

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO



Lara Oliveira Reis

“Antes o mundo não existia”.

História escrita, História oral, tradições orais e a escrita  
indígena no Brasil (séc. XX)

Monografia apresentada à Graduação em História da PUC-Rio como  
requisito para obtenção do título de licenciado em História

**Orientadora:** Crislayne Alfagali

Rio de Janeiro,  
novembro de 2021.

Monografia apresentada ao Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), como requisito para a conclusão da disciplina Monografia II.



## **Agradecimentos**

Aos meus pais, Fabiano e Cláudia, que me deram apoio e me incentivaram a ir atrás de uma disciplina com a qual eu me identificava. A meu irmão, Fillipe, que aguentou ouvir sobre teorias e matérias mesmo sem entender. À minha família, por ter me apoiado. A meus colegas de curso, que tornaram a trajetória muito mais agradável, e aos colegas de outros cursos, Ana Clara Sampaio, Monique Monteiro e Manuel Netto, que me acompanharam nessa trajetória e me incentivaram a procurar interdisciplinaridade no que pesquisava, além da companhia. Aos professores, que me guiaram por ela. Obrigada à PUC-Rio por ter possibilitado meus estudos com uma bolsa de estudos. E, principalmente, à minha orientadora, Crislayne Alfagali, pela sua direção, correção e paciência – e por ser uma inspiração para mim, como acadêmica e professora.

## Sumário

INTRODUÇÃO .....	5
CAPÍTULO 1 – A ESCRITA INDÍGENA.....	7
CAPÍTULO 2 – NARRATIVAS ANCESTRAIS .....	24
CAPÍTULO 3 – FIGURAS FEMININAS .....	49
CAPÍTULO 4 – ESCRITA FORA DO PAPEL.....	66
CONCLUSÃO .....	85
BIBLIOGRAFIA.....	87

## Introdução

A História é um ser de muitas faces.

Por mais que a ideia geral que o público possui sobre a História deriva da imagem que o conjunto sociopolítico vigente quer instituir, ela tem como base a memória. E ela, por mais que seja conhecida como algo fluido e inconstante, sujeita a erros derivados do fato de se basear em uma capacidade humana e, portanto, falha, permanece sendo um dos pilares da História.

Assim, em sociedades como o Brasil, que teve suas terras colonizadas por culturas vastamente diferentes das que aqui se originaram, vale a pena procurar em fontes tradicionais para encontrar pontos de vista alternativos sobre a História. Por uma grande parte do tempo, a noção de que “os vencedores escrevem a História” prevaleceu, com a maior parte dos documentos considerados históricos perpetuando um único ponto de vista. No entanto, sempre é possível procurar nos entremeios pontos de vista paralelos.

Com a colonização, a história que se tornou a “oficial” exclui o ponto de vista dos povos indígenas que já residiam aqui em 1500, formando uma narrativa cultural que presume que esses povos não possuem História. Isso serviria à agenda da Nação, que, com sede de crescimento e exploração, procurava moldar a imagem dos povos originários para seus propósitos. Assim, enquanto na época da colonização, alguns eram vistos como “selvagens” que deveriam ser eliminados pela guerra justa, no século XIX, a imagem dos povos indígenas foi usada para construir uma imagem idealizada da Nação.

No entanto, longe de serem figuras passivas, os povos originários encontraram meios de reivindicar seus direitos. Além disso, a História do Brasil ficou marcada, pelo seu ponto de vista, nas tradições orais existentes, passadas de geração para geração. A História ameríndia aparece como uma complexa rede de oralidade somada com elementos culturais que possuem significados e correspondências mnemônicas, o que significa que a História do Brasil pelo ponto de vista indígena existe sob diferentes formas. Isso significa que, para que possa haver uma análise de pontos de vista alternativos sobre a História do Brasil, deve-se procurar fontes diversas que conversem com a História construída nas memórias tradicionais de cada grupo.

Pensando nessa linha, a análise do livro “Antes o Mundo Não Existia”, publicado primeiramente em 1980, como uma fonte, propõe uma ponderação sobre a relação entre narrativa e História, e a passagem de uma memória oral para a escrita. O autor Torãmu Kehíri redige o livro a partir da História cosmogônica do povo Desana como contada pelo seu pai, Umusi Pãrökumu. Como um *kumu*, um especialista, Umusi Pãrökumu estudou para receber o conhecimento da *kéhti úkusse*, a arte do diálogo e das histórias ancestrais, ou seja, o conhecimento da História Desana pelo meio oral. O livro procura traduzir essas histórias para o meio escrito, com o objetivo de alcançar audiências além dos Desana e de revitalizar o interesse dos jovens pela história local.

Lembrando que os Desana são um dos grupos sob o guarda-chuva linguístico Tukano, que se dividem em grupos exogâmicos equivalentes a etnias diferentes. Os grupos exogâmicos tem seus próprios costumes, tradições de narrativas e línguas - apesar de o Tukano ser uma espécie de língua franca entre os grupos exogâmicos. Por sua vez, os grupos exogâmicos possuem “sibs” diferentes, que são grupos consanguíneos organizados em uma hierarquia (SOUZA, 2012), que será discutida mais tarde. Os Tukano se concentram nas margens do rio Uaupés e seus afluentes, se estendendo desde o estado do Amazonas até a Colômbia. Os Desana permanecem mais próximos ao rio Tiquié, mas também habitam nos outros afluentes. Eles se autodenominam *Umukomahsã* – os filhos do sonho.

Este livro, por ser uma versão escrita da história tradicional dos Desana, nos permite fazer uma dupla análise: uma, compreendendo a narrativa cosmogônica Desana e as histórias ancestrais como um ponto de vista histórico, buscando enxergar as maneiras com que a narrativa pontua conexões com a História; e por outro lado, pensando nela como uma “tradução” escrita de uma tradição complexa, que é a maneira como os Desana registram suas memórias.

## CAPÍTULO 1 – A ESCRITA INDÍGENA

### 1.1 – A ESCRITA E OS DOCUMENTOS INDÍGENAS NO AMAZONAS

A possibilidade de ler livros escritos por autores indígenas é recente na História do Brasil. Isto não seria possível antes dos anos 80, quando as organizações de administração territorial e social formadas por indígenas começaram a se articular e finalmente tomaram forma. Esta data não foi uma coincidência. Em 1988, as pessoas dos povos originários foram reconhecidas como cidadãs, tendo sua primeira menção como portadores de direitos e deveres constitucionais que escapavam ao paradigma das políticas indigenistas dos séculos anteriores (XIX e XX), que buscavam a assimilação. Agora, o direito “originário” sobre o território foi reconhecido, ou seja, a ideia de que os povos indígenas possuem um direito sobre as terras que precedem o Estado. Além disso, o artigo 231 retira o paradigma de assimilação que o Estado impulsionava, visando “assimilar” os povos originários à sociedade ocidental:

“Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”<sup>1</sup> (1988).

Assim, diversas associações e movimentos sociais surgem com relação ao território, etnia, ou até mesmo grupos como escolas. Alguns exemplos são a Associação Comunidade Indígena Waimiri-Atroari<sup>2</sup>, as muitas associações de escolas indígenas e entre eles o *Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas*. Logo, a criação dessas colocou em pauta questões sobre reivindicação de terras e autoadministração indígena.

A FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, por exemplo, foi uma dessas organizações, criada em 1987, abrangendo as cidades de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas. Foi por meio dela que autores indígenas puderam publicar seus livros. Notavelmente, anos antes, em 1980, o livro “Antes o Mundo não Existia” de Umusi

---

<sup>1</sup> BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1990.

<sup>2</sup> A fundação tem início em 1988, como uma ação indigenista junto à comunidade indígena conhecida como Waimiri Atroari, no norte do Amazonas e sul de Roraima. Ela tem o objetivo de “oferecer-lhes condições de melhor enfrentar as dificuldades do relacionamento com a sociedade brasileira e atenuar os impactos dos empreendimentos econômicos que atingem o seu território tradicional” (disponível em: <https://www.waimiriatroari.org.br>)

Pärökumu (Firmiano Arantes Lana) e Tõrāmũ Kehíri (Luiz Gomes Lana) foi o primeiro livro escrito por autores indígenas no Brasil (ANDRELLLO, 2010). Este livro inaugurou a coleção “Narradores Indígenas do Rio Negro”, dando início a uma nova corrente de autores que publicavam as histórias que lhe foram passadas pelos cantadores, xamãs, dançadores e mais velhos. É um interesse de autoafirmação, de recuperação e transformação de suas identidades e História, de uma auto-inserção deliberada na História do Brasil que muitas vezes não deixou espaço para narrativas indígenas.

A possibilidade de estudar um livro de história indígena, que traduz a tradição de contar a trajetória da etnia Desana, oferece um novo olhar sobre a História. No entanto, para trabalharmos com a história indígena, pensemos sobre a questão de suas fontes. Entre os países da América Latina, o Brasil foi um dos que manteve poucos indícios de documentos e escritos de origem indígena. A falta desse tipo de documento deixa pouco espaço para a contribuição de percepções, pontos de vista e opiniões indígenas.

Apesar disso, sabemos que eles existem. Alguns documentos redigidos no período colonial e imperial nos mostram que os povos indígenas se utilizavam da escrita e do português, que aprenderam nas missões, para cobrar reivindicações administrativas e políticas da Coroa portuguesa.

Um exemplo dos poucos documentos que sobreviveram são as cartas trocadas por indígenas durante a ocupação holandesa de Pernambuco, no século XVII. As cartas fazem parte do jogo político do projeto de expansão de dois lados, o holandês e o português, com os Potiguaras participando ao lado dos holandeses. Escritas por Diogo Pinheiro Camarão e Pedro Poti, que são primos, as cartas redigidas em tupi e em português expõe os posicionamentos de cada em relação a este embate. Os pesquisadores Cerno e Obermeier, que buscam essa questão em “*Cartas de indígenas potiguaras de las Guerras Holandesas en el Brasil (1645-1646)*” notam:

“En el Brasil no hubo el tipo de escrituralidad a fines administrativos que existió en las reducciones jesuíticas del Paraguay. Sabemos no obstante que tales documentos existieron, mas no se conservaron o no fueron hallados hasta hoy” (CERNO; OBERMEIER, 2013, p. 2).

Ou seja, é provável que vestígios da correspondência indígena tenham sido muito mais abundantes do que conhecemos, mas não sobreviveram aos séculos e

não chegaram até nós. Recentemente, o pesquisador Eduardo Navarro, especialista em tupi antigo, pesquisou cartas trocadas por indígenas durante a Insurreição Pernambucana, em tupi. As cartas, que estavam sendo guardadas na Real Biblioteca de Haia, nos Países Baixos, expressam as impressões que os indígenas tiveram sobre o conflito, com atuação dos dois lados.<sup>3</sup> Na mesma linha, o estudo de Eduardo Neumann, “Letra de índios” (2016), investiga as condições e possibilidades da escrita dentro dos redutos jesuítico-guaranis, tomando como fonte cartas que antes foram consideradas como produzidas por padres jesuítas. No entanto, com a análise e tradução dos documentos do original em “guarani missioneiro”, delineou-se a existência de atores indígenas.

As cartas geralmente seguiam um estilo burocrático, de linguagem formal, endereçado a Coroa como autoridade, pois esse era o modelo dos requerimentos, petições, entre outras maneiras defesa de interesses, de agir dentro do sistema colonial. Era necessário aprender a usá-los para reivindicar suas necessidades e direitos como vassalos do rei. Até mesmo as cartas menos formais têm o objetivo de discorrer sobre assuntos importantes. Muitas vezes elas eram supervisionadas ou revisadas por padres missioneiros, que tiveram um grande papel no ensino de escrita para os indígenas (FERREIRA, 1992).

Aqui, é importante notar que, apesar desta educação muitas vezes ser feita sob coerção e com os objetivos de assimilação e “civilização”, alguns indígenas aprenderam a escrever por vontade própria, já que isso permitiria a reivindicação de condições, como visto acima.

A educação religiosa perdurou por um longo tempo como maneira de lidar com os povos indígenas. Enquanto no período colonial o objetivo era conseguir o controle e assimilação dos povos originários, por meio da educação voltada à inculcação de valores ocidentais e que excluía saberes tradicionais, séculos depois o objetivo se transforma em controle territorial. Por exemplo, a educação do autor Luiz Lana foi a educação missionária que é recorrente no Alto do Rio Negro, e existe desde o início do século XX. Nesta época, foram instalados internatos

---

<sup>3</sup> ALVES, Juliana. “Pesquisa revela troca de cartas em tupi entre indígenas do século 17. Traduzidos pelo professor Eduardo Navarro, da USP, documentos dão informações sobre a Insurreição Pernambucana”. **Vermelho**, 28 de outubro de 2021. Disponível em: [https://vermelho.org.br/2021/10/28/pesquisa-revela-troca-de-cartas-em-tupi-entre-indigenas-do-seculo-17/?fbclid=IwAR33TxW5MS5DzHcl36kMG-Wsr3dVO-YI8N5XC1oIW\\_y3YjRwN3hb7xZ6G0I](https://vermelho.org.br/2021/10/28/pesquisa-revela-troca-de-cartas-em-tupi-entre-indigenas-do-seculo-17/?fbclid=IwAR33TxW5MS5DzHcl36kMG-Wsr3dVO-YI8N5XC1oIW_y3YjRwN3hb7xZ6G0I). Acesso em: 13 de novembro de 2021.

educacionais de denominação salesiana, onde, entre 1930 a 1980, as crianças receberam seus estudos.

A educação dos internatos seguia o modelo descrito acima. O ideal de progresso dos salesianos se alinhava com a vontade do Estado de controlar a região politicamente e, assim, os internatos foram montados com o objetivo de moldar os alunos aos ideais de conhecimento ocidentais. Dessa maneira, foram impostas aos alunos condições que entravam em conflito com os costumes tradicionais. A educação religiosa não incluía assuntos que consideravam o conhecimento indígena. Além disso, as divisões de gênero e idades nas classes, por exemplo, também eram algo diferente. Os sistemas de vigia rigorosos ensinados às crianças e mantidos pelos padres contribuíram para o sustento desse sistema (FERREIRA, 1992).

Com o objetivo de se tornarem “bons cidadãos”, as crianças aprendiam ofícios como a carpintaria e a marcenaria ou o corte e costura. Além disso, trabalhavam na roça do internato e no preparo de alimento e na limpeza, criando assim uma automanutenção do estabelecimento (WEIGEL, 2006). Os que não aderiram aos internatos eram vistos como “selvagens”, animalizados e inferiorizados pelos padres e missionários da região. Como dito, então, a educação salesiana expressava o projeto de assimilação que a política indigenista almejava.

A política de assimilação, cujo ápice foi o século XIX, tinha como objetivo “integrar” o modo de viver dos povos originários ao modo de vida “civilizado”, ou seja, o ocidental. Assim, missões foram encorajadas, e algumas etnias menos inclinadas a aceitar as políticas de assimilação foram dadas como “desaparecidas”. Tudo isso decorria da ideia de que o lugar das etnias indígenas era o passado, e que, portanto, não possuíam espaço no Brasil que se desenvolvia (ALMEIDA, 2016).

Além disso, algumas cidades se formaram com o comando dos salesianos, e até hoje são influenciadas por eles. Fora dos internatos e cidades, havia brancos que procuravam “empregar” as crianças do Alto Rio Negro, enredando-lhes em um sistema de trabalho por dívida. Pela extensão do local, e subsequente falta de policiamento, esse tipo de exploração teve continuação por muito tempo. Assim, as vilas que os salesianos organizavam conferia-lhes certo poder político (Ibidem).

Então, a educação salesiana foi rígida, com um projeto de “civilização” em mente que excluía a história e a cultura indígena. No entanto, há um fator de tensão, pois ela era procurada pelos indígenas principalmente por dois motivos: oferecer a

educação, com alojamento e alimento, e materiais sem custo. Com esses materiais, muitas etnias tiveram a oportunidade de formar o corpo docente de suas escolas e, assim, inserir matérias que refletiam sua própria história e valores.

Os Desana, assim como outras etnias do alto Rio Negro, possuíam o letramento em Português. É interessante notar que o ensino nos internatos era bilíngue, com uma língua indígena incluída no currículo; porém, isso só foi implementado mais tarde, em 1990. Apesar disso, desde os anos 80 a língua tukano foi ensinada em algumas escolas, mesmo que com material didático insuficiente e com a noção duradoura de que o aprendizado do tukano era secundário em importância em relação ao de Português (COSTA, 2011, p.12). Além disso, em alguns momentos a história oral e as religiosidades indígenas eram por vezes abordadas na sala de aula, apesar aparecer como uma maneira de traçar relação entre o cristianismo e a religião indígena.

Portanto, a educação salesiana dos internatos teve abordagens diferentes em relação à educação dos jovens indígenas. Se, por um lado, teve uma missão de assimilação intensa, eles também fizeram com que uma geração de indígenas tivesse acesso aos instrumentos necessários para sua autoafirmação na política do Estado.

## **1.2. – A ORALIDADE E SEUS ELEMENTOS**

De forma geral, pode-se dizer que nós trabalhamos com uma História unilateral. As etnias indígenas são “agentes-fantasma” da História do Brasil, tendo seu conhecimento, agência e pontos de vista ignorados pela História “convencional”. Isso forma um grande buraco, onde, nos tópicos certos, a História indígena pode e deve complementar o nosso próprio conhecimento histórico do passado do território brasileiro.

Houve a partir de 1980 uma maior atenção para diferentes pontos de vista sobre a História. A “visão dos vencidos” era reivindicada, como Miguel-Leon Portilla intitula o seu livro, em que procura expor a chegada dos espanhóis à América Central sob o ponto de vista dos Astecas (LEON-PORTILLA, 1987). Enquanto esta produção acadêmica ainda demorou para tornar-se hegemônica no Brasil, o livro “Antes o mundo não existia” foi lançado na mesma década. Mesmo assim, não foi considerado de imediato como um livro que pudesse se relacionar

com a História. Há, portanto, uma separação aqui entre a escrita acadêmica da história indígena, historiográfica, e a indígena, interpretações que poderiam se complementar, mas que seguiram rumos distintos.

Existem muitos estudos sobre as narrativas orais indígenas em si. Alguns analisam como a produção de um livro de autores indígenas transforma a maneira de narrar a história, como Andrello fez em “Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro” (2010), em que o autor analisa o impacto do lançamento do livro dentro da comunidade Desana e a maneira como a História e as narrativas tradicionais interagem. Esse tipo de estudo possui reflexões sobre a existência do livro em si e sobre a sua importância cultural. Essa é a linha que esta pesquisa pretende seguir, ressaltando a importância histórica das narrativas ancestrais e como elas se conectam com a trajetória das etnias do Alto Rio Negro.

Quanto aos estudos sobre a História indígena, a ideia de uma narrativa dos atores marginalizados da história ganha tração na década de 80. No Brasil a produção intelectual sobre os papéis dos negros e dos indígenas na História do país chegam um pouco mais tarde (SANTOS; DA SILVA, 2020) no final de 80 e com grande avanço no fim de 90 e início de 2000. Um dos trabalhos mais notáveis sobre o assunto é o livro organizado por Manuela Carneiro da Cunha, “História dos índios no Brasil”, de 1992. O livro se esforça por buscar a perspectiva indígena da história brasileira, procurando resgatar a memória de uma história mais complexa. Carlos Fausto lança seu livro paradigmático “Os Índios antes do Brasil” em 2000, em que procura, traçar uma ideia dos movimentos, organizações e aspectos das etnias indígenas brasileiras, assim como Miguel Leon-Portilla fez alguns anos antes, com “A visão dos vencidos”, em que procura o ponto de vista asteca da chegada espanhola ao México. Contudo, a preocupação de Fausto é dialogar com um público mais amplo e, por isso, seu grande resumo de tradições orais, dados da arqueologia e pinturas rupestres é voltado para o Ensino de História.

A partir disso, muitos historiadores lançaram livros onde o protagonismo indígena na história foi colocado em pauta. Esse é o caso de John Monteiro, em “Negros da terra” (1994) e os muitos autores que colaboraram com a obra “História dos índios no Brasil” (1992), pois produziram trabalhos historiográficos que pensam nas ações de pessoas indígenas como importantes para a interpretação da História do Brasil.

Além disso, para deliberar sobre a posição dos indígenas na História e suas imbricações com o Ensino de História, Maria Regina Celestino de Almeida escreveu um livro paradigmático “Os índios na história do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo” (ALMEIDA, 2012), pensando na cultura indigenista do séc. XIX e como isso teve impacto na historiografia da época. Em outras palavras, é por meio da historiografia de “assimilação” que, ao buscar construir uma identidade para a nação brasileira, deliberadamente apagava a ação e reação indígena. Os povos originários foram desconsiderados como algo do passado, o “primitivo” que devia ser deixado para trás para que o progresso seguisse seu curso.

No entanto, quanto ao livro “Antes o Mundo não Existia” grande parte da bibliografia diz respeito a estudos da área de Letras, deliberando sobre sua forma, ou a estudos antropológicos.

Por exemplo, o estudo de Paulo Sérgio Marques, intitulado “A Narrativa dos Silenciados” (MARQUES, 2010), procura indagar sobre livros escritos por autores indígenas. Como mencionado antes, a questão dos “silenciados” concerne as pessoas cujos pontos de vista não foram considerados na construção de uma “história oficial”.

O autor ressalta o estilo usado pelos narradores, marcas da estrutura oral das histórias que se passaram para a versão narrativa. Assim, demonstra o uso de onomatopeias recorrentes, de linguagem vocabular e da temporalidade em que se passam as histórias, identificando o tempo que Mircea Eliade denominou “tempo sagrado”. Uma importante questão que ele ressalta é que há uma diferença nas narrativas onde o escritor é indígena e onde o escritor é um organizador não-índio. Nas suas palavras:

“Nesse caso, são pesquisadores que ouvem os relatos de sua população-alvo e registram-nos com o fim de estudá-los. Com relação ao estilo, podem apenas registrar o conteúdo temático em um resumo episódico, como o faz Lévi-Strauss, ou tentar atribuir-lhe o ritmo da ficção escrita, segundo as práticas da literatura ocidental, como procedem os Villas Boas. (...)Cumprir, então, distinguir entre organizadores ou transcritores (termos sempre melhores do que “autores”) estrangeiros ou autóctones, respectivamente compiladores externos à cultura ou membros da comunidade indígena autora dos relatos” (MARQUES, 2010, p.249).

No estudo “A Canoa do Tempo”, o autor Ribamar Freire indaga sobre as diversas fontes primárias da história indígena, na América Central, na América do Sul hispânica e na região da Amazônia. O trabalho contempla as diferentes formas

de escrita e inscrições que podem ser estudados como fontes. Ele relembra o que Berta Ribeiro constatou sobre “Antes o Mundo Não Existia”: “(...) na história da antropologia brasileira, esta é a primeira vez que protagonistas indígenas escrevem e assinam sua mitologia” (RIBEIRO *apud* FREIRE, 2014. p.15).

Nota-se que ela disse “na história da antropologia brasileira” e não na história do Brasil. Esta foi a primeira vez que autores indígenas escreveram sua própria história, sem passar pelo intermédio de mitólogos ou pela mão de antropólogos. A primeira versão do livro, de 1980, foi publicada com a ajuda da própria Berta Ribeiro, que revisou e reescreveu o texto quando necessário. Mas o texto base já havia sido escrito quando Berta e Tõrãmü Kêhírii se juntaram para publicar o projeto. Tõrãmü diz, na introdução do livro, ter procurado pela ajuda de Berta exatamente porque queria lançar o livro e este era o modelo mais comum até então. Em 1995, no entanto, ele mesmo reorganizou o livro para lançamento de uma nova edição.

Isto foi um fato que fascinou tantos pesquisadores da área de Letras quanto da área da Antropologia. Mas por outro lado, pensemos novamente o porquê da “história da Antropologia” e não “História do Brasil” — talvez precisamente porque muitas vezes tais textos são lançados por antropólogos e não pelos próprios indígenas. Por outro lado, a ausência de análises de historiadores sobre o livro pode indicar uma dificuldade de analisar tais narrativas como interpretações da História do Brasil.

O livro também foi considerado como um material que pode ser utilizado na educação. Em “A literatura como ferramenta para o ensino da nova história indígena”, Alexandre da Silva Santos e Girlane Santos da Silva definem a “nova história indígena” da seguinte maneira:

“(...) emerge com força no Brasil nas décadas finais do século XX, como forma de ampliar críticas sobre uma produção historiográfica eurocêntrica, e visa perpetuar uma desconstrução de imagens negativas oriundas de interpretações ainda do século XVI, que são atribuídas aos “Índios”, como por exemplo: a ideia de preguiçoso e selvagem, embasado principalmente pela ideia de “Democracia Racial” (2019, p. 139)

Era, então, uma maneira de lutar contra a ideia de democracia racial que os autores apontam estar presente nos livros didáticos, centralizando a história do Brasil nos portugueses e negligenciando a participação africana e indígena. Os autores, no entanto, contemplam em primeiro lugar o potencial educacional do

livro, o que é de fato muito importante. A utilização de “Antes o Mundo Não Existia”, segundo eles, é bom para oferecer novas interpretações e visões de mundo aos alunos, além de apresentar a historicização presente em narrativas de cosmogonia como a que aparece no livro. Além disso, indagam sobre a fronteira entre história e literatura, pensando na função social da prática literária.

Eles dizem:

“Por negligenciar certo protagonismo, tal concepção é veemente questionada, dando margem alguns anos depois a chamada ‘nova história indígena’, que procura através do olhar do ‘índio’ contar sua versão do passado.

