em que essas pessoas viveram e que genealogias sejam estruturadas como uma sequência de casas.

Por que os tukano se deslocam?

A fim de tentar responder tal questão, Brandhuber (1999), em um artigo intitulado “Why tukanoan migrate”, pretende identificar as prováveis causas de tal fenômeno⁵. A autora indica que as explicações primárias, digamos assim, quando os interlocutores são questionados pelo pesquisador versam sobre a necessidade da busca por serviços de educação e saúde, que são inexistentes ou precários nas comunidades. No entanto, Brandhuber pondera que, de fato, somente após um tempo de convívio e a construção de uma relação mais solidificada entre pesquisador e indígenas que a causa principal destes deslocamentos é elucidada, qual seja, os conflitos.

Neste sentido, Brandhuber (idem) sugere que os fatores econômicos não são as únicas causas e tende a localizar nos conflitos, processos de fissão dos grupos indígenas e na alta mobilidade espacial as raízes desses movimentos migratórios. A autora também considera as recentes aspirações de ascensão social vinculada à importância atribuída à educação. Religião, idade e gênero também são categorias analíticas utilizadas para compreender os deslocamentos da vida comunitária em direção a pequenos centros urbanos, como São Gabriel da Cachoeira.

Ainda de acordo com Brandhuber, Goldman (1963) e C. Hugh-Jones (1979) argumentam que as tensões sociais não são socialmente aceitas. Quando sentimentos desequilibrados e doentios tornam-se insuportáveis, existem duas possibilidades: a pessoa que é a causa das tensões ou as outras vão embora. Para a autora, as brigas talvez sejam a principal razão para a migração permanente, pois em todos os casos investigados as famílias chegaram a um ponto em que algum tipo de discussão tornou

⁵ Vale dizer que as considerações de Brandhuber procuram abarcar todos os grupos da família linguística Tukano Oriental e não somente os Tukano, um dos povos desta família linguística.

desconfortável a vida na comunidade. Apesar da dificuldade que encontrou ao abordar os conflitos com os informantes indígenas, estes seriam a principal razão da migração para São Gabriel, recorte analisado pela autora.

A autora define **migração** como a modificação voluntária e permanente da residência por uma ou várias pessoas enquanto mobilidade como a vontade para a execução voluntária de uma pequena mudança espacial. Dessa forma, a mobilidade, que é planejada para ser relativamente de curto prazo (visita a parentes), pode converter-se facilmente em migração se uma família ou a pessoa decidirem que a vida é mais agradável em outro lugar, ou se houver mais terra fértil, uma possibilidade de ganhar salários ou quando os laços à comunidade original (que já poderia ser uma comunidade diferente daquela que a pessoa nasceu) são interrompidos por um dos lados. Para Brandhuber, existem fortes evidências que indicam **a migração e a mobilidade como elementos inerentes ao sistema sociocultural do noroeste amazônico. A alta mobilidade espacial do rio Negro poderia ser comprovada na observação de C. Hugh Jones (1979) de que entre os grupos do Uaupés é difícil identificar quais são os moradores temporários, visitantes ou moradores fixos de uma comunidade específica.**

Os motivos que caracterizariam a mobilidade no cotidiano são as visitas regulares a parentes, o trabalho na roça de alguém a quem se deva um favor, as idas a São Gabriel para vender produtos, trabalhar para algum comerciante, receber aposentadoria e a procura por tratamento xamânico ou médico. A autora concorda com o argumento de C. Hugh-Jones (idem) de que a busca por uma terra propícia às roças, com boa quantidade de peixes e caça disponíveis, são algumas das muitas razões que levam as pessoas a mudarem sua casa de local. Outro importante fator de deslocamento indicado por Brandhuber seria o conceito de **feitico** vinculado às doenças.

A autora explica que a doença é concebida para as sociedades do rio Negro em termos de feitico ou descuido das regras alimentares e sociais. A feitiçaria é sempre enviada de alguma forma. A vítima ao ser *soprada* fica envenenada até que alguma destruição aconteça e ela seja afetada. Etnógrafos frequentemente mencionam comunidades que foram abandonadas depois da morte de uma pessoa importante em geral e uma morte especialmente intempestiva em particular. **Quando uma morte não pode ser prontamente justificada, alguém de dentro ou fora da comunidade torna-**

se suspeito de feitiçaria e pelo menos os parentes da pessoa partirão. A feitiçaria, nesse sentido, pode ser a consequência ou o começo de relações deterioradas. Analisemos agora algo sobre a construção da pessoa tukano para ampliarmos a compreensão sobre sua relação intrínseca com os deslocamentos.

