

# WAIMAHSÃ

## peixes e humanos

WAIMAHSÃ: peixes e humanos

COLEÇÃO REFLEXIVIDADES INDÍGENAS

JOÃO PAULO  
LIMA BARRETO

COLEÇÃO  
REFLEXIVIDADES INDÍGENAS



NÚCLEO DE ESTUDOS DA AMAZÔNIA INDÍGENA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTHROPOLOGIA SOCIAL



EDITORA DA UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO AMAZONAS





**WAIMAHSÃ**  
peixes e humanos

JOÃO PAULO  
LIMA BARRETO

COLEÇÃO  
REFLEXIVIDADES INDÍGENAS

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

CONSELHO EDITORIAL

PRESIDENTE

Henrique dos Santos Pereira

MEMBROS

Antônio Carlos Witkoski

Domingos Sávio Nunes de Lima

Edleno Silva de Moura

Elizabeth Ferreira Cartaxo

Spartaco Astolfi Filho

Valeria Augusta Cerqueira Medeiros Weigel

COMITÊ EDITORIAL DA EDUA

Louis Marmoz / Université de Versailles

Antônio Cattani / UFRGS

Alfredo Bosi / USP

Arminda Mourão Botelho / Ufam

Spartacus Astolfi / Ufam

Boaventura Sousa Santos / Universidade de Coimbra

Bernard Emery / Université Stendhal-Grenoble 3

Cesar Barreira / UFC

Conceição Almeira / UFRN

Edgard de Assis Carvalho / PUC-SP

Gabriel Conh / USP

Gerusa Ferreira / PUC-SP

José Vicente Tavares / UFRGS

José Paulo Netto / UFRJ

Paulo Emílio / FGV-RJ

Élide Rugai Bastos / Unicamp

Renan Freitas Pinto / Ufam

Renato Ortiz / Unicamp

Rosa Ester Rossini / USP

Renato Tribuzy / Ufam

REITOR

Sylvio Mário Puga Ferreira

VICE-REITOR

Jacob Moysés Cohen

EDITOR

Sérgio Augusto Freire de Souza

# WAIMAHSÃ

## peixes e humanos

JOÃO PAULO  
LIMA BARRETO

Manaus, Amazonas | 2018

Editora da Universidade Federal do Amazonas  
Avenida Gal. Rodrigo Otávio Jordão Ramos, 6200 – Coroado I, Manaus/AM  
Campus Universitário Senador Arthur Virgílio Filho, Centro de Convivência – Setor Norte  
Fone: (92) 3305-4291 e 3305-4290  
E-mail: edua@ufam.edu.br

NEAI  
NÚCLEO DE ESTUDOS DA AMAZONIA INDÍGENA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTRÓPOLOGIA

EDUA  
EDITORA DA UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO AMAZONAS

**Waimahsã:** peixes e humanos  
coleção REFLEXIVIDADES INDÍGENAS

© NÚCLEO DE ESTUDOS DA AMAZÔNIA INDÍGENA – NEAI

AUTOR

João Paulo Lima Barreto

REVISÃO NA LÍNGUA TUKANO (\*)

Justino Sarmiento Rezende

PREPARAÇÃO DE TEXTO

Talita Lazarin Dal Bó

Lorena França

Felippe Otaviano

EDIÇÃO DE TEXTOS

Luci Ayala

REVISÃO ORTOGRÁFICA E GRAMATICAL

Jô Santucci

PROJETO GRÁFICO, CAPA E DIAGRAMAÇÃO

Renata Alves de Souza

Tipográfico Comunicação

PROJETO *RIOS E REDES NA AMAZÔNIA INDÍGENA*

COORDENAÇÃO

Gilton Mendes dos Santos

VICE-COORDENAÇÃO

Carlos Machado Dias Jr.

APOIO

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do

Amazonas – FAPEAM

Pró-Reitoria de Inovação Tecnológica – PROTEC/UFAM

Parque Científico e Tecnológico para Inclusão Social –

PCTIS/PROTEC

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social –

PPGAS/UFAM

\* NOTA SOBRE A GRAFIA DA LÍNGUA TUKANO

As obras dessa série apresentam diferentes formas de grafia pelo fato de seus autores terem sido alfabetizados em diferentes épocas e 'escolas' e por não haver até o momento uma unificação da escrita tukano. No entanto, alguns ajustes ortográficos foram adotados, com base na escrita predominante dos dias atuais, a fim de facilitar a leitura e a compreensão dos conteúdos pelos leitores da língua tukano.



A meus pais,  
Ercília Lima Barreto  
(*in memoriam*) e  
Ovídio Lima Barreto

# NOTA INTRODUTÓRIA

GILTON MENDES DOS SANTOS

No ano de 2009, o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS-FAM) recebe o primeiro indígena para o curso de Mestrado, o Tukano João Rivelino Rezende Barreto. Abordando aspectos da hierarquia social do Alto Rio Negro, João Rivelino se dedicou a identificar algumas categorias fundamentais do pensamento tukano e a refletir sobre a vida social, com especial atenção para o sistema hierárquico no Alto Rio Negro.

No ano de 2011, agora sob a égide da política afirmativa do PPGAS, ingressou no Mestrado em Antropologia o também Tukano João Paulo Lima Barreto, cuja proposta de investigação recaiu sobre a produção de conhecimentos científicos com peixes, tendo como seu campo de observação os laboratórios de pesquisas em ictiologia do Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (INPA). Tal investimento arremessou João Paulo para um inevitável exercício de *reflexividade*<sup>1</sup> sobre a natureza e os modos e de conhecimento tukano, levando-o a uma compreensão nada trivial da consagrada imagem conceitual “peixe-gente”, tão decantada no contexto sociocsmológico do noroeste amazônico.

1 Inspirado na obra *Cultura com Aspas*, de Manuela Carneiro da Cunha (2010), o termo *reflexividade*, adotado no conjunto da obra resultante do Projeto *Rios e Redes*, refere-se ao esforço dos estudantes indígenas de, a partir da Antropologia, extrair e identificar conceitos e categorias nativas (no caso, Tukano) que melhor exprimem suas noções, discursivas e práticas, sobre a natureza e a ordem das coisas e das relações entre humanos e não humanos.

Em 2014 ingressaram no PPGAS dois novos candidatos tukano (Gabriel Maia e Dagoberto Azevedo) que, cientes do que seus colegas João Rivelino e João Paulo haviam desenvolvido, imediatamente se aproximaram do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) e se somaram ao time de estudantes indígenas. Esses novos pesquisadores, diferentemente de seus colegas, agora se deparavam com um campo de investigação já mapeado, em que poderiam encontrar sem muita dificuldade um lugar para sua contribuição no vasto terreno da reflexividade indígena no campo antropológico.

Assim, Gabriel Maia passou a se interessar pela astronomia tukano, particularmente pelas estações anuais indicadas nas constelações e o conjunto de atividades cerimoniais dinamizadas em torno delas. De modo especial, buscou descrever em detalhes os marcadores do tempo e as práticas rituais (*póose*) a eles associadas.

Dagoberto Azevedo, por seu turno, dedicou-se a explorar o sentido e as categorias de entendimento do espaço Terra/Floresta (*dita-n#hk#*). Por meio do escrutínio do *bahsese* (os conhecidos “benzimentos”) foi possível vislumbrar uma lógica classificatória de ambientes por onde circulam os animais e habitam seus donos, os *waimahsã*<sup>2</sup>, tipos vegetais, geomorfológicos, dentre outros elementos contidos nos textos orais dos *bahsese*.

Agora os índios estavam na Antropologia, os observados tornaram-se observadores e sujeitos da disciplina e uma dupla torção deveria ser feita. Por um lado, desfazer-se das estabelecidas categorias e conceitos aprendidos ao longo da formação acadêmica pregressa (como os de natureza, cultura, indivíduo, sociedade, humano, animal, vegetal, sagrado

2 Uma discussão mais detalhada sobre essa categoria será discutida ao longo desta obra e também está presente nas demais publicações do Projeto *Rios e Redes na Amazônia Indígena*.

e tantos outros) e, por outro, investigar e encontrar, na floresta epistemológica indígena, novas noções que dessem conta de exprimir uma lógica outra, que melhor e mais fiel pudesse traduzir a compreensão, as práticas e as relações estabelecidas entre pessoas e mundos diversos. Em última instância requeria-se uma habilidade de bem traduzir ou explicar o pensamento indígena.

Portanto, o acesso à Antropologia não se dava apenas para aprender e aplicar as teorias antropológicas, mas, por ela, acessar novas chaves explicativas e construir “outra antropologia” (seria, será possível?), proceder a um mergulho profundo e – como diria Herman Melville – “voltar à superfície com os olhos injetados de sangue”. Tarefa difícil, mas imprescindível ao desafio anunciado. Ter a língua tukano como primeira língua e conhecer a tradição indígena foram dois ingredientes, por si só insuficientes, mas fundamentais para tornar suportável tal mergulho.

Em suma, a proposta não é formar conhecedores indígenas (*kumuã*), mas (trans)formar antropólogos, invertendo procedimentos “clássicos” (em termos de teoria e método), para o exercício de uma antropologia que sonhamos florescer no coração da Amazônia.

Outra novidade-desafio surgia nesse cenário: a tradicional *pesquisa de campo* daria lugar, agora, ao deslocamento de alguém “do campo” para outros espaços de conhecimento. Fazia-se necessário vasculhar e perscrutar o conteúdo das experiências vividas e dos ensinamentos adquiridos nos tempos de aldeia, que estavam ali adormecidos, era preciso trazê-los à superfície da memória e submetê-los ao escrutínio do exercício antropológico.

O que está em jogo, portanto, é um tipo outro de tradução, de buscar explicações que possam ser melhor explicitadas em outra linguagem e outro encadeamento, tomando a antropologia como entrada e fluxo ao mesmo tempo.

Encontramo-nos, assim, diante daquilo que bem professou o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss:

*(...) quer nos regozijemos, quer nos inquietemos, a filosofia está novamente no centro do palco antropológico. Não mais a nossa filosofia, aquela de que minha geração queria se livrar com a ajuda dos povos exóticos, mas, em uma notável reviravolta, a deles<sup>3</sup>.*

Os quatro livros que compõem esta coleção *Reflexividades Indígenas* são frutos desse exercício, dessa produção de uma antropologia feita pelos próprios indígenas. Dois deles, resultado de dissertações defendidas em 2016, estão em edição bilíngue, português e tukano, uma vez que foi a partir deste ano que conquistamos, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFAM), o direito de os indígenas estudantes se expressarem em suas próprias línguas maternas.

# SUMÁRIO

PREÂMBULO	12
PREFÁCIO	24
CAPÍTULO 1	
UMA ETNOGRAFIA DA PRÁTICA CIENTÍFICA COM PEIXES	34
Primeira expedição	37
Segunda expedição	43
Observando o laboratório	47
Aulas de dissecação de peixe	53
CAPÍTULO 2	
UKUWĂKOSE: COMEÇO DE CONVERSA	56
A construção do mundo	60
A origem e a saga dos <i>Pamuri-mahsã</i>	70
CAPÍTULO 3	
AHKO-PATI: MORADA DE WAIMAHSĂ E OS PEIXES	84
Conhecimentos, comunicação e cuidados	92
Wetidarero: a arte de comunicação com os <i>waimahsã</i>	98
Wai (peixes): origem e classificação	101
Wai bahseakaro	116
CONSIDERAÇÕES FINAIS	118

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	122
AGRADECIMENTOS	125
LISTA DE ILUSTRAÇÕES	
Figura 1 — Metodologia	21
Figura 2 — Ilustração da estrutura da plataforma terrestre	65
Figura 3 — Divisão de espaços do mundo terrestre	67
Figura 4 — Saída de <i>Waimahsã</i> da condição de peixe para aves e para a condição humana	73
Figura 5 — <i>Waimahsã</i> na condição de humanos	76
Figura 6 — Ordem de clãs e <i>sibs</i> Tukano	78
Figura 7 — Ordenação de <i>Waimahsã</i> por espaço	72
Figura 8 — Gravura de Maurists Escher	107
Figura 9 — Organograma de classificação de grupos de peixes na concepção Tukano	109
Figura 10 — Gráfico de classificação de peixes	114
Tabela 1. Classificação dos peixes	110

# PREÂMBULO

Eu nasci e cresci na comunidade indígena São Domingos Sávio, localizada na margem direita do Rio Tiquié, afluente do Rio Uapés, tributário do Rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira, no Estado do Amazonas. Essa região é conhecida como “Cabeça do Cachorro” devido ao seu formato no mapa do Brasil.

Nesse período, os missionários Salesianos atuavam fortemente com sua filosofia de evangelização e de educação e mantinham estruturas de centros educativos em todas as comunidades indígenas, denominadas “escolinhas rurais”. Centralizavam seu poder religioso e político na comunidade de Pari-Cachoeira, onde havia prédios de internato, com salas de aula e de radiofonia, aeroporto e a estrutura de transporte fluvial.

Minha mãe sempre me motivou a estudar, tomando a vida dos missionários como exemplo de vida tranquila e abastada, como prêmio de longos anos de estudos bem sucedidos. Ela almejava isso a todos os seus filhos, na certeza de evitar a dura vida de roçado e de penúria.

Quando criança, eu cresci com meu avô Ponciano Barreto, conhecido como Ponciano *Yai*<sup>4</sup>, considerado o último grande especialista das práticas de cura Tukano da região do Rio Tiquié, respeitado pelo seu ofício e procurado por todos da região. Até os meus cinco anos de idade estive sob seus cuidados, como seu neto preferido para assumir o seu ofício quando falecesse. Nesse período, aprendi *kihti*<sup>5</sup> com ele, o suficiente apenas para aquela idade, de forma que hoje algumas narrativas me aparecem com mais timidez. Todavia, não pude cumprir o seu projeto como seu sucessor por ser conduzido a seguir a proposta de educação dos missionários.

4 *Yai, Kumu e Baya* são três categorias de especialidades Tukano, adquiridas após longo período de formação.

5 *Kihti* é todo o conjunto de narrativas míticas que são o resultado das tramas sociais vivenciadas pelos demiurgos responsáveis pela origem do mundo e dos seres.

Meu rumo de vida se voltou para o estudo convencional, com objetivo de superar aquela condição que tanto minha mãe reclamava. Tendo terminado o Ensino Primário na escolinha da comunidade, dei continuidade aos meus estudos no Colégio Salesiano, em regime de internato, que fica no distrito de Pari-Cachoeira, a distância de um dia da minha comunidade com canoa a remo. Foi quando perdi o contato definitivamente com meu avô e, conseqüentemente, estava comprometida minha formação de *Yai*. Passei oito anos no internato como aluno de Ensino Fundamental, intercalado por um mês de férias a cada semestre. Concluída essa etapa, participei de uma seleção de estudantes indígenas da região feita por uma empresa mineradora, conveniada com a organização indígena regional. A base era tipo “pré-vestibular”. Assim, se fosse aprovado, iria para a cidade de Manaus, capital do Estado do Amazonas, estudar na Escola de Mineração da empresa, com bolsa de estudo integral. Tendo alcançado a nota de primeiro colocado, me mudei para a capital, sem nunca antes ter saído de minha região.

Concluído o Ensino Médio na capital, como técnico de mineração, retornei à minha comunidade e fui convidado a ministrar aulas no Colégio Missionário, onde havia estudado como aluno interno. Depois de um tempo, retornei ao Seminário Salesiano de Manaus, onde tive oportunidade de cursar Filosofia. Após seis anos como seminarista salesiano, desisti por razões de inquietações pessoais. Passei alguns anos aventurando-me como professor da rede municipal em Manaus, quando, então, iniciei o curso de Filosofia na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Posteriormente, ingressei no curso de Direito da Universidade Estadual do Amazonas (UEA), pelo sistema de reserva de vagas para candidatos indígenas. Durante essas experiências tive alguns desencontros marcantes, sobretudo no confronto entre conhecimentos científicos e indígenas.

Diante da dupla vida acadêmica, minhas crises intelectuais aumentaram, sobretudo acerca da validade dos conhecimentos indígenas no contexto onde a objetividade é o motor de produção de conhecimentos. Nessa altura, meu pai já tinha vindo passar seis meses comigo em Manaus, onde me falava sistematicamente dos conhecimentos tukano, sobre os quais até então eu não tinha dado a devida atenção, ocupando-me apenas com a vida acadêmica e o trabalho de luta no movimento indígena organizado.

Durante os dois anos de mestrado tive grandes experiências marcantes. Uma delas foi encontrar bons professores no programa, entretanto o primordial mesmo foi ter sorte de encontrar um orientador tão inquieto quanto você, provocador e estimulador para pensar sobre sistema de conhecimento indígena (*yepamahsã*). Foram muitas horas de orientação, horas que não se restringiram apenas com horário marcado e nos limites da universidade. Qualquer hora e dia de encontro era marcado por grandes discussões sobre o tema. Por essas horas e dias dedicadas, dispenso meu agradecimento ao meu orientador Gilton Mendes dos Santos.

Mais tarde, conheci a recém-criada política de vagas reservadas para candidatos indígenas no PPGAS/UFAM. No entanto, não fiquei empolgado com a notícia por razões do meu “desencantamento” com a Antropologia, que não fazia outra coisa senão continuar a contaminar os alunos indígenas com as “teorias imperantes”. E nisso, a meu ver, o novo programa não trazia nenhuma novidade para os indígenas, que há tempos estão familiarizados com esta forma de estudo e de abordagem. Estava convencido, portanto, de que essa (mais uma) iniciativa do PPGAS/UFAM, a exemplo das outras, não contribuiria em nada para resolver minhas “angústias”.