Logo, essa nova interpretação de se ler esse indivíduo, surge como uma forma de enxergar sobre o universo indígena, que contempla a visão do ‘Índio’ e como este compreende a história e seus processos, ela que agora aborda elementos identitários, culturais e sociais, derrubando compreensões eurocêntricas e positivistas acerca do mesmo” (2019, p. 142).

Em outra visão, apresentada em “Falas, objetos e corpos: Autores indígenas no alto rio Negro” (2010), Geraldo Andrello, antropólogo, indaga sobre as mudanças e continuidades que certamente existem no contexto da escrita e lançamento deste livro como uma nova maneira de apresentar a história do povo Desana. Um pouco das ideias do autor já foi contemplado nesta pesquisa, na medida em que Andrello busca mostrar como o livro em si se torna um objeto ritual, um objeto que carrega o significado da história dos Desana de maneira física, além do conteúdo do livro.

No entanto, isto nos leva a outra questão. A História indígena opera em um plano diferente da História que estamos chamando de convencional (a História ocidental, que se utiliza da escrita como fonte principal), que não é tradicionalmente passada para o papel. Ela é uma História que se apoia em símbolos e objetos de memória diferentes e que engloba uma variedade de elementos materiais e imateriais.

Quando esta História é passada para o papel, como é o caso do livro “Antes o Mundo Não Existia”, em alguma medida alguns destes elementos têm de ser “traduzidos” para uma lógica a qual eles não aderem – a nossa lógica científica Ocidental, cartesiana. Assim, algumas características da História Oral irão se transformar para que essa tradução ocorra. Nas próximas páginas, iremos lidar com um tipo de escrita que considera princípios não-cartesianos.

Explico: na História, usa-se as fontes como uma maneira de investigar o passado. Querendo ou não, nós dependemos de algo registrado para lembrar,

estamos presos à escrita. Existe, é claro, a tradição oral dentro da nossa sociedade, que transparece através de canções tradicionais, histórias folclóricas, danças e costumes regionais. Mas de certa maneira, há muito que também já foi escrito, pois esse “registro” toma forma no papel. Por exemplo, ao utilizar uma imagem como fonte, temos um registro visual. Músicas dependem da composição e da letra. A própria produção de história é feita por meio da escrita, que é usada para sintetizar conceitos complexos.

Mesmo assim, pelo menos quanto ao uso de fontes escritas, há a preocupação de pensar no contexto em que ela foi produzida, quem estava por trás, e quem é silenciado.

Portanto, isso é uma barreira na questão da historiografia sobre indígenas, pois em comparação, as etnias indígenas são povos “livres/independentes da escrita” (FREIRE, 2012) por não precisarem dela para construir seu conhecimento.

Um bom exemplo disso aparece no livro “A Queda do Céu”, de 2010, e traduzido em 2015 para o português, narrado por Davi Kopenawa, de etnia Ianomami, juntamente com o antropólogo Bruce Albert. O livro, além de ser uma maneira de expor a sabedoria de Kopenawa, que tem a função de xamã de seu povo, mostra as disputas de terra e dificuldades que os Ianomami enfrentam, com a destruição das florestas, as invasões de território que deixam destruição e violência em seu rastro.

Logo no início do livro, Kopenawa comenta sobre as diferenças entre a transmissão do saber indígena e o que chama de “saber dos brancos”:

“Os dizeres de nossos ancestrais nunca foram desenhados. São muito antigos, mas continuam sempre presentes em nosso pensamento, até hoje. Continuamos a revelá-los a nossos filhos, que, depois da nossa morte, farão o mesmo com os seus. As crianças não conhecem os xapiri. No entanto, prestam atenção nos cantos dos xamãs que os fazem dançar em nossas casas. É desse modo que, aos poucos, as palavras dos maiores vão fazendo seu caminho nos pequenos. Depois, quando ficam adultos, tornam-se por sua vez capazes de dá-las a ouvir. É assim que transmitimos nossa história, sem desenhar nossas palavras. Elas vivem no fundo de nós. Não deixamos que desapareçam” (KOPENAWA, 2015, p. 457).

Dessa maneira, a dificuldade que temos em pensar na História indígena está na diferença do que nós usamos como objetos de memória. Por isso, muitas vezes, a história indígena é deslegitimada e desconsiderada como simples “mito”. No entanto, a relação entre mito e história na tradição oral é muito mais complexa do que essa dicotomia pura. O conhecimento indígena, apesar de não possuir uma

escrita como nós conhecemos, abarca um grande escopo de materiais culturais e práticas que fazem parte do “arquivo” da mito-história.

Se a escrita é de grande importância na maneira como a sociedade ocidental pensa a História – seja como registro ou como maneira de produzir conhecimento sobre fatores históricos, como objetos culturais e imagens - existe algo nos cantos, nas danças, nas pinturas corporais, nas tramas de tecido, nas caxiri<sup>4</sup>, que fortalece a relação entre os grupos; mas além disso, é onde se trocam os cantos, danças e histórias sobre os ancestrais de cada clã. Cada grupo possui versões diferentes das histórias de criação e fundação do clã, além de cada clã seguir os feitos de seu ancestral fundador. Mesmo assim, os *dabucuri* são uma continuação da história e da política entre as etnias do alto Rio Negro, quando trocam cestarias e produtos como a bebida caxiri, que, em uma cultura oral, carregam significado histórico. As histórias conferem significado a diversos objetos materiais e imateriais, por meio de benzimentos e cantos (HUGH-JONES, 2012). Tornam-se, então, registros da História.

Os rituais como os *dabucuri* são feitos em conjunto com diferentes clãs, que se reúnem para trocar seus produtos artesanais, suas caças e pescas, frutas e as semelhanças e diferenças entre os grupos são lembradas. As múltiplas versões da história combinam-se com reflexões comuns, pontos de contato e constituem uma narrativa geral e polifônica dos povos do Rio Negro.

Os *dabucuri*, então, demonstram a importância que essas práticas possuem na História e na política dos grupos do Alto Rio Negro.

Para demonstrar outra instância em que materiais que não a escrita se tornam materiais historiográficos, os petróglifos encontrados ao longo do Rio Negro também possuíam significado mito-histórico. Os desenhos nas pedras eram parecidos com os desenhos feitos nas malocas, como notado pelo viajante italiano Ermanno Stradelli. Os petróglifos marcavam também os lugares sagrados, que eram assim denominados porque tinham relação simbólica com as histórias contadas. Por exemplo, uma cachoeira pode representar um dos lugares ao longo do rio Uaupés onde os ancestrais dos Desana pararam para construir sua maloca, na história da cobra-canoa. A geografia, dessa maneira, tem um papel grande nos mitos Desana, mostrando o deslocamento dos Tukano ao longo dos anos. Os petróglifos e

---

<sup>4</sup> Bebida feita à base de mandioca.

cachoeiras ao longo do rio demarcam lugar por lugar, maloca por maloca. Além disso, estes marcos estão atrelados ao sentido de tempo, representando sua passagem ou imutabilidade (HUGH JONES, 2012).

Voltando à questão dos mitos e cânticos, existem diferentes benzimentos e cantos onde o xamã ou cantador faz o mesmo, enumerando os locais relevantes para a história daquele povo (HUGH-JONES, 2012). Os petróglifos seriam uma outra maneira de representar esses locais, complementando os cantos. O território indígena é, assim, parte integrante e inseparável das histórias e memórias indígenas. Vale lembrar que defender a demarcação das terras indígenas tem, portanto, impacto direto na constituição de histórias que podem ser apagadas do terreno e da memória.

Portanto, a maneira como os formatos e as naturezas dos objetos e lugares são percebidos pelos Desana exprime sua visão de mundo e da História. Sobre a relação entre esses fatores, Stephen Hugh-Jones comenta: “Tudo isso sugere que as ideias indígenas sobre forma geométrica, número e ordem devem ser incluídas como uma parte integral das tradições orais, da iconografia e das técnicas de memória que estamos considerando” (p. 157, 2012).

Tânia Clemente de Souza, que investiga essas questões em *“Línguas Indígenas: memória, arquivo e oralidade”*, explica:

“Um signo instituído pela oralidade, pela sua sonoridade e pelo **sentido inscrito num arquivo que vai desde a arte de se contar história até a coreografia, a pintura corporal** etc. Lembro, aqui, Orlandi, “para que as palavras façam sentido, é preciso que elas já tenham sentido”, **um sentido que se constitui por palavras atravessadas por uma memória que carrega a identidade da língua e do povo.**” (SOUZA, 2017. p. 46. Meu destaque.)

Portanto, essa materialidade histórica é feita de maneira intrincada assim como a memória coletiva desses grupos. O significado histórico destas faces da cultura é intrínseco aos padrões que perpassam a mito-história. Como Souza afirma, o importante nessas práticas é “(...) o sentido que se inscreve e reinscreve ao longo da história” (2017, p. 46).

Mas isso corresponde à escrita? A escrita, pela nossa definição, é a sistematização do som com um signo gráfico. Pensando assim, esses documentos mnemônicos não se qualificam como escrita. No entanto, tal interpretação ignora que existe uma relação de inscrição entre a fala e esses objetos e as danças, os cantos, e as histórias contadas. Tudo isso faz parte do *sistema* onde a História pode

ser passada para a próxima geração. O mito, portanto, não é apenas a oralidade, mas as diversas camadas e maneiras de relato.

Outra questão importante com a qual a oralidade se entrelaça é a temporalidade. As narrativas indígenas geralmente abordam histórias do berço da humanidade como se tivessem ocorrido há pouco. Da mesma maneira, existem as histórias de um passado mais recente, as histórias dos avôs. Essas duas temporalidades por vezes acabam se juntado, sem diferenciação, durante as histórias.

Entrando mais nesse assunto, a noção ocidental de tempo, que é predominantemente linear, costuma separar a temporalidade do mito e da história em duas. Enquanto a história sucederia de maneira linear, o mito possui uma forma cíclica. Já a história indígena, em contraste, tem tanto um senso linear quanto circular - as diversas destruições do mundo (cíclicas), e os deslocamentos (lineares), por exemplo. No entanto, não se deve assumir que estas duas formas existem puramente de uma maneira ou de outra, pois na verdade é mais preciso entender que as duas temporalidades acabaram se fundido. Como Stephen Hugh-Jones nota:

“Em primeiro lugar, em histórias orais que tratam de guerras e invasões intergrupais, bem como do contato com traficantes de escravos, seringueiros e outros agentes da sociedade branca, vemos de fato uma concepção de história bem semelhante ao sentido ocidental ou não-indígena. Em segundo lugar, na mito-história xamânica da região do alto rio Negro o que vemos é menos o deslocamento de um tempo cíclico para um tempo cumulativo e mais uma aproximação ou fusão de ambos de modo que a sucessão linear de gerações é alinhada com a sucessão circular e repetitiva das estações” (p. 154, 2012).

Portanto, vemos que o escopo da História oral indígena é muito complexo, e que existem fatores diversos que participam dela, incluindo a grafia e as imagens. Dessa maneira, o ato de passar uma das narrativas dos mais velhos para o papel consiste em uma transformação dessa narrativa para outro meio, decerto, mas visto o contexto da materialidade histórica é possível entender que a relação entre objetos, mito e história entre os povos do alto Rio Negro pode muito bem se estender para um livro.

O ato de escrever, contudo, é algo que deverá ser ponderado. Afinal, são dois sistemas de inscrição completamente diferentes. No entanto, o que aconteceria se ambos convergissem?

A passagem de um sistema para outro não é fácil de encontrar em registros. Ocorrendo principalmente dentro do colonialismo, observa-se que o sistema

tradicional de oralidade irá deixar uma marca no sistema de escrita. Assim, a escrita produzida irá levar consigo a visão de mundo de quem fez essa tradução, e todo o escopo de sentidos e historicidade que foi discutida anteriormente.

Essa escrita pode ser denominada “escrita encantada”. Algo observado na ocorrência da escrita encantada é que as visões de mundo sendo traduzidas para a escrita não compreendem apenas o mundo físico, mas também os códigos da natureza e do mundo dos espíritos. Desse modo, quando essa visão de mundo é pareada com a escrita, ela é submetida a novas limitações e novos horizontes. Assim, na escrita, são reconhecidos esses mundos, formando uma “escrita encantada”, que tem referências além das que podemos entender completamente com nossos códigos de escrita e de história ocidentais.

Em *“Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva?”* o autor Sanjay Seth pondera sobre a razão ocidental e a razão que foge à essa configuração, além de como escrever e traduzir a história no último caso. Sobre essa razão, ele diz:

“Mas houve sempre muitos, e muito possivelmente uma maioria da população mundial, cujo mundo é povoado por deuses que agem no mundo e acima do mundo, e cuja atividade deve ser registrada em qualquer relato do mundo, assim como existem pessoas cuja temporalidade, assim como é vivida, permite que os seus ancestrais mortos intervenham diretamente nos seus afazeres” (p. 176).

Essa visão “encantada” do mundo, que existe em muitas culturas, sobretudo em uma multicultural como a nossa, é de suma importância para o entendimento de seus valores, costumes e tradições. Seth procura encontrar uma maneira na qual a escrita da história ocidental, que é produto de uma sociedade ocidental e dessacralizada, conseguiria transmitir a riqueza dessas visões de mundo. No entanto, o que Seth conclui é que a história na verdade não conseguiria passar essa informação, já que ela segue regras racionais que não admitem esse tipo de pensamento. Mesmo assim, ele oferece uma alternativa:

“Precisamos conceber a escrita da história do modo ocidental e moderno não com um veio imperialista (não estamos corrigindo as percepções errôneas dos outros acerca dos seus passados), e sim como um exercício de tradução (estamos traduzindo as suas autodescrições em termos que fazem sentido dentro das nossas<sup>5</sup> tradições intelectuais)” (p. 187).

---

<sup>5</sup> “(...)o ‘nós’ em questão, deve-se notar, não é um ‘nós’ essencialista, e certamente não se refere a uma raça em particular, ou a povos em particular; este ensaio foi escrito por um indiano que ensina aspectos dessa tradição na Austrália, para alunos de origem majoritariamente europeia”. (SETH, p.174-175).

Nessa linha, a escrita indígena em línguas indígenas e em português pode ser percebida como justamente isso: um exercício dessa complexa tradução para termos que fazem sentido dentro das tradições intelectuais europeias. No entanto, os livros são ainda mais que um exercício de tradução. Eles se tornam uma nova parte do sistema de objetos materiais e imateriais que constituem a mito-história indígena, carregando em si mesmo muitos significados. Assim, a própria existência do livro pode ser interpretada como parte da noção de “escrita encantada”, a qual refere-se Seth.

### **1.3. “ANTES O MUNDO NÃO EXISTIA”**

Tendo em mente essas relações entre escrita, memória e História, voltamos à questão dos livros de autores indígenas. O livro “Antes o Mundo não Existia” marcou a primeira publicação de um livro de autores indígenas. A premissa do livro foi pensada pelo autor mais jovem, Tõrãmu Kehíri, ou Luiz Lana, que resolveu anotar as histórias que o pai, Umusi Pãrõkumu, contava. Com anotações da antropóloga Berta Ribeiro, o livro foi lançado em junho 1980, pela editora da UNIRT, em conjunto com a FOIRN. O livro é uma compilação das histórias cosmogônicas e de ancestrais dos Desana, etnia a qual os autores pertencem. Na introdução, a motivação do autor é declarada como uma vontade de que as narrativas míticas circulem entre os jovens das escolas do noroeste do Amazonas, além de que:

“A decisão de se fazer uma coleção baseou-se também no fato de que, há pelo menos três décadas, várias pessoas indígenas da região têm se dedicado a registrar em fitas magnéticas e a botar no papel os conhecimentos e as estórias contadas ‘pelos antigos’, utilizando de maneira própria o domínio da escrita e da leitura, amplamente difundido pela ação educacional-escolar secular dos missionários católicos salesianos” (1980, p.10).

Portanto, é uma motivação que se preocupa com a passagem das narrativas tradicionais para as próximas gerações e também indica um interesse de outros em fazer o mesmo. Indício da polifonia presente nas narrativas históricas indígenas, como comentamos anteriormente.

Já discutimos a vontade de passar a história em frente, para a próxima geração. No entanto, a transformação das mito-histórias orais em um livro pode ter

significado ainda maior. O livro, assim como discutido antes, torna-se mais um objeto carregado de significado, feito para a memória. Isso não significa, contudo, que a história indígena será imutável, presa em narrativa supostamente única do papel, pois ela engloba muitos outros fatores referentes às mercadorias dos brancos. Andrello discorre sobre o assunto:

“Ou seja, à medida que passam a circular, esses objetos-livro trariam o potencial de gerar o mesmo efeito que se alcançava com a exibição dos objetos-rituais nos *dabucuris*, isto é, a afirmação de um lugar, ou de um ponto de vista singular, no contexto de um amplo sistema de relações. Em suma, os livros da coleção Narradores Indígenas do Rio Negro apresentam-se como objetos plenamente aptos a serem subsumidos em um conceito Tukano utilizado tanto para a riqueza cerimonial como para as mercadorias dos brancos: *ahpeká*, termo composto por *ahpe*, “outro”, e *ká*, “coisas”. “Coisas outras”, portanto, uma expressão englobante que se aplica, em primeira instância, às especializações artesanais dos diferentes grupos, como o banco confeccionado pelos Tukano, o ralo baniwa, a canoa tuyuka e assim por diante.” (2010. p.13-14).

O livro como “coisa outra” tem potencial cerimonial ao mesmo tempo em que pertence a um outro mundo: o dos brancos. Seria assim, um objeto entre fronteiras culturais, feito para os de dentro e os de fora.

Tendo em mente estes fatores da escrita, produção e recepção do livro em si, os próximos capítulos irão abranger uma análise do livro “Antes o mundo não existia” no contexto de seu lançamento, e buscar entender a historicidade contida nas histórias registradas pelos autores. Mas além disso, a historicidade na própria ação de publicação deste livro, e, por necessidade, uma reflexão de como a tradição de História oral interage com a História escrita.

Os elementos sociais da vida dos Desana também serão empregados, buscando traçar uma comparação entre os estudos historiográficos existentes e as histórias de formação deste povo. Um foco será dado para as mulheres e para as localizações geográficas indicadas no texto.

O método de pesquisa será o de análise de fonte, sendo esta o livro já mencionado. A fonte será utilizada para comparação com o trabalho historiográfico, antropológico, e linguístico que existe sobre o Alto Rio Negro - com foco, é claro, nos Desana. A análise terá como influência o trabalho de Dominique Tilkin Gallois em “Mairi Revisitada” (1996), em questão da análise antropológica acompanhando uma análise textual.

Gallois procura estabelecer uma investigação sobre a maneira como o texto, que foi produzido a partir da coleta de narrativas que fazem parte da tradição oral e memória Waiãpi, mostra uma temporalidade “mitológica” que perpassa uma temporalidade “histórica”. A partir disso, se faz uma indagação do quanto uma temporalidade se comunica com a outra nos momentos em que as narrativas tradicionais se encontram com momentos históricos, e como a historiografia poderia interpretar a tradição oral.

Assim, o que Gallois tem como objetivo é buscar uma perspectiva histórica que agregue as narrativas Waiãpi, a qual ela intitula “etnohistória”. Apesar do termo possuir diferentes significados, Gallois considera que a etnohistória considera a visão que os povos originários têm de si mesmos e, portanto, de sua história e as instâncias em que tais narrativas se relacionam e contrastam com o nosso ponto de vista da história.

Quanto a “Antes o Mundo Não Existia”, procura-se fazer o mesmo, pensando em como essa narrativa conversa com o que sabemos da história do Alto Rio Negro, o que ela revela e delinea no processo de construção de identidade Desana, e a sua nuance entre o eixo mito-história. Ou seja, como ela funciona como uma história de autoafirmação.

Finalmente, nota-se que as escritas de tais livros são muito importantes para a reivindicação indígena de sua identidade. Como já foi dito, recontar essas histórias permite que as etnias indígenas marquem suas diferenças em relação umas às outras, renovando as histórias individuais de cada uma, além das ligações entre si. Além disso, trata-se de material relevante para reivindicação de terras e direitos.

Emprestando o conceito de “autodefinição” da socióloga Patrícia Collins, que exprime que “(...) autodefinição envolve desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afro-americana.” (2016, p. 102). De certa maneira, então, emprestando a noção para a experiência de colonização do Brasil, a escrita das histórias indígenas é uma construção de autodefinição, na medida em que ela é usada para reivindicar a imagem que os indígenas Desana possuem de si mesmos, desafiando narrativas oficiais de quem são e qual é sua história.

## CAPÍTULO 2 – NARRATIVAS ANCESTRAIS

### 2.1 – ESTRUTURAS DA NARRATIVA

Tendo apresentado o contexto histórico-social, este capítulo irá se concentrar no conteúdo do livro “Antes o Mundo Não Existia”. O original foi lançado pela editora Livraria Cultura, do estado de São Paulo, em 1980, enquanto a edição de 2019 é da Editora Dantes, do Rio de Janeiro. Há ainda uma edição de 1995, publicada pela FOIRN como parte da coleção “Narradores Indígenas do Rio Negro”, em meio à uma proliferação de livros por autores indígenas.

A versão original foi lançada com a ajuda da antropóloga Berta Ribeiro, que ajudou também nas notas de tradução de alguns termos que aparecem ao longo da história e são mantidos na língua original.

As três edições possuem algumas diferenças, nada superficiais. Uma delas é a maneira de escrever os termos na linguagem Desana com o alfabeto latino. Dessa maneira, um dos personagens que antes era chamado “Ēmëkho sulân Panlâmin”, na edição de 1980, passa a ser chamado “Umukosurâpanami” na de 2019.

A edição mais recente contém novas histórias, que foram incluídas após a revisão do texto pelo autor, Tõrãmu Kehíri, que eliminou algumas partes do texto “onde tentava sincretizar os mitos com a religião e moral católica” (2019, p. 7).

Nota-se que ambas as edições lançadas após a de 1980 têm como público-alvo a população indígena, enquanto o primeiro foi direcionado às pessoas de fora da região. Outro fator importante é que a primeira edição foi produzida com a ajuda de uma figura religiosa, chamado padre Casemiro, que Torãmu constata ter perguntado pelas histórias tradicionais a seu pai. Assim, quando Torãmu começa seu projeto, ele contatou Casemiro, que lhe deu cadernos e material para registrar as narrativas que Umusi Pãrõkumu contasse. Portanto é notável que Torãmu revisou os valores religiosos que existiam no texto, virando a narrativa cada vez mais para a cultura Desana. Dessa maneira, as edições seguintes se viram para a busca de autodefinição.

Dessa maneira, a edição de 2019 termina com a história de Āgãmahsãpu, e deixa de lado três histórias incluídas no original, as quais serão discutidas em breve.

De acordo com os prefácios de cada edição, é possível notar certa diferença quanto ao objetivo do lançamento do livro. Segundo o comentário de Berta Ribeiro

na introdução da edição de 1980, o livro foi escrito tanto pela vontade de Tõrãmu Kehíri e Umusi Pãrõkumu de anotar a história Desana, quanto pela falta de materiais nas escolas que dissessem respeito à história indígena. A antropóloga escreve:

“Consultando as bibliotecas das escolas missionárias, folheando os cadernos dos alunos e conversando com os adultos, verifiquei que os programas e textos de leitura tratam de Grécia, Roma, Idade Média, mas nada se lhes ensina sobre o povoamento da América, as altas civilizações autóctones, os grupos silvícolas americanos e brasileiros, nem, muito menos, se lhes dá uma noção sobre eles próprios” (1980, p.33).

Percebe-se a partir da fala da antropóloga, uma preocupação com a educação dos povos locais, com a inserção de materiais escritos e escolhidos pelas populações locais dentro das escolas missionárias. As escolas salesianas, afinal, ainda possuem grande influência nas comunidades ribeirinhas que circulam o Uaupés, como uma das opções viáveis para a educação de crianças, devido a fatores como a proximidade de suas comunidades.

Em comparação, a edição da editora Dantes (2019) teve como público alvo a população local da região do Alto Rio Negro, com o intuito de compartilhar e relembrar esta versão da narrativa Desana, sendo que neste ponto outros livros de autoria indígena haviam sido publicados como parte da série “Autores Indígenas do Alto Rio Negro”.

Algo que se mantém entre ambas as edições são os desenhos feitos por Tõrãmu Kehíri, que ilustram os contos e procuram organizar visualmente a trajetória da Cobra-Canoa e a organização dos espaços mencionados na narrativa. A edição de 2019 tem desenhos extras, feitos posteriormente ao lançamento original de 1980. Um deles, na página 37, ilustra os padrões revelados à humanidade com o uso do *caapi*, um cipó utilizado em rituais religiosos por diversas etnias, também conhecidos comumente como ayahuasca. O segundo, da página 39, mostra a Maloca dos Cantos, onde a humanidade teve visões das formas e padrões mencionados anteriormente.

Fora estes detalhes, as edições são parecidas quanto à estrutura narrativa, com início na criação do mundo e passando pelas histórias desde os tempos mais remotos até algumas que possuem conexões diretas com as gerações mais antigas.

O conteúdo do livro abarca uma coletânea de histórias que se centram ao redor da cosmogonia e dos ancestrais Desana, histórias que são tradicionalmente passadas de geração em geração para que se propague a conexão com a

ancestralidade do povo Desana. Assim, a conexão com a ancestralidade é um marco importante nas narrativas. Os personagens possuem conexões com os diferentes grupos Tukano, as quais são explicadas no contexto das narrativas.