A construção da pessoa tukano a partir do *basesehé* (benzimentos)

De acordo com Andrello (2010), nas narrativas míticas tukano alguns objetos e substâncias são partes de corpos. As flautas sagradas – roubadas pelas primeiras mulheres, que adquirem com isso capacidades reprodutivas específicas –, os adornos cerimoniais – obtidos pelos ancestrais junto às divindades, e que irão propiciar que a verdadeira humanidade se diferencie dos peixes e animais –, a cerveja de mandioca e o alucinógeno caapi – cujas variedades e potências, ao serem diferencialmente apropriadas, irão distinguir os grupos exogâmicos (ou simplesmente etnias) entre si. As flautas e o caapi, em seus diferentes tipos e variedade, surgem a partir do corpo decomposto de dois irmãos que nascem do primeiro parto, ao passo que o conjunto de adornos, vomitado por divindades, dará forma ao corpo dos primeiros seres humanos (Andrello, *idem*).

Já a atribuição do nome de um antepassado a uma pessoa é o que lhe garante uma alma específica, aquela que se aloja no peito e corresponde à respiração. De acordo com Andrello (2010), trata-se um modo de subjetivação, que se efetua à medida que uma parte da força de vida (*katisehe*) acumulada no período da transformação mítica é acoplada a uma pessoa. Com a morte, esta alma retorna à casa de origem, de maneira que pode ser reciclada com o nascimento de novos membros do clã. Todos esses processos são operados por meio de um conhecimento especializado, os *basesehé*, as encantações xamânicas sopradas com fumaça de tabaco, que se dão a conhecer por meio dos mitos de origem, de maneira que seus melhores narradores são os detentores desse conhecimento esotérico, os *kumua*, os xamãs verticais do Uaupés (Andrello, *idem*).

Por isso, quando se atribui nome a uma pessoa, o kumu deve lançar mão de uma encantação apropriada, na qual esses objetos são verbalmente ativados e, por assim

dizer, tratados com leite e suco de frutas doces, que podem também estar armazenados na cuia. Como se comenta em geral, o *kumu* (pajé rezador) **tem que ir em pensamento até a casa onde surgiu o nome, e soprar os nomes de todos os objetos em um cigarro**. Sua fumaça será então baforada sobre a criança que recebe o nome. Tal procedimento permite atribuir uma alma à pessoa, na forma dos objetos de vida e transformação, os ossos de peixe, a parte dura e, como os nomes, imperecível da pessoa. Assim, o nome é, ainda que alma, considerado um segundo corpo introjetado no corpo exterior (Andrello 2010).

Ainda de acordo com Andrello, pode-se pensar em uma **noção de pessoa como algo distribuído em um dado meio, para além de suas fronteiras corporais**. Tal formulação remeteria, por sua vez, à complexa questão acerca da relação entre transmissão vertical e captura horizontal como formas alternativas ou complementares de constituição de pessoas e coletivos no Uaupés. Em suma, um problema de predação ontológica (Viveiros de Castro, 1993 *apud* Andrello *idem*) entre esses grupos.

Abaixo, transcrevo um trecho do relato de um de meus interlocutores, Pedro Meirelles, tukano do clã *Duca porã*, a respeito do que ele chama de *benzimento do coração*, a atribuição de um nome, como mencionado por Andrello (2010):

O benzimento do coração, por exemplo, ele pega as frutas, só frutas boas, fruta doce, a começar do cucura, abiu, ingá...pega aquele líquido, pega aquela cuia e bota esse líquido dentro dessa cuia e pega outra cuia de forma igual e pega todo o sentimento dele da vida e bota lá dentro desse caldozinho que ele já nomeou, pega outra fruta de novo. Aí chama o nome das frutas, frutas doces, coisa boa, **desde o lago de leite começa a dizer**, vai utilizar fruta de lá do lago de leite, abiu, cucura. Utiliza o abiu porque é redondo e tem pontinha, é pra poder ter variedade, filho homem e filha mulher. Não faz só um tipo de fruta, só redondo. Tem que colocar na cuia, que seria o coração da gente, dentro dessa cuia, tá colocando coisa boa dentro da vida pra poder se desenvolver com saúde e sem doença, primeiro nomeia todas as frutas de lá, **depois vem subindo**, essas mesmas frutas, mas já desse rio, vai nomeando todas as frutas boas, tem ingá. Vem chamando esses nomes, vai dizendo. (Pedro Meirelles, abril de 2016).