Certo dia, perguntei ao professor Gilton — um pouco satirizando — se era possível “estudar os Brancos”, algum ritual, um fenômeno social ou os próprios antropólogos, da mesma maneira que estes estudam os grupos indígenas. A pergunta teve desdobramentos e, a partir desses acontecimentos e do estímulo que tive, fui levando a sério, surgindo, assim, a ideia de participar da seleção do Mestrado, que aconteceria dentro de poucos meses.

Fiz as leituras da bibliografia exigida para a seleção e, para o projeto de pesquisa, por considerar que o peixe se configura como um elemento importante no contexto cosmológico Tukano da origem dos humanos, elaborei uma proposta, auxiliado pelo professor, intitulada: *Um olhar indígena (Tukano) sobre a ciência: uma etnografia no laboratório de pesquisa de ictiologia no Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia*.

Ingressei no Mestrado em 2011, juntamente com mais três colegas indígenas. Nesse momento, senti um tipo de “reencantamento” com a Antropologia, na medida em que eu tinha oportunidade de desenvolver uma pesquisa a partir das “teorias Tukano”, isto é, de “estudar o Branco” da mesma maneira como os antropólogos fazem com os indígenas. Desde os primeiros meses, meu orientador me estimulava a levar adiante o exercício de pesquisa calcada na “teoria indígena”, tanto para sistematizá-la em outros termos — servindo-se da Antropologia para fazer uma Antropologia indígena — como para olhar para a prática científica (com peixes) a partir das balizas do conhecimento Tukano.

A partir do segundo ano, desenvolvi minha pesquisa de campo no Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (INPA).

Observar um laboratório que estuda peixes pareceu-me um bom lugar para prestar atenção em como se pensa e como se produz conhecimento científico com o peixe. Nesse momento,

eu não tinha clareza exata sobre o que fazer, apesar de propor um estudo da Ciência. Para tal empreitada, porém, era necessário lançar mão da etnografia do laboratório e promover debate com os autores de ictiologia, o que não era meu objetivo. Além disso, passei a me questionar se o que eu me propunha a fazer ali era uma “antropologia reversa”. Entendo que uma antropologia reversa ou cruzada talvez pudesse ser feita por um conhecedor indígena que não estivesse preocupado com a sua “tradução”, em termos antropológicos, para fora de sua comunidade ou de seus pares. Assim, eu estava numa encruzilhada: eu não tinha nem o objetivo de fazer Antropologia da Ciência, que exigiria aprofundar-me nos conhecimentos ictiológicos, nem o de levar esses conhecimentos apreendidos para a minha comunidade.

Durante o curso, eu tive contato com as teorias antropológicas e percebi que os modelos de construção de conhecimentos me chamavam bastante atenção. O contato com as etnografias sobre os povos da Ásia, Melanésia, Nova Guiné e da África me fez perceber que o modo de vida destes povos era bastante parecido ao do povo Tukano, suas cosmologias, organização social e suas práticas cotidianas. Os autores e o contato com a etnografia foram estimulantes, entretanto, como a proposta estava inclinada para um estudo da ciência, comecei a receber inúmeras sugestões de leituras, textos e autores por parte dos professores, de amigos e de colegas, de modo que em dado momento tive a sensação de “impotência” intelectual para continuar com a proposta.

Paralelamente às aulas de Antropologia, passei a organizar e promover mesas-redondas no NEAI com conhecedores indígenas como convidados, alguns *kumuã*<sup>6</sup>, que falavam sobre determinado tema, a partir do qual debatíamos longamente. Nas apresentações, fui percebendo que suas exposições eram sempre na forma de

narrativas míticas sobre a origem das coisas e seus sentidos (*Kihti*). Para mim, essa experiência mostrou a necessidade de promover uma “reflexividade” acerca das narrativas para pensar além de dados mitológicos.

Ainda nesse período de formação em Antropologia, tive a feliz oportunidade de conhecer o antropólogo Roy Wagner, em sua visita ao PPGAS/UFAM. Com ele participei de uma palestra na universidade, juntamente com mais dois conhecedores indígenas. Durante a palestra, meu colega Tuyuka Higino Tenório, também palestrante do evento, disse que os jovens indígenas, estudantes de Antropologia, embora se especializassem como cientistas formados nas universidades, não possuíam domínio dos *bahsesse*<sup>7</sup> nem das práticas mais elementares de vida cotidiana indígena. Essa afirmação chamou-me bastante atenção, levando-me a pensar sobre a distância — assinalada pelo meu colega indígena — entre o pensamento indígena e a produção acadêmica. Isso me serviu como estímulo para continuar a explorar tal distância e a possibilidade de fazer algo diferente a partir de minha experiência na academia.

Mas alguém pode perguntar qual é, afinal, a vantagem do meu modo de fazer Antropologia daquele seguido por um antropólogo não indígena. Vejo que tal vantagem está, em primeiro lugar, na facilidade de acessar, com certo nível de compreensão e profundidade, os conhecimentos sob os quais estou imerso ou que posso alcançar, a partir das consultas, diálogos e debates insistentes com os conhecedores indígenas, particularmente com meu pai, Ovídio Barreto. O fato de ele morar comigo em Manaus permite que eu faça este aprofundamento dos conhecimentos Tukano sobre os peixes e todo o contexto cultural que ele articula.

7 Conhecido genericamente como “benzimento”, é uma dentre as várias práticas de conhecimento que manipula os conteúdos do *Kihti*.

Outra vantagem da minha condição ou posição de Tukano diz respeito ao meu conhecimento da língua e da cultura tukano: na maioria das vezes, os informantes indígenas costumam simplificar as noções e os conceitos mais complexos para facilitar o entendimento do diálogo para o pesquisador. Mas eles sabiam que essa não era uma dificuldade para mim.

Não parece difícil exprimir os conhecimentos indígenas na forma de narrativas míticas — e nós, indígenas, já demos muitas provas disso. No entanto, exercitar a *reflexividade* desse conteúdo de modo inteligível, numa certa lógica, pensando num diálogo com a Antropologia, constitui um esforço que nós não estamos acostumados a fazer. Menos ainda, não somos estimulados — diferentemente do que se faz com a produção mítica — a pensar *sobre* nossos conhecimentos, a tratá-los na forma de conceitos ou teorias. Ao contrário, quase sempre, o envolvimento de indígenas nos projetos e estudos toma por base a matriz e a metodologia científica, nas quais os indígenas aparecem reproduzindo as teorias “de fora para dentro”.

Para as conversas com meu pai, eu tenho colocado tudo aquilo que considero importante e merecedor de aprofundamento do conhecimento Tukano. No entanto, o modo ou o método de nossas conversas segue uma lógica muito própria, que acabei descobrindo com o tempo, por exemplo, quando pergunto ao meu pai: “peixe é gente?”, a resposta não é dada na forma de sim ou não. Antes, ele para, pensa e recorre aos *kihti* de origem do mundo e aos enunciados da prática de *bahsesse*. É nesse contexto, então, que eu identifico a resposta à minha pergunta. Foi assim que consegui extrair diversos conceitos e categorias tukano.

Em suma, minha proposta de uma “antropologia indígena” não se dá pelo fato de eu ser um indígena antropólogo, mas

porque me disponho a pensar os conhecimentos a partir dos conceitos indígenas, identificando-os e colocando-os em operação no processo de “tradução antropológica”.

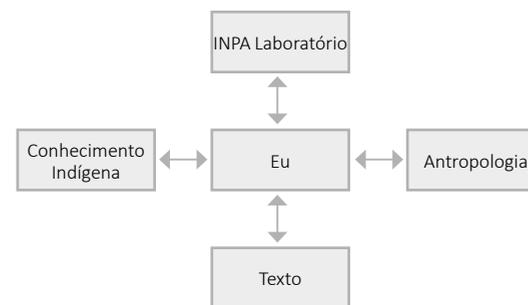
Seguindo essa proposta, comecei minha pesquisa de campo no INPA no Programa de Pós-Graduação em Biologia Aquática, em dois cursos: Ictiologia e Taxonomia de Peixes. Além das disciplinas em laboratório, acompanhei os pescadores no Lago Catalão, onde minha observação se voltou para as práticas de pesca desenvolvidas pelos técnicos do INPA. Foram duas expedições com duração de três dias cada, no intervalo de dois meses. Da pesca passei para o laboratório, sob a condição de observador ativo, e minha etnografia centrou-se na descrição dos procedimentos técnicos nesse recinto (MARRAS, 2009), onde o peixe é um objeto de estudo e um elemento essencial para a produção de conhecimento. O Laboratório de Ictiologia foi um excelente lugar para isso, a partir do qual pude fazer chocar esse “encontro” de conhecimentos, o científico e o Tukano, tomando o peixe como elemento central.

Após um período de observação do sistema classificatório de peixes nos laboratórios do INPA, eu pude compreender que a pesquisa no instituto me propiciava a busca pelo estudo do próprio conhecimento Tukano. A partir daí comecei a fazer uma “Antropologia ioiô”<sup>8</sup>, ou seja, as idas ao laboratório me incitavam a mergulhar, cada vez mais, no conhecimento Tukano relacionado aos peixes. Diferentemente de certa confusão que existia no começo da proposta, os objetivos de minha pesquisa foram se tornando mais claros. As idas ao laboratório acabaram, portanto, levando-me a uma sistematização do próprio conhecimento Tukano, e não a uma análise ou a uma discussão cara a cara com a Ictiologia.

8 ioiô é um brinquedo infantil que traça um movimento de ida e volta, que inspirou essa expressão

O esquema abaixo é uma representação geral da minha metodologia, envolvendo três polos de interação mútua (setas de duas pontas) e um quarto, que é o resultado da interação entre os três anteriores (seta de uma ponta). Assim, temos, por um lado, a figura do meu orientador, representada pela Antropologia; a do meu pai, representada pelo Conhecimento Indígena; a dos recintos da ciência ictiológica produzida no INPA; e, por fim, o polo do meu trabalho, expresso neste texto.

Figura 1 — Metodologia



Meu pai é um *kumu*, um especialista com pleno domínio sobre o pensamento Tukano, as narrativas míticas (*kihti*), o sistema de comunicação e as formulações de *bahsesse*. É com quem me consulto sempre sobre a produção dos textos, além da certificação dos *kihti* tukano; tenho-o, portanto, como principal interlocutor. Também conto com outros conhecedores, além da minha bagagem que eu carrego como Tukano e dos diálogos que faço com outras pessoas, parentes e não parentes, com quem tenho contato. Como *kumu*, meu pai também é orientador nas teorias tukano. Sua linguagem e suas formas de expressão, porém, não são as mesmas que as minhas, de modo que tenho que proceder a uma filtragem do que ele diz, já que se expressa na “linguagem de *bahsesse*”, isto

é, num idioma próprio da prática do “benzimento”, no qual ele é especialista, que está longe do ordenamento das ideias em termos antropológicos. Nos primeiros momentos, meu pai não tinha clareza sobre o que de fato eu estava fazendo mesmo. Mesmo assim, durante todas as manhãs, na hora do café, eu começava a ouvir dele os *kihti*. Na oportunidade que eu tinha para falar, basicamente eu estimulava uma discussão sobre determinado tema e, assim, ficava “extraíndo” de suas narrativas os conceitos que me interessavam. No outro polo está meu orientador, que me instigava a buscar conceitos que melhor explicitassem os conhecimentos indígenas para além de narrativas míticas. Foi com isso que eu percebi que não tinha um conhecimento Tukano suficientemente sistematizado, o que me fez refletir e encontrar as noções mais importantes do meu estudo, no interior dos *kihti* e dos *bahsesse*. Essa forma foi importante para eu pensar sobre o estatuto do conhecimento indígena, trazendo-o para uma posição mais simétrica diante do conhecimento científico. A produção de artigo em conjunto com meu orientador (BARRETO & MENDES DOS SANTOS, 2013) foi fundamental para eu entender e avançar nesse exercício de sistematização dos conhecimentos Tukano.

Desse modo, estou lançando mão, obrigatoriamente, de argumentos, categorias e termos da Antropologia para tornar inteligível, para além da comunidade indígena, o que pensam os Tukano sobre o peixe, sua importância e seu papel no interior das teorias e das concepções nativas.

Até hoje, a abordagem do conhecimento indígena tem sido basicamente de duas maneiras: de um lado, o ensinamento de *bahsesse* a um jovem, feito por um velho conhecedor; e, de outro, a tradução direta de narrativas míticas de um especialista, feita por um jovem, com fins de produção de livros — vale aqui citar como exemplo a extensa coleção *Narradores Indígenas do Rio*

*Negro (1995-2007)*. No primeiro caso, os velhos são detentores e disseminadores de *kihti* e *bahsesse*, exercendo seu ofício de *kumuã* no seu cotidiano como agentes preventivos e curadores de enfermidades, sendo os jovens, herdeiros desses conhecimentos. Na minha família, por exemplo, somos cinco irmãos, os três primeiros já têm domínio pleno de *kihti* e *bahsesse* ensinados pelo meu pai e estão em permanente enriquecimento pelo contato com outros conhecedores fora do circuito familiar.

No segundo caso, da produção de livros, os jovens indígenas que sabem falar e compreender o português são convocados, com o intuito de salvaguardar os conhecimentos, como tradutores de narrativas míticas, e os velhos *kumuã* tomados como informantes. O objetivo dessa produção parece ser a divulgação dos conhecimentos para além da própria comunidade indígena. Só captei esses dois mecanismos quando meu pai, diante de minhas inquietações, me perguntou se eu queria saber dos *kihti* para me tornar um *kumu* ou se íamos escrever um livro juntos. Essa pergunta me fez refletir demoradamente sobre qual era de fato o objetivo da minha pesquisa, ou melhor, a forma de exploração e tradução dos conhecimentos expressados pelo meu pai.

Notei que minha posição apontava para um terceiro caminho, isto é, servir-me da Antropologia para filtrar e sistematizar, em termos antropológicos, os conhecimentos Tukano. Essa obra é, assim, o resultado desse exercício.



# PREFÁCIO

GILTON MENDES DOS SANTOS

Conheci João Paulo Barreto num momento em que me encontrava bastante motivado pela proposta da *Antropologia Simétrica*, anunciada por Bruno Latour e desenvolvida no Brasil por Eduardo Viveiros de Castro. No ano anterior, havia escrito um texto, em parceria com meu colega Carlos Dias, intitulado *Ciência da floresta, por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada*<sup>9</sup>. Esse texto expressa o desejo de explorar uma “antropologia indígena”, já que estávamos na Amazônia com um programa de pós-graduação em condições de envolver os indígenas na prática e na produção antropológicas. Ele argumenta ainda em favor de uma “epistemologia do conhecimento indígena”, de um exercício feito pelos próprios índios; isto é, se a Antropologia nos instrumentaliza a captar e conferir sentido aos fatos nos diferentes contextos culturais — de outras sociedades e de *nossa* própria — é de se apostar que os “intelectuais indígenas” estarão, assim, procedendo de igual maneira, tendo a nos dizer algo, com base nos seus princípios epistemológicos, não apenas sobre si, mas *sobre nós*, num efeito de “antropologia cruzada”.

Este artigo foi ainda gestado no âmbito de uma proposta — cognominada de *oficina de saberes* — de promover encontros entre reconhecidos detentores do conhecimento tradicional de diferentes bacias e contextos etnográficos da Amazônia para a troca de ideias, narrativas e “teorias indígenas”, de modo a nos permitir acessar os universos conceituais (cosmológicos e ontológicos) em questão. Chegamos a submeter o projeto das *Oficinas de Saberes* ao apoio e financiamento do CNPq por duas vezes, mas nunca foi aprovado.

Encontrar com João Paulo nesse momento me pareceu muito oportuno para colocar em experimento aquilo que pensava

9 MENDES DOS SANTOS & DIAS JR. 2009. Ciência da Floresta: Por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada, In: *Revista de Antropologia*, USP, 52(1), pp.137-162.

de modo mais ambicioso e coletivo nas *Oficinas de Saberes*. Ter o interesse de um indígena Tukano, recém-formado em Filosofia, crítico à prática antropológica do (seu) *outro*, mas disposto a fazer uma Antropologia desse *outro* me pareceu um encontro encomendado.

Assim, depois de trocarmos algumas ideias, ajudei João Paulo a escrever um projeto que lhe permitisse ingressar no Mestrado em Antropologia com o objetivo de estudar um Laboratório de Ictiologia do Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (INPA), um reconhecido centro produtor de pesquisas em Ciências Naturais com sede em Manaus (AM).

O projeto, intitulado *Um Olhar Indígena (tukano) sobre a Ciência: Uma etnografia no laboratório de pesquisa em ictiologia do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA)*, tinha como pano de fundo realizar uma “antropologia cruzada”, ou seja, observar um meio de produção do conhecimento científico a partir da prática com o peixe em laboratório, projetando-a num contexto de concepções e práticas indígenas (Tukano) com o peixe. Aqui se apresentava o intento de uma “Antropologia Reversa” ou “Cruzada”, isto é, de olhar para os procedimentos da ciência com os óculos da cosmologia indígena, de explicar, nos termos e sentidos do entendimento indígena, o que se passava no laboratório, não apenas etnografando o que estava sendo observado, mas lendo-o em outra clave.

