

“VOCÊS, BRANCOS, SÃO COMO ANIMAIS”: IMAGENS DA ALTERIDADE NO ALTO UAUPÉS (AM)

PEDRO ROCHA

RESUMO

Para compreender o “branco” e suas “coisas”, os Kotiria mobilizam uma série de imagens profundamente enraizadas em suas tradições de pensamento. Nas narrativas, sejam elas “míticas” ou “históricas”, os “brancos” quase sempre aparecem sob o signo da ambiguidade, e suas qualidades diferenciais são normalmente explicitadas no idioma da corporalidade. A partir do exame destas imagens, quero discutir aspectos relacionados às noções de corpo, pessoa e história no Uaupés, bem como tecer considerações sobre os impactos que estas concepções têm na relação entre indígenas e não-indígenas na região.

PALAVRAS - CHAVE

Alteridade, Etnicidade, Contato Interétnico, Alto Rio Negro, Uaupés, Kotiria

“YOU, WHITE PEOPLE, ARE LIKE ANIMALS”. IMAGES OF ALTERITY IN UPPER UAUPÉS (AM)

ABSTRACT

In order to understand the “white man” and his “things” the Kotiria set motion to a series of images deeply embedded in their traditions of thinking. In their narratives, either “mythical” or “historical”, the “white man” almost always appears under the sign of ambiguity, and his differential qualities are normally explicit in bodily language. From the examination of such images, I would like to discuss aspects related to the notion of the body, self and history in the Vaupés, as well as to consider the impacts these conceptions have in the relations between indigenous and non indigenous people in this region.

KEYWORDS

Alterity, Ethnicity, Interethnic Contact, Upper Negro River, Vaupés, Kotiria

SOBRE OS AUTORES

PEDRO ROCHA

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais, e mestrado e Doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atuou cinco anos como antropólogo da Coordenação Geral de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas da Fundação Nacional do Índio, além de ter sido assessor da escola bilíngue e diferenciada Khumuno Wuu Kotiria, localizada na Terra Indígena Alto Rio Negro, na fronteira entre Brasil e Colômbia. Atualmente é professor adjunto do Departamento de Ciências Aplicadas à Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, onde atua, principalmente, no Curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas – FIEI.

SUBMETIDO EM

Abril de 2017

APROVADO EM

Setembro de 2017

–*Narana waikina we'roro hia!* – Ele exclamou, perplexo. Estávamos conversando sobre o nascimento do meu filho, e eu, provocativamente, contei que, após o parto, minha esposa havia comido uma respeitável refeição de arroz, feijão, carne, macarrão, ovo frito e salada, servida pela própria enfermeira. Enquanto contava isso, meu amigo me encarava, com os olhos arregalados e a boca aberta, balançando a cabeça com incredulidade. Quando terminei meu relato, ele me fitou e disse novamente – desta vez em português, para ter certeza de que eu entenderia: – *vocês, brancos, são como animais!* Após um breve silêncio, todos explodimos em gargalhadas.

Neste artigo, meu objetivo é extrair algumas consequências dessa espontânea e cômica manifestação de horror. Para “entender a piada” do meu amigo, será preciso explorar diversos aspectos de seu “mundo conceitual” (*sensu* Wagner), especialmente aqueles relacionados às ideias de corpo, pessoa e alteridade. Formulada no idioma da corporalidade – ou, pelo menos, no contexto desta temática, pois o assunto era o puerpério –, meu interlocutor estabelecia, em uma frase, diferenças entre brancos e índios, índios e animais, e brancos e animais. Seguindo sua pista, exploro, neste artigo, o processo que culminou na separação entre humanos e animais, e entre “índios” e “brancos”. Além disso, quero delinear também os traços de outras criaturas com as quais o branco é frequentemente comparado: a “gente-peixe” e os *whatino* ou “diabos da floresta”. Por fim, termino especulando sobre o impacto dessas concepções nas atitudes dos índios do Uaupés diante do branco e de suas “coisas”.

O material etnográfico apresentado é proveniente de minha pesquisa de campo junto aos Kotiria, iniciada em 2006, e também de experiências posteriores com esse mesmo povo, com o qual mantenho contatos frequentes ainda hoje. O povo Kotiria, conhecido regionalmente como Wanano¹, é composto por aproximadamente 1600 pessoas, distribuídas entre Brasil e Colômbia, no noroeste amazônico (Foirn e Isa 2006: 43). Em solo brasileiro, ocupam um território mais ou menos contínuo² às margens do rio Uaupés, entre as pequenas cidades de Iauaretê, no Brasil, e Mitu, na Colômbia. A partir daí, já na Colômbia, convivem com uma maioria Kubeo. Junto com outras 16 línguas³, o kotiria faz parte da família linguística Tukano Oriental. Como os outros povos tukano do Uaupés, os Kotiria são exogâmicos, patrilineares e praticam a regra de descendência patrilocal. Na prática, isso significa que, no ARN, toda comunidade é composta por um ou mais grupos de irmãos casados com mulheres oriundas de outras localidades.

A bacia do Uaupés faz parte de um sistema regional mais amplo denominado Alto Rio Negro (doravante ARN) ou Noroeste Amazônico. Deste participam, também, povos falantes de línguas da família Aruak e de quatro línguas “isoladas”, agrupadas sob a rubrica de Maku. Segundo o arqueólogo Eduardo Neves, há evidências de que esses povos compartilham o mesmo território por, pelo menos, 1000 anos, ou seja, bem antes da chegada dos colonizadores⁴.

1 Wanano, Uanana, Guanano, são designações que não têm nenhum significado conhecido, nem pelos Kotiria, nem pelos outros povos indígenas da região, e nem tampouco pelos linguistas e historiadores. A terminação –*ano* ou –*ana*, presente em muitos outros etnônimos, como Tariano, Siriano, Taiwano, indica uma origem aruak.

2 Com exceção de uma pequena “intrusão” Kubeo, no Uaupés Brasileiro. A partir de Mitu a situação se inverte e os Kotiria convivem com uma maioria Kubeo.

3 Tukano, Desana, Bará, Barasana, Pira-tapuya, Arapaso, Makuna, Tuyuka, Miriti-tapuya, Siriano, Taiwano, Tatuyo, Yurutí, Karapanã, Kubeo e Kotiria.

4 Para mais informações, ver a tese de Eduardo Neves citada na bibliografia deste artigo.

Esta convivência milenar explica, em parte, por que esses povos acabaram por compartilhar uma série de “traços culturais” comuns, como, por exemplo, a divisão da sociedade em clãs hierarquicamente escalonados, a prática de rituais de iniciação centrados no culto de flautas e trompetes sagrados e o procedimento de tecer sobre o território uma trama de histórias de lugares “sagrados” e poderosos, por onde andaram os demiurgos do passado⁵. Contribuem ainda, para esta difusão, a intensa frequência dos intercassamentos ensejada pela prática da exogamia, e o sofrimento compartilhado por esses povos ao longo do violento processo de colonização da região. Tudo isso faz com que seja difícil e indesejável estabelecer fronteiras classificatórias muito rígidas entre os povos Tukano⁶ e mesmo entre eles e os povos falantes de línguas Aruak.

Não obstante, é possível destacar diferenças significativas entre os povos Tukano e Aruak⁷. Uma delas, que importa especialmente aqui, na medida em que justifica considerar a bacia do Uaupés como uma “subárea cultural” na região do ARN, é o fato de os povos Tukano compartilharem um conjunto de narrativas cosmogônicas centradas na jornada de ancestrais dos humanos no interior de uma “cobra-canoa”.

No caso Aruak, por outro lado, as narrativas gravitam em torno das proezas do herói cultural Kwai e seus irmãos, e não há nada ou muito pouco sobre cobras ou sobre canoas⁸. Deste modo, quando digo que vou trabalhar o “material do Uaupés”, estou me reportando, especificamente, aos povos falantes de línguas da família Tukano Oriental, que habitam no rio Uaupés e em seus afluentes, notadamente o Papurí, Tiquié e nas regiões de cabeceira do Pirá-Paraná.