Dessa maneira, uma preocupação comum nas duas edições é a crescente mudança nas maneiras de viver das gerações mais novas, que, em busca de maior capacidade de aquisição material para si e para os membros de sua família, procuram trabalho nas cidades e a educação formal nas escolas salesianas (LASMAR, 2005), o que faz com que não valorizem tanto o conhecimento tradicional. Existem muitos outros fatores envolvidos na busca aparentemente paradoxal pela educação missionária, que não tratarei aqui. Retomo a ideia apresentada no capítulo anterior de que, apesar de significar um tipo de conhecimento que geralmente não inclui o conhecimento Tukano, é ainda desejável para alguns membros da comunidade adquirir este conhecimento, inclusive para apropriar-se dele e manter modos de vida próprios das comunidades Desana.

Por esse motivo, o livro busca compilar esta versão dos contos ancestrais Desana, para que quem tiver interesse possa aprendê-los. Nota-se que, devido à sua natureza original de história oral, a versão do livro muda de uma narrativa fluída, propensa a ramificações e diferenças, para uma versão fixa. Ainda assim, as mudanças feitas de uma versão para outra mostram que o próprio livro tem uma história.

Esta fluidez presente na oralidade confere à temporalidade das histórias um efeito similar. Os contos que se passam no início do universo, seguem um fluxo linear: a criação do mundo, a criação da humanidade, a viagem e seu subsequente estabelecimento sobre a terra. Depois disso, as histórias não possuem necessariamente uma linearidade, podendo envolver antepassados mais distantes ou não, e sem marcações de tempo como acontecem nas histórias sobre os primórdios (“antes, o mundo não existia” sendo a frase de começo e demarcando claramente a cosmogonia que irá se seguir, por exemplo). Assim, alguns personagens reaparecem novamente e temas e acontecimentos de histórias passadas podem ser retomados ao longo das narrativas.

Portanto é observável como o tempo da narrativa é uma mistura de tempo mitológico e tempo dos ancestrais, para retomar os termos de Dominique Tilkin Gallois, para quem o tempo mitológico compreende as figuras lendárias, enquanto o dos ancestrais relembra histórias mais recentes, que podem ser lembradas pelas

gerações mais antigas. Esta temporalidade não é, de maneira alguma, demarcada com precisão, já que as duas se misturam na medida em que os contos acontecem em um plano de tempo aparentemente distante, mas marcado o suficiente para que se tenha uma conexão imediata com os ancestrais e com a geografia do Alto Rio Negro. Essa não linearidade pode ter facilitado na reorganização dos contos nas edições diferentes, permitindo que eles fossem compilados por tema ou similaridade.

O espaço da narrativa é o Alto Rio Negro e seus arredores. Os percursos dos personagens comumente acompanham os rios, como fica exposto em uma das histórias mais importantes na mitologia Tukano. Esta é a jornada da cobra-canoa, uma forma de Umukosurãpanami (o Avô do Mundo), que leva a humanidade até as moradas que seriam suas casas. A cobra canoa sai do núcleo do universo, onde o mundo foi criado, e passa pelas camadas diversas do mundo até o nível onde a humanidade viveria, parando em pontos específicos onde eles construíram diversas malocas.

A partir disso, outro ponto que vale a pena levar em conta é a presença das marcações locais feitas ao longo do livro. Também utilizando como exemplo a jornada da cobra canoa, vê-se que as malocas são colocadas em locais identificados tanto no tempo ancestral quanto no tempo moderno. Assim, Kehíri escreve as localizações das malocas ancestrais, como na passagem onde diz que “(...) vieram subindo e chegaram à 24ª maloca Diá goli wi “Maloca das Flores”. É a atual Ilha das Flores, no Rio Negro” (2019, p. 33).

A marcação, relacionada com a ancestralidade, é uma importante estratégia para a reivindicação da história de um povo, principalmente de um povo autóctone. Ao marcar um local desta maneira, se reivindica o conhecimento prévio desses lugares e a conexão ancestral com eles.

Para o propósito de análise, separei seis seções de acordo com os temas das histórias, presentes nos dois livros. As seções são: 1 - origem do mundo, 2 - viagens na terra, 3- histórias dos antepassados, 4- cataclismos, 5- itens de rituais, e 6- transformações e espíritos.

Mesmo que a edição de 2019 possua um número maior de histórias, já que o autor incluiu mais algumas, a estrutura dos livros permanece basicamente a mesma. É importante frisar que todas essas partes se entrelaçam umas com as outras

ao longo da narrativa e que as divisões foram feitas apenas pela conveniência de análise.

## 2.2 - OS CONTOS DE ANTES O MUNDO NÃO EXISTIA

Os livros se iniciam com a sessão 1 - origem do mundo.

A primeira frase do livro é seu título: “Antes o mundo não existia” (1980, p.11.), onde o tempo no qual a história se passa é estabelecido de imediato. A catálise da cosmogonia é a criação espontânea de uma mulher no espaço que chamam de “quarto do quartzo branco”, a camada nuclear do universo. A única condição que a mulher teve para se criar foi a pré-existência de seis itens invisíveis. Os itens são os mesmos usados no cotidiano e nos rituais de dabucuri, além de serem utilizados nos rituais dos especialistas *kumua*. São eles o banco de quartzo, a forquilha para segurar o tabaco, uma cuia de ipadu<sup>6</sup>, o suporte da cuia, uma cuia de farinha de tapioca e o suporte dela. A mulher que se auto-criou é intitulada Yebá bëló, a “avó do mundo” ou “avó da terra”.

Sozinha no quarto de quartzo, fumando o tabaco e mascando o ipadu, ela utiliza seu pensamento para formar o mundo. O mundo notoriamente tem o formato de uma esfera com uma única protuberância em formato de pico em um de seus lados. O mundo foi denominado a “Maloca do Universo”. A morada do universo, então.

Do ipadu que havia mascado, ela forma cinco homens, os “Avôs do Mundo”. Esses homens são homens-trovão, imortais e invisíveis aos olhos. Eles são chamados também de Homens do Quartzo Branco, e são como irmãos de Yebá bëló. Ela deu a cada um deles uma maloca, cujas localizações são listadas na narrativa. A primeira é a maloca de leite, que fica ao sul. A segunda se chama maloca da cachoeira da casca e fica no Leste, no rio Içana. A terceira é a maloca de cima, que guarda as riquezas, e fica como se suspensa. A quarta<sup>7</sup>, fica na Colômbia. A quinta, a maloca da cabeceira, fica ao norte, perto do pico. Já no pico em si havia a sexta maloca, que não era habitada por um Trovão, mas sim por um grande morcego. Este era o Fim do Mundo.

---

<sup>6</sup> Segundo a edição de 2019, “coca”.

<sup>7</sup> O nome da maloca, *diá páhsalo wi*, não pode ser traduzido exatamente para o português. No entanto, segundo a primeira edição, significa algo como “rio, oeste, casa”.

As posições das malocas podem indicar uma maneira de pensar nas direções. As direções geográficas Tukano compõem um modelo com seis direções, que são associadas a portas. Assim, há a porta do oriente ou porta das águas, a porta do ocidente, a porta do norte, a porta do sul e os eixos “acima” e “abaixo” (CAYÓN, 2018) Desta maneira, as orientações cardinais correspondem a um macroterritório, que engloba também os níveis cósmicos conhecidos pelos *kumua*. São três: *sita* (subdivido em *joa*, mata, e *riaka*, rio), *makārükürō* (céu) e *jakajua tuti* (subterrâneo). Os *kumua* atuam nesses níveis quando trabalham.

Prosseguindo com a história, Yebá bëlo queria que os trovões fizessem a humanidade, a luz e os rios. No entanto, eles fizeram apenas os rios. Sob a insistência da avó do mundo, eles resolvem fazer um *dabucuri*, o mesmo ritual que os Desana realizam junto com outros sibs agnáticos Tukano, ou seja, clãs da mesma etnia cuja descendência se dá pela sanguinidade da linha masculina. Tal *dabucuri* resultaria na formação da humanidade. No entanto, os trovões não obtiveram sucesso.

Assim, Yebá bëló resolve formar outro ser para criar a humanidade. Este ser é o “Bisneto do mundo”, chamado Yebá Goãmu ou Ęmëkho sulãn Panlãmin, feito da fumaça do fumo de Yebá bëló. No seu surgimento, Yebá bëlo o envolveu em trançado de tucum, como as mulheres fazem com recém-nascidos. Dessa forma, é como se ele tivesse nascido de Yebá bëló, apesar da relação deles não ser a de uma mãe e filho, e sim algo mais parecido com a relação entre irmãos ou iguais.

Juntamente com Yebá bëló, ele planeja e cria o resto dos rios, a luz, e os homens. Estes foram feitos dos enfeites que adornam o cajado do terceiro trovão, descrito como um dos artefatos sagrados que os especialistas<sup>8</sup> Desana empregam. O terceiro trovão conhecia um ritual que transformaria os adornos em homens, tendo o utilizado para criar o primeiro da família dos Desana, Boreka, que até então residia na maloca do terceiro trovão.

Boreka e Yebá Gõãmu tornam-se amigos e passam a se tratar como irmãos. Juntos eles aprendem o ritual e Boreka consegue criar as duas primeiras mulheres, que considera suas filhas. Elas são formadas quando este masca o ipadu e regurgita o que foi mascado, remetendo ao processo que Yebá bëló empregou para criar os

---

<sup>8</sup> Os *yeá*, e *kumua* são os tukano que aprendem os contos antigos e como usar a [magia]. Explicado em detalhes mais tarde.

trovões. Depois disso, Yebá Gõãmu usa o cajado para formar o resto da humanidade a partir dos adornos que ele portava, por ser um cajado de kumua.

Após a criação das pessoas, o bisneto do mundo cria as camadas da terra. Dessa maneira, ele cobre o núcleo do universo em diversas camadas, de dentro para fora. Uma camada de pedras cobre o quarto de quartzo branco, e depois dela vem o nível da tabatinga amarela, que é onde os homens vivem. Acima dele, o nível superior, onde seres invisíveis habitam, é chamado de “andar dos brincos do sol”.

Essa é a cosmogonia, encerrando a primeira parte do livro.

A partir deste ponto, se inicia a parte 2 – viagens na terra, que diz respeito ao estabelecimento dos Tukano sobre o nível da tabatinga amarela. A sua viagem a bordo da cobra-canoa e as diferenças que irão surgir entre os grupos da família Tukano são dois pontos importantes nesta sessão, pois vemos a separação das línguas de cada grupo e o surgimento dos animais e da primeira criança nascida, que nascem das duas filhas de Boreka.

A viagem da Cobra-Canoa é interpretada, por vezes, como a viagem da humanidade ao longo do tempo. Assim, a trajetória seria uma espécie de “gestação” da humanidade, onde os seres humanos se formam lentamente. Isso é apoiado por Berta Ribeiro, que faz observações a esse respeito na versão de 1980 do livro.

Em um certo ponto, na maloca nomeada “diá baiá bẽ wi” (rio, mestre de canto, grande casa), uma das filhas de Boreka dão à luz a Gahpi mahsãn, que significa algo como “pessoa caapi”. É possível que o nascimento de Gahpi mahsãn demonstre o momento em que os Tukano primeiro descobriram as propriedades alucinógenas do caapi, já que o nome da maloca em que estão remete à casa onde os ritos são feitos e às visões que a humanidade recebe. Durante o parto da criança, os homens e mulheres veem padrões de pinturas que são recorrentes na arte Tukano. Kehíri ilustra que padrões eles viram, listando os nomes de cada tipo.

Mais tarde, esta história é retomada para introduzir o contexto do cataclismo de fogo, que será explicado mais tarde. No entanto, Gahpi mahsãn é chamado Gulanmun yé na sequência. A indicação de que os dois são o mesmo personagem vem a partir da menção da mãe: “Fizeram grandes ritos, do cigarro e do ipadu, para dá-los àquelas duas mulheres retirados da água por Ëmèkho sulãn Panlamin e Ëmekho mahsãn Boreka (...)” (1980, p.115). Apesar desta seção especificamente chamar pela recordação pelo momento em que elas deram à luz, alguns detalhes estão diferentes. As mulheres são entendidas como filhas do trovão Ëmekho nehke

ao invés de filhas de Boreka, por exemplo, e o nome da criança é diferente. Mesmo assim, em ambas as situações uma das mulheres dão à luz a uma criança relacionada com os ritos dos kumua. No caso, Gulanmun yé é lembrado como um pajé, cujo corpo conseguia emitir a música das flautas de jurupari, enquanto Gahpi mahsã é uma personificação do caapi.

Se considerarmos essa equivalência, foi a partir do nascimento de Gahpi mahsã que a diferenciação física entre homens e mulheres é introduzida, já que as genitais femininas são ditas inexistentes antes do parto. As genitais femininas são formadas por Boreka especificamente para que a criança nasça. As implicações disto para as relações de gênero entre os Desana são interessantes e serão discutidas em uma seção particular.

O ponto central da segunda parte é, no entanto, a viagem da Cobra Canoa, que é um *motif* encontrado nas diferentes versões do conto entre as etnias Tukano. A viagem da Cobra Canoa é entendida como o processo que levou ao assentamento destes grupos no Uaupés, e também a consolidação do processo de criação da humanidade. Quase como uma gestação, foi a bordo da Cobra Canoa que os ancestrais, “gentes” cujas formas não eram necessariamente humanas, passam pelo processo de transformação que os faz humanos<sup>9</sup>. Boreka e Yebá Gõãmu, sob a forma de cobra, levam os homens até a superfície da terra, dando início à extensiva viagem que conta com marcações geográficas, as quais Kehíri descreve em detalhe.

Dessa maneira, a canoa transformadora passa pelas diferentes moradas. Berta Ribeiro, nas notas da edição de 1980, supõe que os nomes das malocas correspondem aos estágios de desenvolvimento da humanidade. Assim, a maloca “diá soló wi” (rio, redemoinho, casa) é seguida pela “diá balilá wi” (rio, engatinhar, casa), o que mostra a passagem do rastejamento da humanidade para o engatinhamento. O rio pelo qual a Cobra-Canoa viaja parece ser oculto abaixo da terra, atravessando as camadas internas do mundo até que a humanidade fosse levada ao nível que deveria ocupar. E assim, durante a jornada, “a futura humanidade se transformava, crescendo, casa por casa, como a criança cresce, ano trás ano” (2019, p. 62), confirmando a ideia de uma “gestação” da humanidade.

---

<sup>9</sup> SOUSA NASCIMENTO, Luiz Augusto. “No rastro da cobra-grande: cosmologias e territorialidades no Médio Rio Negro”. **Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, 5 (10): 207-222, agosto a dezembro de 2018. ISSN: 2358-5587

Portanto, as casas e malocas pelas quais a Cobra-Canoa passou foram enumeradas ao longo das narrativas, marcando a viagem pelo rio. Algumas têm sua localização precisamente exposta, como é o caso, por exemplo, da casa 52, onde Lana explica: “(...) segundo nossos ancestrais, esta casa se situa em Pari-Cachoeira, onde existe a Missão. As duas cachoeiras de Pari formam uma única casa” (1980, p. 69). Esse lugar, segundo a nota da edição, diz respeito a São João, onde vivem os familiares de Tõrãm̃ Kehíri. Nota-se que a existência do lugar é implicada como existente antes da vinda das missões. Assim, como Mairi, no trabalho de Gallois, este local possui inserção tanto na narrativa indígena quanto na história das missões

As três primeiras casas ficam à beira do “leite-lago” ou o “grande rio”. Este seria outro nome para a costa do Brasil, após a qual a embarcação sobe o Amazonas, entra no Rio Negro e finalmente atinge o Uaupés e o Tiquê (2019, p.62). O lago de leite diz respeito ao local onde o Rio de Janeiro foi fundado, onde a primeira maloca da transformação foi posta (DIAKARA, 2021).

É possível que essa seja uma leitura das migrações pré-coloniais. Os Tukano, segundo a narrativa, iniciam a trajetória em conjunto no lago de leite, passam pela costa do Brasil, chegam ao Amazonas, e finalmente adentram o Rio Negro. A partir deste ponto, os Desana se separam do grupo, e sobem o Uaupés e o Tiquié. Depois, fazem o caminho de volta ao Rio Negro.

No entanto, devido à não-linearidade dos mitos, o tempo em que a migração da Cobra Canoa ocorreu não está claro. Um exemplo é que, quando chegam à Maloca de Transformação número 15, o nome dela é “diá balaseli wí”, ou seja, “rio, Barcelos, casa”. A cidade de Barcelos foi fundada em 1758, no local onde uma vila indígena Mariuá se estabelecia previamente. Apesar das evidências arqueológicas (NEVES, 2001) baseadas nos formatos e datação de carbono das peças de cerâmica do local indicarem que o povo Tukano já habitava o local, o nome da maloca é uma versão “tukanizada” do nome em português.

Além disso, os brancos são incluídos como estando presentes na Canoa da Transformação, apesar de não serem mencionados como agentes durante a viagem. O único momento em que fazem algo é no final, quando as diferentes etnias Tukano saem debaixo d’água e se separam. Com base na narrativa, é possível assumir que o primeiro contato já havia acontecido quando a Canoa da Transformação viajou rio acima.

É possível também que o escopo temporal da história da Cobra-Canoa se passe por muitos anos, tendo início nos primórdios até o estabelecimento das etnias Tukano no Alto Rio Negro.

Ainda de acordo com Eduardo Neves (2001), a identificação da cerâmica permite traçar as origens do início do sistema de social do Alto Rio Negro, já que sua produção está atrelada à troca de saberes pelas mulheres. Pelo estilo das cerâmicas, é possível então ver como cada cultura afetou a outra por meio da troca de mulheres. Assim, por meio da análise das cerâmicas se conclui que o território foi ocupado mais ou menos desde o início da era cristã, com padrões mais marcados a partir do séc. IV d.C. (2001, p. 275).

Ademais, segundo o verbete que Stephen Hugh-Jones e Aloizio Cabalzar formularam para o site “Povos Indígenas do Brasil”, do Instituto Socioambiental, o primeiro contato entre os europeus e os povos do Alto Rio Negro e Uaupés remete à segunda metade do século XVIII, quando os portugueses faziam incursões pelos rios da Amazônia procurando por indígenas para escravizar<sup>10</sup>. Mas o Rio Negro começou a ser explorado pelos europeus ainda mais cedo, na primeira metade do séc. XVII (ANDRELLO, 2004).

No entanto, foi no século XIX que o contato realmente se amplificou, pois em 1850 o programa de catequese se tornou uma das principais maneiras de obtenção da mão de obra indígena, que continuava a ser explorada (WRIGHT, 2005). A influência católica - primeiro, dos Franciscanos, seguida curtamente pelos Salesianos - interferiu de grande maneira no cotidiano das etnias que ali se encontravam. No entanto, este impacto será discutido com mais atenção mais tarde.

Seguindo a narrativa, as diferentes famílias e raças surgem quando o grupo a bordo da Cobra Canoa emerge na quinquagésima sexta casa, a que possuía saída para a superfície. Os sibs Tukano emergem em ordem do mais velho para o mais novo, em relação a quem se formou antes. Dessa maneira, quem estava à cabeça da Cobra Canoa seria o mais velho, e quem estava pela cauda, o mais novo.

O primeiro a sair, então, é o chefe dos Tukano, Doé Tiró, que era invisível como o Criador e após ele, Ëmëkho Mähsan Boreka. Os dois levam consigo as riquezas sagradas, e as distribuem entre alguns de sua geração. Depois, o Pirá-

---

<sup>10</sup> HUGH-JONES, Stephen. CABALZAR, Aloizio. “Desana”. **Povos Indígenas no Brasil**, 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Desana>. Acesso em: 08/10/2021.

tapuia, o Siriana, o Baniwa, e o Peoná (Makú). Em sétimo lugar, o branco, já com espingarda. Em oitavo, o padre, com “o livro na mão”.

Observa-se, aqui, que é possível que já houvesse influência dos missionários Franciscanos e Salesianos.

A ordem de saída dos grupos agnáticos (descendentes pela linhagem masculina) varia de acordo com a tradição oral de cada um deles, principalmente entre os grupos do meio. Um dos motivos para tal é que a hierarquia entre os grupos Tukano depende da noção de qual *sib* é “irmão mais velho” e qual é “irmão mais novo”. Com isso em vista, é normal que os grupos com posição menos definida troquem de lugar ao recontar a história. No entanto, nota-se que a hierarquia Tukano é flexível, devido à natureza das práticas de casamento e de afinidade entre os sibs (ANDRELLO, 2020)

Mas retornando à narrativa, é interessante notar as descrições dos brancos e padres. A exploração do trabalho, as incursões em que mulheres e crianças eram roubadas pelos brancos, os conflitos com seringueiros e fazendeiros, e as mudanças drásticas de modo de vida introduzidas pelos missionários tiveram grande impacto na história dos grupos Tukano.

Tomando a data que Andrello (2004) estabeleceu, as primeiras incursões portuguesas tiveram objetivos econômicos. Entre eles, extrair as drogas do sertão e conseguir mão de obra escravizada - por meio das chamadas “guerras justas”, que eram permitidas pelo Rei na base de antagonizar sociedades indígenas supostamente canibais, das quais os portugueses estariam resgatando cativos de guerra que seriam devorados. Esses cativos de guerra acabaram compondo grande parte da mão de obra escravizada.

No entanto, notavelmente, foram os missionários que deram início a um projeto de ocupação na região, fundando núcleos de povoamento que mais tarde tornaram-se cidades. Por volta do séc. XIX, grande parte da população indígena se rebelou contra o controle salesiano e português, organizando revoltas e se juntando a movimentos milenaristas. Esses movimentos terão impacto na narrativa, ficando marcados pela tradição oral e, conseqüentemente, transpassado para a escrita.

Assim, mesmo que tenham saído do mesmo lugar que os sibs Tukano, os brancos são vistos como naturalmente propensos à violência e guerra, formados já com suas espingardas. Da mesma maneira, os padres, que são considerados um grupo diferente dos brancos, são formados juntamente com seus “livros”. Levando

em conta a lógica da hierarquia Tukano, os brancos e padres seriam os “irmãos mais novos”, já que foram os últimos a sair. Mas nunca são mencionados dessa maneira na narrativa.

Ao branco, Ęmëkho sulãn Panlãmin diz:

“Você é o último; dei aos primeiros todos os bens que eu tinha. Como é o último, deve ser uma pessoa sem medo. Você deverá fazer a guerra para tirar a riqueza dos outros. Com isso encontrará dinheiro. Quando Ęmëkho sulãn Panlãmin acabou de dizer isso, o primeiro branco virou as costas, deu um tiro com a espingarda e seguiu para o sul. Entrou na vigésima casa, situada em São Gabriel. Aí mesmo fez a guerra” (1980, p. 74).

Lembra-se que São Gabriel da Cachoeira foi um ponto estratégico durante o período colonial, onde o Forte de São Gabriel foi construído em cerca de 1760 (ANDRELLO, 2004. p. 60). Na época, o Diretório Pombalino de 1758 já havia ilegalizado a escravidão indígena, mudando o paradigma para que eles fossem “integrados” à sociedade por meio dos “descimentos”, por onde passavam a ser aldeados sob a condução de diretores, substituindo e tirando o poder dos missionários. No entanto, ainda antes disso esse espaço era ocupado pelos portugueses, onde tomavam indígenas como escravizados, o que constitui a “guerra” em questão.

Uma vez que a humanidade se estabelece na terra, o livro passa para a parte 3 – histórias dos antepassados, que serão geralmente os protagonistas dos contos.

Há duas histórias na versão de 1980 que não retornaram na versão de 2019. A primeira é sobre uma menina chamada Semen peru poró, que sabia cantos rituais diferentes dos que eram usados e brincava de fazer cruzeiros com pauzinhos. Ela diz que aprendera esses cantos com Kirítu (Cristo), e ensinou os outros a cantarem os cantos de Maria e José. As almas que antes ficavam na terra foram levadas ao céu pelos cantos que ela ensinou. No entanto, ela morreu quando algumas pessoas insistiram que ela provasse seu poder resistindo a um veneno. Após a morte dela, os Desana deixaram de entoar esses cantos. Essa menina pode ser, como sugere Robin Wright, associada à Maria, líder de um dos muitos movimentos messiânicos da região do Alto Rio Negro, no fim do séc. XIX. Segundo o autor, ela teve um grande papel na visão Desana sobre o fim do mundo, definindo os conceitos de Cristo, céu e pecado, e estabelecendo um viés cristão sobre isso. Anteriormente, o comum na visão de mundo Desana era que as almas voltassem à uma maloca, a wahpíru wi (WRIGHT, 2010. p. 159-160).

Na mesma linha, há uma segunda história que segue um *kumu* chamado Yewá. Ele vivia no local onde, segundo a narrativa, agora fica a missão colombiana de Monfort, e profetizou que ali chegariam homens de deus e freiras, que ele vira através de um espelho. A missão de Monfort, construída à margem do rio Papury, na fronteira entre a Colômbia e o Brasil, e foi instalada no início do séc. XX, provavelmente em cerca de 1904 (COSTA, 2011). Em meio a disputas de poder entre denominações diferentes que se estabeleceram ali, a região já contava com movimentos messiânicos que surgiram decorrentes da influência missionária no local. Wright reconta que Yewá pode ter conexão com Lino Sêwa, um especialista Tukano, que depois deu continuidade aos rituais que Maria havia iniciado. O autor traça a possibilidade, nessa hipótese, de que Yewá/Lino Sêwa possuía também a identidade de “Paulino”, também conhecido como “Bispo Paulino” pelos adeptos de seu movimento, e que, como Maria, liderava as pessoas em cantos e danças ao redor da cruz (WRIGHT, 2005).