A escolha do peixe e das pesquisas em ictiologia não foi por acaso, na cosmologia Tukano ele ocupa um lugar de destaque, sendo fonte de explicação da gênese humana e dos diferentes coletivos étnicos habitantes do Alto Rio Negro, além de atuar como agente patogênico em situações liminares da vida social cotidiana.

Assim, depois de algum tempo para vencer os trâmites burocráticos de permissão para o ingresso de um antropólogo, e de um antropólogo indígena, no laboratório do INPA, João Paulo pôde, enfim, começar seu “trabalho de campo”. Não só os ictiólogos estavam surpresos, e de certa maneira apreensivos, mas também nós, João Paulo e eu. Como se daria aquela pesquisa?! Para tranquilidade de todos a estratégia encontrada foi que ele estaria ali como estagiário, estudante e auxiliar de laboratório. Além de atuar nesse espaço, João Paulo participaria como aluno de um curso de Ictiologia e de Taxonomia de Peixes e de duas expedições, como pescador, coletor de bichos para a triagem e identificação no laboratório. Passados alguns meses, já bastante curioso com o trabalho de João Paulo, me deparei bombardeando-o com inúmeras perguntas sobre o que ele estava notando em seu campo de pesquisa, e como suas observações poderiam ser explicadas à luz da onto-cosmológica tukano.

Para minha surpresa, comecei a notar que meu orientando reproduzia em discurso aquilo que observava como um tipo de conhecimento que ele passava a adquirir sobre os peixes. Isso me deixou, de certa forma, intrigado. Notei, ademais, certo incômodo com minhas insistentes questões, que exigiam dele revelar um olhar indígena sobre aquilo que estava sendo feito no INPA. Não tardou para João Paulo admitir que de fato não estava conseguindo fazer uma leitura distanciada e crítica dos conhecimentos e procedimento científicos observados, e mais, contrariamente ao que se supunha, se convencera de que não portava um cabedal de conhecimentos suficiente para acioná-lo numa compreensão sobre os peixes e seu lugar na própria cosmologia indígena. Seu domínio das “teorias tukano” era fragmentado e disperso, nunca antes colocado à prova como naquele momento. Seu entendimento das concepções práticas e discursivas tukano não

encontrava profundidade satisfatória para ser acionado diante do que estava observando.

Desse modo, o projeto inicial de uma “Antropologia Cruzada” estava comprometido, e uma decisão radical precisava ser tomada naquele momento, investir numa *reflexividade* da cosmologia Tukano, numa busca e análise antropológica das formas de compreensão indígena sobre o cosmos e o lugar do peixe nessa cosmologia. Era preciso redirecionar o tempo gasto com a observação do campo científico, deixar imediatamente o laboratório e voltar-se para os domínios de conhecimento Tukano.

Tal decisão, no entanto, corria contra o tempo, faltavam apenas seis meses para João Paulo concluir o seu Mestrado. Certo dia, para minha surpresa, ele me dá a notícia de que seu pai, Ovídio Barreto, estava baixando do Alto Rio Negro para morar com ele em Manaus até a conclusão de sua pesquisa. Contente, João Paulo me disse que agora contava com sua biblioteca particular, sua fonte e seu interlocutor. Assim, fiquei convencido de que ele estava disposto a dar cabo, minimamente, ao que precisava ser feito.

A decisão de João Paulo revelou a prática de um novo método ou de uma nova maneira do método antropológico. Seu pai não foi apenas um informante, mas um interlocutor permanente, um companheiro de diálogo e de investigação conjunta. Eles se entendiam a partir de uma mesma referência cosmológica, como pertencentes a uma mesma tradição. Essa parceria evidenciou ainda a diferença e o lugar de cada um deles no processo de produção do saber. Ovídio figurava como um especialista (*kumu*), detentor e representante dos conhecimentos Tukano, enquanto João Paulo faria uma tradução, não só de linguagem, mas de sentido, de idioma cultural, das coisas ditas pelo pai. Seu papel estava ali sendo definido, num entendimento de ambos, na medida em que

ele se esforçava por encadear certas ideias, extrair conceitos e sentidos que pudessem ser demonstrados na linguagem escrita, científica e (antropo)lógica.

Enfim, o que estava em jogo naquele instigante e difícil processo de tradução, filtragens e escolhas era um “exercício de reflexividade”, de pensar *sobre* os conhecimentos indígenas, à maneira mesmo do ofício antropológico, mas com a diferença que ali estavam dois “nativos”, dois indígenas, num jogo de espelhos, e que o diálogo entre eles certamente não teria o mesmo rendimento que aquele entre um indígena informante e um estrangeiro, um *outro*, um antropólogo de fora da tradição indígena.

O resultado da interação entre João Paulo e seu pai mostrava ainda que a natureza entre os conhecimentos, ou melhor, os modos de expressão dos conhecimentos (antropológico e indígena), pertenciam e se faziam inteligíveis a domínios e contextos distintos.

Ao trazer Ovídio para Manaus e ter compreendido minimamente a natureza e o lugar dos dois tipos de conhecimento em jogo — o do especialista *kumu* e aquele do indígena antropólogo, João Paulo passou a conferir maior valor ao pai, vendo-o como alguém a partir do qual era possível estabelecer um diálogo com a Antropologia ou mesmo como produzir *certa* Antropologia. Notei nele uma preocupação com a idade já avançada do seu genitor, e um desejo de extrair aquilo que este sabia, mas que ele não teve a oportunidade de aprender, seja à maneira da tradição Tukano ou ao modo em que agora estava habilitado, como antropólogo. Noto, enfim, seu afã de compreender mais coisas, de estreitar ainda mais sua relação com o pai e de continuar sua “pesquisa”, sabendo que não poderá facilmente fazer isso, da mesma maneira, com qualquer outra pessoa Tukano.

A partir de certo momento, na condição de seu orientador acadêmico, passei a enxergar João Paulo como um antropólogo vê seu “observado”, atento ao que ele dizia e fazia. Interessou-me, sobremaneira, perceber e analisar a relação que ele imprimia com os diferentes atores em jogo, com a Antropologia que ele estudava, com os conhecimentos antropológicos produzidos sobre seu povo, com os trabalhos elaborados por outros estudantes indígenas, sua relação com o pai e também comigo como seu orientador e observador.

Na dinâmica e extensão dessa rede, notei um sentido de *transmissão* entre os personagens: João Paulo foi o escolhido (“fracassado”) do avô xamã; seu pai, por sua vez, envolvido no processo de produção e tradução dos conhecimentos, via no filho um receptor e transmissor do seu legado intelectual. Por várias vezes, o pai (com o reforço de João Paulo) se referiu a mim como *kumu*, alcunha que eu negava quase que instintivamente, mas que depois de entendido isso como uma posição que jamais fui e seria, passei a perceber o que estaria invocado aí, a expressão vinha transportada não apenas no simulacro do termo, mas no sentido e conteúdo equivalentes: eu ocupava, do outro lado, uma posição semelhante ao de *kumu* na tradição tukano, alguém que transmitia algo.

Ainda no transcorrer desse tempo me senti profundamente envolto e interessado na cosmologia e nos sistemas de conhecimento Tukano. Comecei a aprender com João Paulo. Devo a ele quase tudo o que sei sobre os Tukano do Alto Rio Negro, lembrando que não sou um etnólogo especialista no grupo ou na região.

Assim, em muitos momentos da trajetória do trabalho antropológico que imprimimos em conjunto, operou-se uma inversão de papéis, ora sendo eu seu orientador, ora seu aprendiz.

Se isso, por si só, não define uma simetria da relação, pelo menos possibilita um movimento circular no processo de aprendizado: lição que tomei nessa experiência de orientador de um estudante indígena interessado em fazer aparecer seus conhecimentos, e reposicioná-los diante de seus pares.

O resultado do trabalho de João Paulo levou-o a uma descoberta aparentemente simples, mas fundamental para o entendimento antropológico das concepções Tukano sobre a relação entre humanos e não humanos. A tradução das narrativas míticas do Alto Rio Negro tem feito uma associação direta entre os peixes e a gênese humana, uma vez que, de fato, elas encontram-se muito imbricadas. Seguindo certos pressupostos da ontologia ameríndia, de que os animais possuem *status* de pessoa, isto é, qualidades antropocêntricas e atributos sociais semelhantes aos dos humanos, o ponto de partida da pesquisa de João Paulo foi a máxima de que “peixe é gente”. O resultado, no entanto, do aprofundamento de seu diálogo com o pai, como vimos ao longo desse livro, revelou-se com uma surpresa: havia um problema no entendimento (no seu, inclusive, até aquele momento inicial da pesquisa) sobre a relação entre a gênese humana, os peixes e os *waimahsã*.

A operação realizada e demonstrada em detalhe nesta obra foi escapar de uma análise historicamente focada no peixe enquanto sujeito bipolar, peixe-gente, incluindo aí um terceiro elemento, o *waimahsã*, muitas vezes justaposto na relação polar ou com importância minimizada na maioria dos estudos da cosmologia Tukano. Além disso, tempos depois, em debates coletivos no Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI), no âmbito do Projeto Rios e Redes, avançou-se mais ainda na compreensão do sentido do termo *waimahsã*, concluindo que deveríamos grafá-lo sem hífen, e assim escapar, definitivamente, da armadilha do seu significado literal (peixe-gente), que só faz aumentar a confusão

ontológica. Assim, neste livro, diferentemente do que consta em sua dissecação, João Paulo já usa o termo grafado como uma única palavra.

Como vimos, ainda, a expressão do conhecimento indígena e a formação de um especialista Tukano, completamente diferente da acadêmica, se dão pelo aporte do *corpus* mítico e pela arte do *bahsessé*. A formação clássica de um especialista entre os Tukano, a exemplo de outros grupos indígenas amazônicos, passa, antes de qualquer coisa, pelo investimento no corpo: o aprendiz é antes submetido a limpezas interiores, a partir da ingestão de plantas eméticas, ao uso do *kahpi* e do *paricá* para os primeiros contatos com as entidades *waimahã*, à abstinência sexual e alimentar, ao isolamento da vida social, à interpretação dos sonhos etc. Para completar sua formação, o aprendiz tukano precisa dominar a formulação do *bahsessé*, colocando-o em ação no processo de cura e proteção das pessoas.

Temos aqui, pois, um mecanismo muito diferente daquele da “reflexão sobre”, de uma dissecação dos esquemas inteligíveis, distante daquele realizado pelo exercício antropológico, ainda que feito por um “antropólogo nativo”. Antes, o que se ressalta parece ser um tipo de *conhecimento-prática*, não a “prática do conhecimento” ou o “conhecimento colocado em prática”, mas do conhecimento *como* prática, à maneira do *saber-poder* explorado nas análises de Michel Foucault. Como se nota, as narrativas míticas e o *bahsessé* dos tukano são mecanismos conscientes de comunicabilidade tanto para conferir sentido e ordem ao cosmos, como para agir sobre ele: aqui, mito, logos e prática imbricam-se, vão juntos. *La communicabilité d`une image singulière est un fait de grande signification ontologique*, como dizia Bachelard.

A reação dos parentes Tukano, manifestada em vários momentos, aos resultados do trabalho de João Paulo, obrigamos a pensar que as concepções indígenas não se encerram na teoria explicativa do (seu) *outro* — levando-nos a pensar sobre o sentido da produção científica como ferramenta de construção ou explicação do conhecimento indígena, mesmo que elaborada por um indígena —, e reivindica uma tradição cuja consciência repousa sobre o *conhecimento-prática*, como bem confessou João Paulo ao final de seu trabalho.



# CAPÍTULO I

## UMA ETNOGRAFIA DA PRÁTICA CIENTÍFICA COM PEIXES

Apresento aqui uma breve etnografia da prática científica com peixes em diferentes momentos e lugares, que acompanhei durante alguns meses de minha pesquisa no Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (INPA).

O trabalho foi feito de duas maneiras durante três meses: a primeira, por observação participante, acompanhando as expedições de pesca e o cotidiano do Laboratório de Dinâmica de População de Peixe; a segunda, acompanhando os trabalhos de pesquisadores no Laboratório de Taxonomia e no Laboratório de Tombamento.

Foi a partir dessa experiência de *ir* e *vir* no laboratório e na interlocução com meu pai, tomando o peixe como elemento central de construção de conhecimento que eu pude perceber as aproximações e os distanciamentos entre os dois modelos de conhecimento, isto é, entre o científico e o tukano. Portanto, é uma descrição da minha experiência com os processos técnico-científicos de produção de conhecimento e apontamento de passagens que me estimularam para o estudo do conhecimento tukano sobre os peixes.

Como a proposta de pesquisa inicial objetivava um olhar indígena sobre a ciência, a primeira atitude que tomei, antes de fazer etnografia no laboratório, foi participar de cursos oferecidos no Mestrado no INPA, com o intuito de ter o mínimo de domínio sobre conceitos ictiológicos.

No primeiro dia de aula, de “Classificação de Peixes”, ao entrar no prédio, no corredor, deparei com vários tambores e vidros cheios de peixes, aracu, pacu, aruanã, tambaqui, cara-açu, piabas, cara, surubim, sardinha, branquinha etc. Depois soube que eram peixes coletados de diversas regiões do Estado do Amazonas, que aguardavam para serem identificados e tombados como patrimônio do INPA.

Na sala, eu escolhi ocupar a última cadeira de uma fila. Iniciando a aula, a professora deu boas-vindas, explicou o objetivo do curso e depois solicitou que cada aluno apresentasse sua experiência de contato com os peixes e o tema de pesquisa. Quando foi minha vez, eu falei sobre minha experiência com o projeto de piscicultura no Alto Rio Tiquié,<sup>10</sup> da associação ATRIART<sup>11</sup> e que, até hoje, após décadas de investimentos, não tínhamos sucesso com a empreitada. Evitei me apresentar como pesquisador antropólogo, pois, até então, eu ainda não tinha muito claro o meu trabalho, embora já tinha entregue a pré-proposta de pesquisa.

Após a apresentação de todos, a professora falou sobre a teoria do Big Bang, explosão que deu origem à Terra. Seguiu com a teoria do movimento de placas tectônicas e a formação dos continentes até a configuração atual. Durante as exposições dessas teorias, foi também explicando sobre o surgimento dos peixes nos diversos continentes e ambientes aquáticos, e dedicou

<sup>10</sup> Começamos a piscicultura na nossa comunidade de São Domingos na década de 1990. A iniciativa foi fruto de uma discussão para resolver o problema de escassez de peixe na comunidade.

<sup>11</sup> Associação das Tribos Indígenas do Alto Rio Tiquié (ATRIART).

a maior parte do tempo para explicar a formação do continente Americano e o surgimento das espécies de peixes nas bacias hidrográficas da Amazônia.

Essas ideias me motivaram a investigar melhor a explicação Tukano sobre a criação do mundo e a origem dos peixes. Nesse sentido, contrariamente ao que dizem a maioria dos autores sobre as cosmologias do Alto Rio Negro, descobri que o peixe não é o ancestral dos humanos, mas que sempre esteve na condição de peixe desde a criação do mundo.

Concluído o curso, o próximo passo foi acompanhar os profissionais de pesca do INPA no Lago Catalão, localizado à margem direita do Rio Negro. A princípio tudo indicava que seria uma expedição composta de biólogos e profissionais de pesca, mas ao confirmar a viagem, recebi a informação de que o rio estava bastante seco, portanto, não seria possível o acompanhamento de biólogos, a não ser por dois profissionais de pesca, e eu iria junto com eles.

Os dois, com mais de 50 anos de idade, eram funcionários da instituição há mais de 35 anos. Seu domínio teórico e de técnicas de pesca é resultado de longos anos de trabalho no meio aquático e de contato com os conhecimentos “tradicionais”, que eles construíram ao longo de suas vidas. Como amazonenses de interior, são exímios conhecedores das características dos rios, conhecendo bem os peixes de cada tipo de rio (de correntezas, de várzea, de água preta, perenes ou temporais).

## PRIMEIRA EXPEDIÇÃO

Numa manhã de novembro, partimos para a primeira expedição. Na hora marcada, saímos do INPA de carro rumo ao porto da CEASA de Manaus. Não carregamos equipamentos sofisticados nem manual de pesca, apenas a equipe contava com os dois exímios pescadores e algumas recomendações precisas de coleta.

Após meia hora de travessia, chegamos à foz de um canal que ligava o Rio Amazonas ao Lago Catalão. Por ser período de seca, este canal estava praticamente intrafegável com canoa motorizada, mas estava com lâmina de água suficiente para arrastarmos uma canoa de alumínio de 8 metros de comprimento. Para chegar ao lago, tivemos que arrastá-la por cerca de uma hora e meia. Nesse espaço de tempo, da cidade até vencer o canal, minha conversa com os profissionais fluiu muito pouco. Eles pareciam não acreditar que eu era um pesquisador, pois minhas características físicas denunciavam minha origem, ou seja, a cara de “índio”. Parecia pairar em suas mentes uma grande dúvida: se de fato eu era pesquisador ou apenas um índio oportunista — impressão que foi manifestada mais tarde.

Cansado de arrastar a canoa, um dos profissionais falou indignado: *“esses caras não acreditam quando a gente fala que é tempo de cheia e vazante, tempo bom e ruim de coletar os peixes”*. Nessa altura ainda faltava uns 300 metros para chegar até o lago. Como os dois não me dirigiam a conversa, meu esforço voltou-se em somar forças para arrastar a canoa. Vencidos os 500 metros, percurso pelo qual desprendi uma força física importante, os dois timidamente passaram a me dirigir perguntas básicas, por exemplo: de onde você é? Qual é a sua tribo? O que você vai anotar? O relatório final você vai apresentar para nossos chefes?