Desde o século XVIII, o Uaupés vem sendo assolado por diferentes tipos de brancos com diferentes intentos. Primeiro, os mercenários caçadores de escravos, que atuaram no Uaupés por várias décadas, retirando de lá um número considerável de indígenas, que foram vendidos nos portos da província do grão-Pará⁹. A partir de meados do século XIX, a região assistiu à presença mais sistemática de missionários de diferentes ordens da Igreja Católica¹⁰ e dos patrões da borracha, que trouxeram consigo a escravidão por endividamento¹¹ (conhecida, também, como regime de “aviamento”) e deslocamentos

5 Uma “geografia sagrada”, na feliz expressão de Wright (2011). Esse procedimento serve também para estabelecer ou deslegitimar reivindicações territoriais. Vamos explorar melhor esse ponto adiante.

6 A despeito do fato de que a correspondência entre povo e língua, tão justamente criticada pela antropologia e pela linguística, seja particularmente pertinente para os povos Tukano-falantes.

7 A começar pelo fato de que todos estes povos se reconhecem como diferentes e desenham claras fronteiras entre eles, fronteiras que se sustentam com o auxílio do sistema patrilíneo e patrilineal praticado no Uaupés.

8 A questão é mais complicada, pois a própria temática da cobra-canoa replica, por sua vez, o procedimento tipicamente aruak de estender sobre o mundo uma malha geográfica xamânica que espelha a viagem dos ancestrais (Cayón&Chacon, 2013).

9 A primeira expedição escravagista no Uaupés ocorreu em 1730 e foi liderada pelo famigerado Pedro de Braga, aquele que, segundo Andrello (2004: 59), “talvez tenha sido o [‘homem de fronteira’] de maior notoriedade às autoridades militares portuguesas no ARN, especificamente por seus sucessos na atividade de escravização de índios do rio Uaupés entre os anos de 1740-50”. Essas expedições foram tornadas proibidas pelo Decreto Pombalino de 1758.

10 Em 1845, o governador do Pará promulgou o “Decreto e Regulamento N° 426”, que determinava a imediata catequização e civilização de todos os povos amazônicos (Chernela 1993: 33). Entre os anos de 1852 e 1854, o missionário Capuchinho frei Gregório José Maria de Bene, apontado pelo governador, pregou o evangelho em São Jerônimo (próximo a Ipanoré), Mitu e Caruru. Nesta última – uma aldeia Kotiria –, alega-se que o frei converteu 300 indígenas. Ele visitou 15 comunidades do Uaupés e batizou 550 pessoas (Chernela 1993: 35).

11 O primeiro boom da borracha varreu a região do começo dos anos 1870 até mais ou menos 1912. O sistema de escravização por meio endividamento (que já existia) passou, nesse período, a ser sistematicamente empregado na região (Hugh-Jones 1996: 53). O antropólogo alemão Theodor Koch-Grünberg, que visitou os Kotiria em 1904, conta de um clima de intensa desconfiança com relação aos brancos, devido aos abusos dos “patrões” da borracha, que, além de escravizar seus empregados pelo sistema de dívidas, atacavam, roubavam e matavam os índios da região (Chernela 1993: 38).

(forçados ou induzidos), entre outras mazelas que desestabilizaram profundamente a região. Ao longo do século XX, surgiram outros personagens, com diferentes pretextos e interesses, sendo que, nos últimos anos, deu-se uma radical reorganização da relação entre brancos e índios no Uaupés, derivada, entre outros fatores, do maior acesso aos diferentes objetos e serviços produzidos na nossa sociedade.

2 - BRANCOS E ÍNDIOS

Assim, não é de hoje que os Kotiria estão em contato com essa figura estranha e perigosa, o chamado “homem branco”¹². Começamos por dizer que a tradução é inapropriada, pois a palavra para a cor branca, em kotiria, é *ye'sera*, ao passo que, para se referirem a nós, utilizam *ñarana* (sing. *nariro*). Trata-se de uma palavra de etimologia incerta, que provavelmente deriva de *ñarã*, que quer dizer “patrão”¹³. Mas, na fala em português, os Kotiria frequentemente se referem a nós como “os brancos”.

Se a bibliografia indica que a penetração portuguesa no Uaupés deu-se em meados do século XVIII, as histórias Kotiria dão conta de que este “contato” é bem mais antigo. Remontam, precisamente, ao início dos tempos, quando os ancestrais de todos os grupos do Uaupés emergiram do mundo subaquático a bordo de uma fabulosa embarcação, *phamuri buhsoka*, a “canoa da transformação”.

A história conta que esses proto-humanos foram liderados, em sua jornada subaquática, pelo “criador de gente”, *Di'ita Khoamahku*, o “filho do osso da terra”. Nascido da junção dos “objetos de transformação” do avô do universo¹⁴, este homem, por sua vez, auxiliou os primeiros ancestrais a adquirirem seus próprios objetos de transformação, sem os quais não logariam adquirir a forma humana completa.

Esse conjunto de histórias está bem documentado em algumas etnografias¹⁵ e coleções, e seus temas são recorrentes em narrativas de quase todos os povos do Uaupés. Também os Kotiria as possuem, com interessantes torções aruak, que mencionarei apenas de passagem. Para o momento, quero apenas chamar a atenção para o fato de que é no contexto das narrativas da cobra-canoa, isto é, do surgimento da humanidade, que surge também o primeiro ancestral dos brancos. Transcrevo a seguir uma versão abreviada de uma dessas narrativas, coletada em 2008 e traduzida com ajuda de falantes nativos:

Eles também vieram desse buraco mesmo, que está na cachoeira *ñarana-phoaye* (“cachoeira dos brancos”). No início, os brancos também estavam lá, no meio da gente de transformação (*phamuri mahsã*). Parece que o chefe deles era da etnia Baré¹⁶.

12 Mais precisamente, o primeiro branco a dar notícia dos Kotiria foi o famoso botânico e naturalista Alfred Russel Wallace, na década de 1850. Mas é bem provável que os Kotiria já conhecessem alguns brancos antes disso.

13 Considerando o brevíssimo histórico da atuação dos brancos na região, oferecido na seção anterior, e relembrando também a violência ensejada pelo boom de extração da borracha e pelo sistema de aviamento, é uma incrível coincidência o fato de a raiz *ña* possuir conotações negativas e antisociais onde quer que apareça, como, por exemplo, nas palavras *nãriro*, que quer dizer “feio”, *ñatutiriró*, que significa invejoso”, *ñabiara*, “ser terrível”, entre outras.

14 Em outras histórias, esse personagem é mulher, como no caso de Yeba Belo, a “avó do universo”, que aparece nos mitos Tukano documentados no clássico Antes do mundo não existia (ver referências).

15 Cf. C. Hugh-Jones e S. Hugh-Jones, Jean Jackson, Chernela, Lasmar, Andrelo – ver referências.

16 É interessante que o povo Baré apareça aqui como o ancestral dos brancos. Os Baré são um povo de origem Aruak que, ao que tudo indica, foi hegemônico no ARN antes da chegada dos colonizadores. Ocupavam as calhas dos grandes rios, principalmente o Negro, e por isso foram os primeiros a sofrer os impactos da colonização.

As mulheres do início, as avós de todos, queriam dar espingarda para todos os ancestrais. “Vocês fiquem com essa espingarda”, elas disseram. Eles não queriam, relutaram.

De repente ele [o branco] chegou. Aí ele mostrou quem ele era. Pegou a espingarda e já saiu dando tiro. – “Então você que vai ficar com essa arma, parece que *essa arma está querendo ficar contigo*”, disseram as avós de todos. Porque estava cada um recebendo alguns instrumentos: armadilhas, armas, essas coisas. “Então já que ele sabe atirar, vai ficar com ele essa arma”, elas disseram.

Foi nessa época também que eles estavam distribuindo os territórios. A terra em que cada um ia ficar. Então os brancos, em vez de ficar nesse território, foram descendo com a espuma da cachoeira. Então eles foram descendo, não sei onde pararam. Dizem que no Rio de Janeiro, é lá que fica a “lagoa de leite”. Foi essa espuma mesmo que fez eles ficarem brancos. Outros foram lá pra cima, pro lado dos colombianos. Tem uma serra na Colômbia que chama “Serra dos Colombianos”. Aí eles permaneceram, onde está Bogotá.

Como dito, essa história faz parte de um conjunto maior de narrativas que descreve como se deu o processo de diferenciação entre os grupos indígenas do Uaupés. Considerando este contexto, percebe-se que, no começo, o branco era um tipo de “gente” (*mahsã*) com mesmo *status* dos outros povos do Uaupés. Enquanto tais, eram “afins potenciais” destinados a integrar o circuito de trocas matrimoniais e cerimoniais com os outros povos que emergiram na cobra-canoa – tal como ocorre no Uaupés e no ARN hoje. Mas, ao escolher a espingarda, o branco se afastou do convívio humano e passou a residir nos confins da terra, em uma serra em Bogotá ou na própria Lagoa de Leite. Com esse gesto, deixaram de ser afins potenciais para se tornarem inimigos reais, com os quais não é possível manter relações de parentesco ou rituais.