O relato acima elucidada bem o que Andrello (2010) indica com relação à noção de pessoa como algo distribuído em um dado meio, para além de suas fronteiras corporais. A fim de tentar elucidar um pouco mais a respeito deste tema, reproduzo abaixo a transcrição

de uma tradução de um *benzimento de nomeação* fornecido por outro interlocutor do baixo Uaupés, o Sr. Gregório Penha, tukano do clã *Yuhrua*⁶:

O grupo Tukano quando falam do bahsese começam lá
Digo, lá fica o nosso Pamãri Wi'í
Todos os grupos vêm se situando no Pamãri Wi'í
digo a procura do heriporã (vida/ser/coração)
Para isso os Tukano situam seu irmão maior, nosso irmão maior conhecido de Doetiro
e conhecidos de Yupuri
começa escolhendo com esse principio, digo.
Já no principio da escolha do heriporã
Na casa do céu já estava o Oãkãhã
Dele pediram o principio da vida
A gente chama de Ohko Wahatoro (Cuia de Água), digo
Nessa Cuia sopraram a baforada do cigarrão, daí eles encontraram
a conhecida de ʉ' mukoho Ñekõ (Avó do Universo)
ao encontrar lá naquela casa
do Ōpekõ Wi'ipã, digo
A partir daí eles vem apresentando/transmitindo/nominando heriporã
ele será o Yupuri, o Doé, o Seribihí eles são grupo de irmãos maiores
quando a gente vai delineando chega-se até no nosso grupo
Por isso, aqui que os bahsera delinea o estoque de nomes
Principia e vem prosseguindo a escolha do nome naquelas casas
ele passa em várias casas,
até chegar no Di'a Wi'í [esta casa fica no Uaupés, acima da comunidade Uriri]
Chegando no Di'a Wi'í e depois até na Cachoeira de Ipanoré

⁶ Gravado em tukano, este áudio foi traduzido por Dagoberto Azevedo, tukano, doutorando em Antropologia na UFAM.

Foi aí que ele trouxe a humanidade para este mundo

Digo por isso que o Bahsegu começa lá e chega aqui

Tem fio de espuma de leite materno

linha de surgimento da pessoa/gente/humano

Assim que diz o bahsey (benzedor),

Tem linha de espuma de líquido de karāko (fruta buiuiu)

Planta de frutas grande, planta de frutas pequenas

Teias de espuma de leite materno

Teias de espuma de **karāko**

Com essas teias o carne/ser dele

que vai fazer parte na carne humana

reveste e assenta-a

Tem seu suporte de vida, digo eu

Suporte de leite materno

Tem suporte de karāko, digo eu

Tem suporte de surgimento das pessoas/gentes/humanos

Ele feito bahsese (benzimento)

segue adiante

sobra Cuia dele

Cuia de pedra quatzo de tapioca. Cuia de Karāko, Cuia de leite materno, Cuia de gente de aparecimento. São estes!

Banco dele

Banco de leite materno, Banco de Buiuiu, Banco de gente de aparecimento

Banco de pedra quatzo, Banco de karāko, Banco de espuma de karāko

Banco jorrante de espuma de leite materno, Banco de gente de aparecimento. São estes.

Aqui é que ele o bahsey nomina nome segundo o seu grupo Tukano

Fazendo-o pertencer daquele grupo

Reveste de seu suporte de grupo tukano

de Suporte de leite materno, Suporte de Karãko, Suporte de gente
aparecimento são estes, digo eu.