Até eu convencer que meu trabalho não era produzir relatório sobre seus trabalhos levou bom tempo, mas, antes, senti que eles passaram a me ver como um bom ajudante — “um cara sem frescura”, como eles expressaram mais tarde e não como um pesquisador e, muito menos, como um antropólogo — sequer sabiam o que eu era, só tinham uma certeza: a de que eu não era um biólogo.

Para chegar até a casa flutuante do INPA, no lago, ainda tínhamos mais outros quilômetros de água a vencer. Eu me dispus a remar, com o único remo que estava à disposição, pois o motor de popa que levamos com muito sacrifício não funcionava e o motorista se esforçava para fazê-lo funcionar sem sucesso.

Durante o percurso, enquanto eu remava os dois teciam seus comentários sobre alguns pesquisadores com os quais trabalharam e, bastante orgulhosos, lembravam-se dos biólogos que hoje eram renomados, chamados de doutores e ocupando funções importantes na estrutura da instituição.

Algumas horas depois, aportamos no flutuante, praticamente às 11 da manhã, e logo Carlos me convidou para esticar as redes de malhadeira, em local estrategicamente escolhido por ele. A primeira coleta de peixes estava prevista para o final do dia, por volta das seis horas. Entre uma coleta e outra, ficávamos conversando. Carlos me contava que os pesquisadores do INPA já realizaram vários estudos sobre os peixes no lago, nos últimos dez anos, e toda a vez que fazia a coleta a pedido dos pesquisadores ele constatava a diminuição na quantidade de peixes. Dizia que, antigamente, bastavam passar uns 10 minutos com malhadeiras esticadas no lago que os peixes começavam a arrastar as redes e os botos a atacarem, de modo que logo tinha que retirar.

Depois fomos visitar um amigo do Carlos, Manuel, que mora num laguinho cerca de 200 metros de distância do flutuante do INPA. Na seca, Manuel estabeleceu sua casa flutuante numa lagoa. No encontro, os dois amigos conversaram bastante e o assunto era sobre peixe. Sentado numa pequena cadeira, banhado de suor, e amaldiçoando os búfalos que rasgara suas redes, Manuel consertava suas malhadeiras e contava que na sua lagoa existia mais de 30 tucunarés grandes, aruanãs e pirarucu, além de branquinhas, jacarés, bodó e outros peixes, em abundância. Entretanto, ele manifestava sua preocupação com o Lago Catalão, por estar seco demais e com pouca capacidade de prover os peixes por mais tempo, devido à dependência dos moradores (comunitários) do estoque de peixe do lago. Carlos, compadecido com a situação, dava dicas de mudança ao Manuel, ressaltando que ainda não era período de início de inverno, mas era aparente a resistência do morador.

Depois de muita conversa sobre os tempos de fartura de peixes, Manuel convidou o Carlos a se dirigir até a cozinha, nesse momento ouviu-se forte barulho na lagoa — “é tucunaré dos grandes!”, disse Manuel, abrindo o freezer. Pegou um saco plástico contendo peixes piranhas e o ofereceu como cortesia ao Carlos.

Chegada a hora da primeira coleta de peixes da malhadeira, eu e Carlos partimos para executar a tarefa. Nosso amigo Astrogildo estava com virose e ficou no flutuante; no seu lugar, um guarda do flutuante se ofereceu para nos acompanhar. Quando puxamos, nas primeiras malhadeiras, de malha grande, não havia preso nenhum peixe, já naquelas de malha fina, ficaram presas grandes quantidades de peixes pequenos.

Carlos retirava os peixes da malha com uma habilidade impressionante e os depositava num balde. Primeiramente, eu

tirava fotos para meu registro, depois passei a ajudá-lo. Enquanto retirávamos, num dado momento, o guarda retrucou: “pra que tantas branquinhas, se eles (os pesquisadores) vão jogar fora mesmo”. Até então, eu acreditava que os peixes iam ser colocados nas garrafas de vidros, como de praxe. Enchemos três baldes de 20 litros e retornamos para o flutuante, onde colocamos os peixes em sacos plásticos, identificados por uma etiqueta com dados de data, local, horário e gelo. Em seguida depositamos numa caixa térmica de isopor.

Depois do jantar, deitados na rede, retomamos nossas conversas. Carlos contava que houve épocas em que no lago, em questão de minutos, se pegava bastante peixe de todos os tipos, fosse aruanã, cascudo, traíra, branquinha, tucunaré, sardinha, bodó, matrinxã, pirarucu etc. Agora, cada vez mais era menor a quantidade de peixes que se pescava. Ele atribuía esse fenômeno à superpopulação, afirmava que antes viviam apenas duas ou três famílias no canal, agora somava mais de 80 famílias. O lugar também era considerado bastante tenebroso e quase ninguém arriscava se aventurar no interior do lago, devido à existência de uma cobra-grande.

Nas conversas, como na maioria das histórias de pescadores, um assunto recorrente é a cobra-grande, quase sempre associada à presença de abundância de peixes. Referindo-se ao lago, os profissionais falavam sobre a possibilidade de existência da cobra e que o canal, que ligava o lago ao rio, era nada mais que a via de acesso dela.

Após o jantar, Carlos me convidou para a segunda coleta, que deveria acontecer à meia noite; prontamente eu aceitei. Na verdade, para mim isso não era novidade, eu sempre pesquei com meu pai e com meus irmãos, de dia ou à noite na minha comunidade,

quando era adolescente. Acompanhar os profissionais de pesca do INPA e fazer parte daquela equipe, de certa forma, era prazeroso, afinal de contas, estávamos só coletando, conversando e curtindo a paisagem.

Na hora marcada, partimos para a segunda coleta. Astrogildo continuava convalescente na sua rede. A coleta foi tranquila, na malhadeira maior nenhum peixe; nas menores, deu um total de 15 quilos. Retornando à base, procedemos ao mesmo serviço, colocamos os peixes no saco com etiqueta e gelo, e depois guardamos na caixa de isopor.

Durante a noite os peixes faziam muito barulho. Para quem é de lugar pobre de peixes como o Rio Tiquié, o barulho era assustador, toda hora parecia rondar *Deyu*<sup>12</sup>, com seus bichos de estimação prontos para atacar. Eu dormi muito pouco nessa noite. Às cinco horas, já estávamos prontos para a terceira coleta. Dessa vez o resultado foi de 10 quilos de peixes, que ensacamos e guardamos na caixa. Após o café, continuamos ocupando o tempo com mais conversas. Ao meio dia fizemos nossa última coleta da expedição, almoçamos e aprontamos a caixa. Por volta das 14 horas, partimos para o canal de saída e novamente tivemos que arrastar a canoa até o Rio Negro, mas dessa vez contamos com a ajuda de um dos guardas. Na saída, aliviados, os profissionais de pesca comemoraram o êxito e só pensavam em chegar logo em suas casas.

Atravessamos o rio e alcançamos o porto da CEASA no horário marcado com o motorista, que já nos aguardava no local. Embarcando a caixa no carro, dirigimo-nos ao INPA. Chegando lá, na entrada do prédio nos aguardava o Raimundo, técnico responsável do laboratório. Os profissionais, Carlos e Astrogildo,

12 Trata-se de um ser que utiliza as qualidades e habilidades de cobra-grande e que é responsável pelo controle de grandes lagos. Os capítulos II e III abordarão melhor este assunto.

retiram do carro as caixas de isopor e as entregaram ao técnico. Após uma conversa breve, os dois se retiraram para outro prédio, onde ficava o escritório do grupo de apoio aos cientistas, como mateiros, pescadores e equipe de manutenção de equipamentos. O técnico Raimundo me convidou para ajudar a carregar a caixa até ao laboratório, onde fui convidado para participar da triagem dos peixes que começaria no dia seguinte; prontamente aceitei, com o maior interesse.

Esse momento de entrega e afastamento dos pescadores fez-me lembrar da dissociação entre natureza e cultura proposta por LATOUR & WOOLGAR (1997). O cientista não precisa, necessariamente, estar na natureza para produzir conhecimentos. Nesse contexto, ficou mais evidente o modelo que entende a natureza como um conjunto heterogêneo, regido por leis gerais, de coisas ordenadas e reguladas pelo “mecanismo das causas eficientes”, e a ideia de que todos os fenômenos podem ser explicados mecanicamente em termos de causas e leis naturais.

## SEGUNDA EXPEDIÇÃO

A segunda expedição de pesca no Lago Catalão aconteceu numa manhã de dezembro de 2012. Dela participaram duas duplas: a do “Projetão”, como era conhecida a equipe de pesca do Laboratório de Dinâmica de Peixe; e a dupla de pescadores de aruanã e piramboia. Eu acompanhava a dupla do “Projetão”, formada por Carlos e Francisco. Ao contrário dos que iam pescar piramboia, nossa pesca era apenas esticar as redes de malhadeira e visitá-las na hora marcada, enquanto a dupla de pesca de piramboia tinha que percorrer as várzeas do lago, procurando o hábitat provável do peixe para achá-lo.

Durante a viagem, Francisco perguntou-me de onde eu vinha. Falei que eu era do interior de São Gabriel da Cachoeira, um indígena do povo Tukano. Nisso, ele disse que já havia feito várias viagens ao Rio Negro e que conhecia bem o Rio Tiquié, e já estivera na década de 1980, em Pari-Cachoeira (comunidade indígena da região), e falou da escassez de peixe na região. Depois de ter me apresentado como Tukano, eu esperava que os colegas de pesca me chamassem no mínimo de Tukano, ou de índio, mas o Francisco preferiu apelidar-me de “colombiano”, a razão, eu não sei.

Chegamos ao flutuante do INPA por volta das 11 horas da manhã e logo cuidamos de esticar a rede de malhadeira. Quando retornamos à base, a outra dupla planejava a pesca à piramboia. Primeiro, falavam da dificuldade de encontrar a espécie, pois se tratava de um peixe raro e que a sorte era fundamental, e falavam dos locais possíveis de encontrá-lo, como as poças de lama.

Durante o almoço, a dupla mapeou mentalmente os locais e traçaram as coordenadas norte, sul, leste e oeste em torno do lago, calculando em cada direção os números de locais possíveis

de encontrar a piramboia. Tendo traçado o cenário, era a hora de partir. Primeiro decidiram ir para o lado sul, começando a pesca no canal de acesso ao lago, isto é, o caminho da cobra-grande. Carlos e eu ficamos esperando a hora da primeira visita às malhadeiras já armadas. Assim que a outra dupla saiu, comentou-se que seria bastante difícil encontrar o peixe naquelas condições de seca, pois essa espécie, segundo Carlos, era mais comum achar no início da enchente, período em que esse tipo de peixe saía de seu aterro para aproveitar a primeira abundância de leva de alimento. O peixe era conhecido como venenoso e os gados eram sua principal vítima, portanto, todo cuidado era pouco.

Diante do real insucesso de pesca da piramboia, foi dada a ideia de pedir a ajuda dos comunitários para a empreitada, mas logo foi descartada devido à iminência de negação, e pela falta de recurso para recompensá-los.

À tardinha, a dupla retornou bastante exausta, com a notícia que todos já esperavam: nada de piramboia. Contaram que andaram vasculhando as pequenas poças de lamas, antes mapeadas por eles, e outras que encontraram. Disseram também que tinham conversado com alguns moradores pedindo ajuda, mas todos tinham se negado a ajudá-los ou omitido as informações.

No final da tarde, por volta das 18 horas, Carlos e eu fomos coletar os peixes. Durante a viagem, ele comentava que os comunitários, muitas vezes, se negavam a prestar ajuda porque consideravam a recompensa insignificante na medida em que o peixe era bastante raro e difícil de encontrar, além de oferecer perigo por ser venenoso.

Durante o jantar, como era de se esperar, o assunto girou em torno da piramboia: cada um citava os locais que conheciam em torno do lago. A angústia da dupla era visível, mas não deixavam

de traçar novas coordenadas para a exploração no dia seguinte. A probabilidade de não encontrar o peixe era grande, porém a dupla estava determinada a explorar a maior extensão de espaço possível.

À meia-noite em ponto, aconteceu nossa segunda visita às malhadeiras e, às seis da manhã, a terceira. Após o café, a dupla partiu em busca da piramboia, agora na direção leste. Os comentários continuavam sobre a pouca chance de encontrar a espécie sem a ajuda dos comunitários, que deveriam ser acionados com melhor oferta de recompensa.

Já perto do meio-dia, partimos para a última coleta de peixe. A outra dupla retornava mais uma vez sem a piramboia, o que, durante o almoço, rendeu mais conversa sobre a dificuldade de encontrar esse peixe. A dupla contava que em dois locais tinham se deparado com as cobras venenosas, por pouco as serpentes não atacaram. Descartando a desistência, a dupla traçou novas coordenadas para as buscas. Pude notar que o esforço da dupla estava em não decepcionar a pesquisadora que solicitara essa espécie, na medida em que todos sabiam da dificuldade de encontrar naquele período de ano.

Enquanto isso, após o almoço, arrumamos nossas coisas e fomos para a foz do lago. Arrastamos a canoa até a entrada do canal e paramos na casa de um comunitário, cuja conversa girou em torno da piramboia. O morador dizia saber o local exato de encontrar o peixe, mas apresentava resistência justificando que não estava em boas condições de saúde para caminhar, privando-se de ajudar.

Chegando ao porto da CEASA, o carro já nos esperava, embarcamos as caixas de isopor e seguimos para o INPA. Como da primeira vez, os pescadores retiraram as caixas do carro e as entregaram ao técnico Raimundo. Ali começava o trabalho

especializado, que somente os biólogos ou alguém credenciado como cientista podia efetuar, pela razão de que o trabalho exigia o domínio de programas de computador, dos conceitos ictiológicos e a formação acadêmica.

O acompanhamento dessas expedições de coletas de peixes me estimulou a começar a pensar sobre a diferença da ideia de “ambiente” para o conhecimento científico e para a cosmologia tukano. Vale adiantar que, para nós Tukano, o acesso aos “recursos naturais” exige, obrigatoriamente, uma submissão a uma série de práticas, comportamentos, etiquetas ou boas maneiras orientadas por um especialista (*yai*, *kumu* ou *baya*), que detém a capacidade de estabelecer uma comunicação com os seres responsáveis pelos locais nos quais os recursos se encontram. Essa capacidade se refere ao domínio dos *kihti* e das concepções e práticas de *bahsesse*.

## OBSERVANDO O LABORATÓRIO

Depois de ter acompanhado os profissionais de pesca nas expedições, o próximo passo era acompanhar a triagem e identificação das espécies no laboratório, lugar que, futuramente, me inspirou a buscar a equivalência de classificação de peixes entre os conhecimentos.

No dia combinado, quando cheguei ao laboratório, todos os pesquisadores se encontravam na sala vestidos de jaleco branco e já debruçados na triagem de peixes. Eu entrei na sala vestido de camiseta verde, certamente fora do padrão comum de laboratório.

Raimundo recepcionou-me e apresentou-me à Cristina, chefe do Laboratório; sem parar com seus afazeres de medidas e pesagens dos peixes, ela deu-me boas-vindas e em seguida perguntou qual seria minha metodologia de pesquisa. Respondi que pretendia acompanhar os trabalhos do laboratório como estagiário, participando das atividades.

Raimundo, técnico de laboratório, com larga experiência na profissão, orgulhoso, contou-me que completara 35 anos como funcionário do INPA. A Cristina, por sua vez, era doutoranda, assim como Rosa. A pesquisa das duas objetivava entender a dinâmica da população de peixes do Lago Catalão.

No laboratório, o trabalho de triagem começava com o Raimundo. Primeiro, ele retirava o saco de peixe do isopor, tomando bastante cuidado com a etiqueta de informação de data e horário de coleta. Lavava e ordenava os peixes por espécies numa bandeja. Feito isso, atribuía um número a cada um, em seguida abria os estômagos com uma tesoura deixando-os prontos para a etapa seguinte. De alguns peixes, retirava amostras de escamas e

armazenava num envelope. Com bastante cuidado, guardava os envelopes numa caixa, selando com a data de coleta.

Depois, a bandeja com os peixes passava para a mesa de Cristina, que tinha a ajuda de Rosa para lançar os dados no computador. Notei que a Cristina retirava de alguns peixes uma pequena parte de tecido e armazenava o material num vidro pequeno com álcool. Em seguida, os vidros eram guardados numa geladeira. Depois, os peixes eram medidos e pesados, e os dados lançados numa planilha no computador.

Se o peixe tivesse gônadas, esta era retirada cuidadosamente, pesada e, em seguida, armazenada num vidro com álcool, colocando a numeração do peixe. A quantidade de alimento contido no estômago também era estimada, assim como o teor de gordura. As medidas de comprimento, de peso, o detalhe da dieta e a estimativa de gordura são consideradas importantes para conhecer a dinâmica dos peixes.

Numa outra fase, a bandeja passava para a mesa de Daniela, que retirava as vísceras e o fígado dos peixes. Em seguida, o fígado e o peixe sem vísceras eram pesados e os dados lançados numa outra planilha. Durante a triagem quase não se conversava, ouvia-se apenas a voz de Cristina que ditava os dados de medidas para quem operava o computador. Num dia, Rosa teve que se ausentar do laboratório para assistir uma aula, nessa hora eu fui convidado pela Cristina para exercer a função de Rosa, e cumpri a missão com prazer.