A história mostra que foi dado aos índios o direito à escolha da espingarda. Na verdade, as avós de todos, inclusive, ofereceram esse artefato para os ancestrais. Eles, por medo, hesitaram, ao passo que o branco pegou a arma e “já saiu atirando”. Desde a criação, portanto, o branco mostrou sua índole violenta e destemperada. A escolha dos índios de não aceitar a espingarda nessas eras longínquas serve para explicar a dominação dos indígenas pelos brancos hoje.

Além disso, a escolha dos objetos representa a opção por dois estilos de vida diferentes e, por que não, opostos. Como observou Lasmar (2006: 53), ao escolher armadilhas de pesca, arcos, cestarias e coisas do tipo, os índios optaram pelo estilo de vida da comunidade, pelo trabalho na roça, pelo convívio entre parentes, enquanto os brancos, ao escolher a espingarda, optaram por morar em cidades barulhentas, sozinhos em seus apartamentos e carros, amargurados, egoístas e solitários.

Outro ponto que entendo importante destacar é que não apenas o branco quis a espingarda, mas, igualmente, a espingarda quis o branco. Isso nos leva para uma concepção muito peculiar dos povos do Uaupés, da “alma/corpo” como a junção de determinados objetos poderosos. As narrativas de surgimento da humanidade contam como os ancestrais humanos adquiriram progressivamente corporalidade por meio da obtenção (muitas vezes mediante roubo e trapaça) de uma série de “objetos de transformação”, em sucessivas paradas nas “casas de transformação”, também chamadas de “casas dos peixes”¹⁷. Esses objetos subsistem hoje no corpo das pessoas, ou melhor, são ali implan-

17 No caso Kotiria, a ordem de aquisição dos objetos foi a seguinte: cigarro de vida, banco, cuia de ipadu, suporte de cuia e, por fim, o bastão chocalho.

tados na cerimônia de nomeação e cada um destes é veículo de capacidades subjetivas tidas como desejáveis – p. ex., capacidade de reflexão (banco), temperança (suporte de cuia), respeito à patrinhinha (segurador de cigarro). Levando esse pensamento ao seu limite inverso, é como se todos nós, brancos, tivéssemos uma espingarda invisível que nos compele a fazer.... bem, as coisas estranhas que fazemos.

Vou deixar de lado, por enquanto, essa questão dos objetos de transformação. Adiante irei retomá-la.

3 - HUMANOS E ANIMAIS

Segundo os Kotiria, foram necessárias duas etapas ou “tempos” para que as espécies animais, os seres humanos e a própria paisagem tomassem a forma que possuem hoje. A primeira dessas eras é conhecida como o tempo da “Gente de Pedra” (*toá mahsã*), quando as pedras eram moles e podiam ser moldadas facilmente pelos demiurgos¹⁸. Em seguida veio o tempo dos *wai mahsã*, quando todos os seres que habitavam o mundo eram “gente-peixe”. Finalmente, sucedeu-se o tempo da humanidade, o “nosso” tempo.

Embora a tradução literal de *wai mahsã* seja “gente-peixe”, a principal característica desses seres é, justamente, sua capacidade de adotar diferentes formas corporais, a despeito de terem um “espírito” humano. Muitos índios são enfáticos em relação a isso e dizem que “no princípio, tal ou tal animal era gente”. Quando perguntados sobre o porquê desta afirmação, no mais das vezes, meus interlocutores explicam que esses animais eram gente porque viviam em grupos, conversavam em língua humana (Kotiria), faziam festa, etc.¹⁹.

Os Kotiria compartilham com os outros povos tukano-falantes da região a concepção de que a transformação dos ancestrais em seres humanos completos foi progressiva e teve lugar no ambiente aquático, no interior da “Canoa de Transformação” (*phamuri buhsoka*). Após uma longa jornada, a inusitada embarcação, tripulada pelos ancestrais de toda a humanidade, conseguiu transpor a fronteira do mundo aquático por um “buraco de transformação” – localizado na Cachoeira de Ipanoré (*Phamuri Phoaqe*) – já então transformados em humanos.

Esse evento foi decisivo, pois foi ali que parte dos *wai mahsã* se tornou humana e os outros permaneceram em sua forma animal. Além disso, esse acontecimento deu início a um progressivo processo de estabilização da forma corporal das criaturas que habitam a terra, bem como dos elementos da paisagem.

Um mito dos Tukano *Hausirō Pōra* (Calbazar 2005: 57) conta que os irmãos Doetiro, Yupuri e Bu’u “decidiram iniciar a transformação sob a forma de pássaros, que mergulharam no Lago de Leite, e se transformaram em peixes”. Esses peixes, por sua vez, se transformaram “em um grande barco, como os barcos de hoje, mas que na verdade era uma cobra” (Calbazar 2005: 58). A história prossegue contando que, quando a cobra-canoa chegou a seu destino, Yepa Oãku (que em Kotiria aparece como Di’ta Khoamahku) furou seu casco e libertou os ancestrais de seu interior. Saíram “Doetiro, brilhando como o sol [...] Yupuri, e muitos outros [...]. O último grupo que saiu foi Nuhuirō, antes de fechar o buraco com os pés, pois os outros *Wai Masã* que não prestavam queriam sair

18 É assim que os Kotiria explicam como foram feitos os enigmáticos petroglifos – desenhos em baixo relevo – encontrados em abundância nas rochas que afloram no Uaupés.

19 Indicando que a estrutura morfológica de um corpo importa menos para defini-lo do que suas capacidades e afecções específicas. Quer dizer, se algo estiver se movendo como humano, vivendo e falando como humano, provavelmente é humano – independentemente do fato de aparecer como um animal.

também” (Ñahuri e Kumarō *apud* Calbazar 2005: 58). Quer dizer, os *Wai Mahsã*, que acompanharam os ancestrais durante toda a jornada da cobra-canoa e, de certa forma, forneceram-lhes o material necessário à sua transformação (ver adiante), foram por eles barrados no momento decisivo em que iriam “aparecer” como humanos.

Conforme percebeu Goldman para o caso Kubeo, antes que a humanidade pudes-se aparecer, “a ordem cósmica como um todo teve de ser reconstruída em seu benefício” (Goldman 2002: 30, minha tradução). A última etapa da transformação humana foi sua separação dos outros animais. “Os animais, que eram todos humanos, foram dados a vestir sua forma específica como peles sobre um interior humano²⁰” (Goldman 2002: 30). Segundo outra história, desta vez dos próprios Kotiria:

Antigamente os animais eram pessoa como nós, que nascemos através da canoa de transformação. Nós seres humanos fomos assoprados com um tabaco que transforma gente. É por causa desse tabaco que transformamos em seres humanos. Como nós, povos indígenas, pertencemos a cada grupo (kurua), esses animais também viviam junto conosco, ainda não transformados em animais. Depois que nós seres humano transformamos e fizemos parte de cada etnia, as pessoas que sobraram formaram um grupo: o grupo dos animais.

De todos os animais, foram os peixes que chegaram mais perto de se tornar inteiramente humanos. Só não lograram êxito porque nossos ancestrais o fizeram primeiro e, em seguida, taparam o buraco, impedindo-os de atravessar a fronteira da animalidade. Em outras palavras, a transformação dos homens *em detrimento* dos peixes, que permanecem assim confinados em sua forma animal.

Os *wai mahsã*, não tendo passado pelo buraco de transformação, permaneceram, portanto, confinados ao mundo subaquático. Em uma versão Desana do mito (ver Reichel-Dolmatoff 1971: 26), os *wai mahsã* não se transformaram devido ao fato de terem realizado a viagem pelo Rio de Leite até o local de Transformação do lado *de fora* da cobra-canoa (indicando que há uma relação entre os artefatos tubulares, onde ocorre a fermentação da mandioca, e o útero, onde são gestados os seres humanos²¹).

Assim, os seres humanos adquiriram sua condição *em detrimento* dos peixes e dos outros animais. A partir de então, a tônica principal da relação entre humanos e *wai mahsã* é de antagonismo e inimizade, com uns ou outros ocupando, contextualmente, as posições de predador e presa.