Tem também seu Tabacão, digo eu

Pedra quartzo de tabacão, Tabacão de Karãko, Tabacão de leite materno

Banco de gente aparecimento, Banco de leite materno são estes

Aqui ele termina sobre esses tabacões e bancos

Começa-se nas casas primordiais onde eles se passaram

Ainda tem mais seus bancos

Banco de espuma de leite materno

Banco de leite materno, Banco de Píkose (certa ave)

banco de madeira vermelho, banco de madeira preto, banco de madeira
transparente

Tem ainda mais seu suporte de vida

Suporte de gente aparecimento, Suporte de karãko, Suporte de leite materno

Com este “insere”/ “introduz”

estica e reveste-o

Continua “evocando” ainda

Gente de carne de leite materno

Gente rei de Píkose

Gente rei de waye

Gente rei passaro tukano

Gente rei de U’pi miriõ

Gente de carne preta

Gente de gente invisível

Gente de carne/líquido carajuru

Gente de leite materno

Gente de karãko
Destas matérias ajunta
puxa e incorpora nele
Assim faz dessa parte

Aqui é que ele vai peneirar a procura do grupo dele

Isso é a parte da vida dele

Aí que ele direciona

se for do nosso grupo nomina de Ƴremĩri ou Buú

caso a pessoa for do nosso grupo

Se a pessoa for de grupo de irmão maior nomina-a deYupuri, Doe, Doetiro,
Seribihi

assim que eles nominam

Eles seguem essa escolha

Tem ainda mais a Cuia de vida dele

Cuia de quatzo de tapioca, Cuia de karãko, Cuia de leite materno são essas as
cuias

Cuia de liquido de piko (certa fruta comestível),

Aqui ele escolhe se nome será Buú ou Ƴremĩri

De sua veias

de seu ossos reveste desses líquidos e assenta

Aqui ele fixa para ser parte da pessoa

Por isso tem cuia de liquido de fortalecimento do corpo

cuia de liquido de yêto (fruta comestível)

Cuia de liquido de cucura

Cuia de liquido de inga-cumprido

Tem ainda mais

Cuia de líquido de abiu grande

Cuia de líquido de abiu pequeno

Ainda tem mais

Cuia de líquido de ʌ'tañimi (fruta silvestre comestível)

líquido de ʌ'tañimi grande e de pequeno

Cuia do líquido de inajá

Cuia do líquido de ucuqui

Esses são dele ou se ele for Buú

Se for ʘremĩri são cuias dele também

na cuia de vida dele

nas veias dele

nos ossos dele incorpora e assenta

incorpora e assenta

faz circular líquido nele

assim faz parte dele

a vida dele

Ainda tem mais

Seu banco de vida

Banco de pedra

banco de pedra quatzo dele

Estes de banco com pinturas de trançados

Banco de pintura de tuhkũ

banco de pinturas de formigas

Que serão banco de vida

como ossos deles

com as veias deles

Segura e assenta, incorpora e assenta, assim ele faz

Aqui finaliza uma parte

Quando a gente segue detalhadamente essa versão é extenso

Aqui segue o “benzimento”

procede o seguinte

Cuia de espuma de leite materno
Cuia de espuma de karãko
Cuia de sem brasa
Cuia de doce
Cuia de sem impecilho
Cuia de sem barulho
Cuia de sem moãstiro (tipos “fédidos”)
com liquido que vai fazer parte dele
incorpora retenha
amolece e insere aqui nele
amolece e põe nele
Segura e assenta-o

Aqui já está fazendo transbordar a vida
quando põe em pratica essa formula
quando vem nominando e nomina

Aqui encerra
mas quando detalha torna-se extenso
Aqui encerra

Ainda que se trate de uma versão resumida em que são informados apenas alguns aspectos que constituem um *heriporã bahsero*, há elementos muito interessantes presentes na narrativa fornecida pelo tukano Gregório. Inicialmente, destacarei algumas passagens que, a meu ver, são indicativas de um processo de construção do corpo/produção da pessoa que parece operar durante a atribuição de um *nome de benzimento*. Por último, argumentarei que ao produzir corpos/pessoas o *heriporã bahsero* também produz o próprio grupo tukano.