Estas histórias foram excluídas da segunda edição do livro porque Kehíri tomou a decisão de parar de tentar sincretizar as histórias com o catolicismo, focando-se mais nas percepções próprias dos Desana. No entanto, essas histórias são interessantes para pensar a relação com os missionários e o cristianismo era pensada pelos Desana. A descrição dos cantos cristãos de Semen peru poró, feita de uma forma remanescente dos cantos tradicionais, mostra uma certa quantia de relativização quanto ao seu conteúdo cristão.

As histórias dos ancestrais prosseguem. Uma delas, de grande importância, é a história de Ūmukomahsū Boreka, o primeiro homem Desana e primeiro especialista *kumu*, que ensina aos homens a arte de trançar peles de animais feitas de tucum e como usá-las para mudar de forma física. Os variados chefes que fazem parte do grupo de Boreka escolhem que animais suas peles vão imitar, assim assumindo uma variedade de formas físicas. No entanto, Boreka, cuja pele é uma onça, forma um exército de onças que percorrem o mundo com ele através de “linhas invisíveis”, guiados pelo som de um tambor e pelo reflexo da luz em um espelho. Mas Boreka estava usando esta habilidade para matar pessoas e alimentar seu exército. Outros *kumu*, procurando impedi-lo, se reuniram para roubar o espelho e o tambor, para desnorteá-lo e dar fim à matança. Assim, Boreka continua perdido sob a forma de onça, percorrendo o mundo invisível. O líder Tōrāmū Kehíripōrā surge nesse momento para substituir Boreka.

Apesar das temporalidades das histórias serem flexíveis e não lineares, existem algumas que se passam em momentos certos, como a história de outro personagem chamado Boreka. A história deste personagem, filho do pajé Umukomahsu Boreka, ocorre no tempo dos portugueses. A narrativa relata que ele foi levado pelos portugueses para um local desconhecido pelos outros Desana, e que diversos itens sagrados (*Pamuribuya*, lit. enfeites de transformação) foram tirados de sua maloca. Durante o processo de colonização, principalmente pela conversão e influência religiosa, era comum que os objetos sagrados, além de ritos, cantos e músicas, fossem proibidos e confiscados. Essa passagem da narrativa pode, então, fazer alusão a histórias de perseguição religiosa e propagação das missões.

Outras histórias inclusas nesta parte são as histórias da origem da noite e, de grande importância para entender as relações de gênero dentro dos Desana, a do roubo das flautas. Ambas têm consequências para a maneira como o mundo e a sociedade Tukano opera nos dias de hoje.

Desse modo, a noite existia na forma de um ser humanoide chamado Ñami. Ele era dividido em dia e noite. A humanidade resolveu que queria ter a noite como fenômeno natural, para que pudessem ter tempo de descanso e então, junto com Panlāmin visitaram a morada de Ñami.

Além das suas formas dicotômicas dia/noite, Ñami também alternava entre existir tanto na forma de um ancião e de um jovem belo, de acordo com a fase em que se encontrava. Panlāmin pede a ele para que eles possam ter a noite, e Ñami, que vê em Panlāmin um neto, diz que eles devem observar os ritos que ele irá realizar para se tornarem donos da noite.

Assim, Ñami mastiga ipadu e fuma, como na maioria dos ritos. Ao longo do ritual, Ñami empurrava a *ñamili komulu*, “mala da noite”, pela maloca. O canto dele em conjunto com as posições marcadas ao redor do interior da maloca pelas quais ele arrasta as malas parecem indicar a passagem do tempo, do dia até a noite.

No entanto, a humanidade e o próprio Panlāmin são tomados por um sono profundo. O único que permaneceu acordado e assistiu aos ritos foi o irmão mais novo de Panlāmin, que não é nomeado. Contextualmente, pode-se entender que ele é Boreka<sup>11</sup>. Ao amanhecer, Ñami entrega a mala da noite a Panlāmin, e o instrui a abrir a mala apenas à noite.

---

<sup>11</sup> “Ao abrir a porta, surgiu Ęmëkho mahsān Boléka, o ohpe (chefe) dos Desana. Boléka era como irmão de Panlāmin. Ingressaram na casa juntos.” (KEHÍRI, 1980. P. 57).

A passagem dos ritos aos homens mais novos transparece a maneira como o conhecimento ancestral é passado de geração em geração dentro da sociedade Tukano. O interessante é a implicação de que, Boreka, que é o principal ancestral dos Desana, foi quem aprendeu esses ritos relativos à noite, o que faria com que estes ritos específicos fossem conhecidos pelo sib dos Desana.

No prosseguir da história, a humanidade e Panlâmin retornavam. O peso da mala atçou a curiosidade de todos, e, sem ouvir o aviso de Ñami, eles a abriram. Dela, saíram o japu e os grilos, e a noite caiu no mundo. Eles tentaram reverter o que fizeram performando os ritos, mas como não prestaram atenção faziam ritos sem sentido. O irmão caçula os admoestou por isso e fez o ritual de Ñami, trazendo o amanhecer. A mala ficou no mesmo lugar, marcada por uma pedra. E assim, houve a separação entre dia e noite.

A próxima história diz respeito ao roubo das flautas de jurupari, e é um dos contos principais para que se analise a relação entre gêneros dentro os Tukano. Nele, o personagem Abe, que procurava pelos cipós de caapi que nasceram após o cataclismo de fogo. Ele descobre que eles estavam em uma árvore e disse ao seu filho que ele deveria ir até lá para tocá-los. No entanto, o filho não acordou para a tarefa e as duas filhas dele se oferecem para ir buscar o cipó.

Os Waimahsã, “gente peixe”, os seres invisíveis que podem ser contatados pelos *kumua*, ofereceram às mulheres o conhecimento de como tocar as flautas. Elas aceitaram e o som que fizeram ao tocar foi ouvido por todo o mundo. Eventualmente, outras mulheres se reuniram a elas.

Nesse momento as mulheres se reúnem com as flautas sagradas e os homens “varriam a casa e faziam todo serviço de mulher” (2019, p. 101). Afinal, o conhecimento dos ritos e do manejo dos instrumentos é considerado como algo intrínseco ao masculino entre os Tukano. Os homens, irados, planejaram uma emboscada para roubar as flautas novamente, e assim que isso foi feito, proibiram às mulheres que as vissem ou usassem.

Assim como no conto de Ñami, o acontecimento foi registrado por uma das mulheres em uma pedra quando elas fugiram. A história diz que “(...) na baixada, escreveram numa pedra em Itapinima, no baixo Uaupés, abaixo de Taracua, a história de sua conquista das flautas sagradas (1980, p. 125)”. Vemos, então, a relação entre os registros petroglíficos e as narrativas ancestrais, o que será explorado nos próximos capítulos.

Outro protagonista é o espírito Buhtari Gõãmu, apelidado de “espírito preguiçoso”. Com um ar de trickster<sup>12</sup>, as façanhas de Gõãmu passam por interações com os animais, o cortejo de Amõ, a criação de sua esposa por meio de cipós, a disputa dela por Gõãmu e Uwawá, e como, após a morte de sua esposa, passou um tempo morando com a filha da Cobra do Rio.

A parte 4 – cataclismos conta a história das três maneiras pelas quais a humanidade teve que se reformar. Dois foram pelo fogo, e um, pela água, após a qual a humanidade teve de ser refeita.

O primeiro cataclismo de fogo ocorreu quando Guramuye foi queimado pelos pais dos meninos que ele comeu. Este personagem nasceu em circunstância similares a de Gahpi mahsãn, como foi escrito anteriormente. No entanto, ele nasceu na décima sexta maloca, e não na trigésima, onde o outro nasceu.

No local onde ele foi queimado a paxiúba começou a crescer. Esta raiz é utilizada na confecção de flautas.

O segundo cataclismo também começou como uma história de vingança. Nuguye e sua irmã são “gente-gavião”, e eram servos do Sol, Abe. A esposa de Abe tratava mal a irmã, e eventualmente a matou jogando-a no fogo. Em retaliação, Nuguye queima todos os filhos de Abe. No entanto, o que dá início ao cataclismo é quando Abe imobiliza Nuguye, na sua forma de gavião, e o queima. O fogo se espalha pela grama, árvores e pelo mundo.

O terceiro cataclismo, um cataclismo que se destaca dos outros por seu elemento diferente, a água, se inicia quando Panlamin vê o sofrimento da humanidade ao ser morta pelas onças, serpentes e espíritos da floresta. Por isso, ele decide inundar o mundo e fazer as piranhas para devorar esses animais. Para ajudá-lo, ele procura o sétimo trovão, Sepiro, uma pessoa-gavião (apesar de seu nome significar grande cobra).

Sepiro deveria fechar a porta das águas depois de a terra ter sido inundada o suficiente para eliminar os animais. Mas Sepiro não fechou o portão da Água, forçando a humanidade a se mudar para os picos. Assim, o Criador envenena Sepiro com uma zarabatana e ele cai, largando a porta das águas. Após isso, a água baixa

---

<sup>12</sup> Com “trickster” significando aquele personagem que “segue sua própria linha de conduta, vivencia seus desejos, faz suas travessuras, envolve-se em situações complicadíssimas por causa disso, que resolve não com a força do herói, mas sua astúcia e malandragem, por isso o mesmo é considerado em certas literaturas como um “herói negativo”, longe de ser um cavaleiro nobre e honrado” DAVID, K. 2019 (<https://www.ligajunguiana.com.br/post/o-arqu%C3%A9tipo-trickster>).

e a terra começam a se renovar. A partir desse momento, Panlamin determina que a humanidade seja como o mundo dos espíritos, e que ela permanecerá deste jeito sem passar por mais reformas.

Os cataclismos mostram a maneira como os Desana organizam sua cosmologia, pensando no processo de construção do estado do mundo como está.

A seção 5 – itens de rituais compila as histórias de itens ou comidas sagradas que fazem parte dos rituais e do cotidiano dos Desana. Muitas vezes, estes itens remetem a outros momentos da história. A mandioca, por exemplo, vem de Baaribó, um ser que era “dono da comida”. Após seus dois filhos serem mortos, em um surto de ciúmes, ele procura as filhas de Waliró para serem suas esposas. Baaribó dá a elas uma série de tarefas que devem fazer em relação à comida, a qual as duas seguem, e muitas vezes falham. Mesmo assim, as duas conseguem cultivar a mandioca, sendo que ela muda de ter casca grossa para a mandioca conhecida hoje em dia.

A pupunha, por outro lado, surge quando Gain Pañan, um ancestral dos periquitos, se casa com a filha de Pinlun, a sucuriju-açu do rio. Ao ir morar com a esposa, ele tem que enfrentar a família dela, que eram comedores de gente (por estar sob a forma de cobras). O genro de Gain Pañan dá a ele a tarefa de tecer uma rede, a qual ele completa com a ajuda de sua esposa, que o ensina o truque das cobras para tecer. Depois, ele o convida tirar ipadu na horta com seus servos. Todos se transformam em corujas, fazendo do ar da maloca que os abrigaram putrefato, como uma maneira de prejudicar Gain Pañan. Mas ele sobreviveu ao fazer um buraco na parede e respirar através da sua zarabatana.

Estas foram tentativas de Pinlun de matar seu genro, mas elas cessaram após isso. No tempo de pescaria, Gain Pañan notou que havia uma pupunheira ao lado da maloca ao lado do rio. De lá, ele tirou algumas sementes. A família de sua esposa não queria que ele as pegasse, pois não queriam que ela se espalhasse. Mas ele a escondeu e a plantou ao lado de sua própria maloca.

As técnicas de plantio e manejo de plantas entre as etnias indígenas da Amazônia são o motivo pelo qual essas etnias possuem variedade de cultivo. Por meio do corte da vegetação, a introdução de plantas diferentes, e a queimada controlada de árvores para formar campos férteis, alimentos como a mandioca, a pupunha, o açaí, o caju, entre muitos outros, puderam ser cultivados. Mais ainda,

como no caso da mandioca, alguns alimentos tiveram que ser “domesticados”, pois não eram, originalmente, próprios para consumo (KERR, 1980).

A parte 6 – transformações e espíritos, a última, são histórias focadas em ancestrais míticos, mas especificamente nos ancestrais que mudam de forma. A fluidez entre forma animal e humana é muito presente durante toda a narrativa, mas aparece como o ponto focal das histórias desta parte, com personagens que possuem a habilidade de mudar de forma constantemente. Tal fluidez é um dos aspectos do conhecimento dos kumua, que possuem a habilidade de enxergar o mundo a partir da perspectiva de outros seres, ao vestir-se com a pele desses animais (feita de tucum).

Apenas essa propensão a transformações revela uma visão de mundo que considera a existência de “pontos de vista”, ou “perspectiva” análogas à humana. No entanto, é interessante notar que a perspectiva é, essencialmente, a mesma. O que muda realmente é a forma de existência. Por exemplo, da perspectiva de uma onça, o sangue é o caxiri, a carne humana é o peixe, e as árvores seriam as malocas. Assim, outras formas de vida entenderiam o mundo como um humano entende. Essa forma de pensar pode ser entendida a partir do que Eduardo Viveiros de Castro identificou como “perspectivismo”, que será explorado mais a fundo logo.

Na edição de 2019, isso se estende também a uma fluidez em relação aos espíritos ou com as pessoas do ar, na história de Gõãmu.

Primeiro, há a história de Angá mahsãñ pë, que representa o grupo de aves noturnas. Procurando uma esposa, Angá mahsãñ pë eventualmente foi até a casa de Diá Pinlun. Não é dito se é o mesmo que aparece na história da pupunheira, e portanto, se é a cobra do rio, apesar de os nomes serem os mesmos. Diá Pinlun possuía duas filhas que gostavam de Angá mahsãñ pë, pois ele fazia ritos e cantos que as agradavam.

No entanto, Oá, um gambá, também procurava uma esposa, e cobiçava as mesmas mulheres que Angá mahsãñ pë. Ele foi à casa de Pinlun para sabotá-lo na conquista das mulheres. Assim, tentou convencê-lo a dividi-las com eles, uma para cada, mas Angá mahsãñ pë recusa. Uma vez que elas decidem ficar com ele, Angá mahsãñ pé diz às moças que elas devem tomar o caminho à direita para a casa dele, no Uaupés, e que marcaria o lugar certo com uma pena de arara vermelha. O caminho esquerdo, que dava para a outra margem do Uaupés, era o caminho da casa de Oá, que ele iria marcar com uma pena verde.

Oá ouviu o combinado, e antes que as mulheres chegassem nos caminhos, trocou as penas. Elas, confusas, seguiram o caminho trocado até a casa de Oá, onde tiveram que passar a noite. Oá tentou seduzi-las, mas só consegue seduzir a mais velha. No dia seguinte, elas resolveram deixar a casa de Oá. Os criados de Angá mahsãñ pë as procuram, guiando-as até a casa dele.

No entanto, Oá as segue e as disputa com o outro. Angá mahsãñ pë manda que seus criados o matem. A avó de Oá, com quem ele havia deixado uma cuia de seu sangue, soube que ele foi morto e enviou gaviões para vingá-lo. Assim, os dois morrem. Os restos mortais de Angá são dados aos koá yeá, que são pessoas-onça, e os devoram, mas os avós dele conseguem recuperar um osso, que cai no lago e se transforma nos Diloá.

Os Diloá são irmãos que inicialmente aparecem como pequenos peixes. Eles podem mudar de forma, e quando o fazem usam isso para fazer travessuras como comer a pimenta torrada da vó e o cabo das redes. Os gaviões souberam da existência deles e viram as flautas de osso que possuíam. Assim, planejaram matar os Diloá, mas estes caíram nas armadilhas dos irmãos e foram mortos. Os ossos dos gaviões foram usados para fazer flautas.

Os Diloá também foram responsáveis pela criação de vários insetos, que fizeram no momento como brincadeira de criança para atormentar a avó. São responsáveis por inventar os desenhos dos balaios, que são uma tradição dos Desana durante os dabucuri. Lembrando que esse ritual é muito importante para as trocas comerciais entre as etnias do Alto Rio Negro, com cada grupo apresentado suas especialidades artesanais e de além de ser uma reunião que promove a cooperação entre si. O autor explica, “(...) os ãmëkho mahsá foram os primeiros a fazê-los. Os outros índios aprenderam isso com os Desana” (1980, p. 180).

O avô deles levou os balaios para os koá yeá. Lá, os koá yeá tentaram comer os Diloá, mas estes adquiriram maneiras de se livrar de seu destino. Primeiro, transformaram seu gosto para se tornar muito azedos, depois, muito duros. Finalmente, o chefe dos Diloá fez um ritual que lhe dava a habilidade de chamar trovões, e com eles, matou os koá yeá. Isso implica que os irmãos possuíam o conhecimento de *kumua*.

### **2.3 – ELEMENTOS NOTÁVEIS DA HISTÓRIA**

Apresentado este resumo geral dos contos em “Antes o Mundo Não Existia”, ficam destacados para ganchos de narrativa e temas recorrentes que se repetem ao longo da obra. Estes temas compreendem o ponto de vista da sociedade Desana, no sentido em que deixam transparecer, pelo modo em que aparecem na história, o modo como episódios são entendidos. Assim, o livro mostra não apenas outra perspectiva sobre a história do Brasil, como também é uma história própria.

Da mesma maneira, o livro não é apenas um livro de mitologia no sentido de uma coletânea de histórias fantásticas. Nenhuma mitologia é, pois é por meio delas que se revelam os sistemas, valores, ideais e tabus, e, portanto, o funcionamento das sociedades que as produzem. A mitologia é, também, uma porta para o pensamento de uma sociedade. E com este livro não é diferente. Apesar da percepção de mitologia ocidental estar vinculada a uma noção de contos religiosos e espirituais “ultrapassados”, não é isto o que acontece aqui, onde os contos Desana permanecem muito próximos da realidade e da história deste *sib*, além de que a religiosidade Tukano e tradição *kumua* permanecem vivas.

Portanto, este livro não apenas apresenta a relação entre a história oral e a escrita, mas também um ponto de vista sobre a história que escapa às convenções acadêmicas e europeias, por partir de um povo autóctone que teve como objetivo se manter fiel às suas tradições.

Se pensarmos na ideia da História como uma espiral ao invés de uma linha, fica mais claro entender como a história Desana se cruza e encontra com a história da invasão portuguesa, assim como com a história de diferentes sibs. Afinal, a narrativa de “Antes o Mundo não Existia” não segue uma linearidade fixa, e apresenta um fluxo que retorna a pontos familiares da história, ou que remetem a acontecimentos de outros tempos em relação ao momento da narrativa.

Podemos observar, então, alguns pontos onde a narrativa se concentra que podem revelar aspectos sócio-históricos da sociedade Desana.

Primeiramente, veremos como aparece o papel feminino nos contos e no contexto social. Os Desana vivem em uma sociedade patrilinear, onde as famílias são organizadas em *sibs* ou clãs. Segundo Andrello, a maneira dos clãs Tukano se organizarem pode ser caracterizado da seguinte maneira:

“No interior desses territórios específicos, cada aldeia ou comunidade corresponderia a um segmento específico desses grupos, em geral designados por *sibs* ou clãs, composto por um conjunto de irmãos agnáticos casados com esposas oriundas de outros grupos” (2020, p.4).

Os casamentos entre grupos, portanto, tem como característica mulheres que saem de seus *sibs* originários e passam a viver no *sib* dos maridos. Devemos nos lembrar da análise que Cristiane Lasmar faz das relações de gênero no Alto Rio Negro. Ela nota que, por conta dos casamentos exógenos, as mulheres sempre estão em uma situação de solidão, por terem deixado sua família e ido viver em um *sib* onde conhecem poucas pessoas (LASMAR, 2005. p. 84).

Existe, além disso, a divisão de trabalho entre homens e mulheres. Muitas vezes, nos contos, as personagens femininas aparecem com a responsabilidade de cultivar e plantar, além da produção de alimentos. Os homens, por outro lado, costumam se responsabilizar pela pesca e caça, além de lidar com os rituais. Ambos os gêneros participam na confecção de cestaria e artesanato, apesar de a cerâmica especificamente ser percebida como uma atividade feminina.

É interessante notar ainda que a cerâmica, como habilidade, foi o que permitiu a arqueólogos notarem a movimentação das etnias Tukano pelo Alto Rio Negro, observando que a estrutura social dos *sibs* e da exogamia já existia há séculos. Isso porque, ao analisar pedaços de cerâmica, pesquisadores puderam ver que os estilos de padrões e de manufatura da cerâmica tomavam formas diferentes com influências de etnias diversas, já que as mulheres de etnias diferentes trocavam seus saberes entre si.

Quanto aos rituais, existem alguns nos quais as mulheres têm permissão de participar. No entanto, elas são avisadas a se ausentar do ritual das flautas, que é exclusivamente masculino (LASMAR, 2005). O conto do roubo das flautas deixa explícito como as flautas e seu manejo, além do seu uso em ritual, é algo que ajuda a definir a masculinidade. Os ritos da flauta, por terem conexão com os ancestrais, automaticamente se relacionam com os homens, pois são eles que possuem a conexão com a genealogia dos *sibs*. Quando as mulheres roubam as flautas, segundo o livro, os homens ficam “fazendo trabalho de mulher”, significando a quebra do *status quo* que está implicada na ausência intencional das mulheres em tais ritos.

Como punição, os homens usam o som da flauta contra elas, que “caíram desacordadas e acabaram abandonando a maloca, em fuga” (1980, p. 125). É dito que a punição pensada pelos homens era a de alinhar as flautas em direção à vagina das mulheres, pois o som, “penetrando na vagina, a explodisse junto com as outras

mulheres” (1980, p. 125). Uma das punições que se davam às mulheres, entre os Tukano era o estupro coletivo. Essa reação por parte dos homens talvez faça alusão a esta violência sexual.

Em segundo lugar, vemos que os contos utilizam uma quantidade larga do saber dos especialistas, os *kumua*. Esse saber compreende a ontologia Tukano, e é por meio dela que os *kumua* aprendem a mediar a cosmopolítica entre os habitantes de cada camada da existência. Dominique Buchillet define tal habilidade como “magia”, o que implica na presença de “espíritos” e figuras “sobrenaturais”. No entanto, devemos fazer algumas considerações sobre esses termos. O trabalho de Buchillet, “*Sorcery beliefs, transmission of shamanic knowledge, and therapeutic practice among the Desana of the Upper Rio Negro Region, Brazil*” (2004) tem o problema de não procurar integrar a epistemologia Tukano.

Enxergando tal prática menos como uma maneira de organizar o mundo e o conhecimento, o ato de chamar o que os Kumua e Yeá fazem de “magia” é equivaler essas práticas com a ideia de uma superstição ou de uma oposição à religião organizada, além de desqualificá-las como conhecimento, o que termina por assemelhar a cosmopolítica indígena com a imagem estereotipada do “pajé” e do “*witch doctor*”<sup>13</sup>.

Na mesma linha, o problema de utilizar a noção de “espírito” para definir os habitantes de outras camadas é que tal traça uma conexão com a concepção ocidental do termo relacionado ao latim “*spiritus*”. Este conceito, que denota seres sobrenaturais e que, portanto, não deveriam existir na natureza, seria uma definição errônea dos seres que aparecem ao longo da narrativa. A questão é que eles são naturais, porque eles existem na natureza, mas são invisíveis aos olhos da maioria das pessoas. Os *kumua* conseguem vê-los e se comunicar com eles, pois passam por preparações especiais e adquirem o conhecimento necessário para perceber as habitações e a existência deles.

Assim, algo que deve ser trazido à atenção é que estes seres geralmente são nomeados com um sufixo, “*mahsã*”, a mesma palavra usada para “pessoa”, “gente”. Por isso são “gente da água”, “gente onça”, entre outros termos. O antropólogo

---

<sup>13</sup> “An early and influential usage of the term was by E. E. Evans-Pritchard in his classic 1937 work on Zande witchcraft, wherein he defines witch doctors as “diviners who are believed to diagnose and combat witchcraft in virtue of medicines which they have eaten, by certain dances, and by leechcraft” (<https://anthropology.iresearchnet.com/witch-doctor/>)

Dagoberto Azevedo, ao fazer uma leitura sobre a relação entre os seres invisíveis, se refere a eles como “super-humanos”, especificando que podem aparecer como “animais e seres humanos visíveis ou invisíveis” (AZEVEDO, 2016. p. 13).

O antropólogo Idjahure Kadiwel, como registrado no caderno de estudos “Complementaridade e transformação yepamahsã”, do grupo de estudos e editora Ciclo Selvagem, resume a questão de usar o termo “espírito” para denotar esses seres, explicando, “porque cada domínio tem seus habitantes, que infelizmente foram traduzidos como ‘espíritos’, mas para nós, para os nossos especialistas indígenas, não são espíritos, não são deuses, são ‘humanos’ que vivem em outros domínios” (2021, p.3)

Assim, deve-se reiterar que a maioria do que foi chamado “witchcraft” por Buchillet é na verdade a interlocução entre os Desana e os humanos de outros domínios. A história de Umukomahsu Boreka, o *kumu* que, sob a forma de onça, percorreu uma das habitações invisíveis, é um exemplo dessa interlocução. Por isso, analisar a perspectiva dos *kumua* é entender a ontologia pela qual organizam sua cosmovisão. E sendo esta cosmovisão um ponto central para a narrativa, já que ela é em si mesma uma maneira de organizar a perspectiva Desana sobre a História, ela não deve ser ignorada.

Resta, dessa maneira, o terceiro ponto em relevância. Esta é a geografia e o mapeamento presentes na narrativa. “Antes o Mundo Não Existia” é como descrito por Jaime Diakara uma história geomitológica. Nela, além da marcação geográfica, elementos da geografia têm papel ativo como partes da narrativa.