4 - OS BRANCOS E A GENTE-PEIXE

Frequentemente, os brancos são comparados à gente-peixe que restou no mundo subterrâneo, após a transformação dos primeiros seres humanos. Uma das chaves para entender essa comparação repousa, certamente, nesse estado de inimizade generalizado que se instaurou entre os *wai mahsã* e os humanos (propriamente ditos). Assim como os brancos, que passam de afins potenciais para inimigos reais quando decidem se afastar do Uaupés e se excluir do sistema de trocas matrimoniais e cerimoniais, os *wai mahsã*, não tendo passado pelo buraco de transformação, permanecem confinados em sua forma animal, e se ressentem por isso.

Ademais, os *wai mahsã* não são apenas as presas preferenciais dos humanos, mas

20 Percebe-se que, mais do que uma história de surgimento da humanidade, o mito da cobra-canoa é um mito da origem dos animais e de todos os outros entes que existem hoje, a partir do surgimento da humanidade. Uso palavra “ente”, neste caso, porque há um fundo virtual de humanidade e agência no qual se movimentam não apenas os animais, mas também as pedras, as árvores, alguns artefatos e objetos.

21 Como notou Hugh-Jones, em um artigo magistral de 2009 (ver referências).

também um de seus grandes predadores, pois um grande número de doenças que acometem os Kotiria tem sua origem nos pequenos projéteis que eles alojam em seus corpos, ou do veneno contido em suas vísceras. Fica-se especialmente suscetível a esses ataques em períodos liminares do ciclo vital, como, por exemplo, no primeiro banho da criança, durante a menarca ou puerpério, na iniciação dos jovens ou após a morte de um parente próximo. Nesse contexto, as crianças que ainda não andam são particularmente vulneráveis a essas doenças.

A comparação entre os brancos e os *wai mahsã* faz ainda mais sentido quando se recorda que os brancos, em sua descida rumo ao leste, foram parar no “lago de leite”, em torno do qual se localiza hoje a cidade do Rio de Janeiro. Trata-se de um lugar encantado, onde surgiram os ancestrais de todos os seres que existem hoje e onde ainda repousam.

Esse espaço, essa dimensão onde habitam os *wai mahsã*, não é um lugar inacessível e fora do tempo. Ao contrário, existe, no mundo de hoje, como um ruído ou fundo virtual de alteridade que pode, a qualquer instante, passar à superfície. De maneira análoga, a progressiva estabilização das formas dos seres e da paisagem jamais se perfaz completamente. As “etapas” descritas acima não são – como nossos conceitos homônimos – irreversíveis. Ao contrário, vão se sobrepondo, como as transparências de uma planta de edifício, compondo um mosaico cada vez mais complexo de formas e relações. Nas palavras de Goldman, tais dimensões míticas permanecem atuando em uma realidade que é composta de “planos de existência fluidos e sobrepostos” (Goldman 1977: 181, minha tradução).

O contato com essa dimensão original pode ser benfazejo ou perigoso. Se realizado sem controle, tem potencial para causar diversas doenças ou mesmo a morte. Controladamente, isto é, sob a condução de um *khumu*²² experiente, traz efeitos benéficos de proteção, crescimento e fertilidade, não só para os seres humanos como para todo o cosmos.

O preço que os *wai mahsã* pagaram por não ter se transformado em humanos foi permanecer para sempre nessa dimensão mítica original. Em contrapartida, isso lhes confere enormes poderes transformativos, frequentemente associados à capacidade dos brancos de produzir mercadorias. Um velho pajé kotiria me contou que ouviu, certa vez, um ruído de um grande vento e avistou uma grande embarcação, que pertencia a esses seres encantados. Ouviu o barulho e exclamou: “os *wai mahsã* também têm motor 40”²³! Segundo esse mesmo senhor, as cidades dos *wai mahsã* não se parecem em nada com as comunidades indígenas, mas, sim, com as cidades dos brancos. “Eles vivem em grandes cidades no fundo das águas, em edifícios altos, de quatro andares, com ar-condicionado, muitos carros e pessoas circulando, como Manaus ou Rio de Janeiro”. Para completar, ele arrematou: – *os wai mahsã são parentes dos brancos*.

Assim, é o parentesco com a gente-peixe que explica por que os brancos possuem tantas *paatche* (“bagagem”, utilizada também no sentido de mercadorias), como dizem os Kotiria. Aparentemente, tanto a gente-peixe quanto os brancos são donos de poderes incríveis, pois ambos não têm almas (*bahsare wamã*, os nomes tradicionais). O parentesco com a gente-peixe serve, ainda, para explicar por que os brancos são tão numerosos: acontece que eles se reproduzem como peixes.

22 Khumu é a palavra Kotiria que designa um tipo de especialista ritual.

23 No Uaupés, o único modo de locomoção é o fluvial, em “voadeiras” – bote de alumínio com motor de popa – ou em canoas movidas a motor “rabetá” de 5 ou 7 hp. É mais comum, entre os indígenas, a utilização de rabetas ou de botes com motor de 15 hp, sendo que as voadeiras equipadas com motores de 40 hp ou mais são quase uma exclusividade dos brancos – notadamente agentes governamentais. Os motores 40 hp, identificados metonimicamente com os brancos, além de mais caros e menos econômicos, fazem muito barulho e são ouvidos a quilômetros de distância.

A esta altura, constata-se que os objetos não são, para os índios do Uaupés, simples matéria inerte, como em nossa concepção ocidental.

Um objeto, entre os Kotiria, define-se tanto pelas características físicas quanto por suas potencialidades transformativas. Um “objeto de transformação” estabelece um agenciamento entre dois heterogêneos, este sempre “faz fazer” algo. Há objetos mais poderosos que outros, mas, virtualmente, qualquer objeto guarda um potencial transformativo, que pode ou não se atualizar. Um terçado, na maioria das vezes, é só um terçado. Em algumas ocasiões ele pode ser, contudo, um condutor de energia cósmica, como, por exemplo, durante o período de resguardo. Neste e em outros períodos liminares, a pessoa encontra-se mais aberta e, por isso, mais suscetível aos ataques da gente-peixe. Tornam-se mais visíveis e viram “alvo fácil”, por assim dizer. Os materiais tidos como “quentes”, como aço, pimenta, carne moqueada e outros, são considerados facilitadores, catalisadores ou condutores, como no caso do metal, do processo de “visibilização” da pessoa que acontece nesses períodos, e por isso devem ser evitados.

Vale dizer, também, que o poder de um objeto é mensurável tanto por suas potencialidades transformativas quanto por suas qualidades estéticas. Dito de outra forma, “[a]parecer bonito” é parte constitutiva de qualquer objeto poderoso. Essa fusão entre ética e estética atravessa muitos juízos sobre o mundo, como demonstra, de resto, a existência de uma palavra para designar o bom e o belo (noa), e outra para designar o ruim e o feio (ña).

Os kotiria não formulam essas questões como faço aqui, mas frequentemente se utilizam de analogias parecidas para tentar me explicar o poder dos objetos tradicionais. Um grande *bagaro*²⁴ de Caruru, por exemplo, comparou os enfeites cerimoniais a uma grande e potente caixa de som: “quando a gente tem uma caixa de som nova e funcionando dentro de casa, só de olhar para ela já dá vontade de dançar, de fazer festa. Com a caixa de enfeites²⁵ é a mesma coisa. O *bagaro* olha para ela e logo vem a vontade de dançar, de fazer dabucuri²⁶”.

Os próprios *bagaroa*²⁷ são, por sua vez, ironicamente comparados aos aparelhos de som. “Lá vai o *bagarozão*”, dizem gracejando quando veem caixas e aparelhos de som sendo carregados rumo à maloca. A analogia entre um aparelho de som e um *bagaro* se justifica pelo fato de que, em ambos os casos, são justamente suas capacidades transformativas que estão em jogo – neste caso, a capacidade de “animar” a festa.

No caso dos objetos dos brancos, existe uma classe especialmente poderosa, a dos *aparelhos*. Trata-se dos equipamentos eletroeletrônicos, como computadores, aparelhos de som, celulares, etc. A palavra cunhada pelos Kotiria para designar qualquer desses aparelhos indica, a um só tempo, sua origem e suas características ambivalentes: *wahtino dahpu*, literalmente “cabeça do diabo”. Com essa definição, alcança-se a terceira “figura da alteridade” encarnada pelos brancos, o *wahtino*. Vejamos o que esse uso nos revela.