De acordo com a narrativa de Gregório o princípio de vida, o *heriporã* (também traduzido por vida/ser/coração), foi pedido a *Oãkãhã* na *Casa do Céu* tendo se originado a partir da baforada do cigarro cerimonial em uma *Cuia de água*. Ele segue

dizendo que o *benzimento tukano de nominação da vida (heriporã bahsero)* se inicia na *casa de transformação (pamñiri wi'i)* com o *benzedor (bahsegu)* situando todos os grupos nessa casa a procura do seu *heriporã*. O *bahsegu* faz isso apresentando/transmitindo/nominando os grupos tukano a partir dos *irmãos maiores Yupuri, Doetiro e Seribihí*. O *bahsegu* passa por/menciona/localiza várias *casas de transformação* até chegar a *Dia wii*⁷ e, finalmente, até a Cachoeira de Ipanoré. **Trata-se, então, de percorrer em pensamento toda a rota de transformação e surgimento dos grupos tukano oriental, a trajetória feita pela anaconda ancestral que trouxe em seu ventre todos os grupos que, transformados, emergiram através do buraco que existe na laje da cachoeira de Ipanoré** (Andrello 2006; Andrello 2012). Ao que me parece, o *benzimento* reatualiza esse processo mais geral para, depois, iniciar uma produção específica do corpo/da pessoa. Vejamos.

Após a narrativa dizer que o *bahsegu* nomina e situa os grupos se inicia uma série de referências a substâncias que irão compor o corpo da pessoa nominada. Em uma primeira parte, além do leite materno, as referências são às substâncias vegetais, como a linha de espuma do líquido da fruta buiuiu⁸ e outras frutas grandes e pequenas não identificadas. Estas substâncias irão formar parte da carne humana com o corpo revestido por elas. Na sequência as referências são aos objetos, como vários tipos de cuia (de pedra de quartzo de tapioca, de leite materno, de gente de aparecimento) e os bancos (de leite materno, de buiuiu, de gente de aparecimento) identificados como suportes de surgimento das pessoas/gentes/humanos. Outras substâncias como o tabaco cerimonial também são citadas como elementos que são inseridos, introduzidos em um corpo que é esticado e revestido. Já na parte final são feitas referências aos vários tipos de gente que também são incorporados no corpo (gente rei pássaro tukano, gente de carne preta, gente de gente invisível, gente de leite materno).

Após a inserção de uma série de substâncias a narrativa indica que o *bahsegu* através do ato de peneirar procura o grupo e direciona com a atribuição de um nome específico revestindo seus ossos com líquidos presentes em cuias (cua de líquido de

⁷ Localizada no baixo Uaupés próxima a comunidade Uriri, trata-se do local de nascimento do menino *Caapi* e onde os diversos grupos passaram a falar línguas distintas e estabeleceram regras matrimoniais (irmãos que se tornam em cunhados). É uma das *casas de transformação* mais emblemáticas deste processo de formação da humanidade para os tukano oriental, pois é o momento em que as diferentes línguas surgiram e quando se estabeleceu a exogamia linguística.

⁸ Planta da família *Melastomataceae*, do gênero *Miconia* (Dicionário Terminológico Bilingue – Plantas da ESALQ-USP).

cucura, de ingá comprido, de abiu grande) para o fortalecimento do corpo. A narrativa menciona que o *heriporã bahsero* tal como é feito originalmente ainda irá inserir e assentar no corpo uma série de outras cuias de líquidos até que a vida transborde. A imagem que emerge da narrativa é de um corpo que é literalmente produzido a partir de substâncias específicas, “ingredientes” que são manipulados pelos *bahsegu* e incorporados, inseridos em um corpo que precisa ser revestido e fortalecido. Nominar, atribuir um *nome de benzimento*, seria, sobretudo, produzir um corpo específico, um corpo tukano que é composto por substâncias (sobretudo vegetais), sustentado (banco) e fortalecido por líquidos presentes em vários tipos de cuias. Em suma, um corpo produzido e fortalecido a partir de vegetais e objetos. Passarei agora para a segunda parte do argumento, como anunciado acima, o *heriporã bahsero* como produtor do próprio grupo tukano, algo, no entanto, extensivo do que até aqui foi demonstrado, uma vez que produzir corpos é produzir grupos e produzir grupos é produzir corpos.