Como já mencionado, o maior exemplo disso é a jornada da Cobra-Canoa, onde todos os passos da trajetória são listados. A Cobra-Canoa está presente na narrativa de todos os grupos Tukano, com versões que variam de acordo com a tradição de cada grupo. A viagem pela qual ela passa e seus pontos principais demonstram a preocupação com a geografia, denotando a trajetória que os grupos Tukano percorreram até ocupar seu espaço atual.

Além disso, há histórias nas quais o narrador indica marcações no formato de pedras, como na história da origem da noite, onde a mala se torna uma pedra e o corpo de Sepirõ. No conto do roubo das flautas sagradas, as mulheres, ao fugirem, são ditas terem registrado o ocorrido em uma pedra. Isto é uma continuação da narrativa oral para o uso arte que registra tais histórias, como uma maneira, também, de narrativa.

Isso remete aos petróglifos que existem na região do Amazonas e do Uaupés. Além de contar histórias e proverem marcações geográficas, eram também provavelmente usados para direcionamento e para registrar acontecimentos e marcos dos ancestrais.

Os petróglifos são de interesse para a antropologia e arqueologia, tendo em seu meio Buchillet e Theodor-Kroch Grünberg. Koch-Grunberg, tendo visitado os locais onde os petróglifos se encontram, produz “Petróglifos Sul-Americanos” (1907), onde faz um apanhado das teorias que pesquisadores fizeram sobre os petróglifos. Ele conclui que a maioria das teorias caem em duas tendências; a primeira é a de tentar encontrar, nos desenhos e tramas, uma linguagem iconográfica. A segunda é a de dispensar qualquer significado mitológico ou espiritual que eles possam ter e de associá-los a arte feita em tempos de lazer ou ócio, e, portanto, minando qualquer significância que eles possam ter.

O que Koch-Grunberg não faz, no entanto, é pensar nos petróglifos como documentos que possuem registro de relevância histórica. Ele menciona que, durante suas viagens, seus guias mencionam que os traços dos hieróglifos foram refeitos muitas vezes, aprofundando assim as linhas dos desenhos. Isso mostra a diacronia presente nas narrativas que cercam os petróglifos, como elas se desenvolvem e transformam como é de se esperar das narrativas orais. Ou seja, os desenhos se transformam e ganham camadas de significado ao serem refeitos e terem coisas adicionadas pelos indígenas de hoje, quase como uma arte colaborativa entre gerações.

Grünberg, no entanto, atribui isso apenas a uma “vontade de imitar” primitiva (2010, p. 91), eliminando a perspectiva dos povos originários de produzir narrativas complexas, e pior, infantilizando-os. Essa hipótese ignora que os petróglifos são mencionados nas narrativas ancestrais e o potencial de pensar na diacronia deles.

Quanto à Stradelli, explorador e etnógrafo italiano que visitou a Amazônia em 1879, e cujas ideias buscavam traçar uma relação entre as narrativas locais e os petróglifos, Grünberg argumenta que seu ponto de vista ofuscou qualquer outra possibilidade de hipótese, tendo ele se exacerbado ao procurar nos petróglifos significados que indicassem que eram usados para a navegação do território ou para indicar marcações locais. Assim, Grünberg diz:

“Stradelli obviamente considerou mitos e lendas que os índios sempre associam a tais petróglifos, bem como as interpretações arbitrárias posteriores que relacionam algumas figuras com acontecimentos reais. A isso se some que seu informante – o qual, como conta o próprio viajante, só obedecia sob coação – provavelmente deixou correr livre sua viva fantasia para satisfazer o incômodo indagador e assim ver-se livre o mais rápido possível. Também se pode arrancar qualquer resposta que se queira de um índio, sobretudo quando se encara preconceituosamente uma resposta, a exemplo de Stradelli” (p. 37, 2010).

No entanto, a participação dos petróglifos na narrativa Tukano, mesmo que tenham sido adicionadas posteriormente, tem valor quando se historiciza o fenômeno. Sua integração na história Tukano, e o ato de adicionar ou refazer traços, enfatiza seu papel em relação às narrativas orais, que são fluídas e submetidas a transformações, mas que remetem a um ponto temporal ancestral. Dessa maneira, os petróglifos aparecem como um reflexo das narrativas ancestrais e da participação da geográfica dela, formando o que previamente chamamos de “geomitologia”. O formato impresso de “Antes o Mundo Não Existia” passa para outro meio essa integração.

Finalmente, é importante lembrar que a reivindicação do espaço tem sido uma luta constante para os povos originários, desde o início da colonização. Por isso, a geografia da narrativa também tem o papel de legitimar o pertencimento àquele território por meio da ancestralidade.

## CAPÍTULO 3 – Figuras Femininas

### 3.1-AS PERSONAGENS FEMININAS E AS MULHERES DESANA

De início, o virilocalismo e patriarcalismo presente na sociedade Desana pode parecer uma prática estranha quando se considera que foi uma figura feminina que criou o universo, depois de dar início a si mesma: Yebá Beló, avó do mundo. Mas vê-se que quem tem o título de “Criador” não é a Avó do mundo, e sim Panlanmin, o Bisneto do Mundo. Ela pode ter criado o universo e os seres metafísicos que o habitam, mas foi o Criador masculino que fez a humanidade.

Apesar disso, seu nome que se traduz para algo como “avó do mundo”<sup>14</sup>, é indicativo do respeito reservado a ela, pois o único semblante de hierarquia entre os sibs Tukano, ao qual os Desana fazem parte, é a senioridade.

Similarmente, vemos que ao longo da narrativa há uma ausência de personagens femininos com nomes. A maioria é descrita em relação a outras pessoas, com termos como “avó”, “mãe”, “filha” ou “esposa” de algum outro personagem. No conto do segundo cataclismo, cuja história é colocada em movimento pela morte da menina, ela nunca é nomeada, sendo referida apenas como “a irmã de Nuguye”.

Esses elementos demonstram não apenas o funcionamento dos papéis de gênero entre os Desana, mas também revelam o modo como a razão por trás desse paradigma se forma ao longo da história deste sib. A narrativa de “Antes o Mundo Não Existia” pode servir como ponto de partida para procurar essa questão, já que demonstra o papel e a representação do feminino de acordo com as histórias ancestrais. A maneira como as personagens femininas são retratadas pode revelar como as relações de gênero e identidade entre os Desana são pensadas, já que as histórias abarcam a criação e funcionamento da sociedade dentro da ontologia Tukano.

Assim, deve-se fazer uma discussão sobre o processo de construção de identidade dos sujeitos entre os Desana para que se trace uma conversa entre estes pontos, levando em conta a compreensão e perspectiva indígena de tais fenômenos.

Vale a pena ressaltar que a narrativa lembrada por Feliciano e Luiz Lana tem a perspectiva masculina da história. Os contos nos livros são uma forma fixa

---

<sup>14</sup> Segundo as notas de Buchillet na edição de 1980.

de uma história oral, e, portanto, fluída, representando apenas uma das instâncias desta história. No entanto, devido à natureza de como o conhecimento ancestral é passado entre os Desana, é incerto saber se há uma história que passa pela perspectiva feminina.

Por ser passado hereditariamente, o conhecimento Desana segue a linha do lado masculino. Assim, a maior parte dos contos segue os ancestrais masculinos, que são vistos como os que carregam os genes. É por isso que os personagens masculinos têm seus nomes lembrados. Os nomes, afinal, são também uma maneira importante de demarcar continuidade da genealogia, principalmente por causa dos costumes de nomeação Desana que procuram reutilizar os nomes de ancestrais. O que ressalta a questão de que a genealogia está relacionada ao gênero, e mais especificamente, ao gênero masculino.

Assim, apesar de ser interessante pensar que as mulheres Desana passem adiante versões diferentes das histórias ancestrais, deve-se lembrar de que seria incomum uma mulher conhecer as histórias ancestrais. Entre os Tukano, os homens são os detentores dos rituais e são eles quem se relaciona com os ancestrais por meio de cantos e histórias dos grupos, como as deste livro: “Eles detêm o conhecimento de grande parte do estoque simbólico do sib, como a mitologia da origem e as rezas xamânicas” (LASMAR, 2005. p. 125).

Já as mulheres dos sibs, por serem normalmente provenientes de outros grupos, são vistas como “estrangeiras” e, portanto, alheias à ancestralidade do grupo ao que vieram a fazer parte, pois seus ancestrais são de outro sib. Isso é uma consequência da prática de casamentos exógamos, onde a tradição é que as mulheres se mudem para o sib do marido.

Um casamento exógamo se refere a uma união na qual a esposa em potencial pertence à outra etnia entre os Tukano. Isso nem sempre implica em uma barreira linguística, pois as crianças crescem aprendendo a língua da mãe e do pai (LASMAR, 2005). A criação bilíngue das crianças Tukano torna possível uma situação onde uma mulher cuja mãe fizesse parte do grupo linguístico A e tivesse se juntado ao grupo B, e que, portanto, nasceu no grupo B, torne a se juntar ao grupo A pelo casamento. Esse tipo de arranjo é descrito como sendo o mais desejável, onde as novas gerações de mulheres são “devolvidas” aos sibs anteriores.

No entanto, todo o processo do casamento depende da relação entre os grupos exógenos. Há, de certa maneira, uma hierarquização observada nas relações

entre os grupos linguísticos, onde os Tukano se encontram no topo. Essa relação se baseia na noção de relações familiares. O ponto, no caso, é que de um modo geral os grupos linguísticos apenas casam entre si de maneira considerada digna quando os grupos estão próximos na ordem hierárquica dos sibs.

Mas o que é importante frisar é que mesmo esse modelo de sociabilidade em que as mulheres são, de certa maneira, isoladas como forasteiras, a ideia de histórias femininas paralelas ainda é uma possibilidade. Algo que pode ser trazido à luz são as canções das mulheres, que expressam saudades de casa e que deixam transparecer os sentimentos delas no papel de esposas que vão morar em um grupo diferente (LASMAR, 2005). Os temas são diferentes e são reflexos da vida feminina entre os Desana.

É essa alteridade ao sib que marca as mulheres e que pode ser visto como uma das diferenciações entre o masculino e feminino. Enquanto os homens possuem conhecimento passado hereditariamente de dentro dos sibs, ou seja, são os de “dentro”, as mulheres abandonam suas famílias para morar em comunidades diferentes, nas quais podem mesmo não falar a mesma língua, ou seja, são de “fora”.

Isto abre um possível caminho para que se pense sobre as relações de gênero dentro da sociedade Desana. Como dito antes, a ancestralidade é pensada em relação à virilocalidade, dependendo da linhagem do pai. Os casamentos são exógamos em relação aos grupos linguísticos. Lasmar, com sua pesquisa sobre as relações de gênero entre os grupos Tukano, remonta com base em outros etnólogos que ele é pensado como uma “maneira de existir no mundo”. Ainda mais além, o gênero, se pensado dessa forma, mostra uma categoria sociocosmológica (Lasmar, 2005. p. 127) que permite a interpretação de sistemas simbólicos existentes dentro da sociedade Tukano. Isso permite que o dia-a-dia, as tarefas, as responsabilidades e expectativas revelem o que significa a feminilidade e a masculinidade entre os Desana.

A etnologia de Lasmar ocorreu durante os anos de 2002 a 2005, em um momento onde a região das comunidades existentes no Alto Rio Negro contava com rápido crescimento populacional e organizacional. Desde a década de 70, com os planos de integração nacional que se tornam ainda mais fortes em 1985, com o Projeto Calha Norte, militares passaram a ter influência na região. O Projeto Calha Norte tem como objetivo fortalecer a infraestrutura da moradia na região, e utiliza de maneira copiosa a ação militar como maneira de regular as defesas, e para

manutenção das estruturas elétricas, de transporte, conservação de rodovias etc. Ativo até os dias de hoje, o PCN indica a proximidade entre militares e as comunidades indígenas que ali residem.

A FOIRN foi fundada um pouco depois, em 1987, como resultado do interesse em fazer a demarcação da área entre as terras indígenas, áreas de conservação, e áreas que poderiam ser economicamente exploradas quanto a seus recursos. Várias tentativas foram feitas, com propostas diferentes que foram negociadas com os planos das autoridades para o local. Assim, as propostas passaram de reivindicações da região como “reserva indígena contínua” para demarcações que abdicassem de áreas de jazidas e outros recursos. Esta proposta, somado à ideia da formação de uma “colônia indígena”, onde cada família iria adquirir um lote, foram aceitas e contribuíram para a construção e crescimento das comunidades no local (ANDRELLO, 2004).

Claro, tudo foi feito com a promessa de que a mudança e o foco em atividades econômicas diversas, como a produção agrária em Pari-Cachoeira, trariam lucro e compensação econômica. No entanto, os resultados do projeto não foram os mais eficientes, com a área da saúde, economia, e as condições de vida no geral permanecendo precárias.

Este é o quadro geral no qual Lasmar irá fazer sua pesquisa de campo, notando a relação entre os indígenas residentes nas cidades e nas comunidades tradicionais, com foco na figura das mulheres. São elas que, mediante a situação, acabam promovendo o que a autora chama de uma ida em direção ao “mundo dos brancos”, quebrando com a tradição de casamentos exógamos entre os sibs, o que será explorado mais a fundo logo.

Em “Antes o Mundo Não Existia”, as mulheres e os homens foram criados a partir dos enfeites que estavam no pari de Emekho nehké, um dos trovões. Depois, Panlanmin e Boreka criam duas mulheres, suas filhas, a partir da mastigação e subsequente regurgitação de folhas de ipadu.

Depois, quando a humanidade está viajando sobre a Cobra-Canoa, as duas utilizam esse mesmo método de criação quando os viajantes precisam fazer as flautas sagradas, mas não sabiam como. Assim, as duas repetem o ritual, fumando o cigarro e mascando o ipadu, e “com esse rito lhes estavam dando o poder de terem

um filho sem terem vivido com um homem” (p. 115). Uma delas foi mãe de Gulanmun yé (nota-se o uso de “yé”, que indica um tipo de kumu)<sup>15</sup>.

Mas o que diz respeito à relação de gênero é que antes do nascimento de Gulanmun yé, “as mulheres não tinham vagina” (1980, p. 115). Foi apenas com a necessidade de abrir caminho para a criança Boreka fez a vagina. Como o conto explica, “Foram os homens que cuidaram de fazer o parto, ou seja, os *ëmëkho mahsá* (...). A partir de então, as mulheres passaram a ter uma *mahsá polé nihi dihsi* (vagina)” (KEHÍRI, 1980, p. 116).

O fato de que foram os homens, então, que literalmente fizeram com que houvesse uma diferença biológica entre os corpos femininos e masculinos pode ser um indicativo da maneira como o gênero funciona. No entanto, uma análise do panorama das relações de gênero entre os Tukano mostra que elas envolvem mais camadas além da biologia ou fisiologia.

Para pensar essa complexidade, podemos pensar na maneira como a teórica Cecelia McCallum, ao escrever sobre estudos de gênero em sociedades indígenas, remonta à dificuldade de encaixar a suposição de que os conceitos de sexo e gênero se diferem de maneira que o primeiro tenha base biológica e o segundo, cultural. Isso porque as definições são muito mais flexíveis e dependem de contextos que são também cosmopolíticos - que, como vimos, tem um peso muito grande na narrativa Desana. A perspectiva ameríndia, ela diz, remetendo à teoria de Viveiros de Castro, “instiga modos de viver e pensar pautados na ideia de que os corpos são múltiplos e a cultura única” (p. 56). Dessa maneira, a autora destaca:

“Quando se fala de gênero e sexualidade indígenas, portanto, em vez de supor que esses conceitos são fadados a reduzir a discussão à velha fórmula de construção cultural ou social, a partir de uma epistemologia de representação, é necessário seguir a trilha aberta pelos extensos e profundos diálogos dos etnógrafos com as pessoas indígenas com quem dialogam, para nos aproximarmos aos corpos e as imbricações e criações corporais que chamamos de sexualidade e reprodução, da forma mais honesta possível” (p. 56).

---

<sup>15</sup> “The yee, who derives his power from direct contact with spirits during a trance induced by the ingestion of hallucinogenic snuff (*Virola* spp. and/or *Anadenanthera peregrina*), is said to have the ability to transform himself into a jaguar in order to accomplish his goals and, in ways similar to the dassic shaman as described in the ethnographic literature, effects cures by means of blowing tobacco smoke, massage, and sucking out pathogenic objects from the body and spitting them away” (BUCHILLET, p. 4).

Portanto, é importante pensar na questão da perspectiva e no processo de construção da identidade do sujeito, e como essas identidades conversam entre si. Além disso, como mencionado antes, é importante levar em conta o contexto cosmopolítico no qual a forma de se existir como homem ou mulher se constitui.

Para tirar inspiração da teórica Joan Scott (1995), devemos pensar nos contextos dos fenômenos que engendram o gênero e nas teorias de relação e sistemas de significações entre eles. Ao mesmo tempo, é importante atentar para que não se pense no gênero como uma categoria universalizante e que este conceito não deve ser transposto na análise quando está relacionado com um conceito de gênero eurocentrista.

Uma possibilidade de caminho teórico é o que a pesquisadora Fabiane dos Santos fez ao abarcar a questão de gênero com base na comparação entre os Tukano e sociedades autóctones da Melanésia. Neste ponto de vista, a sexualidade se constitui em “uma ativação de um estado de gênero” (SANTOS, 2019, p. 700), onde as pessoas formam seu próprio gênero em relação às outras. Dessa maneira, as relações sociais são feitas por meio dessas alternâncias entre o “próprio sexo do sujeito (que o separa do outro) e a orientação para o outro (que se combina com o dele)” (SANTOS, 2019, p. 700).

Com isto em vista, acredito ser seguro dizer que o gênero não é pensado exatamente em relação à biologia, principalmente se os contos forem levados em conta, já que as mulheres já eram chamadas “mulheres” antes mesmo de possuírem vagina. A temporalidade do livro, por ser não-linear, não esclarece se os homens já possuíam genitais neste ponto —esta história está situada na terceira parte (levando em conta a divisão analítica feita acima), mas retoma um conto da primeira, ainda quando a Cobra-Canoa viajava pelo rio subterrâneo. De qualquer maneira, não há uma história que espelhe a situação das mulheres, pois o ponto de vista permanece atrelado a quem possui o papel de manter a linha de descendência entre os grupos Tukano modernos e os antepassados; ou seja, aos homens.

Mesmo assim, devido à maneira como os corpos são pensados, existe, até certo ponto, um fator biológico que deve ser levado em conta. Por exemplo, um *kumua* deve pensar na maneira como fluídos corporais afetam certos ritos (no mesmo passo em que vemos, nos contos ancestrais, ritos de criação que envolvem saliva ou vômito), e por isso, deve considerar os diferentes fluidos produzidos pelos corpos dos participantes.

O sangue menstrual, por exemplo, é um fluído que chama a atenção dos Waimahsã (gente peixe), o que pode afetar certos ritos. A menstruação possui significados diferentes entre as etnias Tukano. Entre os baniwa, por exemplo, foi da menstruação da filha do Senhor de Pariká, um pajé primordial, que o pariká, algo feito para fazer rapé, foi extraído. Entre os baniwa, o período da menstruação é um período de “abertura” aos espíritos (WRIGHT, 2010). De certa maneira, a mulher Desana também é vista dessa maneira, exceto pelo fato de que as mulheres Baniwa são vistas como estando em contato com o mundo espiritual, enquanto isso não é verdade em relação às Desana. No ofício dos kumua, no entanto, a menstruação é mais um momento de limiaridade, assim como os nascimentos, pois são momentos onde os Waimahsã e os animais podem procurar atacar os humanos vulneráveis. Assim, em termos gerais, há a necessidade de observar os ritos dos especialistas para a reclusão, restrição de alimentos, banhos rituais, e purificação do alimento de desjejum para evitar os ataques desses agentes. Os ataques são feitos da mesma forma que os kumua manipulam as propriedades simbólicas e físicas dos alimentos e lugares, além de, no caso dos animais, contarem com suas “armas” físicas, que são as garras, bicos e presas (GARNELO; BUCHILLET, 2006). De toda forma, as mulheres do grupo linguístico Tukano são vistas como relacionadas ao sangue.

Tendo isso em vista, o que entre os Desana define uma mulher? Remetendo ao rito do roubo das flautas, percebe-se que o masculino é definido pela posse delas. Ao ver que as flautas estão com as mulheres, os homens estão descritos como “aterrorizados”. Eles “fazem trabalho de mulher”, enquanto elas se fecham na maloca e performam os ritos longe dos olhos dos homens:

“Eram cerca de dez horas da manhã. Abé e os homens todos varriam a casa e faziam todo serviço de mulher. Quando as mulheres entraram, Abé saiu e escondeu-se. Com ele saíram e se esconderam os homens todos. A casa encheu-se de mulheres com suas flautas sagradas. Nenhum homem se atreveu a entrar” (KEHÍRI, 1980. p. 124).

Existe, então, a ideia de uma inversão de papéis assim que as mulheres tomam posse das flautas. E o papel masculino está pautado na conexão com os ritos ancestrais. O uso das flautas pelas mulheres empurra os homens para a posição de outsiders, que por sua vez tomam os papéis femininos fazendo os trabalhos práticos da comunidade enquanto elas se encarregam do sagrado.

Visto isso, uma possibilidade é que o masculino e feminino sejam definidos pela conexão com o sagrado e pela existência terrena, nessa ordem. Mas o que é

interessante é que, mais adiante na mesma história, os homens se irritam com as mulheres e pensam em matá-las, o que gera a seguinte troca:

“Disseram que era preciso matar todas as mulheres. O primeiro a dizê-lo foi o sapo palá, que carrega os ovos nas costas. Mas os outros ponderam que, mortas todas as mulheres, acabaria a humanidade, ninguém poderia procriar. O palá retrucou: ‘Será bom, nós próprios carregaremos nossos filhos nas costas’” (KEHÍRI, 1980. p. 125).

De toda forma, o ritual das flautas é caracterizado pela ausência das mulheres, no sentido em que elas não podem vê-las. No entanto, as mulheres podem ouvir as músicas do jurupari, pois o costume é que elas se escondam, mas não necessariamente saíam de perto do local onde o ritual será feito. Dessa maneira, o ritual não é caracterizado apenas pela exclusão das mulheres, mas pela demarcação de sua ausência, reforçando o status delas de outsiders.

Lembrando que a punição dada às mulheres por terem roubado as flautas é a da violência. Na tradição Desana, os homens usam o som da flauta para causar pavor e dor nas mulheres, especificamente em relação as genitais delas: alinhando a flauta na direção da vagina de uma das filhas de Abe, ele sopra, o que faz com que ela desmaie. O que ocorre na narrativa pode se encaixar no que Jackson (1991) nomeia uma “violação metafórica” do grupo. Entre os Tukano, além de em outras etnias, algumas práticas de violência em relação às mulheres eram vistas como normais, como no caso das capturas de esposas, que eram comuns no tempo dos antigos, ou a ameaça de morte no caso de interferência no ritual do jurupari (1991, p.27).

É perceptível, de toda maneira, como a posse das flautas tem relação com o poder social. Isso é explícito no livro quando, após ter narrado a divisão da humanidade, Kehíri descreve os ritos funerários dos kumuá, os especialistas, que detêm o conhecimento. Ele diz:

“Os kumuá faziam o rito do despacho da alma somente no caso dos seus iguais mais sábios e no caso dos maiores pajés. As almas dos que viveram com pouca ciência e pouco poder não podiam ser mandadas a essas casas. Por ordem de Boréka, o ancestral maior dos Desana, as almas dos homens comuns eram enviadas a outra casa, chamada wahpíru wi. A ela voltavam as almas de todos os Desana de menor poder ou de poder nenhum, como é o caso das mulheres e das crianças” (KEHÍRI, 1980. p. 86).

O que indica que a detenção do conhecimento, ou seja, do poder, no conto, esteja atrelado à ideia de masculinidade.

Ademais, a ideia de procriação sem que ocorra uma participação equivalente de ambos os sexos reflete a ideia da exclusividade patrilinear da sociedade. O útero, na cosmovisão ameríndia, é visto como um recipiente que deve ser preenchido (SOUZA, p. 698).

Assim, existem teorias de que o ritual das flautas seja resultado de uma “inveja” sentida pelos homens por não conseguirem criar a vida sem a participação feminina. Jackson novamente é uma das teóricas que atribuem a isto o ritual do jurupari, considerando-o uma maneira de controlar a ordem social e regular as mulheres presentes nos sibs (1991, p.29). Isto, é claro, foi interpretado levando em conta a tradição já mencionada de violência sexual entre os Tukano, o qual a autora transplantou para o ritual das flautas, considerando que ele destaca as “preocupações masculinas sobre a sexualidade feminina” (p. 45). A preocupação com o feminino e a tendência a manter as mulheres como outsiders derivam do que a autora chamou de “utopia masculina” (1991, p. 47). A interpretação de Jackson, é claro, não considera categorias cosmológicas e outras camadas que circulam a questão de gênero entre os Tukano, optando por analisar a relação entre gêneros por meio da dualidade.

Sobre a prática de violência sexual e rapto, sabe-se que ela está atrelada à guerra – roubar as mulheres de um sib era considerado um ato de guerra, que geraria conflito- e assim, o casamento entre os sibs se assemelha a uma forma de fazer alianças:

“As práticas de guerra, inclusive o rapto de crianças e mulheres se referem a noções de reprodução social e simbólica. Os meios pelos quais os líderes de guerra ascendiam ao poder eram os mesmos utilizados por líderes nos tempos de paz para manter coesas as suas comunidades. A guerra então pode ser vista como um estado da sociedade anterior à formação de alianças sociais por casamentos e em que a violência é estruturada por regras” (WRIGHT, 2010. p. 18-19).