A palavra *wahtino* é utilizada para designar vários tipos de seres extra-humanos:

a) Os seres fabulosos que habitam as florestas. Eles são nomeados segundo seu *habitat* – *mahkanka wahtino*, “diabo do mato”, *wiriro wahtino*, “diabo da capoeira” – ou padrão de comportamento – *wahtino saaro khariró*, “diabo que bate no tronco”, *ugu-*

24 Nome dado aos dançadores/cantadores especialistas nos cânticos e danças rituais.

25 Uma caixa retangular em que tradicionalmente são armazenados os poderosos adornos de dança.

26 Festa ritual de troca de alimentos.

27 Plural de *bagaro*.

cawahitino, “diabo do abacate” (porque gosta de comer essa fruta). Esse tipo de *wahtino* das florestas é descrito como uma pessoa pequenina, que tem poderes incríveis, como o de aparecer em vários lugares ao mesmo tempo ou o de tornar-se invisível. Sua principal característica é, contudo, a tendência em perturbar os seres humanos com seu senso de humor peculiar.

b) Os espíritos dos mortos. Christine Hugh-Jones (1979a) discorreu longamente sobre a concepção barasana do destino *pós-morte* da pessoa. Segundo essa autora, a alma barasana é múltipla. Após a morte, ela se divide. Uma parte, relacionada aos ossos e, portanto, à parte masculina, retorna à casa de transformação própria do clã, onde os ancestrais passam a eternidade a beber e dançar entre parentes; outra parte, relacionada à carne, ao sangue e às mulheres, desce até o mundo subterrâneo dos mortos; uma terceira parte fica a vagar pela terra até desaparecer completamente. Esta última manifestação da alma é o *wahtino*.

Embora os kotiria não tenham sido tão específicos comigo sobre o assunto, também, entre eles, a palavra *wahtino* serve para designar uma espécie de alma penada que parece não saber que sua existência corporal acabou. Nos casos mais sérios de aparições, quando as histórias atravessam o limiar do humor e tomam roupagens sinistras e tenebrosas, o *wahtino* é alguém morto recentemente, um parente, um irmão, muitas vezes morto de forma violenta, inesperada ou misteriosa, que reaparece para assombrar os vivos. O espírito não sabe que morreu e começa a refazer os passos que fazia em vida. Aparece no caminho da roça, no sítio de pescaria, na cozinha, derrubando painéis e pratos. Nesses casos extremos, para cujo agravamento muitas vezes contribuem os vivos, em sua recusa de esquecer aquele que faleceu, é preciso a intervenção de um *khumu*, que guiará o espírito, por meio da fumaça do seu cigarro, até sua morada final.

c) O próprio Satanás também é *whatino*. Depois que ele entrou em cena, aliás, creio que virou a figura arquetípica à qual todos os outros “demônios menores” tiveram que se conformar. Ele imprimiu o selo do maligno e do perverso em toda uma legião de espíritos e entes do rio e da floresta – cuja principal característica comportamental era justamente a ambiguidade –, dotando a palavra de uma carga negativa que talvez antes não fosse tão saliente.

O Diabo foi, tanto quanto a Bíblia, um aparelho de conversão utilizado pelos missionários para deslegitimar os rituais tradicionais. Não é coincidência que tudo que era secreto, ambíguo e noturno na cultura dos povos Tukano Orientais foi despejado dentro dessa categoria, inclusive o ritual de iniciação masculina *minia phona*. O herói cultural *Bisiu*, responsável pela retomada das flautas sagradas, roubadas pelas mulheres, foi pelos missionários associado ao próprio Lúcifer. Os enfeites cerimoniais, a bebida alucinógena *khaapi*, os objetos que davam substância e legitimidade à hierarquia clânica foram todos considerados “coisa do diabo”.

Os outros tipos de *wahtino* começaram a figurar com chifres e rabo, creio que por influência da iconografia cristã. Apesar disso, eles guardaram ainda algumas de suas características originais, como o pênis enorme e o apetite sexual insaciável, além das tendências antropófagas e o gosto por esfolar seres humanos.

Mas o que existe em comum entre esses tipos de entidades, além, é claro, da vontade dos padres de bani-los da imaginação indígena? Mais ainda, o que existe em comum entre essas entidades e o branco, que, algumas vezes, é comparado a elas (ainda que indiretamente, segundo indica o uso da palavra *wahtino dahpu* para designar os aparelhos eletrônicos)?

Creio que a resposta a essas perguntas começa pelo fato de que todos esses seres são movidos pela cupidez, satisfazendo seus desejos mediante trapaça e roubo. E que esses aparelhos apresentam-se como o principal “aparelho de captura” dos brancos,

os quais utilizam os expedientes mais engenhosos para iludir suas principais vítimas, os próprios indígenas. Estes, por sua vez, não desempenham apenas um papel passivo, pois, geralmente, acabam devorados, iludidos ou privados de algum bem que lhes é caro, devido ao seu próprio descuido ou desleixo. Os diabos tiram vantagem das fraquezas humanas, da ganância, do medo, para atingir seus próprios objetivos.

O tema da “convivência da vítima” é uma metáfora para um aspecto importante do pensamento Kotiria, e talvez amazônico, a saber, de que não existem acidentes. Em outras palavras, nada no mundo acontece sem que haja *alguém* responsável, e esse alguém – muitas vezes – é a própria vítima do infortúnio²⁸. A mesma lógica opera com as doenças, que quase sempre têm origem em uma pessoa, humana ou não humana. A morte de bebês com menos de um ano, por exemplo, é quase sempre atribuída à inobservância dos pais aos procedimentos profiláticos do puerpério (*si’o*). Muitas doenças são originadas dos “estragos” (*doho mene*) de pajés ou dos ataques da “gente-peixe”. Nesses últimos casos, a imputação de um responsável é parte fundamental da resolução do problema, pois o processo de cura do *khumu* consiste em reenviar a doença para sua “casa” de origem.

Dito isso, deve estar claro por que os brancos foram, portanto, associados à classe dos *wahtino*. Entre as principais características dos brancos está a sua proverbial capacidade de mentir. Não só a violência e força marcaram o processo de conquista e colonização do Alto Rio Negro, mas também a trapaça e a mentira. Hoje, os índios as reconhecem claramente, quando dizem e repetem, por exemplo, que os padres os enganaram, convencendo-os de que seus enfeites eram coisas do diabo que deveriam ser destruídas, quando, na verdade, a intenção sempre foi a de “vender” tais objetos aos museus em Manaus e na Alemanha e, com isso, “ganhar muito dinheiro”.

Igualmente, as relações entre comerciantes brancos e indígenas é marcada pela exploração da mentira e da trapaça. O sistema de endividamento, largamente empregado em toda a Amazônia desde o século XVII, ainda opera na região, embora, atualmente, no mais das vezes, a moeda de troca não seja mais o produto do extrativismo, mas os cartões da Previdência e do programa Bolsa Família. Para os velhos kotiria, contudo, a lógica parece ser a mesma: trocar o produto de seu trabalho por mercadorias industrializadas.

Outro ponto que aproxima o branco do *wahtino* é o tamanho do órgão sexual. Para os kotiria, os brancos, assim como muitos *whatino*, possuem pênis enormes e monstruosos. Existem histórias de pênis mais grossos que o antebraço de um homem adulto, que podem ferir seriamente ou até matar uma mulher indígena. O mesmo se passa com as mulheres brancas. As *wahtino* fêmeas possuem vaginas enormes e cabeludas, que começam abaixo do umbigo e vão terminar no ânus.

O *wahtino* do terceiro tipo, o fantasma, espectro dos mortos, não se presta com muita facilidade a essas comparações. Entretanto uma coisa que o aproximaria dos outros dois, e também do branco, é sua filiação ao Outro Mundo, pois os brancos são associados à gente-peixe, que mora no mundo subaquático e é a figura prototípica da diferença.