A concentração era uma necessidade, assim como a paciência, e qualquer descuido podia comprometer todo o trabalho. Cristina ficava o dia inteiro pesando e medindo os peixes, Daniela retirando as vísceras e os fígados, Raimundo ordenando os peixes em bandejas, eles apenas se ausentavam para o almoço e logo retornavam ao trabalho.

No laboratório, de um lado ficavam os armários de arquivos, uma geladeira, prateleiras cheias de caixas com gônadas, escamas e pequenos vidros contendo peixes, do outro ficavam as prateleiras abarrotadas de vidros com fluidos de álcool ou formol. Nas bancadas estavam os equipamentos, microscópios, computadores, material cirúrgico, balanças, livros etc., e sob as bancadas ficam os tambores contendo álcool, tambores com peixes, caixas de isopor, de modo que o único espaço trafegável se restringia a um estreito corredor, entre as mesas e as bancadas. No terceiro dia, fomos interrompidos por outro pesquisador que da porta do laboratório dirigiu a palavra à Cristina, pedindo emprestado um microscópio, pois precisava do aparelho para pesquisar os parasitas nos peixes. Essa questão remeteu-me, imediatamente, à prática Tukano de submissão dos peixes para alimentação, ao procedimento “antibiótico” de *wai-bahsekaro*, que consiste na eliminação de todos os componentes maléficos à saúde humana presentes no peixe. Essa prática se dá por um discurso proferido por um especialista no cotidiano ou nas ocasiões cerimoniais coletivas da vida indígena — não apenas no dia a dia na aldeia, mas também no contexto citadino onde há presença de um especialista, isto é, o consumo de peixe pelos Tukano que vivem na cidade, como a cidade de Manaus, é submetido a essa ação protetora.

No quarto dia de triagem eu cheguei ao INPA mais cedo e me dirigi ao laboratório de tombamento. No caminho vi uma lixeira, nela estava depositada uma grande quantidade de peixes num saco. Aproximei-me e vi que se tratava dos peixes que coletamos e fizemos a triagem no laboratório, logo me lembrei da expressão do guarda da casa flutuante do INPA — “pra que tanta branquinha, já que vão jogar fora?”.

Depois de cinco dias de triagem, a expectativa era de conclusão do trabalho, o espírito era de mutirão. De manhã, quando eu cheguei ao laboratório, Raimundo já estava lavando os

peixes, organizando e numerando-os. Fui ajudá-lo. Depois chegou a Cristina, a Rosa e o Cesar, mais tarde a Daniela. A rotina era a mesma, cada um assumiu seu posto de trabalho. Após algumas horas, durante a pesagem, Cristina constatou algo errado na sequência de numeração de peixes, que não correspondia com as da planilha, havia vacância de dez números consecutivos. A apreensão tomou conta da equipe e o erro tinha que ser resolvido rapidamente para evitar mais confusão.

Imediatamente, a pesquisadora procurou se informar com Raimundo se, porventura, perdera uma tiragem de papel com numeração. Raimundo cuidou de certificar as tiragens com numeração que estava em seu poder, e concluiu que não perdera. Comprovado que cada um cumprira o papel eficientemente, descobriu-se que os números simplesmente não foram impressos, o que logo foi providenciado pela Cristina.

Resolvido o problema, o trabalho fluiu normalmente e, por volta das duas horas da tarde, concluímos a triagem e a identificação dos peixes. Em seguida, Cristina se dirigiu a mim e oficializou a conclusão dos trabalhos, dizendo que se eu quisesse obter mais informações ou quisesse saber das próximas etapas que procurasse a coordenadora do laboratório, e disponibilizou o endereço eletrônico e o número de telefone para contato.

Continuando minha pesquisa, na semana seguinte passei a acompanhar a triagem e identificação de peixes coletados no Rio Purus, no Laboratório de Tombamento. O procedimento era o mesmo do laboratório que acompanhei anteriormente, com a diferença de que os peixes eram identificados, numerados e armazenados em garrafas e tombados como patrimônios do INPA.

Renildo é o biólogo responsável pelo Laboratório, além da professora Curadora do “recinto”. Um dia, aconteceu que durante

a lavagem de peixes na pia externa do laboratório, Renildo avistou um *Characidae* que, segundo ele, podia ser uma nova espécie. Com o anúncio de Renildo da possível descoberta de uma nova espécie, os seus colegas se aglomeraram e juntos começaram a analisar o peixe. Uns consultavam a literatura, outros a internet, depois de algumas horas concluíram que a espécie tinha grande possibilidade de ser nova, mas advertiam entre si que seria necessário fazer um estudo mais detalhado e separaram o peixe dos demais.

Renildo sugeriu que os estudantes pensassem num nome para a nova espécie, dizendo que ele já descobrira duas novas espécies de *Loricariidae* e pretendia “batizá-los” homenageando dois grupos de povos indígenas de Mato Grosso. Sua escolha da homenagem se devia ao fato de ter assistido ao filme *Xingu*, que retratava a vida dos irmãos Vilas Boas e o sofrimento dos povos indígenas daquela região. Animado, Renildo externava o prazer de ser biólogo, assegurando que atribuir nome a novas espécies de peixes resumia a realização pessoal de um biólogo.

Numa manhã, encontrei o biólogo Emanuel na porta do laboratório, e ele trazia uma coleta de bodó da região de Altamira, do Estado do Pará. No laboratório, a professora entusiasmada, foi abrindo os tambores e retirou um bodó, fez análises, levou ao microscópio para certificar os detalhes, verificou os dentes, as placas, e as nadadeiras. Depois anunciou que poderia ser uma nova espécie, e no ambiente gerou-se grande discussão; os biólogos presentes consultavam o banco de dados no computador, comparavam as espécies na literatura, certificavam os detalhes, e consultavam na internet. Por fim, separaram e tombaram como patrimônio, colocando à disposição para futura revisão da espécie. No laboratório de tombamento existem grandes prateleiras metálicas, nas quais são guardados os peixes coletados nas diversas regiões do Estado do Amazonas. Após todo processo

de identificação, os peixes são colocados numas garrafas e armazenados nas prateleiras com etiqueta de informações, nome da espécie, número de tombamento, coordenadas geográficas, autor da coleta etc.

Além dessa estrutura de armazenamento, existem outros armários menores que guardam os *holótipos* que são peixes “modelos”, que servem de parâmetro para descrever as espécies de peixes. Outros são *parótipos*, que são modelos de variações de peixes da mesma espécie. Segundo o responsável do laboratório, somente duas pessoas têm acesso a esses armários, isto é, o responsável do laboratório e a curadora. Nesse laboratório, encontra-se o conjunto de peixes existente no Estado do Amazonas, uma preciosidade de coleção e vetor de produção de conhecimentos sobre os peixes.

Ao longo desses dois meses nos laboratórios de dinâmica de população de peixe e de tombamento, passei também a me atentar ao sistema de classificação dos peixes pelos Tukano, a partir do ordenamento e da hierarquização dos grupos de peixes, que explicarei detalhadamente no Capítulo III. Esse esquema parte de um critério maior, que organiza a diversidade dos peixes em grande *bahsakawi*, isto é, nos diferentes ecossistemas aquáticos, rios, lagos e igarapés. Outro critério importante é aquele que organiza os diferentes grupos de acordo com o período do dia: peixes do dia e peixes da noite. Segue-se a este aquele que distribui os peixes de acordo com o extrato aquático em que vivem e circulam: superfície e profundidade das águas. Esse sistema se encerra no critério de comestibilidade, isto é, de peixes que são propícios ou não para alimentação humana. Enfim, o modelo classificatório Tukano obedece a uma lógica completamente distinta daquela que observei no laboratório do INPA.

## AULAS DE DISSECAÇÃO DE PEIXE

Para a aula prática de Taxonomia, estavam expostas sobre a mesa da sala de aula as espécies de peixes: pacu, aracu, aruanã, traíra, jeju, dourada, pirara, acará, entre outros, compradas, provavelmente, numa das feiras populares da cidade de Manaus. O lugar é um espaço onde os alunos treinam suas habilidades cirúrgicas com os peixes e põem em prática as teorias. Durante essa aula, percebi que os alunos estavam vestidos com jalecos brancos e munidos de instrumentos cirúrgicos, enquanto eu estava desprovido de instrumentos e da roupa branca. No primeiro momento percebi que meus colegas me olhavam desconfiados, pois meu trato com o peixe estava fora dos padrões para um biólogo.

Após a revisão de aulas teóricas e a instrução dada pela professora, os alunos começaram a tarefa de análise de peixes. A primeira atitude foi escolher o “seu peixe” e assim descrever a morfologia de cada um deles, representando em desenhos sua morfologia e a estrutura óssea, indicando o nome de cada osso. Eu fiquei bastante perdido, não sabendo bem por onde começar, mas, quase que sem jeito, aproximei do meu colega Jeferson, oferecendo-me para acompanhá-lo. Então, a professora interveio e, sem citar meu nome, disse que era importante que cada aluno desenvolvesse seu trabalho, na medida em que isto serviria para aferir a nota, mas eu continuei ao lado do Jeferson. Ele escolheu um peixe aruanã e um peixe jeju, considerados peixes primitivos e, com sua habilidade, começou a descrever a morfologia do primeiro. Conforme ia analisando, ele reproduzia em desenhos as partes do peixe, como a cabeça, as nadadeiras, pélvicas etc., dando-lhe os nomes. Durante a aula, Jeferson foi bastante consultado pelos outros colegas do curso, pois mostrava grande domínio de

conhecimento. Na medida em que desenvolvia seu trabalho, ele ia me explicando também e dando dicas sobre as técnicas de análise e de consulta aos livros e na internet.

A segunda parte da aula centrou-se na dissecação, para analisar a estrutura óssea do peixe, com a utilização do bisturi. No primeiro momento eu fiquei ajudando, mais ou menos, o Jeferson. Na segunda aula, tomei coragem e me pus a dissecar o jeju. Meio sem jeito, tomei emprestado alguns instrumentos dos meus colegas e comecei a cortar o meu peixe. Percebendo a minha dificuldade, Jeferson sugeriu que eu usasse água quente. Foi o que fiz. Porém, a água tinha ultrapassado a temperatura adequada e, quando a joguei sobre o peixe, sua estrutura óssea se desmanchou, de modo que ficou impossível descrever e analisar suas partes. Diante disso, meu colega, rindo, me disse: “Agora ficou melhor”.

Remontar a estrutura óssea do jeju e depois desenhá-la foi bastante difícil. Primeiro, Jeferson consultou toda a literatura disponível na sala. Não conseguindo, pediu a ajuda da professora que também não conseguiu montar. Eu fiquei quietinho, fingindo ajudar meu colega. Ao final, Jeferson, com sua notável habilidade, conseguiu armar a estrutura óssea. Estava resolvido o seu (e o meu) problema. Minha nota, nessa aula, foi certamente um zero. Outra parte importante para o estudo dos peixes foi a anatomia.

Segundo a literatura ictiológica, as variações anatômicas das espécies são consequência do desenvolvimento dos peixes ao longo da linha do tempo, isso é, quanto mais complexa for a estrutura óssea, mais evoluído é o peixe.

Para a identificação de peixes existem manuais que contêm informações detalhadas sobre as espécies e famílias. Nas aulas práticas de identificação, o segredo consistia apenas em o

aluno analisar a morfologia e confrontá-la com as descrições do manual. Mas nem sempre o manual era suficiente, pois algumas comparações empíricas não correspondiam às classificações presentes nele. Durante a aula percebi que os alunos discutiam bastante sobre algumas descrições morfológicas das famílias, como também apresentavam discordâncias sobre nomenclaturas propostas pelo autor, levando-os a anotar sugestões no seu próprio exemplar do manual. Porém, em nenhum momento houve um questionamento sobre essas referências de produção científica.

O manual de classificação de animais segue um roteiro hierárquico: Reino, Filo, Classe, Ordem, Família, Gênero e Espécies. As *espécies* são agrupadas em gênero, que consiste no agrupamento das espécies conforme as suas semelhanças e formam as famílias. Diversas *famílias* agrupadas constituem uma *ordem*. As ordens mais aparentadas se congregam em *classes*. O conjunto de classes afins constitui um *filo*. A reunião de filos identifica um *reino*. O reino é a categoria mais abrangente e a espécie é a mais particular.

Concluídas as aulas teóricas e práticas de taxonomia, eu fui acompanhar o trabalho da pesquisadora do curso de Ecologia de Água Doce. Acompanhei a pesquisa de Priscila que é especialista em Taxonomia do gênero *Crenicichla*. Ela não faz coleta de peixe no campo, nem triagem e identificação. Seu trabalho é fazer a revisão das espécies tombadas no laboratório de catalogação do INPA. Essa tarefa de revisão das espécies tombadas é feita somente por especialistas renomados, de modo que seu *status* não deixa dúvida nos resultados de revisão.

No momento que a acompanhei, Priscila estava revisando a espécie *Heckelii*, da família *Cichlidae* e a espécie *Urosema* da mesma família. Os exemplares de peixes foram tirados do

Laboratório de Tombamento. Concentrada, Priscila retira os peixes das garrafas que estão na sua mesa e organiza numa bandeja por ordem de numeração. Com o paquímetro, toma as medidas do eixo longitudinal e o eixo transversal, mede o crânio, neurocrânio, cápsula olfatória, cápsula orbital, arco mandibular, arco hióideo, arco opercular, arco branquial, e os raios das nadadeiras dorsal, anal e caudal. Paquímetro é uma régua digital que fornece medidas precisas e, junto dele, estão outros instrumentos como acessórios: pinça, agulha e computador.

Priscila contava também a quantidade de dentes e de poros dos peixes. Conforme ia medindo, lançava as informações numa planilha no computador. Usava o microscópio para consultar os mínimos detalhes do exemplar, visto que qualquer diferença pode ser decisiva para a descoberta de uma nova espécie de peixe. Segundo a especialista, todos os dados levantados serão analisados por meio de programas de computador, em que serão processadas e concluídas as médias dos peixes para determinar o padrão de medida das espécies.

Após alguns dias de revisão taxonômica das espécies do gênero *Crenicichla*, Priscila me comunicou a conclusão dessa fase e disse que a partir daquele momento começava a fase de análises de dados das planilhas pelos programas de computador. Nesse momento, percebi que eu não podia mais acompanhar o trabalho, pois se tratava de uma etapa de análise e conclusões que não poderiam ser acessadas antes que se tornassem públicas. No entanto, a pesquisadora garantiu-me que disponibilizaria o trabalho completo depois de sua defesa da dissertação.

Esse tópico forçou-me a pensar sobre a origem dos peixes na cosmologia tukano. Diferentemente da concepção evolucionista sobre os peixes, a teoria tukano mostra que os peixes se originaram

de duas maneiras: a primeira por uma “existência sumária” no mundo primordial, isto é, a presença do elemento peixe ao lado de *Buhpomahsu* e de *Muhipumahsu*, demiurgos da origem da humanidade ou o próprio conhecimento em si, conforme mostrará a Figura 4, no Capítulo II. A segunda maneira de origem dos peixes é explicada pelos eventos sociais, da transgressão de regras sociais, descritas nas narrativas de origem, também apresentadas no capítulo seguinte

## CAPÍTULO 2

### **UKUWĀKOSE:** COMEÇO DE CONVERSA

Os conhecedores indígenas sempre começam a contar as narrativas míticas com a origem do mundo e a saga dos povos denominados de *pamuri-mahsã*, tomando-as como princípios e ordenadores do pensamento, fornecedores de elementos que possibilitam a construção de conhecimento Tukano. Elas são também uma forma de introdução de acesso ao arcabouço de conhecimento, colocando a localização exata do mundo e dos humanos no ordenamento cosmológico indígena.

Apresento, em seguida, um conjunto de conhecimentos tukano sobre a construção do mundo, sob a forma de um texto de domínio dos Tukano do grupo (*sib*)*huremiri sararó yupuri buberã-porã*, transmitido por meu pai, *kumu*, Ovídio Barreto, da comunidade de São Domingos Sávio.

O texto começa com o *kihti* de construção do mundo, considerando que ele é o fio condutor de todo o pensamento e princípio de tudo o que constitui o mundo terrestre e os seres que nele habitam. A parte seguinte trata da origem dos diferentes *pamuri-mahsã*, que habitam o Alto Rio Negro. A saga desses grupos tem início num lugar muito especial, *opekõ-dihtara*, conhecido como Lago de Leite, localizado atualmente na cidade do Rio de Janeiro. Apesar de terem uma origem comum, esses povos se dividem em diferentes grupos, que se formaram logo após a sua emergência como humanos na Cachoeira de Ipanoré, no Rio Uaupés, Alto Rio Negro.<sup>13</sup>

Os *kihti* são bastante complexos, como pode ser atestado na série de publicações intitulada *Narradores Indígenas do Rio Negro (1995-2007)*. Desse modo, escolhi tomar como ponto de partida a trama entre *Buhpomahsu*<sup>14</sup> e seus filhos *Yepaoãku* e *Yepalio*, conforme segue abaixo.

<sup>13</sup> É importante enfatizar que tal diferença entre os povos justifica o aparecimento de diferentes versões de *kihti* sobre a gênese do mundo e dos humanos.

<sup>14</sup> *Buhpomahsu*, comumente conhecido como *Buho*, é traduzido como “trovão”. Porém, isso pode induzir a interpretação equivocada de que ele se equivale ao fenômeno natural, de raio ou trovoadas. O sentido aqui expresso é outro: o *Buho* é a própria linguagem de *bahsesse*, o discurso que fundamenta todo *kihti*, e um demiurgo imutável.