Outra linha teórica atribui ao ritual do jurupari, as flautas, uma comparação com a menstruação. Tal comparação é traçada a partir do ritual de iniciação masculina, que envolve sangramentos, e que é realizado longe dos olhos das mulheres. Piedade, em uma análise dos instrumentos dos Ye’pâ-mahsã, reitera a ideia que Stephen Hugh-Jones primeiro introduziu, explicando:

“Este autor constata que no ritual *He* os homens se apropriam simbolicamente da capacidade feminina de menstruar e reproduzir – que lhes confere um tipo de imortalidade –, através da transformação dos jovens iniciados em homens adultos. Portanto a capacidade feminina de criar gente encontra sua contrapartida na

capacidade masculina de criar homens através dos instrumentos Jurupari” (1999, p. 99).

Nota-se, no entanto, que as mulheres também têm um papel no ritual do Jurupari. Ele não é um lugar exclusivamente masculino, mesmo que as mulheres estejam banidas de ver as flautas sagradas. Na verdade, o afastamento das mulheres é um dos pontos principais do ritual, ocorrendo em momentos específicos. Mas quando os instrumentos chegam, e quando são levados, elas são expostas ao mesmo tratamento que os homens sendo iniciados, se alimentando, por exemplo, da mesma comida (que irá oferecer proteção a elas).

Mas este ponto de vista vai na contramão aos rituais e tradições do processo de nascimento de uma criança. Em primeiro lugar, é entendido que durante a concepção de uma criança, os homens formam as “partes duras” do corpo, como os ossos, e as mulheres formam as “partes moles”, como o sangue. Dessa maneira, haveria a participação de ambos os pais.

O parentesco, então, não é visto da mesma maneira que nós, que pensamos em “sangue” como correlação com ancestralidade. Afinal, os Tukano atrelam a questão da ancestralidade tanto com o corpo quanto com o ritual do *bahseke wame*, onde a criança é nomeada e benzida. Nesse processo, a criança é dada um nome que já pertenceu a um dos ancestrais, de acordo com a ordem de nascimento. O sangue, na verdade, é muitas vezes atrelado à própria feminilidade, como Belaunde nota:

“Belaunde (idem: 209-210) ressalta: “dizem que as mulheres ‘parecem homens’ quando elas não apresentam sinais de sangue, ou seja, nem traços visíveis nem tampouco qualquer sinal do cheiro do sangue (... e que) os homens ‘parecem mulheres’ quando eles apresentam sinais ou cheiro do seu próprio sangue ou do sangue de outras pessoas” (BELAUNDE, apud OLIVEIRA, 2019)

Dessa maneira, as hipóteses de Piedade e de Hugh-Jones se fortalecem, já que o feminino está atrelado ao sangue, e durante o ritual de iniciação masculina há de fato a prática do sangramento. É importante lembrar que a semelhança ao feminino não é vista como algo desejável dentro da sociedade Tukano, já que as mulheres não possuem poder. Portanto, é uma possibilidade que o ato de sangrar não esteja emulando o feminino em si, mas sim a capacidade de criação, de maneira simbólica. Afinal, o sangue é um dos fluidos necessários para criar uma criança, de

acordo com a epistemologia Tukano. Por meio desse sangramento, os homens estariam suprindo a necessidade desse fluido.

Voltando à questão do nascimento, o parto conta com a ajuda de um *kumu*, um especialista, que irá purificar a sala onde o nascimento acontecerá e fazer benzimentos sobre a mulher para que o parto seja bem-feito e o mais indolor possível. A presença do *kumu* é considerada essencial para que a criança nasça com saúde, e para a saúde da mãe também. Os benzimentos que ele irá fazer são passados hereditariamente, pois é parte dos rituais que os homens fazem. Saber benzer é considerado “trabalho de homem”, e ter conhecimento sobre esses ritos é considerado o que faz de um homem adulto e capaz.

Por outro lado, também haverá a presença de uma parteira na hora do nascimento. A parteira será geralmente uma mulher mais velha que já teve muitos filhos, e que irá preparar bebidas que eliminam a dor e aceleram o parto para a gestante. Além disso, a parteira irá ajudar a mulher, dando a ela instruções durante o parto para que o nascimento seja o mais eficiente possível.

Assim, mesmo que na narrativa existam instâncias onde as pessoas se reproduzem por si mesmas, ou desejam tal coisa, na prática o nascimento é visto como uma junção masculina e feminina, onde homens e mulheres têm suas funções e devem trabalhar juntos. Assim, o nascimento depende da parceria inter-geracional e intersexual (OLIVEIRA, 2019).

No contexto dos dias atuais, onde há uma convivência maior com pessoas de fora dos sibs, essas convenções vêm sendo modificadas. Com maior proximidade com as cidades e campos militares, muitas mulheres optam por casar com militares não-indígenas. Sendo o casamento quase uma forma de diplomacia e de conectar os sibs entre si, essa opção pode ser vista como uma “saída” da mulher do sistema social. Apesar de não serem mais tão vistas como outsiders, no casamento elas é que “vão”, e, portanto, ao se casar com homens brancos, deixam sua casa para “viverem como brancas” (LASMAR, 2005).

Isso traz algumas complicações cosmopolíticas, já que o nome de benzimento das crianças, e, portanto, sua identidade como Ye’pâ-mahsã (ou Umukomahsã), devem vir da ancestralidade do pai, isso significa que as crianças nascidas dos casamentos entre mulheres Tukano e homens não-indígenas têm sua natureza colocada em questionamento.

Portanto, segundo o que foi exposto anteriormente neste texto sobre a tradição de casamentos exógamos e das “trocas de irmãs” que eram comuns, percebe-se que isso gera uma divergência, que se caracteriza tanto pelo fato destas mulheres não participarem de um casamento exógamo quanto pela questão da ancestralidade da criança que nasce desse tipo de casamento.

Essa questão é explorada por Lasmar (2005), que observa que as crianças desses casamentos são percebidas como “mestiças”. Quanto aos nomes delas, seria normal que os pais escolhessem os nomes, e que escolhessem de alguns ancestrais.

O casamento com homens brancos, segundo Lasmar (2005), ocorre tanto pela deseabilidade de obtenção de bens materiais, que é aumentada com o convívio na cidade, quanto porque há a possibilidade de a mulher não precisar ir morar longe de sua família. Outro fenômeno social digno de ser citado é que as mulheres Tukano muitas vezes consideram os brancos como tendo mais “lábria”, enquanto os homens Tukano seriam mais tímidos.

Quanto às crianças mestiças e seus nomes, o que se esperaria era que elas não recebessem um nome ritual, já que o pai não faz parte da cultura Tukano e, portanto, não tem conexão com os ancestrais que vieram do início da humanidade. No entanto, as mães dessas crianças escolhem seus nomes com base na ancestralidade de sua família.

Nesse momento, vê-se a questão de que essas mulheres estão exercendo uma função masculina. Ao escolher o nome dos ancestrais de seu lado da família, elas conectam a criança à sua ancestralidade, e não a do marido, perpetuando as suas linhagens por si mesmas.

Lasmar (2005) defende que esta prática é uma maneira de as mulheres subverterem a balança de poder que é consequência de os homens definirem seu papel pelo acesso à ancestralidade. A autora, em sua pesquisa de campo, nota que o casamento com brancos tem certas vantagens para as mulheres indígenas, entre elas a possibilidade de ficar perto da família e a de prover bens materiais para os outros. Assim como na história das flautas, elas se conectam com os ancestrais, tomando os instrumentos sagrados.

Mas por outro lado, Santos (2019) diz que as mulheres não poderiam estar subvertendo essa tradição justamente por participar dela. Ao nomear seus filhos, elas dão continuidade à tradição. Mas a autora não pretende dizer que elas não estão transformando o status quo, já que, ao casar com homens de fora, elas invertem a

alteridade (enquanto as mulheres se casam dentro dos grupos agnáticos, elas são as outsiders; nesse caso, elas se casam com homens de fora, trazendo-os para dentro do grupo). Dessa maneira, ela afirma que “ao ‘trazer para dentro’ as crianças *moregi*, ao invés de excluí-las, as mulheres possibilitam que estes indivíduos participem do sistema sem desmontá-lo” (SANTOS, 2019. p. 702).

Outro ponto que é similarmente disputado é a questão de os contos ancestrais serem passados apenas aos homens. Sobre isso, Lasmar explica:

“Concebido como uma propriedade do sib depositada sob a responsabilidade de um patrilinear, é possível também entender por que o acesso ao conhecimento é vedado às mulheres. Se elas pudessem dispor desse saber, poderiam transmiti-lo aos filhos e, desse modo, estariam usurpando do grupo algo que foi concedido por Ye’pâ Õ’akihi para permanecer em seu interior e ser usado em seu benefício” (LASMAR, 2005, p. 235).

No entanto, isso não significa que as mulheres não possuem um tipo de conhecimento que é próprio seu. Assim como existem espaços definidos masculinos, o trabalho e a habilidade de cozinhar são duas atividades do domínio feminino que tem um espaço definido, a roça e a cozinha. Essas habilidades devem ser ensinadas hereditariamente também. Nos roçados, a menina acompanha a mãe e a ajuda a colher, embora ainda não participe do trabalho mais pesado e assim, aprende a escolher e diferenciar os tipos de mandioca, como cultivá-las e colhê-las. A maneira de preparar o caxiri e de produzir a cerâmica também é observada desde a infância.

Portanto, as mulheres possuem também um sistema de transmissão de conhecimentos.

Como discutido anteriormente, a possibilidade de uma criança ser bilíngue é derivada da prática de casamentos com grupos linguísticos exógamos. Uma criança aprende a falar a língua da mãe e a língua do grupo em qual nasceu. Nota-se, então, que as mulheres podem conversar entre si apesar de pertencer a grupos linguísticos diferentes.

Quando a mulher se casa, há a possibilidade de que ela não seja a única de seu grupo que vai residir com o grupo do marido, o que também facilita a troca de conhecimento. Há ainda a presença da sogra, em cuja roça a mulher irá trabalhar até que o marido abra a sua própria. Assim como, segundo Oliveira, quando os benzedores falam entre si para comparar técnicas e tipos de benzimento, as

mulheres de todas as idades podem conversar para discutir as práticas de seus domínios.

No livro, vemos a história da busca do espírito Buhtari Gõãmu como um indicativo do que representa uma mulher ideal. No caso, a mulher de um dos personagens, Uwawá, é descrita como “preguiçosa e avarenta” (2019, p. 119). Dessa maneira, “Uwawá também sentia o desejo de abandonar a sua mulher e se perguntava onde encontraria uma mulher bondosa, generosa e trabalhadeira.” (2019, p.119). A noção de trabalho, assim como a noção de cultura e de raça, foi implantada pela colonização, importada de fora pelos discursos missionários que buscavam implantar uma ética e moral cristã entre esses povos (CUNHA, 2009). Um dos motivos para isso, é claro, deriva do fato de que o trabalho indígena era utilizado nos descimentos e aldeamentos, além de que alguns militares e donos das capitâneas locais podiam “emprestar” a força de trabalho deles (WRIGHT, 2010).

Percebe-se a assimilação da ideia de uma mulher ideal com o trabalho. Uma mulher que não trabalha, por essa definição, é indesejável, vista como inferior a uma mulher que trabalhe mais, alimente seu marido e criados, e que seja generosa. Assim, o papel da mulher está atrelado com o trabalho prático da roça e pode ser dito que ele é moralmente encorajado.

O trecho da história no qual Gõãmu procura uma mulher para si também é indicativo do que se espera das mulheres. A descrição do tipo de mulher que ele procura é “exemplar e obediente às ordens do seu marido” (p. 117). Assim, ele resolve fazer uma mulher a partir de uma árvore de cipós, escutando cada cipó individual.

Algumas vozes são escritas como “(...) gritos fortíssimos. Esses cipós de cima, que gritavam, eram, de fato, mulheres desobedientes, murmuradoras, resmungonas e desonestas” (2019, p. 117).

São essas, então, as atividades e disposições percebidas como tipicamente femininas entre os Desana. Os homens, como concluído, são definidos pelo seu trabalho espiritual, a conexão com os ancestrais. Eles são os “ossos”, as partes duras do corpo, que remetem ao passado. As mulheres, por outro lado, se atêm aos trabalhos práticos, à produção, a alimentar. Elas são ao mesmo tempo outsiders nos grupos agnáticos e canais de transmissão e conexão entre os grupos. Assim, elas não estão inteiramente isoladas nos grupos aos quais vão residir, acompanhadas de outras mulheres na mesma situação. Elas são o “sangue”, as partes moles do corpo.

Mas isso não significa que não existam exceções às regras de obtenção do conhecimento. Existem mulheres Tukano que aprenderam os cantos e benzimentos ancestrais, por meio de seus parentes masculinos. Assim foi com uma menina cuja família foi entrevistada por Lasmar no início dos anos 2000:

“Gosta de lembrar, particularmente, do irmão mais velho de seu pai, que conhecia em detalhe as narrativas míticas, as músicas e danças rituais, e gostava de ensinar a quem se mostrava interessado. Embora o seu objetivo fosse passar tais conhecimentos para os filhos homens, o tio não se aborrecia quando Rosa ficava por perto, escutando as conversas que ele costumava entreter com outro velho da comunidade, enquanto os dois mascavam ipadu (...)” (LASMAR, 2005. p. 176.)

Tal acontecimento é incomum, pois é tradição que apenas os homens tenham esse conhecimento. Os benzimentos e os conhecimentos de *kumua* são vistos como algo que pode ser usado tanto para o bem quanto para o mal de outras pessoas e lugares. Portanto, são muito guardados pelos especialistas, que preferem testar se seus receptores são dignos de tal conhecimento.

Vemos também que na tradição oral existem instâncias onde as mulheres possuem contato com o sobrenatural. A menina Maria, que é mencionada no início de “Antes o Mundo Não Existia”, representa um dos movimentos religiosos do Alto Rio Negro, que, no século XIX, florescia com a presença de profetas e de religiosidades paralelas, que sincretizavam o catolicismo com a cultura indígena (WRIGHT, 2005). Apesar disso, nota-se que Maria representava o sincretismo, e, portanto, a fusão com uma cultura que veio de fora. Mesmo assim, o movimento foi notável o suficiente para ter angariado um número considerável de seguidores.

Assim, existem muitas regulações sobre quem pode ou não utilizar o *jurupari*, ou seja, a força de existência que permite aos *kumua* mediar a comunicação com outras partes do mundo. Oliveira escreve sobre as mulheres que encontrou que sabiam fazer benzimentos:

“Registrei o caso de uma mulher, narrado pela sua prima-irmã e cunhada, que realiza benzimentos de parto e que, portanto, deduz-se, fica ‘parecendo como homem’. Trata-se de uma mulher Desana, clã *Yugu wirã*, casada com um homem *Ñahuri porã*, cujo sogro se negou a continuar a benzer seus filhos porque ela só tinha filhas mulheres, algo que costuma gerar desgosto entre homens Tukano. A cunhada conta que ela aprendeu a benzer com sua sogra, que benzia tudo; que, por sua vez, aprendera com o marido. A possibilidade de efetivação de benzimento por parte desta mulher foi relacionada por um benzedor à sua capacidade de aprendizado e memória, porque ‘mulher, quando entra conhecimento, entra mesmo...’” (2019, p. 46).

Novamente, vê-se a “masculinização” das mulheres quando elas utilizam a esfera do contato com os ancestrais. Dessa maneira, o conto do roubo das flautas demarca o domínio espiritual como masculino, assim como o é no dia a dia. As mulheres possuem a capacidade de aprender e fazer esses ritos, assim como no conto. Mas a legitimidade da atuação delas nesse âmbito é questionada socialmente, já que o feminino é associado a práticas do dia a dia.

Devemos frisar que, nos dias atuais, muitos homens tukano não veem problema com mulheres aprendendo e escutando as narrativas ancestrais. Além disso, do ponto de vista arqueológico, é o conhecimento das mulheres que demonstra como as etnias do grupo linguístico Tukano interagem entre si, com uma rede que se forma através do tempo a partir das mudanças de mulheres entre sibs. A cerâmica, por exemplo, é demonstrativa da colaboração de mulheres de diferentes etnias na medida em que se pode observar os estilos de produção e decoração das peças, que são geralmente característicos conforme a etnia de onde provém, se fundindo e misturando, o que revela a troca de conhecimentos e técnicas entre as mulheres.

Isso vai mais além se pensarmos nisso como uma maneira de medir as relações entre as diferentes etnias Tukano. Afinal, as mulheres são as principais transeuntes entre os sibs diferentes, e por isso compõem o estado de mudança e convivência entre eles.

Sem dizer na questão de que essas peças de cerâmica são maneiras de situar cronologicamente o sistema de convívio em sibs do Alto Rio Negro, algo que ajudou a traçar a origem da habitação desses povos no local para o início da era cristã. Assim, segundo o autor Eduardo Neves, em *“Indigenous historical trajectories in the Upper Rio Negro basin”*:

“As Young women move, after marriage, from their birth villages to their partner’s villages, they bring with them this learned craft. In these new settings they will meet and live with Other married women who have also learned to make pottery elsewhere. Such constant movement of women over time and space, and the knowledge they bring, will develop into patterning in ceramic production.” (2001, p. 275)

Mas para além da cerâmica, seria interessante considerar esse movimento das mulheres no tempo e espaço, com gerações que vão e vêm, interligando as etnias do Alto Rio Negro.

Nesse sentido é interessante pensar no que a publicação do livro representa. Tradicionalmente, os conhecimentos dos contos ancestrais estavam assimilados aos homens, passados hereditariamente pelos membros masculinos de uma família. Com a publicação desses contos, no entanto, abre-se as portas para que mais pessoas entrem em contato com eles, e, portanto, a possibilidade de que as mulheres Desana possam lê-los.

Tendo em vista a ideia de que as mulheres Tukano se assimilam ao grupo ao qual se casam, isso pode fazer uma diferença na maneira de participar do grupo, já que esse conhecimento poderá ser utilizado pelas mulheres, que comumente são vistas como o outro.

## **CAPÍTULO 4 – Escrita fora do papel**

### **4.1 OS PETRÓGLIFOS NA NARRATIVA**

A trajetória da Cobra-Canoa é um dos pontos principais da narrativa Tukano, e de grande importância. Este conto é compartilhado pelas etnias Tukano, e representa a trajetória da humanidade desde as malocas sagradas até o momento em que a humanidade sai da terra e passa a viver no mundo. Por ser uma história em comum entre todos os grupos de língua Tukano, suas versões possuem algumas diferenças entre as narrativas especializadas de cada etnia. Na versão Desana, a viagem foca na trajetória desta etnia quando ela segue sozinha em rumo ao Uaupés e Tiquié, trilhando o seu próprio caminho com Boreka, o ancestral de todos os Desana.

Este conto é muito importante por dois motivos: a partir do momento em que a humanidade sai da terra, o avô do universo a divide nos grupos da etnia Tukano. A ordem em que cada um sai da terra espelha uma senioridade, com os que saíram antes sendo os mais respeitados e os que saíram depois, menos. Embora algumas versões mudem a ordem de saída dos grupos agnáticos, de acordo com a qual grupo a versão pertence, os grupos mais “velhos” permanecem os mesmos. O grupo Tukano, por exemplo, é geralmente visto como “irmão mais velho”, ou seja, o mais alto na hierarquia. Por outro lado, os Makú, um grupo normalmente mais distante e distanciado dos outros, tomados como “nômades”, são os sextos, e os “irmãos mais novos”. Os últimos a saírem são os brancos e os padres.

Outro motivo pelo qual a narrativa da cobra canoa é de grande importância é que, ao longo dela, várias marcações geográficas são mencionadas na forma das malocas visitadas ao longo da navegação. Isso é uma maneira de legitimar a história do povo Tukano, demonstrando o conhecimento e o pertencimento ao território do Alto Rio Negro. É, também, indicativo da migração Tukano até o estabelecimento na região.

A dupla inserção desses lugares em um espaço narrativo e histórico é por vezes mencionada. Por exemplo, ao falar sobre a Maloca da Cobra do Rio, Kehíri também identifica este local fisicamente como sendo onde Manaus está estabelecida hoje em dia. Da mesma maneira, a Maloca da Formiga de Ingá é dita estar no local onde mais tarde a missão de Taracua se estabeleceu. Ou seja, esses



já dito, a cidade foi criada em 1760, na localização do Forte de São Gabriel. Já se vê a ocupação militar desde a fundação. Foi em 1891 que o forte se tornou oficialmente uma vila, sendo que apenas em meados do séc. XX, em 1965, é nomeada um município, com o nome que possui hoje (DA SILVA; KAUSS, 2017). Por ser localizado próximo à fronteira com a Colômbia e a Venezuela, a maloca foi designada um local estratégico para a segurança nacional durante a época da Ditadura Militar (1965-1985), o que contou com mais monitoramento militar na área. Muitos aspectos da administração urbana da cidade, não apenas de São Gabriel da Cachoeira, foram delegados ao exército, como já foi discutido.

Com o comércio de exploração das seringueiras, que teve um longo tempo regente, desde meados do séc. XIX até os anos 70 do séc. XX, e depois a exploração da coca e do garimpo, as terras na região de São Gabriel da Cachoeira foram divididas de maneira a potencializar a extração. Em 1985, o Projeto Calha Norte tinha o objetivo de ordenar o terreno, implementando mudanças estruturais e colonizando a fronteira do norte.

Apesar da maior parte das organizações indígenas, que já se coordenaram a partir da fundação da FOIRN, discordar com os objetivos e métodos do PCN, houve uma tentativa de negociação (BUCHILLET, 1991). A FUNAI servia de ponte para diálogo entre os interesses de lideranças indígenas e os militares, com uma série de reivindicações relacionadas ao reconhecimento das áreas territoriais tradicionais foram encaminhadas a eles (BUCHILLET, 1991), com a proposta de definir uma reserva indígena contínua. Em contraposição, o general no comando do projeto, Rubens Bayma Denys, rejeitou a ideia em prol do avanço do projeto de uma “colônia agrícola indígena”, na qual cada família receberia um lote de terra para produzir, além do trabalho com madeiras e mineradoras (ANDRELLO, 2008, p. 81).

Vemos a disparidade no entendimento federal do que consiste em “território” e da ideia indígena do mesmo conceito. Enquanto os territórios indígenas não seguem uma delimitação confinada por fronteiras nacionais, como é o caso dos territórios nos limiares entre Colômbia e Brasil, as políticas indigenistas do Brasil não permitiam a demarcação em fronteiras, seguindo a política de segurança nacional (ANDRELLO, 2008).

A partir de então, a disputa pelo reconhecimento de fronteiras se intensificou com diversas organizações, com a UCIDI (Organização das Comunidades

Indígenas do Distrito de Iauaretê), que procurava responsabilizar e cobrar o cumprimento das promessas previstas com o plano de colonização, e a UNIDI (União das Comunidades Indígenas do Distrito de Iauaretê), que buscavam reservar um espaço separado do qual seria estabelecido para colonização (2008, p. 81-82). A disputa entre os dois grupos, ficou ainda mais acirrada quando, com a promulgação da Constituição de 1988, um novo conceito de terras indígenas é introduzido, batendo de frente com a ideia de “colônia indígena”, pois colocava os interesses e o bem estar dos territórios ancestrais à frente.

Segundo Andrello, o impasse quanto à demarcação de colônias ou terras indígenas foi resolvido com o “reconhecimento integral pelo governo federal dos mais de dez milhões de hectares das Terras Indígenas da região” (2008, p. 87). A partir deste ponto, a população e os bairros cresceram, com muitos grupos étnicos diferentes migrando para a região.

Nos dias atuais, São Gabriel da Cachoeira é conhecida como a “cidade mais indígena do Brasil”, com 76,60%<sup>16</sup> da população se identificando como indígena, o que demonstra a prevalência deste grupo na cidade. São compostos de etnias diferentes, com uma maioria sendo do grupo linguístico Tukano.

Seguindo a posição das malocas por onde a gente da transformação passou, podemos ver o movimento de migração até o Norte do Brasil. A Cobra Canoa passou pelo litoral, nas “costas do Brasil” (2019, p. 31) passando pelas malocas *diá wabé wi* (maloca dos escudos) e pela *diá nihkon wi* (maloca da terra), que é próxima da entrada do rio Amazonas. É possível que a reentrada tenha sido ao redor da Cachoeira de Santo Antônio, após a qual a Canoa continua fazendo seu caminho até o Rio Negro e o Uaupés.

Assim, a Canoa da transformação continua seu caminho rio acima, ao longo do Rio Negro e Uaupés. A narrativa especifica caminhos diferentes para etnias diferentes, no entanto, com os Tuyuka, Kubéwa, Barasana, Kavírie, Yepá mahsã, Mucura, entre outras continuando o caminho até Cachoeira Comprida (1980, p. 69).