Assim, os brancos se revestem de qualidades ambíguas no pensamento indígena. São apresentados como humanos, pois surgiram junto com o resto da humanidade, no bojo da cobra-canoa. Porém, afastaram-se ainda no começo dos tempos e esse movimen-

28 Entre tantos exemplos, posso citar aquela manhã, quando a conversa era sobre um boi que havia morrido após beber um ou dois litros de manicuera – o sumo venenoso da mandioca brava. Alguns, que não conseguiam um bom peixe há dias, diziam gracejando: “foi Deus que mandou ele pra nós”, já antevendo a refeição que se seguiria à partilha da carne. Outros pareciam mais consternados, afinal de contas, era o quinto que morria naqueles anos e, ademais, tratava-se do único macho do modesto rebanho da comunidade (nem sei se pode ser chamado de rebanho, eram três vacas e esse falecido bezerro). Todos morreram da mesma maneira, bebendo a manicuera crua que alguém, por descuido, deixara no chão da cozinha. Embora em nenhum dos casos houvesse a intenção de matar o animal, um responsável sempre era apontado. – “Esse foi fulano que matou, o outro foi cicrano”.

to, juntamente com a escolha da espingarda, os aproxima da gente-peixe. Assim, embora donos de uma incrível capacidade transformativa, os brancos são cruéis, grosseiros e antissociais. Mentirosos e trapaceiros, foram associados, também, a outra criatura sobrenatural, os *wahtino*.

Essas ambivalências são constitutivas não apenas dos brancos, mas também de tudo aquilo que lhes pertence: suas mercadorias, sua alimentação. Isso explica a hesitação dos índios com relação a esses objetos e à própria cidade dos brancos. Assim como o fundo dos rios e dos lagos, a cidade de São Gabriel da Cachoeira²⁹ é, ao mesmo tempo, atraente e perigosa. E, assim como as periódicas incursões controladas no mundo original são benfazejas e têm por efeito produzir conhecimento transformador, as periódicas incursões nas cidades dos brancos também parecem produzir efeitos similares.

Essa equiparação entre o estado de coisas atualizado pelo ritual e as cidades dos brancos pode parecer esdrúxula. De fato, trata-se apenas de uma intuição, que pretendo desenvolver em outros trabalhos. Contudo, não me parece coincidência o fato de que, no Uaupés, não apenas os pajés mais reputados, mas também todos aqueles que têm algum conhecimento valorizado socialmente, sejam pessoas que “já andaram muito”. Em outras palavras, parece haver uma conexão muito clara, no pensamento indígena, entre o movimento e a aquisição de conhecimento “xamânico”. Isso me pareceu evidente desde a primeira vez que viajei na companhia de um dos sábios locais, e vi aquilo que seria uma longa e monótona jornada pelo rio se tornar o palco de histórias do tempo do “aparecimento”, com descrições minuciosas motivadas pelo avistamento de cada pedra ou curva do rio.

Assim, para terminar este tópico, quero apresentar algumas reflexões iniciais sobre o lugar que o movimento, e com ele as incursões periódicas nas cidades dos brancos, ocupa na aquisição de determinadas capacidades pessoais valorizadas socialmente pelos povos do Uaupés.

Acima afirmei que “embeber-se” de forças “primevas” é algo essencial para a fabricação da pessoa no Uaupés. Agora quero propor que, para os Kotiria, as diferentes formas de fazê-lo envolvem sempre alguma forma de deslocamento, que podem ser agrupados em conjuntos de “deslocamentos verticais” e de “deslocamentos horizontais”

Discutirei estas questões brevemente a partir de um excerto de uma versão do mito de origem dos Kotiria coletado e traduzido por Auxiliadora Figueiredo, ex-aluna da escola *Khumuno Wtt* ^{tt}³⁰:

29 Trata-se da maior cidade do ARN. Para informações sobre São Gabriel, ver Lasmar, citada nas referências.

30 Este trecho foi retirado da monografia da pesquisadora Kotiria Auxiliadora Figueiredo, produzida no âmbito da escola *Khumuno Wtt* Kotiria. Embora este tenha sido o único trecho de um trabalho da escola utilizado nesse artigo, faço aqui menção a todas as monografias de 2009, que têm sido um importante material de pesquisa, dentro e fora da aldeia.

Eles [os primeiros ancestrais] ficaram refletindo no *Khasario Wu'tt*, pegaram o cigarro, fumaram, pensando, enquanto isso vinha subindo a canoa da transformação.

A canoa de transformação chegou até o lugar *wahada wu'tt*, e esses sujeitos que foram queimados desceram e caíram sobre a água. Então eles vomitaram água e refletiram: “está bom, nós somos gente de aparecimento (*bahuari mahsa*), e não gente de transformação (*phamuri mahsa*)”.

Refletindo sobre isso, eles subiram de novo, enquanto a canoa de transformação continuava subindo. Juntos, eles subiram até onde eles moravam, no *Khasario Wu'tt*, chegavam lá com o poder deles, pegaram o seu cigarro (*mu'no yuhkuna*), o banco de vida, pensando na vida, pensou até na Venezuela, lá tem o nome de *Mõ*, vendo que tem o nome de *Mõ*, para lá que eles decidiram ir.

As pessoas de lá não aceitaram que eles morassem ali, eles diziam “essa terra é nossa, a de vocês é outro lugar”. Ouvindo isso, eles subiram de novo até no *Khasario Wu'tt*, chegaram lá, fumaram o cigarro da vida, pegaram a cuia de ipadu e o banco da vida, pensando até *si'riwahpa*, em Pari-Cachoeira, lá também tinha a mesma coisa, *so phakanataro*, *wiroa taro*. Chegaram lá nadando, no momento que os Tuyuka chegavam com a canoa de transformação.

Os Tuyuca decidiram não aceitar a morada dos Wanano. Eles diziam que não ia dar, tem outro lugar para vocês. Ouvindo isso, eles subiam de novo para o céu, lá no *Khasario Wu'tt*. Chegando lá, eles refletiram: “Para nós não vai dar certo”. Pensaram até no Rio Papuri e desceram de novo, pois lá tinha também o lugar que tem o nome de *Mõ*.

Sabendo isso, eles desceram. Aí tinha também o lago tinha o nome *so-phakanataro*, *wiroa taro*. Lá eles fumaram cigarro da vida e sopraram entre eles. Conversavam com seus cunhados, que diziam que ali não era o lugar deles, o lugar de vocês é outro, esse é nosso. Ouvindo isso, eles subiram, fumaram o cigarro da vida, pensaram em ir até Santa Cruz, lá que eles foram ao encontro do lugar.

Lá também o lago tinha o nome de *so phakana taro*, *wiroa taro*. Depois que eles chegaram, a canoa também chegou junto com eles. A canoa da transformação de *Biadairo* chegou ali, eles ficaram conversando, o *Biadairo* dizia: “aqui mesmo fica o lugar de vocês, por isso a canoa não ultrapassou adiante”. Esta canoa veio descendo. Junto da canoa eles usavam o cigarro da vida, o suporte de cuia da vida e o bastão cerimonial, subiram até ao céu no *Khasario Wu'tt*.

Refletiram que não daria certo, “onde vamos descer de novo?”, e pensaram, aqui no *Mõ*, Caruru-Cachoeira, usaram de novo aquela mesma coisa que eles costumavam usar antes de refletir. E pensaram, aqui em Caruru-Cachoeira, depois eles desceram, o irmão maior, Dianumia Yairo, caiu no lugar onde fica a pedra da cuia (*waha duhiro*). Depois ele escolheu o lugar em cima de Buo, aí ele teve o seu lugar sagrado.

O irmão menor Boaro caiu no lugar de *Huriaka*, que hoje chamamos de *Moã Nu'hkõ* (“Ilha do Sal”), ali que ele escolheu o lugar sagrado. Este *Wahchu Khoari Khoto* (“local de osso de anta”) é o lugar que ele tem a vida. Então, eles apareceram em forma humana, ali no *Ya'kasana Wu'tt* (casa de uma espécie de peixe, tipo bodó), os nossos bisavôs falavam, a *Ya'kasana Wu'tt* é uma grande casa.

Então eles pegaram os seus bancos de vida, por isso eles deram o nome de *Khumuno Wu'tt*, porque ali eles pegaram o banco da vida. E também aí se formaram, por isso fizeram casa de iniciação *Khamoari Wu'tt*, e por isso que essa casa tem três nomes:

Esse trecho, repleto de referências a toda a região do Uaupés, é parte de uma história muito maior, que possui vários desdobramentos. Quero chamar a atenção para o fato de que a história mostra que a obtenção de um corpo verdadeiramente humano se confunde com a história da obtenção do próprio território, e que ambas envolvem deslocamentos verticais – da terra para as constelações e vice-versa – e deslocamentos horizontais, ao longo do próprio rio e nas sucessivas paradas da embarcação.