## A CONSTRUÇÃO DO MUNDO

Antes de entrar na narrativa mítica, é importante esclarecer que nós, Tukano, postulamos que existem dois mundos primordiais que constituem as bases da construção do mundo terrestre, um superior e outro inferior. Os especialistas Tukano (*kumuã*) pouco contam acerca da história sobre o mundo primordial inferior, apenas o descrevem como um espaço sem luz e com pouca chance de vida, e cogitam que é o lugar de depósito de todos os males e doenças. Tudo o que causa doenças e desordem na vida social é reenviado pelo especialista para este mundo. Assim, tomam-no como perigoso e o comparam com uma panela de pressão, que num descuido pode vir a explodir e infestar as doenças sobre os humanos. Por outro lado, o mundo primordial superior é a referência principal das narrativas de origem do mundo e dos humanos (*kihti*), e dos seres fontes de *bahsesse*.

Desse modo, quando o especialista desenvolve as narrativas, sob a condição de transmissão a um jovem Tukano, faz de modo a conectá-las a *bahsesse*, *bahsamori* e *ukussie*<sup>15</sup>, ou seja, com ensinamentos de moral e ética, e destaca passagens e personagens das tramas.

Aponto abaixo os fatos considerados centrais desse conjunto discursivo, diferentemente do que normalmente acontece nas narrativas míticas, em que os especialistas se dedicam aos detalhes e aos desdobramentos intermináveis das histórias:

No primórdio, *Buhpó mahsu* vivia com sua família num *bahsakawi*<sup>16</sup> nuvem/terra no mundo primordial superior. Seus filhos, *Yepaoãku*, *Yepálio* e *Yepasuriõ*, consideravam o

espaço bastante confinado, pois se limitava a um pequeno ambiente, insuficiente para desenvolver as atividades e as aventuras que desejavam para aquela idade de vida. Os dois primeiros são considerados os primogênitos de humanos, isto é, *Yepaoãku* primogênito masculino e *Yepálio* primogênita feminino, e também são chamados de demiurgos.

*Yepaoãku*, tomando consciência da vida confinada que levava, passou a reclamar junto a seu pai de sua inércia diante da realidade que estava condicionado, isto é, do limite do terreno, que não permitia maiores aventuras aos adolescentes, e da mesmice de atividades. Esse fato levou *Yepaoãku* a desejar construir outro mundo com muito espaço, onde habitassem seres com suas características psíquicas, intelectuais, corporais e imortais, embora visíveis, ideia que partilhava com sua irmã *Yepálio*. Posteriormente, os dois irmãos passariam a se dedicar para concretizar esta ambiciosa ideia.

Tendo alcançado certa idade, *Yepálio* cobrou do *Yepaoãku* para que de fato colocasse em prática a sua ideia. Surpreendido pela cobrança da irmã, o demiurgo passou a arquitetar a construção do novo mundo. Para isso, primeiro cuidou de se submeter a uma rígida formação para ser especialista, sob o controle do seu pai. Concluída essa fase, começou a pôr em prática o seu projeto de construir um mundo com bastante terreno para habitação de seus semelhantes, isto é, os humanos. Essa atitude de mulher tomada pela sua irmã é explicativa sobre a natureza da mulher: cobrar, ter atenção, tomar decisão e ter iniciativa na experiência cotidiana, sobretudo na vida conjugal, ao contrário do homem que sempre se esquece dos compromissos.

15 Três diferentes práticas de conhecimento tukano, mas, como será notado, ao longo desse trabalho, eu irei me deter a explorar mais profundamente apenas uma delas, a de *bahsesse*.

16 *Bahsakawi*, comumente traduzido como maloca, significa, para nós, Tukano, um ambiente harmônico, de partilha e convivência social, fonte da musicalidade e de produção e reprodução de conhecimentos.

Ao pressentir o desejo dos filhos, *Buhpomahsu* ficou bastante indignado e reclamava da prepotência e desobediência deles, que não respeitavam a autoridade paternal. Mesmo assim, acompanhou cada passo dos seus filhos, mas sem manifestar expressamente sua preocupação e ciente de que logo os seus herdeiros estariam a pedir a sua ajuda.

Primeiramente, os demiurgos perceberam que existia um espaço vazio entre os dois mundos primordiais (o mundo superior e o mundo inferior) e, lançando mão de *bahsesse*, conectaram esses mundos por meio de *yagu*, um tipo de “elevador” principal. Depois, com mais *bahsesse* encontraram o ponto equidistante entre os dois extremos, ponto que formaria a base da plataforma do mundo terrestre.

Encontrado o ponto equidistante, o próximo desafio foi a construção da plataforma terrestre. Novamente, após longos dias de concentração, *Yepalio*, cansada de esperar da tomada de decisão do seu irmão, deu a ideia de lançar o próprio *wetiro* (escudo) do braço do *Yepaoãku* para o ponto equidistante da qual formaria uma pequena base de plataforma. Assim fez *Yepaoãku* e, tendo alcançado o objetivo, e se estabelecido sobre esta plataforma, os dois perceberam que a pequena base não estava em equilíbrio, parecia flutuar no espaço e sem estabilidade. Para solucionar o problema, construíram, por meio de *bahsesse*, grandes pilares nos quatro pontos da Terra e neles amarraram cordas, fixando finalmente a pequena plataforma, e então formaram uma estrutura básica de sustentação.<sup>17</sup>

17 Estes pontos são considerados pelos Tukano como quatro portas ou janelas existentes nas extremidades do mundo que sustentam a plataforma terrestre, sendo que tais pontos são associados ao norte, sul, leste e oeste.

Depois que conseguiram fixar a pequena plataforma entre os dois domínios, os demiurgos passaram a viver aí e a dar continuidade ao seu projeto, mas não se desvinculando do mundo primordial, periodicamente visitado por meio do *yagu*.

Na pequena plataforma, na parte central (Figura 2), há um pequeno lago com peixes. Segundo Ovídio Barreto, a importância do lago está na explicação de que os peixes, desde o princípio, foram transportados do mundo primordial pelos demiurgos com a preocupação de garantir o alimento aos futuros humanos. Portanto, vale adiantar, o peixe desde o primórdio está associado à alimentação humana, não se constituindo enquanto sujeito antropocêntrico. Dessa noção, os *kumuã* cogitam que da mesma forma que existem as categorias de peixes de igarapé, de lago e de rio, relacionados à organização espacial, existem tal e qual no mundo primordial superior. Assim, segundo os especialistas, o repovoamento de peixes ocorre em determinado período de cada ano, de modo que os peixes do mundo primordial migram para o mundo aquático da superfície terrestre pelo canal de *yagu*.

Os bancos, feitos de pedra resistente, carregam o sentido do poder de concentração. *Yepaoãku* e *Yepalio* passavam horas e horas sentados neles, lançando mão de *bahsesse* para intuir novas ideias após cada etapa vencida de seu projeto. Por isso, o banco, o ipadu e o tabaco são elementos de uso dos especialistas para a produção, reprodução e construção de conhecimentos.

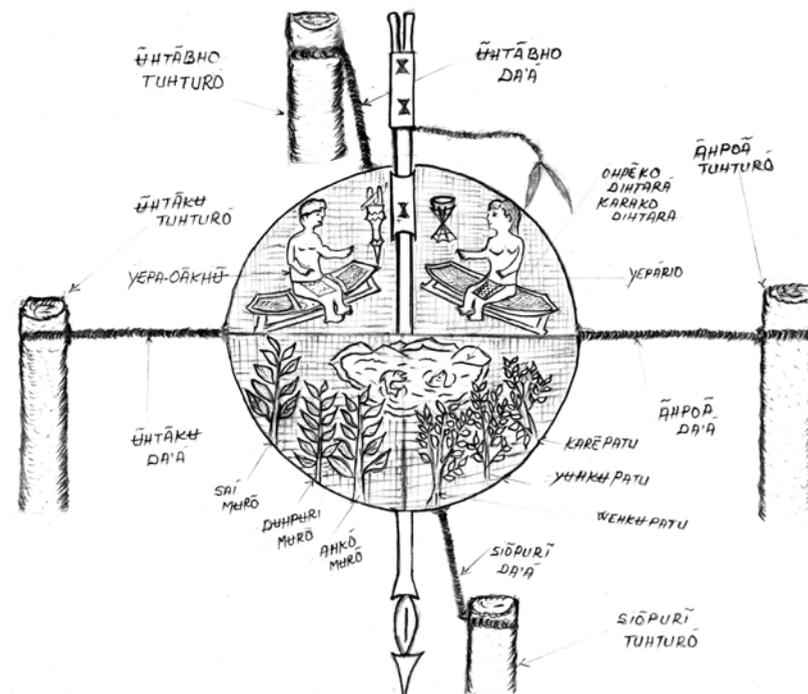
Nessa base ainda fizeram brotar os três principais tipos de *murõ-kape* (plantas de tabaco, quadrante inferior esquerdo da Figura 4): *sai-murõgu*, *duhpuri-murõgu* e *ahko-murõgu*. Esses tabacos deram origem a outros tipos existentes atualmente.

No outro quadrante (inferior direito da Figura 2) estão os três principais tipos de *patu* (plantas de ipadu):<sup>18</sup> *kāre-patu*, *yuku-patu* e *weku-patu*, desses derivaram os demais tipos que atualmente conhecemos.

A noção exata dessas categorias é de suma importância para os especialistas, pois se tratam de elementos que antes de serem utilizados para o consumo cotidiano é necessário submetê-los a *bahsesse*. Nessa hora é que o especialista “invoca” a comparação dos elementos como parte constitutiva do corpo humano. Assim os três tipos de tabaco quando consumidos passam a corresponder respectivamente às veias, ao esqueleto e aos líquidos constituintes do corpo humano. E os três tipos de ipadu formam-se parte constitutiva de tecido, das artérias e dos músculos do corpo humano. Caso não sejam submetidos ao *bahsesse*, o consumo produzirá efeitos colaterais desastrosos como náusea, tonteiras, dor de barriga, desequilíbrio psíquico, provocações, diarreia, amarelão, fraqueza, excesso de preguiça, salivação, tremedeira, esquecimento, sobretudo vício e doenças no estômago ou no útero.

Todo o conjunto de elementos, isto é, tabaco, ipadu, banco, quartzo, cigarro, forquilha, *yagu* são atribuídos pelos *kumuã* ao *buhpó*, elementos constitutivos de sua existência e sua extensão. Assim constituem elementos essenciais de uso e consumo para a vida do especialista indígena, desde que submetidos ao *bahsesse*.

Figura 2 — Ilustração da estrutura da plataforma terrestre.



Fonte: JOSIVAN, s.d.

Dessa forma, no discurso e nas fórmulas de *bahsesse*, a noção de tais elementos é bastante presente. Os especialistas *yai*, *kumu* ou *baya* usam tabaco e ipadu para sua concentração e criação de ideias, tal como fizeram os demiurgos. Portanto, quando o especialista exerce sua função se comunicando com o cosmos ele está justamente se referindo a esse modelo que tem a ver com a composição e fortificação do corpo humano, tanto intelectual como fisicamente:

18 Arbusto encontrado na Amazônia cujas folhas têm as mesmas propriedades que as da Coca.

Concluída a estrutura terrestre, o próximo passo foi pedir uma porção de terra ao seu pai *Buho* para espalhar sobre a malha criada. Os dois irmãos, lembrando-se de sua ousadia e prepotência, com muita humildade dirigiram-se ao pai. Lá chegando, encontraram a mãe sentada na entrada da porta, ocupada com seus afazeres. Quando viu seus filhos, e já sabendo do seu desejo, disse que o pai estava dormindo profundamente e os orientou que tomassem o caco de cerâmica que estava próximo ao fogo. Uma vez aquecido, deveria ser colocado no peito do pai para acordá-lo.

Quando viu seus filhos, *Buho* perguntou como andava seu projeto e os irmãos informaram sobre seus feitos e desafios e logo aproveitaram para pedir a porção de terra ao pai. Tomando as informações, e depois de um sermão paternal, *Buho* dispôs uma pequena porção embrulhada numa folha especial e deu-lhes orientação da forma correta como deveria ser usada.

Retornando à pequena plataforma, *Yepaoāku* espalhou a porção sobre a malha de cordas, porém, para abrir o embrulho acabou por girar o *yagu* no sentido anti-horário, contrário ao recomendado pelo pai e a pequena porção explodiu sobre a malha, de modo a formar uma plataforma montanhosa. Assustado, o *Yepaoāku* tentou aplainar com as mãos, porém não alcançou a sua extensão total. Dessa forma a plataforma terrestre acabou por se formar de montanhas, serras e de pouco plano.

Concluída a plataforma terrestre, e passando a supervisioná-la, notaram que a terra se sentia envergonhada e tímida como uma pessoa sem roupa. Percebendo isso, os irmãos revolveram cobri-la de vegetação. Depois de todas as

etapas, os demiurgos perceberam que a terra já estava sendo habitada por seres que não estavam no seu plano e providenciaram eliminá-los. Primeiro fizeram a queimada na terra, em seguida promoveram o dilúvio. Assim, existem na terra as camadas de terras queimadas e depósitos de material orgânico que são perceptíveis nas erosões, segundo os especialistas. Feito isso, *Yepaoāku*, lançando mão de *bahsesse*, reformou a terra de modo que se tornou novamente geradora de vida e habitável aos seres vivos e aos humanos.

Depois, notaram que a terra estava encharcada de água e resolveram canalizá-la, dando origem aos rios, lagos e fontes aquáticas. Finalmente, *Yepaoāku* e *Yepalio* organizaram o mundo terrestre em quatro grandes espaços: terra, floresta, água e ar (esfera), conforme mostra a figura abaixo. Dessa forma, a terra encontrava-se completamente preparada para receber os primeiros humanos, projeto principal de *Yepaoāku* e *Yepalio*.

Figura 3 — Divisão de espaços do mundo terrestre.



Destaco que aqui é introduzida, pelo *kumu*, a noção de pessoa. Meu pai, Ovidio, ao concluir essa narrativa fez a seguinte reflexão: “*Buhpo* é tudo isso que acabei de falar”, é essa narrativa, é o ordenamento do mundo primordial, são esses elementos ipadu, tabaco, banco, são os *bahsesse*, *bahsamori* e *ukusse*. Enfim, é o próprio corpo discursivo. *Yepaoãku* e *Yepalio* são os próprios discursos, são *bahsesse* em ação. A palavra *Oãku* estrutura a noção de essência, aquilo que sustenta o corpo, razão pelo qual chamamos os ossos de *Oã*:

Os irmãos novamente passaram um longo período de concentração, alimentando-se apenas de ipadu e fumando tabaco para descobrir um meio mais apropriado de fazer aparecer os humanos. O sucesso só se realizou após três tentativas frustradas. Nas duas primeiras tentativas, os irmãos passaram dia e noite invocando *bahsesse* de formação de humanos sob a cuia contida de ipadu. Fumando o tabaco sopravam sob o ipadu, com esperança de que surgisse o humano de dentro da cuia. Porém, os humanos não apareceram, embora estivessem ali enquanto “potência”. Angustiadados e exaustos, os demiurgos deixaram aquele lugar para se distraírem e fazerem suas necessidades fisiológicas.

Na sua ausência, as duas filhas do *Muhipumahsu*, que estavam no aposento ao lado, se aproximaram para se certificar sobre o que de fato o casal de irmãos estava fazendo, tantas horas concentrados, sem comer e sem beber, se alimentando apenas de *ipadu*. De tão curiosas, se aproximaram e constataram que estava ali uma cuia com ipadu no suporte. A irmã mais velha logo se interessou em consumir e sua irmã menor tentou interferir, alertando que ela avistava uma criança na cuia, embora fosse ipadu. Ignorando a alerta, a mais velha abocanhou uma porção e em seguida ficou grávida.

Os demiurgos após retornarem perceberam que uma porção tinha sido consumida e logo trataram de investigar. Ao descobrirem o acontecido, passaram a cuidar da mulher grávida, acompanhando todo seu período de gestação<sup>19</sup>. Como o acontecido não estava de acordo com o seu projeto, levaram a criança, assim que ela nasceu, para viver ao lado do avô *Buhpo*. A segunda tentativa também foi por meio de ipadu, mas antes, o *Yepaoãku* gritou ritualmente em cada uma das quatro direções do mundo. Da direção norte, ouviu o grito dos pássaros; do oeste, ouviu-se o barulho de cachoeiras; do leste, surgiu o barulho de queda de árvores. Tudo isso era prenúncio de morte e pêsames dos humanos e, finalmente, do sul ouviu-se um grito de humanos, choro de crianças e vozes de pessoas, era a “potência” humana, os primeiros *waimahsã*.<sup>20</sup>

Com tais fatos, os demiurgos concluíram que os futuros humanos teriam vida curta e logo voltariam ao plano onde vivia seu pai, *Buhpo*. O desejo era de que os humanos se perpetuassem no mundo terrestre. Para recuperar essa possibilidade, os irmãos tomaram novamente a cuia com ipadu, formularam *bahsesse* de renovação de pele e de órgãos humanos-*suhtivehtiro*. Longas horas esperaram para que os futuros humanos viessem a consumir o ipadu. Mas no lugar desses, apareceram pequenos lagartos e serpentes para comer o ipadu. *Yepaoãku* e *Yepalio* ficaram desapontados. Logo o primeiro quis desistir do projeto, mas

19 O *Kihti* continua com os cuidados que tiveram de fazer com o órgão genital da mulher que antes não existia e todo cuidado para o nascimento da criança.