Ao fornecer elementos que possibilitam a compreensão de como ocorre a atribuição do *nome de benzimento* também é feita a referência aos estoques de nome próprios de cada grupo seguido de uma explicação de que cada grupo possui um conjunto específico de nomes. Em um dado trecho do *benzimento*, o narrador explica que no caso de seu grupo alguns nomes específicos poderão ser atribuídos, como Uremĩri (Rouxinol) ou Buú (Tucunaré). Vale notar que estes são os respectivos *nomes de benzimento* de Odilson (Uremĩri /Rouxinol) e do narrador Gregório (Buú/Tucunaré). Isto, no entanto, não quer dizer que somente o grupo *Yuhrua* terá esses nomes, pois outros grupos tukano também o possuem, mas sim que os *Yuhrua* não podem receber alguns nomes específicos, uma vez que os nomes *Doetiro*, *Yupuri* e *Seribihí* seriam nomes que podem ser atribuídos somente aos *irmãos maiores*. A condição/posição *irmão maior/irmão menor* parece operar aqui como um elemento decisivo na atribuição de um dado nome, o que nos leva a sugerir que *nome de benzimento* e uma ordem de senioridade possuem um vínculo estreito. Aparentemente, um nome define uma dada posição tanto quanto uma posição possibilita a atribuição de um dado nome.

Uma vez que as posições dos grupos nesta ordem de senioridade estão sujeitas a transformações, pois vimos, por exemplo, que o crescimento populacional de um grupo pode interferir em sua posição, os nomes atribuídos também se alterariam? Ou seja, qual a possibilidade de transformação destes estoques de nomes? Dito de outra forma, os estoques são estanques? Pois se a ideia de um conjunto de nomes remete a algo

aparentemente estático, qual dinâmica transformacional relacionada à atribuição de nomes operaria em contextos em que um determinado grupo tem sua posição/condição alterada? Se quem atribui o nome é um *kumu*, caberia a ele conhecer/definir a posição de um determinado grupo e, dessa forma, escolher o nome que poderá ser atribuído? Então, quais são os elementos desta política de atribuição de nomes realizada pelos *kumua*? Pois, de fato, são os pais da criança que escolhem qual *kumu* irá realizar o *benzimento* e o mais comum é que o avô paterno o faça. Neste contexto, parece razoável pensar que o avô paterno domina não só o *benzimento* em si, mas também um ponto de vista específico sobre a posição do grupo a partir da qual irá subtrair o nome a ser atribuído à criança.

De uma maneira geral, o que estou sugerindo é que a atribuição de um *nome de benzimento* tanto produz um corpo/uma pessoa como produz um grupo, uma vez que ao atribuir um *nome de benzimento* um ponto de vista identifica, organiza e classifica internamente um coletivo. A ordem de senioridade expressa através do par *irmão maior/irmão menor* atuaria como um idioma privilegiado neste processo, uma vez que tal produção não cabe a um único ponto de vista e sim a pontos de vistas concorrentes e destoantes que invertem e realocam posições toda vez que ocorre uma nomeação. Ao identificar um grupo ou uma pessoa como *irmão maior* ou *irmão menor* a natureza transformacional do que é ser tukano continuaria em operação, pois as possibilidades são múltiplas. Em suma, o *nome de benzimento* não produz indivíduos (isto caberia aos apelidos) e sim corpos, pessoas e grupos intercambiáveis e passíveis de serem feitos e refeitos o tempo todo.

Perigos da mobilidade, das viagens

As viagens são muito comuns entre os indígenas do rio Uaupés e nestas ocasiões geralmente a família toda se desloca. Tais deslocamentos são perigosos para a saúde das crianças, por exemplo, algo que pode ser apreendido a partir do relato de Pedro M. transcrito abaixo:

Toda vez que uma criança nasce, porque a mãe vai levar essa criança pra viajar muito cedo pra São Gabriel. Vai levar essa criança pra um lugar

esquisito onde a criança não conhece ainda. Então esses momentos são momentos da gente preparar, acalmar esses encantados. Se não tem boto tem outro, calango. Pra pajé tudo isso provoca doença, são momentos que ele vai fazer cigarro pra família andar mais tranquila, tá preparada pra enfrentar esses momentos de viagem ou da roça. Por isso que quando leva uma criança vai mostrando os lugares sagrados. Se você leva uma criança pra São Gabriel sem avisar os lugares ela vai começar a chorar a partir das seis e meia, dizem que ela está perdida, porque não foi avisada dos lugares por onde passou, a criança não foi avisada, não deu pra ela acompanhar, aí ela fica agitada, tem que indicar os lugares e explicar os lugares até chegar em São Gabriel. (Pedro Meirelles, abril de 2016).