Esse modelo de fabricação corporal a partir de sucessivos deslocamentos verticais e horizontais parece ser ainda válido para os humanos dos dias atuais. Ao longo de seu ciclo de vida, a pessoa realiza diversos deslocamentos desse tipo, que têm o poder não apenas de conformar a fabricação de um corpo completo, mas também de propiciar a obtenção de um tipo de conhecimento que só é possível a partir deles.

Fazem parte dos deslocamentos de tipo “vertical” aqueles que não necessariamente envolvem o movimento no espaço, mas que estabelecem um contato direto com aquilo que chamei de dimensão mítica original. Os rituais de iniciação, puerpério e nomeação são bons exemplos desse tipo de movimento. Neles, a dimensão mítica é trazida para a terra e atualizada pelo trabalho do xamã. Trata-se, portanto, de um deslocamento no tempo, ou do tempo, que faz coabitar dois regimes de realidade que, do contrário, permanecem, em condições “normais”, separadas. Nesses rituais, o presente é temporariamente suspenso, de modo a proporcionar ao neófito uma experiência de imersão controlada na dimensão mítica. Essa imersão, por sua vez, confere não apenas expedientes protetivos ao jovem e à criança, mas fornece-lhes também conhecimentos tradicionais sobre o mundo humano e natural.

Outra forma de obter conhecimentos desse tipo é pelos deslocamentos, que chamei de horizontais, no território. Como no exemplo acima, há diversas histórias recheadas de menções a vários lugares por onde os demiurgos passaram ao longo de sua jornada até a humanidade plena. Cada um desses lugares tem, por sua vez, uma história própria, que o conecta a outros lugares e aos grupos que lhes compõem, em uma espécie de “paisagem mítica” (*mythscap*, nas palavras de Robin Wright) que se estende por todo o território conhecido.

Os Kotiria chamam esses lugares de *wama tia kuturi*, “lugares com nome”. Uma definição simples apenas na aparência, pois os nomes fazem bem mais do que apenas designar pessoas e objetos. Para os seres humanos, ter um nome é o mesmo que ter uma alma, ao passo que, para os lugares, ter um nome significa ter uma história que lhes confere poder imanente. Assim, passar por esses lugares pode significar ou implicar transformações e aquisição de conhecimento para o indivíduo que se desloca.

Esses lugares encontram-se salpicados por todo o território, adensando-se em certos locais e rareando em outros. A densidade de lugares nomeados legítima as repartições territoriais entre os diferentes grupos que compõem os Kotiria, e também entre estes e os outros povos da região. Além disso, indicam a existência de uma narrativa plasmada no espaço físico, nos marcos que compõem a paisagem.

Os “lugares com nome” também são geradores de conhecimento, no sentido de que eles ativam nos velhos conhecedores a vontade de recontar e recriar essas histórias. Nesse sentido, na presença de um narrador habilidoso, esses locais atuam como verdadeiras máquinas do tempo, transportando narrador e audiência para outro lugar na história, para os tempos da criação, com isso conferindo-lhes força, vitalidade e conhecimento. Disso decorre que uma pessoa que anda bastante pelo mundo é alguém que sabe ver e conhecer as paisagens invisíveis que se sobrepõem ao espaço vivido e imediatamente percebido.

Penso que essa mesma lógica de obtenção de conhecimentos por meio de deslocamentos “horizontais” pode ser estendida às incursões nas cidades dos brancos, e que isso pode ajudar a explicar – ao lado de “fatores externos”, como a expansão das frentes extrativistas, a busca pela educação formal dos brancos, a necessidade de mercadorias, etc. – por que os Kotiria valorizam tanto as viagens, as migrações e os deslocamentos, sobretudo de média e longa duração. Com efeito, em minha pesquisa descobri que a grande maioria dos homens adultos já empreendeu jornadas desse tipo (mais precisamente 86% dos homens), indo morar em outras comunidades ou nas cidades dos brancos.

Assim, acredito que não é apenas deslocando-se no território nomeado e conhecido que uma pessoa pode adquirir conhecimento xamânico. Isso também pode ser feito mergulhando no espaço não conhecido e não nomeado, de alteridade pura, que encontra nas grandes cidades do branco sua máxima expressão. Tudo isso aponta, por sua vez, para o lugar privilegiado da alteridade como geradora de conhecimento e poder no pensamento dos povos do Uaupés.

7 - IMAGENS DO ÍNDIO, IMAGENS DO BRANCO. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

As qualidades ambíguas do branco no pensamento indígena são um reflexo, por extensão, na maneira como os índios pensam sobre si mesmos antes de os brancos existirem.

O período antes da chegada dos brancos é chamado pelos Kotiria de *panopure*, que quer dizer “tempo dos antigos”. Por vezes, o *panopure* é evocado como um tempo de sabedoria e cultura. Nesses contextos, o *mutpure*, “nosso tempo”, é retratado como apresentando características contrárias: um tempo de ignorância e egoísmo, quando só as coisas do branco são valorizadas. Em outras situações, contudo, os antigos ascendentes são lembrados como exemplo de brutalidade e selvageria – especialmente no tocante ao tratamento por eles dispensado aos irmãos de baixa hierarquia. Os Kotiria afirmam que, nesse tempo, qualquer deslize dos *ba’u*, irmãos menores, era punido com violentas surras. Todos os locais de armadilha pertenciam aos *wamisima*, (“Irmãos maiores”, os membros dos clãs de alta hierarquia) e ai daquele que se atrevesse a montar ali seu caiaá. Era imediatamente punido com severidade e tinha suas armadilhas destruídas.

As imagens do branco dizem muito sobre os próprios povos do Uaupés, sobre suas concepções de pessoa, de corpo, de mudança, de história, entre outros temas. Elas também nos levam para a já repisada temática da “abertura para o Outro”, apontada por Levi-Strauss em *A história de Lince* (1993) como sendo “a fonte filosófica e ética” das cosmologias ameríndias de um modo geral. Um tema, embora, como eu disse, repisado, mas para o qual sempre é bom, a meu ver, contribuir com material etnográfico.

Nesta seara, gosto da formulação de Joana Overing, que, em artigo comparativo entre os sistemas de parentesco das Guianas, Noroeste Amazônico e Brasil Central, sugere que, por debaixo das diferenças entre as estruturas sociais dessas três regiões, existe uma mesma “filosofia da existência social”, a qual encontra na diferença seu princípio básico de organização (Overing 1984: 333). Nessas sociedades, a diferença e o perigo (que constituem as duas faces de uma mesma moeda) estão associadas à existência social, enquanto a identidade e a segurança estão relacionadas a uma existência associada. É por isso que, ainda segundo Overing, as filosofias ameríndias colocam grande ênfase “na mistura apropriada de forças e elementos, os quais devem, necessariamente, ser diferentes entre si para a sociedade existir: é somente através de tal ‘mistura apropriada’ que a segurança pode ser alcançada na sociedade, e os perigos evitados” (Overing 1984:

333). Pode-se dizer que, pelo menos para o caso do Uaupés, essa “mistura apropriada” é o objetivo último de todos os procedimentos xamânicos importantes – iniciação, menarca, nomeação, etc. — e constitui o ideal para a relação com os brancos e suas “coisas”.

A comparação dos brancos e de seu mundo com figuras conhecidas no próprio Uaupés não deixa de ser uma tentativa de obter a “mistura apropriada” de eventos traumáticos e caóticos. Mais do que isso, ela devolve aos índios o protagonismo de sua própria história³¹. Assim, não deixa de ser inspirador que os Kotiria atribuam essas perdas e ganhos a si mesmos. Quer dizer, seu discurso nunca toma tonalidades de autopiedade ou vitimização, mas antes o contrário. Em todos os momentos, os Kotiria protagonizam a história de mudança, como ocorre com o mito de surgimento dos brancos e o tema da “má escolha”.

Também vejo que é na direção da tal “mistura” que os Kotiria tentam se guiar quando decidem sobre questões tais como a escola, a participação na política, no comércio, em “projetos”. Quando decidem mandar ou não seus filhos para estudar nas cidades, quando decidem virar padres, enfim, quando decidem se aventurar no mundo e nas coisas dos brancos. Essa tônica atravessa todas as discussões entre os Kotiria sobre a adoção, ou não, do ensino diferenciado, da aceitação, ou não, do casamento com brancos, os comportamentos de consumo, os processos de “revitalização cultural”, o lugar ambíguo do dinheiro, entre outras.