20 Os *waimahsã* são criaturas que possuem as mesmas qualidades e capacidades dos humanos, inclusive sua aparência física, mas que não são visíveis pelas pessoas comuns e na vida cotidiana. Eles só podem ser vistos por um especialista, *Yai* ou *Kumu*, ou em sonhos – situações que, inclusive, permitem a interação entre eles. Eles são os responsáveis, guardiões ou protetores dos espaços e de todos os bichos que neles circulam, o que não faz deles, no entanto, “donos” desses bichos, mas sim dos próprios espaços. Os *waimahsã* são ainda seres de natureza múltipla, na medida em que são capazes de desenvolver qualidades e habilidades de animais e vegetais para agir em certas situações. Dada sua complexidade, encontrar uma tradução que dela dê conta é uma tarefa que optei por abandonar nesta obra.

a irmã insistiu em continuar. Passando outro período de angústia e de busca, os demiurgos finalmente intuíram que a melhor forma de fazer aparecerem os humanos seria por via aquática, conduzindo essa potência humana, agora na forma de *waimahsã*, através de uma longa viagem pelas águas.

## A ORIGEM E A SAGA DOS PAMURI-MAHSÃ

O *kihti* de origem sobre os *pamuri-mahsã* é bastante longo e detalhado, pois são muitos os lugares de paradas da embarcação submarina<sup>21</sup>, porém nesta seção apresentarei os fatos mais relevantes ocorridos na longa viagem de futuros humanos:

Após ter construído o mundo terrestre com todas as condições de habitação de vida humana, a primeira atitude de *Yepaoãku* e sua irmã *Yepalio* foi construir *pamuri-pirō-yukussu*, uma embarcação especial, que também é conhecida como “Canoa da Transformação”, “Canoa da Fermentação” ou simplesmente “cobra-canoa”, para finalmente concretizar a passagem da potência para a forma e a condição humana.

Após a construção dessa embarcação, *Yepaoãku*<sup>22</sup>, com a força de *bahsesse*, vestiu a embarcação com a roupa e as qualidades de uma grande serpente-cobra, dando-lhe a condição de navegar no leito do rio.

Feito isso, *Yepa oãku* embarcou aí os futuros humanos que já estavam sob a condição de *waimahsã*, envolvendo-os

21 BARRETO (2012) abordou esse assunto da viagem da cobra-canoa extensivamente em sua dissertação.

22 Aqui me refiro apenas ao demiurgo *Yepaoãku*, pois a partir desse momento desaparece nas narrativas a figura feminina de *Yepalio*.

com as qualidades de peixe, isto é, *waisutiro* (uma roupa de peixe), começando a viagem a partir do Lago de Leite em direção ao Rio Negro, no coração da Amazônia. *Yepaoãku* preparou e embarcou os *waimahsã* com condições vitais para permanecerem no interior da embarcação e sob a pressão da água, para sobreviverem durante a viagem. Isto é, toda a aparelhagem respiratória foi “calibrada” com as qualidades do aparelho respiratório e da anatomia de peixe. Sendo assim, em todas as paradas da embarcação, os *waimahsã* se despiam dessa “roupa” e ficavam sob as condições humanas.

Durante a longa viagem, o demiurgo dedicou seu tempo na instrução e repasse de conhecimentos a todos os tripulantes. Contou a história de construção do mundo, suas habilidades e feitos maravilhosos, mostrou-lhe as plantas portadoras de poderes curativos, contou sobre o ordenamento do cosmos e ensinou a arte do *bahsessé*, *ukusse* e *bahsamori*. Ensinou a construir a primeira *bahsakawi* e os instrumentos musicais, elaborar os adornos e os motivos gráficos rituais. Distribuiu *kahpi*<sup>23</sup> e instrumentos de *miriã*. Importante lembrar que cada parada demandou um tempo muito longo de permanência da embarcação e, em cada parada, o demiurgo ensinava determinado conhecimento até a parada final.

Ao longo da viagem, a cada parada do *pamuri-pirō-yukussu*, os tripulantes *waimahsã* foram, aos poucos, deixando a canoa, já transformados em humanos (*pamuri-mahsã*), dando origem a alguns povos que hoje habitam a terra. Da mesma forma, alguns grupos de *waimahsã* também passaram a povoar as “casas aquáticas”, sob a orientação do *Yepaoãku*.

23 Bebida feita do sumo do cipó.

Os locais de paragem da embarcação são conhecidos pelos Tukano como *pamuri-wiseri*, usualmente traduzidos por “casas”, e são nomeados e respeitados como locais detentores da história humana, da trajetória e formação dos povos, bem como de um repositório de acervo material e imaterial dos diferentes grupos de povos que vivem no Alto Rio Negro. Essa memória é atualizada e revivida nos *bahsesse*, *ukusse* e *bahsomori*, sendo que os dois últimos são as cerimônias efetuadas nos *bahsakawiseri* (as casas tradicionais) nas grandes festas de dabucuri:

Inúmeros foram os locais de paragem da cobra-embarcação ao longo de sua jornada. Dentre eles estão a casa *dia mairiwi*, onde hoje se encontra erguida a cidade de Belém, no Estado do Pará. Neste local, *Yepaoãku* olhou para trás, identificando o trajeto percorrido e planejando o restante do percurso. Aí, ensinou ao grupo a construção do *bahsakawi* e os primeiros *bahsamori*<sup>24</sup>. O ensinamento não se restringiu apenas ao aspecto arquitetônico, ele ensinou todo o conjunto de *bahsesse* de neutralização dos bichos, de apaziguamento com *waimahsã*, de prevenção das ameaças e de doenças, e a divisão espacial da casa por grupo de família.

Nas proximidades do encontro das águas dos Rios Negro e Solimões, situa-se a casa conhecida como *dia barawi*, onde hoje está a cidade de Manaus. Nesse lugar havia uma quantidade absurda de piranhas, que oferecia grande risco para os navegantes da embarcação especial. Para livrar-se delas, *Yepaoãku* fez brotar uma explosão de águas, de onde a embarcação emergiu pela pressão da água à superfície, de modo ríspido, e nesse momento os *waimahsã* saíram voando na forma de pássaro e em seguida pousaram nas margens

24 Nesse lugar, para alimentar os novos habitantes durante a sua permanência, *Yepaoãku* fez crescer várias plantas frutíferas, como cacau e banana. Dessa narrativa, os especialistas indígenas concluem que na Ilha do Marajó devem existir cacaueiros e bananeiras nativas em abundância.

do Rio Negro, na Praia Ponta Negra, sob a forma humana. Permaneceram nesse lugar por longo tempo, puderam aprender os ensinamentos da cerimônia do *miriã*, a dança e a confecção de instrumentos. Em seguida, regressaram ao submarino e continuaram a viagem, na condição inicial de seres aquáticos, que só deixariam a embarcação na última paragem, em Ipanoré. A partir desse momento, portanto, ninguém mais desembarcou da cobra-embarcação até seu destino final.

Figura 4 — Saída de *waimahsã* da condição de peixe para aves e para a condição humana.



Fonte: DIAKARA. s.d.

Temos nesse momento uma demonstração dessa natureza múltipla de *waimahsã*, que desenvolve diferentes qualidades e habilidades por meio da dinâmica de troca de roupas, podendo assumir uma roupagem de peixe, ora assumindo a condição de pássaro e ora assumindo a condição humana.

Subindo o Rio Negro, ainda durante a viagem, situa-se a casa *dia-bararawi*, onde hoje está a cidade de Barcelos. Ali, o grupo foi submetido à prova por *Yepaoãku*, que queria testar o nível de seu aprendizado. Tendo percebido a completa confusão de seus ensinamentos, o demiurgo retoma suas lições para situar novamente seus ensinamentos, e aproveita ainda para transmitir-lhes os conhecimentos e a prática do *bahsessé*, objetivando especialmente a comunicação com *waimahsã* dos domínios da terra e da floresta.

Nas casas *dia-pikonperiwi* e *dia-iapawi*, ao longo do Rio Negro, hoje localizadas as cidades de Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira, respectivamente, *Yepaoãku* transmite a todo o grupo as formas de comunicação *bahsesse*, que evocam os elementos que lhes permitirão a cura das dores de dentes e aquelas que farão animar o espírito humano para o trabalho, o otimismo e a segurança.

Na casa *dia-wi* acontece um dos fatos mais importantes de toda a trajetória do devir humano: a segmentação do grupo em coletivos específicos. Cada um é dotado de uma língua própria, transformando-se numa futura unidade exogâmica, condição necessária para o estabelecimento das regras de casamento e reprodução social em toda a região do noroeste amazônico. Nessa parada também houve a distribuição de *miriã* e *kahpi* a cada grupo.

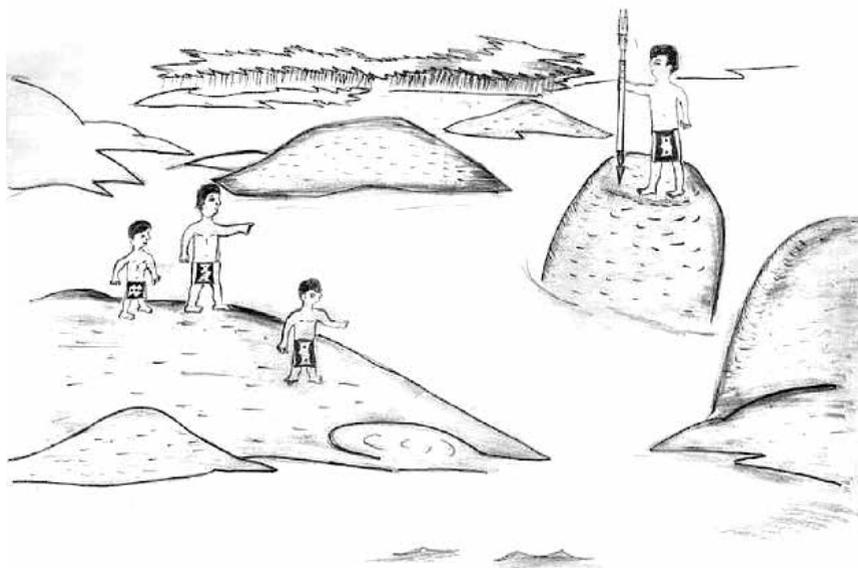
Na casa *merenrãwi*, atual distrito de Taracua, no Alto Rio Negro, acontece a última reunião de *Yepaoãku* com os diferentes grupos, onde o demiurgo recapitula todos os ensinamentos e realiza sua derradeira refeição com todos, e um dabucuri de despedida.

A escolha final dos últimos grupos de povos *pamuri-mahsã*, se deu na Foz do Igarapé chamado de *seaña*, localizado logo depois da casa de *merenrãwi*. Nessa casa *Yepaoãku* tomou a importante decisão de escolher entre os que permaneceriam na condição de *waimahsã* e o grupo que se formaria em seres humanos, saindo da condição de *waimahsã*; assim os preteridos continuaram como *waimahsã* e passaram a habitar as casas dos espaços da terra, água, floresta e aéreo, conforme a distribuição do demiurgo. Essa medida foi tomada porque o *Yepaoãku* percebeu que não haveria sentido se todos se transformassem em humanos e, da mesma forma, viu que não seria bom se todos permanecessem na condição de *waimahsã*, pois outros espaços (terra, água, florestas e aéreo) ficariam desabitados por seres com capacidades e qualidades sociais.

Quando a embarcação aportou na Cachoeira de Ipanoré, na casa *dia-petawi*, destino final da aventura humana, toda sua tripulação remanescente emergiu da embarcação, na forma e na condição de humanos, como *pamuri-mahsã*, constituindo os diferentes povos habitantes da região do Alto Rio Negro. 75

É importante ressaltar que alguns grupos prosseguiram a viagem, por isso possuem outras cachoeiras como referência de sua formação humana, seja rio acima e seus afluentes. Os especialistas comparam com uma malha viária, ou seja, cada grupo seguiu com embarcações menores, mas com as mesmas qualidades da embarcação principal. A figura abaixo é uma representação do momento em que o *Yepaoãku* assiste à saída dos humanos na Cachoeira de Ipanoré, ponto final da viagem da transformação.

Figura 5 — *Waimahsã* na condição de humanos.



Fonte: JOSIVAN, s.d.

Sob essa nova condição de existência, os povos passaram a viver e se identificar enquanto grupos específicos e nominados, com língua própria, estilo de narrativas míticas, instrumentos e cânticos rituais, conjunto de símbolos e bens materiais etc. Por exemplo, nós, Tukano, nos autodenominamos *Yepa-mahsã*; os Tuyuka se autodenominam de *Utapinopona*; os Makuna, de *Ide-mahsã*; os Hupda, de *Dow*; e assim sucessivamente.

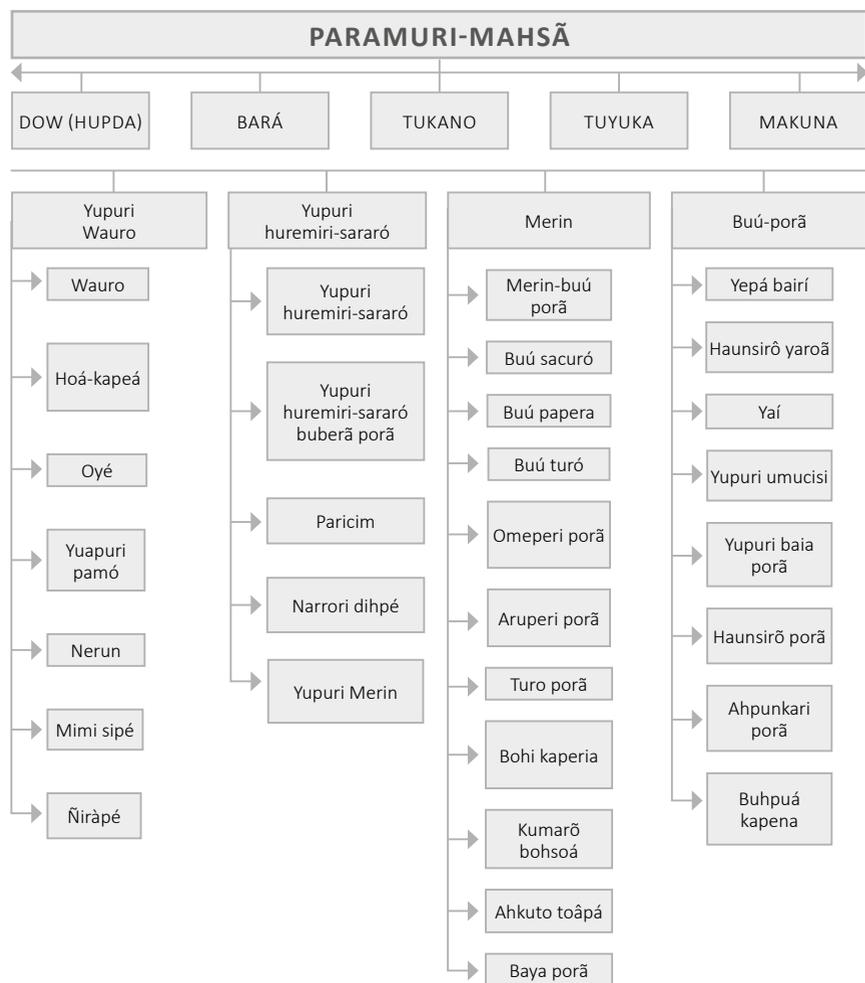
Os principais povos habitantes dessa região originários do espaço aquático denominados de *pamuri-mahsã* são: *Tukano*, *Kubeo*, *Wanana*, *Tuyuka*, *Pira-tapuya*, *Miriti-tapuya*, *Arapaso*, *Karapanã*, *Bará*, *Siriano*, *Makuna*, *Hupda*, *Yuhupde* e *Dow*<sup>25</sup>.

25 Com estes (e também outros grupos pertencentes às famílias linguísticas Aruak e Maku), a região do Alto Rio Negro constitui uma ampla e complexa rede de povos, que se comunicam e se articulam por meio de uma matriz cosmológica comum, de teorias explicativas sobre a natureza e a ordem das coisas, um esquema de trocas matrimoniais baseado na exogamia linguística, a circulação de bens materiais, dentre outros aspectos.

Os *pehkasu* (Branços) também foi integrante dessa viagem e é considerado o primeiro irmão menor de *doetiró*, mas foi preterido pelo *Yepaoãku* por se apossar da arma de fogo no momento de seu desembarque, atitude que o fez retornar para além-mar, no ponto da origem da viagem, sob a condição original de *waimahsã* e dizer: “Vá para o sul, além-mar, lá construirás armas e inventarás coisas para satisfazerem seus desejos, porém não serás uma pessoa realizada e feliz, pois viverás em guerra entre seus próprios filhos e irmãos”.