Algo interessante é que a Maloca dos Desenhos Rupestres é dita estar situada em “Itapinima”. Apesar de hoje em dia existir um local com o mesmo nome, ele se localiza no rio Madeira, enquanto a Itapinima da narrativa está no curso do Uaupés. No entanto, comparando mapas da área de manejo do povo Trovão<sup>17</sup>, é

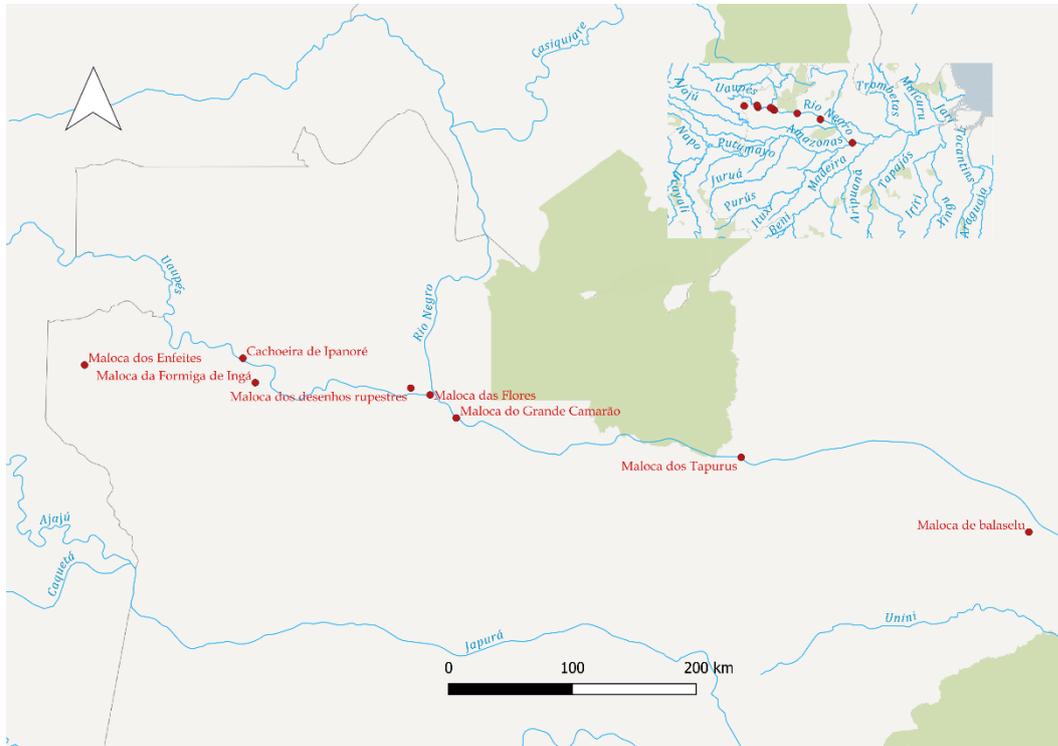
---

<sup>16</sup> IBGE - 2010

<sup>17</sup> <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/maps/2018-08/23D00070.pdf>

possível encontrar o local indicado pela narrativa. Itapinima, a maloca ancestral, é um local conhecido pelas gravações rupestres que aparecem quando as águas estão baixas.

Figura 2 – Destaque das Malocas na trajetória da Cobra Canoa, com foco no curso do Uaupés



A migração já foi contemplada neste trabalho, porém é importante reiterar alguns pontos em relação à migração da Canoa. Lembra-se que existem indícios da estrutura social do Alto Rio Negro que se traçam até o séc. IV d.C., e que podem ser analisados através dos restos de cerâmica. Em comparação aos Guarani, por exemplo, que migravam em direção ao litoral e continuaram a migrar nos anos seguintes à colonização (CICCARONE, 2011), o povo Tukano possui estabelecimento de longa data na bacia do Uaupés, e o sistema dos sibs e dos grupos exolinguísticos, unidos sob o guarda-chuva Tukano, já existia desde o início da Era Comum.

Recentemente, em 2013 e 2015, a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), o Instituto Socioambiental (ISA) e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) organizaram, em conjunto com o Ministério

de Cultura da Colômbia, uma expedição para retrair a viagem da Cobra Canoa. As viagens foram feitas ao longo do Rio Negro e do Uaupés<sup>18</sup>.

Voltemos, porém, à narrativa. Além das malocas, existem outros instrumentos narrativos que podem ser vistos como marcadores geográficos: os petróglifos. Existem cinco incidências deles sendo mencionados ao longo da história.

A primeira é a pedra de São Gabriel da Cachoeira, uma das únicas que possuem sua localização mencionada na narrativa. Ela representa imagens de guerreiros portugueses, com suas espingardas, marcando o local para onde eles foram ao serem criados. O segundo petróglifo é o da mala da noite, onde uma pedra se formou com o formato da mala de Ñami. Neste caso, não há menção de como são os desenhos. O terceiro é a das flautas sagradas, onde o autor realmente descreve que as mulheres registraram a história do que ocorreu. O quarto é o petróglifo de Sepirõ, onde a marca do corpo do gavião ficou marcada por uma pedra após ele ser alvejado por uma flecha de zarabatana. Novamente, não há menção à forma dos desenhos. Por último, o escudo de Oá, cujo desenho fica registrado na pedra do local onde morreu.

Figura 3 – Petróglifo na Casa de Desenhos Rituais.



---

<sup>18</sup> <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/estreia-em-manaus-filme-sobre-a-origem-do-mundo-dos-povos-tukano>

Fonte: SCOLFARO, A., Instituto Socioambiental (ISA), *Petróglifo na Casa de Desenhos Rituais, atribuídos às mulheres ancestrais*. Bacia do Rio Negro (AM), 10 de agosto de 2018<sup>19</sup>.

Figura 4 – Petróglifo em Iauaretê, AM.



Fonte: LORENZ, S., Instituto Socioambiental (ISA), *Petróglifo, Iauaretê, Alto Uaupés, Amazonas*. São Gabriel da Cachoeira (AM), 19 de dezembro de 2017.<sup>20</sup>

Esses petróglifos são mencionados em instâncias relevantes, como provas posteriores às narrativas. Enquanto alguns são explicados como possuindo designs em sua superfície, como é o caso do petróglifo das flautas e do escudo de Oá, outros são utilizados mais como marcação de locais, sem especificação de desenho algum. Percebe-se, também, que entre todos eles o petróglifo das flautas é descrito especificamente como contendo uma história, como já foi mencionado antes. Esse petróglifo possui, então, um propósito especificamente voltado às narrativas ancestrais, por carregar em si valor histórico.

Quanto à simbologia presente nos petróglifos, ressalta-se o que Duran, em sua resenha da coletânea “Mitos Gráficos e o Tecer de Sinestésias em Linguagens”, chama a atenção quanto a tendência teórica de procurar textos ou códigos completos nas imagens. Apesar disso, o que a autora conclui é que tudo o que compõe uma maneira diferente de produzir narrativas, como os desenhos, as cestas e as pinturas

<sup>19</sup> Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/fotos/povos-indigenas/petroglifo-na-casa-de-desenhos-rituais-atribuidos-mulheres-0>

<sup>20</sup> Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/fotos/patrimonio-cultural-brasileiro/petroglifo-iauarete-alto-uaupes-amazonas>

corporais, não são apenas complementos aos mitos e sim mitos gráficos por sua conta própria (DURAN, 2017), que existem dentro de um contexto.

Visto essas qualidades, são levantadas questões como: qual o motivo de os petróglifos serem mencionados durante a narrativa de “Antes o Mundo Não Existia”? Como eles funcionam como “mitos gráficos” independentes, ou seja, como versões visuais das narrativas e, finalmente, como parte de uma “narrativa composta”, feita por diferentes modos de contar histórias que conversam entre si?

Os estudos teóricos sobre os petróglifos foram iniciados largamente por antropólogos e etnógrafos. Infelizmente, também já passaram por teorias reducionistas, que não enxergavam valor ou importância na prática e na memória contida nos desenhos. Uma das primeiras instâncias em que o avistamento dos petróglifos foi registrado foi na recontagem de Fr. João de Solto Mayor, cujo objetivo era, na verdade, avançar com as missões, em 1636. Outros exemplos de viajantes que se depararam com os petróglifos são os bandeirantes, cujas expedições se seguiram da exploração das seringueiras e das drogas do sertão (PEREIRA, 2010).

No entanto, a primeira expedição cuja intenção foi estudar e catalogar os petróglifos de fato foi a de Araripe, no Ceará, em 1856, onde é produzida uma compilação dos desenhos das rochas. Em seguida, a expedição de Stradelli, em 1900, onde o etnógrafo explora o Uaupés. Stradelli, de início, forma a hipótese de que as formas geométricas que encontrou nas pedras eram o produto do tempo livre dos ancestrais dos indígenas locais. No entanto, após investigar as formas com mais afinco, ele chega à conclusão de que elas possuem significados correspondentes a palavras e que, portanto, levariam em si escritos completos.

Tais hipóteses eram baseadas nas formas geométricas dos petróglifos, que os exploradores julgavam ser parecidas com as formas gráficas dos alfabetos. Assim, alguns teóricos e estudiosos exploraram a possibilidade de que seriam sistemas de escrita ou até mesmo “hieróglifos”, como é o caso de Orsi di Mombello.

Outros, por outro lado, acreditavam que os petróglifos eram indicativos da existência de culturas mais “avançadas” que teriam produzido os desenhos, as quais seriam anteriores aos Tukano e vistos como os “ancestrais”, como é o caso de Humboldt e Schomburgk. Ao contrário, alguns acreditam que os petróglifos são apenas desenhos feitos em momentos de lazer e que representavam meramente o que existiam nos arredores. Esse tipo de teoria é terrivelmente infantilizante quanto

às etnias Tukano, colocando-as como supersticiosas e incapazes de produzir arte com significado. Martius é um desses, assim como o próprio Koch-Grünberg, apesar de ele ter analisado outras correntes teóricas sobre o assunto e visto os petróglifos por si mesmo. Algo que é interessante frisar é que, segundo Wright, o paradigma de contato entre os indígenas e brancos na época em que Koch-Grünberg navegou pela região do Uaupés era o de barões que disputavam o controle do trabalho indígena:

“Fica evidente, a partir das declarações de Koch-Grünberg e de outros relatos da época que duas formas de exploração do trabalho caracterizavam as relações entre os patrões da borracha e os índios: uma era baseada no uso do terror e da violência em que os comerciantes da borracha enviavam seus jagunços para reunirem índios, frequentemente à força e com a ajuda dos militares locais, nos campos da borracha para o período da safra. A outra era baseada na negociação e no uso de mercadorias - os comerciantes barganhavam com os chefes locais para organizarem uma força de trabalho em troca de bens comerciais adiantadamente” (WRIGHT, 2004. p. 207 - 208).

Desde o final do séc. XIX, o comércio de extração adentrou no Alto Rio Negro, principalmente com a exploração da borracha, que perdurou até a década de vinte do séc. XX. Essa atividade econômica, em conjunto com a força de trabalho indígena que era comumente empregada, faz com que a relação de poder entre os produtores e comerciantes se tornasse separa nas categorias de “fregueses” e “patrões” (MEIRA, 1996). Os comerciantes aproveitavam de certo poder político sobre a região, monopolizando a atividade extrativa, sendo que alguns participavam diretamente da administração burocrática ou eram ex-militares.

Por não serem dependentes de contratos, as relações entre os fregueses e patrões eram irregulares e poderiam até mesmo resultar em violência, apesar das leis previamente estabelecidas no local (em 1821, quando a prática do aldeamento estava em alta) proibirem o maltrato das populações indígenas. A violência não era apenas física; dívidas eram usadas para ter o direito de obrigar o devedor a pagar de qualquer forma, as condições de trabalho eram insalubres e muitas vezes os trabalhadores ficavam sem comida por longos períodos de tempo, pois os patrões não forneciam alimento suficiente. Além disso, migrações eram forçadas pelos patrões para deslocar os trabalhadores até novas áreas de exploração (MEIRA, 1996). Esse tratamento resultava na fuga e nos conflitos com os trabalhadores indígenas.

Existia, no entanto, a imagem de um “mal patrão” e de um “bom patrão”, diferenciando entre aqueles que utilizavam métodos violentos de coerção e outros que consolidavam seu poder de maneiras diferentes – ainda utilizando o aparato das dívidas e seu poder político econômico, mas não necessariamente da violência física. Uma forma comum de estabelecer uma relação com os trabalhadores indígenas era assumir uma atitude paternalista quanto aos mais jovens, o que Meira chama de “cultura da violência benevolente” (1996, p. 186).

A extração da borracha permanece até a diminuição das seringueiras na região, que perdura até os anos 70 (ANDRELLLO, 2004). Mas quanto à questão da importância e complexidade dos petróglifos, Stradelli, após abandonar sua teoria da escrita, elabora a ideia de que os petróglifos têm significado religioso. Ele vê nos petróglifos uma ligação com os mitos orais do Rio Negro. Na narrativa de “Antes o Mundo não Existia”, percebemos que as alusões aos petróglifos estão claramente ligadas a momentos cruciais das histórias e com uma preocupação em localizá-los.

Em contrapartida, há críticas à teoria de Stradelli, algumas das quais retornam às ideias mais reducionistas e reiteram que as interpretações indígenas que mencionam conexões com ancestrais e figuras históricas antigas são reformulações posteriores, e, portanto, provenientes dos indígenas modernos antes que uma parte verdadeira da tradição oral do Alto Rio Negro (PEREIRA, 2010).

Mas tal crítica ignora uma miríade de características dos petróglifos. Primeiramente, a conexão entre os petróglifos e a narrativa ancestral pode ser analisada a partir da maneira como povos indígenas utilizam materiais diversos para guardar sua história. Eles funcionam como os elementos físicos das histórias, ou formas materiais delas, como é o caso de padrões de cestaria, pinturas, a arquitetura das malocas, entre outros exemplos. Nos contos de Ñami e a mala da noite, por exemplo, a pedra é o próprio objeto em questão.

Dentro das narrativas, então, os petróglifos são uma maneira de concretizar os mitos, trazendo-os ao físico. Os petróglifos compõem um limiar entre os elementos físicos e os não-físicos, no sentido em que ancoram a narrativa a localizações no território do Alto Rio Negro.

Os estudos modernos produzidos sobre eles foram concentrados na área de arqueologia e etnografia. Na década de 70 e 80 foram notados que existem dois tipos de desenhos feitos nos petróglifos, que podem ser separados em petróglifos do Norte e petróglifos do Sul. Os do Norte possuem maior frequência de figuras

antropomórficas, enquanto os do Sul mostram motivos zoomórficos (PEREIRA, 2003). Muitos demonstram figuras geométricas abstratas, o que pode ter sido o que levou os etnógrafos de outrora a crer que representavam um alfabeto.

Mas essa hipótese, juntamente com interpretações que viam os padrões gráficos nos petróglifos como desenhos sem nenhum valor epistemológico apareceram a partir de análises que não procuravam produzir uma etnohistória—ou seja, que não consideravam a definição que os grupos indígenas que ali residiam tinham sobre o assunto. No entanto, se levarmos em conta o que Stephen Hugh-Jones observou sobre a mito-história entre os povos Tukano e Arawak, “lugar, objeto, nome, narrativa, benzimento, canto e música podem ser todos considerados como diferentes partes ou manifestações de uma mesma e única entidade” (p. 147). A diferença é como elas se adaptam às suas formas. Por exemplo, enquanto um mito narrado por um kumua pode ser mais descritivo, os cantos rituais estão atrelados à ideia de uma fala que possui poder sobre o meio.

Além disso, nota-se que os petróglifos inserem a discussão sobre o que se pode usar como fontes em quando se pensa na história de povos ameríndios. Poani Tuyuka argumenta que eles são uma forma de historiografia visual. O povo Tukano utiliza-se desse recurso através dos padrões de pintura e cestaria, que carregam valor mnemônico, símbolos que possuem correspondentes dentro das narrativas ancestrais. Dessa maneira:

“Aquilo que os antropólogos chamam de mito se desenvolveria por meio de diversas formas, inclusive paisagens e grafismos. Portanto, os desenhos nas pedras, cestos, corpos não são complementos dos mitos, mas sim eles mesmos mitos gráficos” (2019, p. 326).

Por isso, pode-se ver que os petróglifos possuem sim significância histórica e que mostram uma outra forma das narrativas ancestrais. O valor narrativo que existe na disposição das imagens dos petróglifos, além do contexto geográfico nos quais eles se encontram, integra a narrativa ao ambiente e ao território.

Assim, se procurarmos em “Antes o Mundo Não Existia”, percebemos que os petróglifos demarcam os lugares onde acontecimentos-chave da história aconteceram. Eles podem ter sido marcados por pessoas, como é o caso do petróglifo que conta a história das flautas de jurupari, ou podem ser na verdade objetos ou impressões, como a mala da noite e o corpo do gavião Sepirõ.

Ou seja, os petróglifos integram o território à narrativa, tanto como parte da narrativa, mas também como uma continuação física dela. O conteúdo dos petróglifos (entende-se aqui, os desenhos), não são explicados com grande peso na história apesar de serem mencionados, quando existentes. Geralmente, os desenhos são ditos conter representações gráficas de algo que aconteceu na história, como o escudo de Oá.

Até o momento, então, vemos a complementaridade entre os petróglifos e a narrativa oral-tornada-escrita. De certa maneira, pode-se dizer que eles espelham os mitos e a história Tukano, já que o contexto de suas criações é explicado a partir das narrativas ancestrais. Afinal, na narrativa do roubo das flautas o petróglifo é claramente considerado uma história registrada: “As duas filhas de Abé fugiram chorando para o sul e nunca mais voltaram. Na baixada, escreveram numa pedra em Itapinima, no baixo Uaupés, abaixo de Taracuá, a história de sua conquista das flautas sagradas” (1980, p. 125). Este é o único caso no qual um petróglifo é considerado como explicitamente contendo uma “história” em si, no formato da testemunha da filha de Abe.

Devemos lembrar, no entanto, que essa categoria de “escrita” não significa uma passagem do pensamento indígena para termos ou categorias ocidentais, como já foram discutidas, e sim uma ideia diferente do que a escrita compreende.

Ademais, tomando a viagem da Canoa da Transformação como exemplo, podemos ver que, segundo o historiador Poani Tuyuka e o arqueólogo Raoni Valle, os petróglifos (chamados de *Ūta Wori* pelos pesquisadores, segundo a nomenclatura tuyuka) indicam conhecimentos e objetos rituais que foram adquiridos ao longo da viagem (VALLE; TUYUKA, 2019, p. 18). Os autores determinam que os *Ūta Wori* são marcadores da viagem e que constituem uma “historiografia visual” da viagem. Essa hipótese foi considerada nas primeiras expedições, com Stradelli sendo um deles, considerando-os mensagens escritas sem uma língua antiga para outros viajantes (HUGH-JONES, 2012).

Do ponto de vista indígena existe, então, um valor histórico conferido aos glifos escritos nas pedras, relacionados com a maneira como meios como a cestaria, os padrões, a pintura corporal, e outros meios não-escritos são também pensados como “escrita”, o que marca com ainda mais ênfase a conexão entre os petróglifos e formas não-verbais de contar histórias.

Vale a pena chamar novamente a atenção para o estudo de Stephen Hugh-Jones, “Escrever na pedra, escrever no papel” (2012) pode ser pertinente para analisar o caso. Vemos, neste estudo, que tais formas não-verbais de “escrita” portam sistemas mnemônicos que funcionam em conjunto com as tradições orais. Objetos e locais são conferidos de camadas de significados que possuem relação com a tradição da narrativa e com os cantos e benzimentos.

Ou seja, eles são parte de um sistema de memória, que Hugh-Jones descreve como sendo baseados em “relações ordenadas entre sequências de linguagem ritual e elementos gráficos correspondentes dão ao sistema seu poder lógico, ao passo que a saliência desses elementos gráficos confere ao sistema seus poderes expressivos” (2012, p. 150).

Sob essa luz, é interessante lembrar do hábito que os descendentes dos ancestrais que produziram os petróglifos originais possuem de refazer e adicionar ao desenho neles contido, como observado por Koch-Grünberg, e que revela a fluidez e transformação à qual a história oral está sujeita. Assim como na história oral, onde interpretações diversas podem influenciar a maneira como as narrativas são passadas, além de adições ou eliminações que ocorrem com o tempo, os petróglifos passam a representar uma interpretação diacrônica.

Pois como Koch-Grünberg notou, a profundidade dos sulcos dos petróglifos são feitas ao longo dos anos, por gerações diferentes:

“(…) Ele vê a figura que cria reflexos claros na pedra escura e, obedecendo a um impulso imitativo, brinca de destacar os contornos com uma pedra apanhada do chão. O próximo segue seu exemplo, e assim por diante. Sempre são arrancados pedaços finos da pedra, e assim, após gerações, é que gradativamente se chega à profundidade que hoje assusta a maioria dos pesquisadores, declarada como estafante obra de uma pessoa ou atribuída a um nível cultural superior” (2010, p. 93).

O que, apesar da interpretação de Koch-Grünberg, demonstra uma constante volta aos temas e locais dos petróglifos, ou seja, uma renovação e reiteração das histórias que eles transmitem.

Os petróglifos também são uma maneira de enxergar o tempo — assim como existem temporalidades diferentes existentes nas narrativas indígenas, como notado por Gallois, os petróglifos “(…) são os traços dos ancestrais impressos nas pedras quando essas pedras eram ainda jovens e moles(…) Eles são aspectos ou

dimensões do passado imutável que se intrometem no presente mutável e, portanto, fornecem uma ponte entre os dois tempos” (2012, p. 152).

Portanto, em meio a conexão intrínseca entre os petróglifos e os sistemas de memória, é possível dizer que existem diferentes níveis onde eles atuam: o narrativo, nas histórias contadas pelos mais velhos, como é o caso de “Antes o Mundo Não Existia”, e o físico, como desenhos feitos que podem ser fisicamente acessados e marcadores geográficos que designam áreas de importância.

Mas além desses dois níveis, há o que arremata o significado narrativo e simbólico dos petróglifos. Esse seria o nível que diz respeito à conexão entre eles e outros planos de existência. Explico: lembra-se que na epistemologia Desana, existem maneiras diferentes de existir no mundo, nas quais nem todas são humanas. Algumas são, inclusive, pertencentes ao nível cósmico, *sita* (CAYÓN, 2018).

Os petróglifos marcam não apenas a terra, mas lugares sagrados, onde a interação entre seres invisíveis ou de outras formas são mais propensas a acontecer. Para simplificar, esse será mencionado como o “nível do especialista”, por ser o plano com que os kumua trabalham.

Por exemplo, Grunberg, em “Petróglifos Sul-Americanos”, relata que seus guias se sentiam incomodados com ao adentrar certas áreas, onde os petróglifos se encontravam. Ele relata:

“Na serra do Taquiari ou Comuti, no Essequibo, erguem-se duas gigantescas colunas rochosas, uma das quais apresenta várias “gravuras indígenas” que superam as de Waraputa em regularidade e simetria. Dos índios que acompanhavam Schomburgk, aqueles que passavam ali pela primeira vez começaram a tremer de medo; eles viam naquelas colunas a morada de um espírito maligno que castigaria com a morte na corredeira mais próxima a qualquer olhar curioso rumo a sua casa” (KOCH-GRUNBERG, 2010. p ).

Tal reação pode ser um indicativo do que Luis Cayón reporta como um dos lugares sagrados, ou malocas espirituais, onde um Waimahsã habita. Os Waimahsã (trad. literal: peixe-gente), são uma categoria de ser que muitas vezes só podem ser vistos por pessoas que passaram pelos estudos e treinos necessários, ou seja, pelos especialistas. Como mencionado, os Waimahsã são seres invisíveis na maior parte do tempo, mas também podem aparecer como animais ou seres visíveis com diferentes formas (AZEVEDO, 2016), e que, como seres criadores e demiurgos (BARRETO, 2013), são os donos originários de todos os espaços. Um exemplo desses criadores são os trovões, que aparecem no início da história como os

responsáveis por uma série de criações que deveriam ser feitas, além de Yebá Gõãmu. Apesar das tradições narrativas variarem entre grupos étnicos, a presença desses seres é de grande importância para as histórias. Por exemplo, na tradição Ye'pa mahsã, são os filhos de Buhpó mahsu. São esses seres, então, que habitam esses espaços.

Os lugares sagrados são de grande importância dentro da espiritualidade Tukano, representando a maneira como esses grupos interagem com esses ambientes. A análise de Cayón (2018) leva em conta a relação entre natureza e sociedade entre a etnia makuna, pertencente também ao grupo linguístico Tukano.

Segundo ele, existem duas categorias conceituais que permeiam as relações entre os xamãs e o sagrado. Elas são o doce/calmo/bom e o forte/bravo/que causa dor (2018, p. 64). Os lugares e alimentos existem como se estivessem em uma escala entre esses polos. O especialista, por meio de seu conhecimento, consegue interferir nessa escala, manipulando com palavras as propriedades do que seja que ele precisa mudar.

As malocas espirituais, no caso, contam como “fortes”, pois são a moradia de algum espírito. Esse pode ser o caso de um rio, onde os Waimahsã habitam, por exemplo. Mas o polo “forte”, apesar de perigoso, significa que é possível fazer um acordo com quem ali vive—a cosmopolítica praticada pelos kumua. Por outro lado, os lugares “doces” não são malocas, e são lugares livres para uso (2018, p. 65).

O conhecimento xamânico dita que se deve fazer acordos com os moradores das malocas espirituais para obter a permissão de realizar certas atividades na sua casa e que é proibido fazer a extração de recursos em lugares sagrados. Isso porque, como Cayón explica, “em muitos deles só é possível fazê-la esporadicamente e com uma negociação xamânica, do contrário, os infratores ou suas famílias podem sofrer doenças enviadas como castigo pelo espírito dono de tal lugar” (2018, p. 63). Esse tipo de transmissão de doenças pode ser considerada uma forma da Úkusse, a arte do diálogo (BARRETO, 2019), que é um dos pilares do conhecimento Tukano.