Para finalizar, quero finalmente retomar o ponto inicial deste artigo, quando meu amigo, horrorizado pela minha inobservância das restrições do puerpério, exclamou: “você brancos são como animais!”.

A pessoa que proferiu essas palavras é uma figura idiossincrática. Embora seja relativamente jovem, forte e bem disposto para o trabalho, não é casado e mora com sua velha mãe. É bom caçador, inteligente, espirituoso, gentil e solícito. Gosta de ler e questionar aquilo que lhe vendem como verdade³². Mas, embora dono de todas essas qualidades, meu amigo é uma figura isolada na comunidade. Quando fazem um *ajuri*³³ ou festa particular, ele raramente é convidado. O motivo — dizem — é seu problema com a bebida. De fato, quando bebe muda completamente: fica agressivo, libidinoso, paranoico. Sua feição se torna horrivelmente desfigurada: os olhos caídos e vazados, a fala incompreensível.

Certa vez fomos juntos para a cidade de São Gabriel. Meu amigo levou consigo o cartão de Previdência de sua velha mãe, além de mais algum dinheiro que havia ganhado em um trabalho recente. Em São Gabriel, decidimos tomar uma cerveja durante o jantar. Mas meu amigo não ficou apenas nessa cerveja. Recusou-se a retornar conosco ao hotel e continuou na praça, bebendo.

Estávamos dormindo no mesmo quarto. Mais ou menos às 3 da manhã ele chegou, balançando minha rede e falando em tom ameaçador, com o semblante transtornado. No meio de seu balbuciar, consegui entender que ele alegava que alguém havia roubado todo o seu dinheiro, e que acusava seus próprios parentes. Pedi-lhe calma e, após uma rápida procura, achamos seu dinheiro jogado no chão, embaixo da cama. Um pouco depois, e a despeito de todos os meus protestos, meu amigo foi para a rua de novo. Nem sequer

31 Esse tipo raciocínio é frequente. O próprio “fim dos velhos” (e, por conseguinte, o “fim da cultura”) é atribuído a um surto de bruxaria, durante o qual os Kotiria mataram-se a si mesmos. Não fosse isso, Caruru seria uma grande cidade como Manaus ou São Gabriel, como me garantiu certa vez um velho conhecedor.

32 Certa vez ele me disse: “na Bíblia está escrito que Jesus morreu pelos nossos pecados, mas isso é mentira! Jesus morreu porque, sendo padre, não poderia ter transado com Maria Madalena!”. Outra vez, irônico, falou: “você brancos dizem que o homem veio do macaco, mas para mim foram os brancos que vieram do macaco, nós, os Kotiria, viemos do cigarro de Mustiro Yairo!”

33 *Ajuri* é um trabalho coletivo feito em troca de generosas doses de caxiri — uma bebida alcoólica feita de mandioca brava.

aquiesceu em deixar parte de seu dinheiro no quarto. Não voltou mais naquela noite, nem no dia seguinte.

Para resumir a história – que é comprida e cheia de reviravoltas –, em apenas três dias, ele gastou todo o dinheiro que tinha. Pagou bebida para os “amigos”, que se aproveitaram de sua embriaguez para conseguir um trago grátis. Enquanto isso, ele ficava exibindo sua carteira para qualquer um, abrindo e mostrando que “não precisava trabalhar porque tinha dinheiro”. Diante de minhas tentativas de tirá-lo dessa roda-viva, ele gritava e ralhava: “saia daqui, você não é meu parente!”. Teve seu relógio roubado, apanhou e perdeu um pé de sapato. Após quase uma semana, quando finalmente ficou sóbrio, veio até mim, pedindo que eu lhe ajudasse a arranjar uma carona para retornar para a comunidade.

Por incrível que pareça, histórias como essa são comuns na região e, a meu ver, são melhor compreendidas justamente à luz dessa concepção do branco e de sua sociedade como algo ao mesmo tempo atraente e perigoso, bonito e aterrador, útil e destrutivo.

Por fim, acredito que meu amigo não tem um problema com a bebida. Por seu pensamento altamente crítico, marcado pelo inconformismo, meu amigo, e com toda razão, tem um problema com a sociedade e a cultura dos brancos, pois tem a aguda consciência do imenso projeto de domesticação e sujeição a que foram e são submetidos os indígenas, desde a chegada da civilização ocidental no Uaupés, e da inevitabilidade da intrusão progressiva dos brancos em seu mundo.

Quando disse que os brancos são como os animais, meu amigo estava fazendo apenas uma piada, afinal. Pois se os brancos se aproximam dos animais em alguns aspectos – principalmente no que diz respeito à ausência de rituais de fabricação corporal –, também se parecem com a gente-peixe, os causadores de doença, e com os demônios que assombram os humanos na floresta e nos sonhos. Mas, ao contrário dos animais, que habitam o “nosso” mundo, e dos seres sobrenaturais que habitam em dimensões normalmente separadas do plano dos humanos, o mundo e as coisas dos brancos parecem, cada vez mais, englobar o universo indígena, se infiltrando e espalhando mediante um contágio descontrolado. É daí que vem a aflição do meu amigo, e de muitos outros indígenas, que se veem perante a dura tarefa de manter sua cultura e seu modo de vida frente aos avanços dos objetos e da cultura dos brancos.

- ANDRELLO, Geraldo. 2006. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Unesp.
- CALBAZAR, Aloizio. (org.). 2005. *Peixe e gente no Rio Tiquié: conhecimentos Tukano e Tuyuka, ictiologia, etnologia*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- CALBAZAR, Aloizio. 2000. Descendência e Aliança no Espaço Tuyuka. A noção de nexos CAYÓN, Luis & Thiago CHACON. 2013. Conocimiento, historia y lugares sagrados. La formación del sistema regional del alto río Negro desde una visión interdisciplinar. *Anuário Antropológico*, v. 39, n. 2: 201-233. regional no noroeste amazônico. *Revista de Antropologia*, v. 43, n. 1: 61-88.
- CHERNELA, Janet. 1993. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. Austin: University of Texas Press.
- FOIRN e ISA. 2006. *Levantamento socioeconômico, demográfico e sanitário da cidade de São Gabriel da Cachoeira*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/ISA.
- GOLDMAN, Irving. 2004. *Cubeo Hehénewa religious thought: metaphysics of a Northwestern Amazonian people*. Columbia University Press: New York.
- GOLDMAN, Irving. 1963. *The Cubeo: indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.
- GOW, Peter. 1991. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- HUGH-JONES, Christine. 1979a. *From the Milk River: spacial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1988. The gun and the bow: myths of white men and Indians. *L'Homme 106-107*, XXVIII n. 1-3: 138-155.
- HUGH-JONES, Stephen. 2009. The fabricated body: objects and ancestors in Northwest Amazonia. In F. Santos GRANERO (org.). *The Occult Life of Things: native Amazonian theories of materiality and personhood* (pp. 33-59). Tucson: University of Arizona Press.
- JACKSON, Jean E. 1983. *The Fish People: linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 1995. *Dos años entre los indios: viajes por el noroeste brasileño 1903/1905*. Santafé de Bogotá: Editorial Universidad Nacional. v. 2.
- LASMAR, Cristiane. 2005. *De volta ao Lago de Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993. *A história de lince*. São Paulo: Schwarcz.
- NEVES, Eduardo. 1988. *Paths in Dark Waters: Archaeology as Indigenous History in the upper Rio Negro Basin*, PhD (dissertation) - Northwest Amazon, Indiana University.
- OVERING Kaplan, Joanna. 1984. Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought. *Antropologica*: 59-62.
- PÃRÕKUMU, Umusi; KEHÍRI, Tõrãmu. 1995. *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kêhripõrã*. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1971. *Amazonian cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- WALLACE, Alfred Russel. 1969. *A narrative of travels on the Amazon and Rio Negro*.

New York: Haskell House.

WAGNER, Roy. 1981. *The invention of culture*. Chicago: Chicago University Press.

WRIGHT, Robin. 2005. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado das Letras.

WRIGHT, Robin. *Sangue dos nossos antepassados. História, cosmologia, geografia sagrada e xamanismo no Alto Rio Negro*. Disponível em: https://www.academia.edu/4508707/E-BOOK_SANGUE_DOS_NOSSOS_ANTEPASSADOS._HISTORIA_COSMOLOGIA_GEOGRAFIA_SAGRADA_E_XAMANISMO_NO_ALTO_RIO_NEGRO.