No relato acima, Pedro M. indica a necessidade em se preparar um cigarro para proteger a família durante as viagens. O perigo maior, mais uma vez, diz respeito aos ataques dos *encantados*⁹. É preciso também que a criança seja avisada sobre os lugares por onde se passa, que se nomeie os lugares sagrados para que ela não fique perdida e agitada. As viagens são, então, perigosas porque além de expor as crianças aos ataques xamânicos podem causar uma espécie de desorientação espacial, por isto além de estar protegida por um cigarro preparado por um pajé também é necessário que os lugares sejam citados e explicados. Disto decorre que deve existir um conhecimento por parte do adulto a respeito dos lugares para que isto seja informado às crianças. Neste sentido, é comum visualizar nas embarcações uma pessoa mais velha. É esta pessoa mais velha que detém mais conhecimentos sobre os lugares, geralmente o avô é aquele também que poderá efetuar algum *benzimento* caso alguma doença venha assolar alguma criança. Viajar, neste sentido, é estar exposto a perigos e exige a manipulação de conhecimentos específicos.

Considerações finais

O presente artigo tentou elucidar alguns aspectos relacionados aos deslocamentos e a mobilidade entre os Tukano (Tukano Oriental), a partir das narrativas míticas, históricas, da transcrição de um *benzimento de nomeação* e de relatos sobre os perigos das viagens. Alguns elementos referentes à construção e destruição da pessoa tukano (mas também de grupos/comunidades) foram analisados a partir das concepções tukano sobre os lugares e de algumas práticas xamânicas (*benzimentos* e feitiçaria) disponíveis em uma bibliografia específica sobre tais temas. Trata-se, porém, de uma pesquisa ainda em desenvolvimento que pretende ampliar as considerações iniciais aqui apontadas a fim de contribuir para o alargamento da compreensão da vida social no rio Uaupés.

⁹ Encantado é uma variação de wai masã, por sua vez, dizem respeito aos donos dos lugares e guardiões dos animais, que podem lançar ataques xamânicos contra os humanos em diversas situações.

Bibliografia citada

- ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du Sang, Temps des Cendres: Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud est*. Tese de Doutorado, Université de Paris X.
- ANDRELLO, Geraldo. 2006. *Cidade do Índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora da UNESP, ISA, NuTI.
- _____. 2010. *Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v25, n.73, p.05-26.
- ARVELO-JIMÉNEZ, N. 1973. *The Dynamics of the Ye'cuana Political System: Stability and Crisis*. IWGIA Document, 12.
- BRANDHUBER, Gabriele. 1999. *Why Tukanoans migrate? Some remarks on conflict on the Upper Rio Negro (Brazil)*. Journal de la Société des Américanistes, Paris : Société des Américanistes, v. 85, p. 261-80.
- BUCHILLET, Dominique. 1983. *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Vaupés. Conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne*. Thèse de doctorat (non publiée), Université de Paris X Nanterre.
- CABALZAR, A. "Organização Social Tuyuka". Dissertação de Mestrado, FFCHL, USP, 1995.
- CAYÓN, Luis. 2008. "Ide Ma: El Camino de Água. Espacio. Chamanismo y persona entre los Makuna". *Antípoda* 7:141-173.
- GOLDMAN, Irving. 1979 [1963]. *The Cubeo. Indians of Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.
- HUGH- JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____. 2012. *Escrever na pedra, escrever no papel*. Trad. Renato Sztutman. In Geraldo Andrello, (org.). *Rotas de Criação e Transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental;

São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2002a.

LOLLI, Pedro. 2012. “Nos caminhos dos Yuhupdeh. Travessias e conhecimento no igarapé Castanha”. In Geraldo Andreollo, (org), *Rotas de Criação e Transformação. Narrativas de Origem dos Povos Indígenas do Rio Negro*. São Paulo: ISA/FOIRN.

RIVIÉRE, Peter. 1984. *Individual and Society in Guiana*. Cambridge University Press.

RODRIGUES, Raphael. 2012. *Relatos, trajetórias e imagens: uma etnografia em construção sobre os Ye'pa masa do baixo rio Uaupés (alto rio Negro)*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de São Carlos.

THOMAS, D. J. 1982. *Order without government: The society of the Pemon indians of Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1993. “Alguns aspectos do dravidianato na Amazônia”, in M. Carneiro da Cunha e E. Viveiros de Castro (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*, São Paulo, NHi/UsP.