Portanto, a hipótese de que os desenhos dos petróglifos foram feitos em momentos de lazer são contestadas pela cosmopolítica dos kumua, onde o equilíbrio deve ser mantido. Pensando nessa linha, é impossível que os petróglifos e seus locais tenham sido marcados em momentos de ócio, já que a utilização de muitos desses lugares tem impacto na pesca e caça se não forem feitos de maneira correta.

A *úkusse*, o pilar do conhecimento dos especialistas tukano, possui diferentes formas. Elas condizem com as formas diferentes de narrativas, com o *baya* sendo o mestre de cantos, o *yai* sendo o curandeiro e o *kumua*, mestre de todas essas disciplinas. Mas devemos ter o respaldo de que essas especialidades possuem um escopo muito largo, presidindo sobre diversas áreas, que serão discutidas logo.

De toda forma, todas essas especialidades estão relacionadas ao diálogo. João Barreto, em “Wai-Mahsã: peixes e humanos” (2013) acentuam essa conexão quando especifica que, em língua tukano, *khetí úkusse* é a palavra usada para falar sobre a História; ela se refere a uma dimensão em que o “acontecimento está no passado, que existe como uma referência a fatos vivenciados por uma classe de humanidade divina, de forma que sua existência e ações resultaram ou formularam-se em histórias” (2013, p. 120). Essa humanidade divina, como vemos ao longo da narrativa, são os ancestrais e os Waimahsã.

Segundo Azevedo, “bahsese é um procedimento efetuado pelo kumu através de seu conhecimento associado a um repertório de tramas míticas, palavras e expressões específicas que possibilitam a comunicação com os seres invisíveis, “super-humanos”, os donos originários de todos os espaços sobre a plataforma terrestre, os Waimahsã” (2016, p. 43). Nota-se que o autor chama aqui os seres invisíveis de “super-humanos”, no sentido da palavra que conserva a raiz humana “mahsã”, mas indica que esses seres são algo além disso. Esse conjunto de habilidades permeia a maneira como os *kumua* interagem com espaços terrenos e com os lugares sagrados, além de ser também uma maneira de cuidar da saúde e de cuidar dos alimentos.

Essa noção é baseada no que Reichel-Dolmatoff intitulou “troca energética”. Nela, as relações entre as etnias indígenas que ali vivem e o espaço onde estão inseridos – incluindo tudo o que nele vive, animais e espíritos – são perpassados por um fluxo de energia, que deve estar equilibrado. O não equilíbrio pode resultar nas consequências listadas acima, uma espécie de *úkusse* destrutiva. Assim, Andrello escreve sobre a teoria, esclarecendo que, “tabus alimentares e sexuais atenderiam à necessidade de regular atividades de caça e pesca, bem como promover controle demográfico, mantendo uma taxa balanceada de uso de recursos naturais” (2017, p. 9).

Esse princípio de respeito mútuo com o qual os *kumua* aprendem a lidar com esse espaço tem um grande peso na maneira como esses espaços são tratados.

Ele faz parte da maneira de ver o mundo entre os Tukano, que compreendem uma relação de mutualidade entre o meio e o self. Assim, existe uma reciprocidade entre as ações das pessoas e as ações do ambiente (pois ele é povoado de seres em todos os planos, como vimos anteriormente).

Assim, as marcações territoriais são tanto um recurso mnemônico das histórias, já que delimitam os locais onde cada objeto sagrado ou fragmento de conhecimento foram adquiridos, quanto uma conexão entre o território e a história em si. Isso confere à narrativa a legitimidade do espaço, pois o ambiente, com as cachoeiras, rios e petróglifos, se torna um meio de narrativa.

Recapitulando, vimos que marcações geográficas como os rios e os petróglifos são, também, recursos mnemônicos, o que faz deles formas diferentes de contar histórias. No entanto, é importante para a compreensão do porquê o espaço também possuir valor narrativo, pensar no conhecimento dos especialistas. O *kumua*, o *yai* e o *baya*, por meio da arte do diálogo (*úkusse*) possuem a habilidade de alterar propriedades de certos alimentos, objetos ou lugares. Além disso, o *kumua* consegue negociar com os Waimahsã que habitam os lugares sagrados. Assim, sabemos que os especialistas possuem o conhecimento das narrativas ancestrais e da arte do diálogo, e que estas duas habilidades existem em harmonia. No entanto, outro aspecto dos costumes espirituais Tukano é o modo de pensar no espaço. Simbologia e significados são muito presentes na arte Tukano. Por exemplo, nos petróglifos, geralmente entende-se que espirais representam pessoas. Outro indicativo são os desenhos que aparecem quando Gahpi Mahsã nasce, os mesmos que a humanidade enxerga. A narrativa cita:

“Enquanto tomavam caapi, o *baya* ou mestre dos cantos, o *kumu*, sábio ou rezador, e os dançadores viam os desenhos dos trançados das esteiras que apareceram quando Gahpimahsu nasceu. O *kumu* recitava um por um o nome dos desenhos para que fossem lembrados” (2019, p. 36).

Essa passagem, além de descrever como os rituais com os *kumua* são feitos (pela invocação dos nomes de cada objeto ou componente), também mostra como estes desenhos são os mesmos traçados nas esteiras. Esses padrões, que se repetem em diversos materiais, transportam significados simbólicos relacionados às histórias ancestrais. Um outro exemplo disto são as pinturas nas faixadas das malocas, o que nos leva a um ponto importante a ser considerado: a noção espacial

Tukano e como ela também carrega simbolismo em si. Utilizando os mesmos padrões, as malocas carregam em si fragmentos de narrativas.

Elas são, no entanto, narrativas em si mesmas, como é o caso de todos os outros objetos mencionados aqui. A disposição da maloca, sua construção e arquitetura, possuem simbolismos que remetem às narrativas ancestrais. Ou seja, há mais de uma maneira como dispor, no espaço físico, o simbolismo narrativo. Esse foi o caso também dos petróglifos, cujos espaços também são considerados locais de importância sagrada.

Vemos, inclusive, um paralelo na maneira como lugares sagrados são pensados como moradas dos seres invisíveis.

O conhecimento Tukano dos kumua funciona em um padrão de simbolismo que espelha um macrocosmo no microcosmo –assim como a maioria das expressões de espiritualidade e religião, já que todas têm seus simbolismos. Um desses simbolismos, como Hugh-Jones reporta, é a equivalência da maloca com o mundo. A totalidade do universo é vista como uma maloca, vide o nome “Maloca do Universo”. Lembrando o que Cayón elaborou sobre esta questão, dizendo:

Na língua makuna não existe nenhuma palavra para denominar natureza porque não crêem que exista uma entidade exterior ao mundo social. Não obstante, têm a palavra *ümüari* que significa mundo ou universo, o qual se conceitualiza como uma grande maloca redonda cuja estrutura está determinada pela orientação geográfica em relação a um eixo aquático primordial, chamado *õjegõã riaka*, ou rio de leite (2006, p.61).

Tal conexão observada entre o ofício dos especialistas e o território pode se alinha com o que Cayón denominou de “geografia xamânica”, ao apresentar o conceito de uma noção espacial que conte com uma “convivência simultânea de uma realidade física e visível com uma realidade espiritual e invisível” (p. 60). É essa geografia xamânica que delimita os locais sagrados como funções mnemônicas e, portanto, pertencentes à *kheti úkusse*, à história dos ancestrais.

Assim, como parte da história dos ancestrais, os rios e cachoeiras são maneiras de se lembrar de pontos-chave das histórias. Um exemplo disso é a própria viagem da Canoa da Transformação, cujo percurso não representa apenas a migração Tukano até o Alto Rio Negro, mas também o desenvolvimento da humanidade. Lembrando a seguinte passagem, onde Kehíri descreve que em um certo ponto, a humanidade aprendeu a engatinhar, e na próxima, a andar (1980, p. 30).

Assim, notamos o que Hugh-Jones explica, consolidando a ideia de uma geografia que é ativa na narrativa dos ancestrais:

“(...) estendidas em sequências lineares ao longo dos cursos dos rios como contas em um cordão, cachoeiras indicam a passagem do tempo em narrativas e cantos, bem como em viagens, histórias e processos de transformação aos quais se referem essas narrativas e cantos.” (HUGH-JONES, 2012, p.152)

Tanto a ideia de uma visão de mundo que conecte história e território, quanto à própria narrativa que atrela a presença dessas etnias àquele espaço são pautas importantes para discussões sobre direitos indígenas sobre terras e o impacto das lutas por território. Afinal, o sistema do Alto Rio Negro existe, como vimos, há muito mais tempo que as divisões geográficas que vieram depois.

Tomemos como exemplo um caso incluído no Dossiê “Povos Indígenas no Brasil” de 1984, produzido e disponibilizado pelo Instituto Socioambiental (ISA). Nesse caso, a população indígena esperava que a implantação de uma nova cidade no Iauareté, o que abriria a oportunidade de novos empregos e geração de renda. No entanto, a decisão foi anulada, e a população teve que se voltar para a atividade garimpeira, abundante na região, para conseguir recursos. As terras utilizadas para garimpo, na Serra do Traíra, deveriam ser divididas de acordo com a etnia que tivesse chegado ali antes, ou seja à etnia que ocupava aquela área de manejo. Tal é como as regras locais ditam e essa era a maneira como a divisão era feita desde a época da migração ao Tiquié. No caso, a Serra do Traíra pertencia aos Tukano de Taracú<sup>21</sup>.

No entanto, garimpeiros não-indígenas entraram na região, sem respeitar a divisão que foi feita pelos grupos do Alto Rio Negro. Isso levou esses grupos a se organizarem para levar a questão à FUNAI.

Vemos, então, que a compreensão da história e da relação das culturas de etnia Tukano com o território são de grande importância para a motivação por trás das lutas por território na região. Assim, a conexão entre a espiritualidade Tukano, as histórias ancestrais, e o território em si convergem em uma rede intrínseca, onde tudo é parte de uma maloca. Vemos, então, que se o universo (e, de praxe, o território) é o lugar onde a história se faz física, pode-se concluir que o território é a história.

---

<sup>21</sup> Ricardo, Carlos Alberto, et al., eds. **Povos Indígenas no Brasil: 1984**. Vol. 15. Instituto Socioambiental, 1991. p. 70-71.

## CONCLUSÃO

“Antes o Mundo Não Existia” é uma narrativa que possui camadas. Ele é um trabalho de literatura, o primeiro a ser considerado “literatura indígena” nas terras brasileiras. É também um registro da tradição oral Desana, com a preocupação de ser passada das gerações antigas às novas por meios diferentes. Ele contém uma narrativa cosmogônica e um ponto de vista histórico. É um manual de costumes e valores Tukano, expressidos por meio de contos. Uma reivindicação de terras, devido às alusões geográficas. É uma tradução escrita do trabalho de um kumua, por meio de uma maneira de *kihti úkusse*.

Todas essas facetas da narrativa mostram a variedade intrínseca à maneira como os Desana pensam na História. Sob essa ótica, a História é fluida, aparecendo sob muitas formas e tão sujeita a transformações como as pessoas e objetos da narrativa. A transformação, afinal, é um ponto de importância dentro das culturas do Alto Rio Negro, revelando tanto uma habilidade dos especialistas (que conseguem enxergar a perspectiva de seres diferentes com o seu ofício, além de assumir diferentes formas) como a procura por adaptação empregada pelos povos indígenas pela História para reivindicar seus direitos dentro de um sistema colonialista que nunca deixou de invadir suas terras.

O livro é apenas uma das faces da história Desana, existindo como parte de um todo. O todo se compõe da própria cultura Desana – os cantos, os benzimentos, ritos, músicas, arte – e do território do Alto Rio Negro. O território é uma parte viva da história Tukano, tanto como um palco para ela e como uma maneira de registro, além de constituir uma interação ativa com os povos que nele habitam, segundo o estudo dos kumua. Entender o território como uma chave para estudar e pensar na História Desana permite ver como o espaço e a natureza foram tanto influenciadas quanto influenciaram a trajetória desse povo. Desde o estabelecimento que seguiu o curso dos rios, até a época da exploração da floresta, que se relaciona com “com a mudança de organização social dos habitantes da mesma e exploração da mão de obra dos indígenas e modificações no povoamento com a chegada de imigrantes para o trabalho na exploração da borracha” (SILVA, M.J.L., 2020. p. 27).

Assim, a história Desana e seu território são inseparáveis. A História está inserida no território do Alto Rio Negro de tal maneira que o território se torna a História. Vemos isso na maneira como a *kihti úkusse* e o ofício de contar histórias

se relaciona com o *kumua*, o especialista que deve mediar a relação entre o ambiente e a sociedade por meio do diálogo, ao contrário do que a noção que separa a natureza de um espaço social ditaria.

Além disso, por meio dele podemos traçar comparações entre a prática e a teoria no que diz respeito a papéis de gênero, com os contos ancestrais contidos no livro que mostram o que a “moral” e a tradição considera feminino. Vimos, também, que as mulheres Desana e Tukano na atualidade têm sido um dos maiores pontos de transformação na sociedade, sendo que elas tradicionalmente são quem aproximam os sibs uns dos outros. É possível que, com a maior divulgação e abertura das histórias tradicionais, elas mostrem pontos de vistas ou interpretações diferentes dessa narrativa.

Por outro lado, o livro tem é inserido historicamente em um momento importante. No final do período da Ditadura Militar, que, como foi discutido, trouxe novos projetos de colonização e exploração de territórios ancestrais indígenas, o livro foi lançado a partir do interesse de divulgar a história tradicional Desana. Como a introdução da edição de 1980 discute, Kehíri transformou suas anotações e gravações das histórias do *kumua* Umusi Pārōkumu pensando na possibilidade de expandir seu público. Em uma época em que as terras indígenas diminuía cada vez mais, sob o parecer dos militares que ocuparam a região, divulgar um livro que reforça a anterioridade das etnias Tukano nesse território é uma maneira de reivindicar esse espaço.

Portanto, essa é uma narrativa que contém multitudes de significados e conteúdo, que possui um valor histórico interessante para analisar a trajetória dos povos Tukano e Desana sob a ótica da etnohistória.

## BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE, Judite. “Captura e resistência: Efeitos do sistema Preventivo de educação Salesiana entre índios do Rio Negro/AM”. In: **SEMINÁRIO DE ESTUDOS EM ANÁLISE DO DISCURSO**. 2., 2005, Porto Alegre. Anais eletrônicos.... Porto Alegre, 2005. Disponível em: <<http://anaisdosead.com.br/2SEAD/SIMPOSIOS/JuditeGoncalvesDeAlbuquerque.pdf>>.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “O lugar dos índios na história—a contribuição de John Monteiro”. **Fronteiras & debates**, v. 2, n. 1, p. 03-04, 2016.

ANDRELLO, Geraldo. “Aún mi cuerpo aloja una lanza de los peces”: troca e predação no noroeste amazônico», **Anuário Antropológico** [Online], v.42 n.1 | 2017, posto online no dia 08 junho 2018, consultado o 20 outubro 2021. URL: <http://journals.openedition.org/aa/1720>; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.1720>

\_\_\_\_\_. “Falas, objetos e corpos Autores indígenas no alto rio Negro”. **REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS - VOL. 25 N° 73**, 2010.

\_\_\_\_\_. “Cunhados em comum: transformações do parentesco entre os Ye’pâ-Mahsã (Tukano)”. **Maloca: Revista de Estudos Indígenas**, Campinas, SP, v. 3, n. 00, p. e020008, 2020. DOI: 10.20396/maloca.v3i00.13491. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/13491>. Acesso em: 30 set.

\_\_\_\_\_. “Política indígena no rio Uaupés: hierarquias e alianças”. **Teoria & Pesquisa: Revista de Ciência Política**, v. 17, n. 2, 2008.

BARRA, Cynthia de Cássia Santos. “Antes o mundo não existia: imaginário das línguas e livros de autoria indígena”. **Raído**, Dourados, v. 14, n. 34, p. 122-137, jul. 2020. ISSN 1984-4018. Disponível em: <<https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/Raido/article/view/11084>>. Acesso em: 24 mar. 2021. doi:<https://doi.org/10.30612/raido.v14i34.11084>.

BARRETO, J. R. R. “Úkusse: forma de conhecimento tukano via arte do diálogo kumuânica”. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019. Ricardo, Carlos Alberto, et al., eds. **Povos Indígenas no Brasil: 1984**. Vol. 15. Instituto Socioambiental, 1991. p. 70-71.

BRAZ, Batista Vas Daiana Roze Pajeú Silva Castro. Oralidade e Escrita: afirmação e resistência cultural a partir de uma obra literária indígena. *Revista Humanidades e Inovação* v.7, n.3 - 2020.

BUCHILLET, Dominique. “Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desana”. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Série Antropologia**, Belém, v. 4, n. 1, p. 27-42, 1988.

\_\_\_\_\_. “Sorcery beliefs, transmission of shamanic knowledge and therapeutic practice among the Desana of the upper Rio Negro region, Brazil”. In :

Whitehead N. (ed.), Wright R. (ed.). **In darkness and secrecy : the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia**. Durham : Duke University Press, 2004, p. 109-131.

\_\_\_\_\_. “Pari Cachoeira: o laboratório tukano do projeto Calha Norte”. **Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. Aconteceu especial**, 1991, p. 107-115.

CAYÓN, Luis. “Vivendo entre o ‘doce’ e o ‘forte’: natureza e sociedade entre os Makuna”. **Anuário antropológico**, v. 31, n. 1, p. 51-90, 2006.

CERNO, Leonardo; OBERMEIER, Franz. “Cartas de indígenas potiguaras de las Guerras Holandesas en el Brasil (1645-1646)”. **Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana**, v. 3, n. 1, 2013.

COLLINS, Patricia Hill. “Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro”. **Soc. estado.**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, Apr. 2016. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922016000100099&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100099&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 22 Nov. 2020.

COSTA, Mauro Gomes da. “Os povos indígenas do Alto Rio Negro/AM e as missões civilizatórias salesianas: evangelização e civilização”. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História–ANPUH. São Paulo**, 2011.

CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. **Cultura com aspas: e outros ensaios**. [S.l: s.n.], 2009.

DIAKARA, Jaime. **Rio de Janeiro, o Lago de Leite**. Rio de Janeiro: Ed. Dantes, 2021.

FERREIRA, Mariana Kawall Leal; VIDAL, Lux Boelitz. **Da origem dos homens a conquista da escrita: um estudo sobre povos indígenas e educação escolar no Brasil**. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.

FREIRE, J. R. B. “A canoa do tempo: tradição oral e memória indígena”. In: Gerson Rodrigues de Albuquerque; Maria Antonieta Antonacci. (Org.). **Desde as Amazônias: COLÓQUIO UERJ**. Ed. Rio Branco: NEPAN, 2014, v. 2, p. 13-61.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Mairi revisitada - a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi**. São Paulo, NHII/USP/. F APESP, 1994, 91 p.

GARNELO, Luiza; BUCHILLET, Dominique. “Taxonomias das doenças entre os índios Baniwa (Arawak) e Desana (Tukano oriental) do Alto Rio Negro (Brasil)”. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 12, n. 26, p. 231-260, 2006.

GUESSE, E.B. “Da oralidade à escrita: os mitos e a literatura indígena no Brasil”. In: **Anais do SILEL**. Volume 2, Número 2. Uberlândia: EDUFU, 2011.

GUESSE, E.B. “Vozes da floresta: a oralidade que (re)vive na escrita literária indígena”. **Boitatá**, v. 6, n. 12, 2011.

KERR, Warwick Estevam; CLEMENT, Charles R. “Práticas agrícolas de consequências genéticas que possibilitaram aos índios da Amazônia uma melhor adaptação às condições ecológicas da região”. **Acta amazônica**, v. 10, n. 2, p. 251-261, 1980.

KOCH-GRUNBERG, Theodor. “**Petróglifos Sul-Americanos**”. Museu Paraense Emilio Goeldi, Instituto Socioambiental, São Paulo (2010).

HUGH-JONES, Stephen. “Escrever na Pedra, Escrever no Papel”. In: ANDRELLLO, Geraldo. **Rotas de Criação e Transformação**. São Paulo: ISA: 138-167. 2012.

IUBEL, A.F. **Transformações políticas e indígenas: movimento e prefeitura no alto rio Negro**. Tese em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos 2015.

Lasmar, Cristiane. **De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro**. São Paulo: Unesp, 2005.

LIMA, Roberta Enir Faria Neves de; COSTA, Renilda Aparecida. “No rastro da cobra-canoa: religião, cultura e educação no Alto Rio Negro - AM. **Cadernos do CEAS: Revista crítica de humanidades**, [S.l.], n. 240, p. 137-157, jul. 2017. ISSN 2447-861X. Disponível em:<<https://cadernosdoceas.ucsal.br/index.php/cadernosdoceas/article/view/313>>. Acesso em: 17 nov. 2020.

MARQUES, Paulo Sérgio. “A narrativa dos silenciados”. **Itinerários: Revista de Literatura**, n.31. 2010.

NEVES, Eduardo Góes. “Indigenous historical trajectories in the upper Rio Negro basin”. In: **Unknown Amazon : culture in nature in ancient Brazil**[S.l: s.n.], 2001.

OLIVEIRA, M. S. de. “Transformações da casa e atualização de conhecimentos femininos entre grupos Tukano, noroeste amazônico”. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women’s Worlds Congress** (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X

OLIVEIRA, M. S. de. “Vida, poder e conhecimento: cuidados contemporâneos em torno do nascimento entre grupos Tukano Orientais do médio rio Tiquié, Noroeste Amazônico”. **Revista de Antropologia da UFSCar**, [S. l.], v. 11, n. 1, p. 35–64, 2019. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/273>. Acesso em: 16 ago. 2021.

PEREIRA, Edithe. “Testimony in Stone: rock art in the Amazon”. In: Colin McEwan, Cristiana Barreto, Eduardo Neves (Orgs). **Unknown Amazon**. Londres: The British Museum Press, 2001. p. 214-229.

PÃRÕKUMU, Umusi (Firmiano Arantes Lana) e KEHÍRI, Torãmu (Luiz Gomes Lana). **Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana-Kehíporã**. 2ª ed. São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1995

PAULA, S. P. “O elemento feminino no mito de origem Dessana de Márcio Souza”. **Revista Decifrar**, v. 02, p. 97-109, 2014

PIEIDADE, Acácio Tadeu de C. Flautas e Trompetes Sagrados do Noroeste Amazônico: sobre gênero e música do jurupari. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 5, n. 11, p. 93-118, out. 1999. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71831999000200005>

SANTOS, Alexandre Da Silva; SILVA, Girlane Santos da. “A literatura como ferramenta para o ensino da “nova história indígena”. In: **HISTÓRIA E ANTROPOLOGIA: conexões do tempo presente**. FILHO, Eduardo G. S. (org.). São Leopoldo: Casa Leiria, 2020. p. 137-153.

SANTOS, Fabiane Vinente. “Aspectos de matrilinearidade em um sistema de nomenclatura patrilinear: explorando formulações de gênero e pessoa entre os Tukano”. **Amazônica - Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 11, n. 2, dez. 2019. ISSN 2176-0675. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/7403>>. Acesso em: 16 ago. 2021.

SILVA, Carlos Antonio Pereira da; KAUSS, Vera Lúcia Teixeira; OLIVEIRA, Joaquim Humberto Coelho de. “A Literatura Indígena em São Gabriel da Cachoeira-AM: diálogo interdisciplinar com a História de ocupação do Alto Rio Negro”. **Revista Valore**, v. 2, n. 1, p. 91-102, 2017.

SILVA, Maria José Lopes da. **História ecológica e a ocupação humana nas rochas do entorno da cidade de São Gabriel da Cachoeira-AM**. Dissertação (Mestrado em Rede Nacional para o Ensino das Ciências Ambientais) - Universidade Federal do Amazonas, São Gabriel da Cachoeira-AM, 2020.

SOARES, R.M. **Das comunidades à federação: associações indígenas do alto Rio Negro**. Dissertação (Mestrado em Ciência Social, Antropologia Social) – São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.

SOUSA NASCIMENTO, Luiz Augusto. “No rastro da cobra-grande: cosmologias e territorialidades no Médio Rio Negro”. **Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, 5 (10): 207-222, agosto a dezembro de 2018.

SOUZA, Maximiliano Loiola Ponte de. et al. “Histórias-míticas e construção da pessoa: ambiguidade dos corpos e juventude indígena em um contexto de transformações”. **Ciênc. saúde coletiva**., Rio de Janeiro, v. 16, n. 10, p. 4001-4010,

2011.essado 5 Outubro 2021], p. 401-4010. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1413-81232011001100005>>. Epub 23 Jan 2012. ISSN 1678-4561. <https://doi.org/10.1590/S1413-81232011001100005>.

SOUZA, T. “Línguas indígenas: memória, arquivo e oralidade. Policromias - **Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som**, 1(2). 2017. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/policromias/article/view/7710>

WEIGEL, Valéria Augusta Cerqueira de Medeiros. “Igreja e indígenas do Alto Rio Negro: dos internatos à escola bilíngue”. **Dialógica**. Manaus: CEFORT- UFAM: n. 01 vol. 01. 2006. Disponível em: <http://cefort.ufam.edu.br/dialogica/files/no1/Vol0107igreja%20e%20indigenas%20do%20alto%20rio%20negro.PDF>.

KERR, Warwick Estevam; CLEMENT, Charles R. “Práticas agrícolas de conseqüências genéticas que possibilitaram aos índios da Amazônia uma melhor adaptação às condições ecológicas da região”. **Acta amazónica**, v. 10, n. 2, p. 251-261, 1980.