Os povos indígenas por sua vez se espalharam por toda a região do noroeste amazônico, ocupando todo o Alto Rio Negro e seus principais afluentes, a exemplo dos Rios Tiquié, Papuri e Uaupés. Cada um deles se organiza internamente em unidades sociais menores e hierárquicas, baseadas na ordem da “emergência humana” e de acordo com o pretendido pelo demiurgo criador *Yepaoãku*, isto é, existe uma estreita relação entre a ordem social e a ordem cosmológica (BARRETO, 2012). A sociedade Tukano, chamada de *dah-sea*, particularmente, é formada por quatro grandes grupos patrilineares, na seguinte ordem de hierarquia: *Yupuri-wauró*, *Yupuri-huremiri-sararó*, *Merin* e *Buu-porã*. Cada um desses grupos, com suas unidades derivadas, se define como *irmão maior* ou *irmão menor* em relação aos outros, de acordo com a posição na qual se encontram nessa escala hierárquica. O quadro abaixo (Figura 6) representa essa ordem tomando o grupo Tukano como principal referência:

Figura 6 — Ordem de clãs e sibs Tukano



Durante o processo de dispersão a partir da Cachoeira de Ipanoré, os Tukano foram migrando mais para o sentido norte e oeste, como nós, Tukano do sib *Buberã porã*, passamos do Uapés para o Alto Rio Tiquié. Desse modo, acabamos por distanciar dos nossos cunhados afins, os Dessano. Por outro lado, os Tuyuca migraram

para mesma região e foram se instalar na região de cabeceira do Rio Tiquié. Desse modo, nós acabamos por estreitar novos cunhados afins. Por isso, atualmente os Tukano, do sib *Buberã porã*, têm dois grupos de cunhados afins, isto é, Dessano e Tuyuca.

Cada um dos grupos de povos se organiza hierarquicamente pelo critério de irmão maior e irmão menor. Os Tukano têm como irmão maior o sib *Wauro*. Este sib, por sua vez, está organizado por uma família de irmão maior e demais famílias de irmãos menores desse grupo. O segundo grupo é *Yupuri huremiri sararó*, que é nosso grupo. A família que se constitui como irmão maior desse grupo leva o mesmo nome do grupo, *Yupuri huremiri sararó* e vive na parte da Colômbia. A segunda família é a nossa, denominada de *Yupuri huremiri sararó buberã porã*; em seguida é a família *Paricim*, depois é *Ñarori dihpe* e, por fim, *Yupuri mirin*. Este grupo constitui o segundo grupo de irmãos maiores dos Tukano. Depois seguem os demais grupos conforme mostra o esquema acima.

Essa hierarquia é fundamental e intransferível, pois é por ela que se estabelecem as relações sociais, seja entre os grupos familiares como entre os grupos de povos. O deferimento de consideração familiar, como tio, tia, primo-irmão, prima-irmã, prima e primo, é feito baseado nessa hierarquia interna e de relação de cunhados legítimos e cunhados afins.

A explicação sobre o “domínio de conhecimento” característico de cada grupo é dada em função da posição que cada um ocupou durante a viagem da transformação. Tais posições justificam, por sua vez, a responsabilidade que cada grupo assumiu em apoio a *Yepaoãku*, ao longo da viagem. Por exemplo, quando *Yepaoãku* teve que matar o *se-pirõ*, recebeu do seu primo *nima-pirõ* (curare)<sup>26</sup>. Os *waimahsã* que ocuparam as

26 *Curare* é um veneno de ação paralisante utilizado na ponta da flecha da zarabatana para matar bichos. Nesse caso, foi usado especificamente para matar a cobra.

primeiras “cadeiras” na embarcação ouviram o primo do demiurgo falar sobre o veneno e ceder o curare, para que pudesse matar o *se-pirõ*. De igual modo, o *nima-pirõ* também cedeu o antídoto do veneno. Tais representantes ajudaram o demiurgo a manusear o curare, colocando o veneno nas pontas dos dardos. Daí herdaram o conhecimento sobre o curare e sua cura.

Embora essas informações fossem repassadas a toda a tripulação da embarcação, tais habilidades eram restritas apenas aos membros de um grupo especificamente, isto é, todos os povos sabem fazer uso do curare (e até podem manipulá-lo), mas apenas os *Dow* (Hupda) e os *Detuana* detêm a habilidade de fabricá-lo, da maneira mais profissional e eficiente. Os mesmos (futuros) *Dow* ocuparam as primeiras posições na embarcação, cabendo a eles participar das investidas de *Yepaoãku* contra as serpentes que ameaçavam a existência dos *pamuri-mahsã*. Por essa razão, eles herdaram de modo especial os conhecimentos sobre as plantas medicinais curativas, os venenos e seus antídotos.

A segunda posição foi ocupada pelo grupo de *waimahsã* que deu origem aos futuros povos *Wai-yarã* e *Suriã*<sup>27</sup>. Pela proximidade com os *Dow*, também adquiriram a arte de lidar com as plantas e seus poderes curativos.

A terceira posição foi ocupada pelos Tukano que não herdaram os conhecimentos especificamente sobre as plantas curativas ou venenosas, mas tiveram o privilégio do domínio da arte de *bahsesse*, *ukusse* e *bahsamori*. Essa é a razão pela qual cada grupo de povos possuem seus próprios *bahsesse*, por mais que tenham a mesma origem.

A intenção aqui não é comentar sobre as posições ordenadas ou hierárquicas de todos os grupos do Alto Rio Negro participantes

27 Importante dizer aqui que os nomes atribuídos a esses grupos – *Dow*, *Detuana*, *Wai-yarã* e *Suriã* – não se referem aos povos especificamente, mas a coletivos de povos, isto é, esses nomes envolvem vários grupos a exemplo do que acontece com Tukano enquanto famílias linguísticas Tukano e não como um povo específico.

da viagem da transformação, mas chamar atenção para dois aspectos significativos: primeiro, para a inverdade de que os *Dow* ocupam uma posição inferior (na condição de escravos ou como subordinados de outros grupos da região), na cosmopolítica rionegrina; segundo, para o fato de que a prática de *bahsesse* é uma característica marcante entre os Tukano, fazendo de seus especialistas figuras imprescindíveis para a reprodução da vida social e política no Alto Rio Negro — razão pelo qual esse tema é muito recorrente e propagado em toda a região.

De acordo com a lógica Tukano, os *waimahsã* são identificados e classificados, primeiramente, em conformidade com os quatro grandes espaços que compõem o cosmos: terra, floresta, ar/ atmosfera e água. Descrever todas essas categorias implica sistematizar e organizar um tipo de “enciclopédia do pensamento Tukano”. Essa não é minha pretensão, na medida em que meu objetivo é aprofundar tão somente a diferença entre *waimahsã* do meio aquático e a noção de *wai* (peixes). Em relação aos demais espaços sob os seus domínios, me limitarei a mencionar apenas as informações mais abrangentes, conforme segue abaixo.

- Os *waimahsã* que habitam o espaço-terra são chamados de *dita-mahsã* e eles podem ser organizados de acordo com os diferentes tipos de espaços menores: terra firme (*dita-bua-mahsã*), montanhas/serras (*uhrupo-mahsã*) e areal (*nuhpori-uturi-mahsã*), e os animais que aí circulam, a exemplo da anta, cutia, paca, porco-do-mato, lagartos etc., gozam de seus cuidados e proteção.
- Os *nuhku-mahsã* são os *waimahsã* que vivem no espaço- floresta, composto, por sua vez, de vários outros espaços, tendo cada um deles um responsável. Os seus *waimahsã* da floresta de terra firme (*nuhku-bua*) são chamados de *nuhkuri-bupa-mahsã*, os de florestas de areal (*tahtaboa*) são os *tahtaboa-mahsã* e aqueles

dos ambientes de bunitizal (*ne-entari*) são chamados de *ne-entari mahsã*. Todos os animais que habitam ou circulam nesses ambientes (macacos, preguiça, pássaros, insetos, arborícolas etc.) estão sob suas responsabilidades.

- Os *waimahsã* que povoam o espaço-ar/atmosfera são chamados genericamente de *ome-mahsã*, e esta categoria de espaço compreende o vento, as nuvens e a luz. Os *ome-mahsã* são controladores dos ventos responsáveis pela renovação do ar. Aqueles que têm as nuvens como sua casa são responsáveis principalmente pelo controle do ciclo das chuvas. Os *waimahsã* da luz são responsáveis pelo controle das temperaturas.

Aqueles que habitam o espaço-água são chamados de *waimahsã* — o mesmo nome genérico dado aos seres de todos os espaços — e todos os bichos que vivem na água, répteis, anfíbios, cobras e especialmente os peixes (*wai*), estão sob seus cuidados e gozam de sua proteção.

O esquema abaixo ilustra a organização e a identificação dos *waimahsã* a partir de seus domínios.

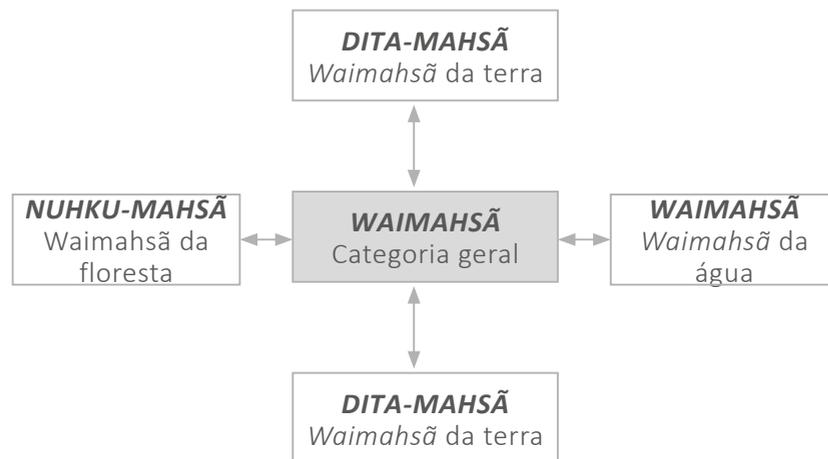


Figura 7 — Ordenação de *waimahsã* por espaço.

Assim, completa-se a noção de categorias de pessoas com os *Umukori mahsã*, os *waimahsã* e os *Pamuri mahsã*. Os primeiros são personagens, demiurgos, das tramas míticas que deram origem a elementos como a noite, o sal, as plantas cultiváveis (*bahsebo*). Os *waimahsã* são aqueles que participaram da viagem, mas que continuaram na dimensão das casas dos espaços citados acima. *Pamuri mahsã* são os humanos que saíram da condição de *waimahsã* pela escolha de *Yapa oãku*.

## CAPÍTULO 3

# AHKO-PATI: MORADA DE WAIMAHSÃ E OS PEIXES

O sistema de classificação de hierarquia de grupos humanos, cujas categorias são *irmão maior* e *irmão menor*, também é utilizado para classificar os grupos de peixes e demais animais. A princípio, isso pode ser confundido, levando a entender que os peixes também são gente, mas é apenas um mecanismo sociológico Tukano utilizado para ordenar e organizar peixes e demais animais.

O espaço aquático (*ahkó-pati*), como um dos quatro grandes espaços que compõem o mundo terrestre, é concebido pelos Tukano como um imenso mosaico, formado por três grandes tipos de ambientes, que são: *mariaakã* (igarapés), *dihtara* (lago) e *mari* (rio). Cada grande ambiente, por sua vez, é subdividido em partes menores, menos inclusivas, identificadas de acordo com suas características ecológicas. Cada uma delas conta com um *waimahsã* responsável. Assim, no igarapé existem as casas *purinti weseri*, lugar em que há concentração de folhas; *ñeri wiseri*, onde há grande quantidade de raízes; *uhtã wiseri*, lugar com significativa presença de pedras. O lago, por sua vez, é o lugar onde encontramos as seguintes casas: *nuhkuporó wiseri*, *uhtã wiseri*, *wiásistiri wiseri* e *warrapamori wiseri*, caracterizadas, respectivamente, pela concentração de areia, de pedra, de barro do tipo tabatinga e de macrófitas aquáticas. E as casas dos *waimahsã* habitantes dos rios são: *pahsi wiseri*, *evu wiseri*, *pahsi ñise wiseri*, ou seja, espaços onde há presença, respectivamente, de tabatinga, amarela e preta. Nos rios também existem as casas de nome *poya*, identificadas pelas corredeiras e cachoeiras.

Esses espaços são casas dos *waimahsã* (*wiseri*) e, por isso, tudo que neles está (bichos, árvores, terra, água), mesmo que momentaneamente ou de passagem, está sob a proteção e responsabilidade deles, o que não significa que eles sejam seus “donos”. Os animais, por exemplo, podem circular pelas diferentes *wiseri* livremente e contam com o cuidado de todos os *waimahsã*. Portanto, essa relação entre *waimahsã* e os animais não corresponde exatamente àquela condição de “dono” defendida por Fausto (2008). Poderíamos, no entanto, entender que os *waimahsã* são “donos” dos espaços, no sentido de responsáveis pela proteção e cuidado de tudo que neles circula, mas não proprietários das coisas em si.

Dentre os incontáveis *waimahsã*, existem alguns que são mais conhecidos por usarem constantemente determinadas roupas (*sutiro*), e se tornam conhecidos por meio delas, como são os casos de *Deyu*, *Waitoatu* e *Wai-payé*, que, aos olhos dos humanos, estão, com mais frequência, vestidos com qualidades de cobra, de madeira e pedra, respectivamente. Em outras palavras, diferentemente da maioria dos demais *waimahsã*, que estão sempre se deslocando, viajando e se vestindo de maneiras diferentes, esses três são mais fixos em suas casas e visíveis sob essas condições (de cobra, de madeira e de pedra), muito embora somente os especialistas os reconheçam. Outra característica desses *waimahsã* é que eles estão sempre promovendo a sociabilidade entre seus pares, realizando festas, encontros e cerimônias. Quando suas casas são ameaçadas ou destruídas pelos humanos, eles se revoltam, lançando doenças, seduzindo e raptando as mulheres para seu domínio.

Em cada parada da embarcação, ao longo da viagem de transformação, *Yepaoãku* deixou um *Waitoatu* com o objetivo de proteger os peixes desses lugares. Sua forma material é de um tronco oco de madeira de lei, com uma série de orifícios em toda a sua extensão, e possui também cabeça e nadadeiras de cobra. Antes da piracema é bastante comum ver *Waitoatu* emergir na superfície dos lagos. Para os especialistas Tukano, esse gesto é a manifestação de um convite para as festas de dabucuri em sua casa.

*Wai-payé* é o habitante de lagos, corredeiras e cachoeiras. Ele pode assumir a forma (vestir a roupa) tanto de madeira quanto de pedra. Quando suas casas ou os animais, sob a sua proteção, são ameaçados, *Wai-payé* é capaz de lançar doença de todos os tipos e provocar conflitos entre os humanos.

Com exceção desses três tipos de *waimahsã*, toda a legião desses seres, moradores, donos ou responsáveis pelos lugares (suas habitações *wiseri*) são identificados com um nome que os associa a um animal ou objeto daquele lugar, acrescentado do sufixo *mahsã*, que demonstra que eles possuem atributos e qualidades de *gente*, *humano*, *pessoa*. Por exemplo: *wariã-mahsã* ao pé da letra é traduzido como acará-gente; *buhu-mahsã*, como piranha-gente; *botea-mahsã*, como aracu-gente; *hu-mahsã*, como pacu-gente; *muhã-mahsã*, como jacundá-gente; *ahko-putistero-mahsã*, como boto-gente; e assim por diante. É essa tradução literal que gera confusão a partir da associação entre um termo do nome e a natureza desse ser. Conforme dito acima, chamar um *waimahsã* de *buhu-mahsã*, “piranha-gente”, não significa dizer que tal peixe (*buhu* — piranha) seja portador de qualidades antropocêntricas, isto é, de pessoa ou gente humana, que possui alma, memória, intencionalidade, vida social, econômica ou política.

O que estou querendo dizer aqui, objetivamente, é que peixe (*wai*), a exemplo de qualquer outro animal, é apenas um animal, com o qual os humanos não estabelecem relações do tipo entre sujeitos. Não parece ser o mesmo do que já foi afirmado na produção antropológica por alguns autores.

Em seus estudos sobre os Achuar do Equador, Descola (1989) explora com bastante inovação a relação entre mulheres e plantas e entre homens e animais de caça; o que também discute em outros trabalhos (1992; 1997). Ao propor o conceito de “animismo” para compreender tal relação entre humanos e animais, o autor afirma: “os animais são com certeza diferentes de nós em sua morfologia e em seu comportamento; contudo, a existência social que eles têm à nossa revelia é idêntica à nossa” (1997, p. 28).

Muito próximo disso, afirmam também os autores da fantástica obra *Etnografía Makuna* (ARHEM et al., 2004), na qual fazem descrições riquíssimas sobre as concepções desse povo Tukano do Alto Rio Negro, na sua relação com as plantas, os animais e outros componentes do cosmos, atribuindo-lhes uma forma material e outra espiritual. Particularmente sobre os peixes, os autores afirmam que “cuando vagan por la selva o nadan en los ríos aparecen como peces y animales, pero cuando penetran en sus casas descartan sus disfraces de animales, se ponen sus coronas de plumas y demás ornamentos rituales y se convierten en ‘gente’” (p. 220).

Como podemos notar, eles fazem exposições muito nítidas e seguras sobre a condição e capacidades humanas dos animais, atribuídas pelos Makuna.

Por fim, gostaria de lembrar um episódio muito interessante para esse debate. Quando o antropólogo Eduardo Viveiro de Castro esteve em Manaus, no ano de 2007, participando de um encontro promovido pelo Instituto Socioambiental (ISA), intitulado *Visões do Rio Babel*, tive a oportunidade de assisti-lo. Durante sua palestra, ele destacou que o conhecimento ameríndio concebe os animais como um envoltório (uma roupa) a esconder uma forma interna humana. Ao assegurar que na concepção dos povos indígenas não existe ambiente sem um sujeito, o palestrante traz uma contribuição importante para a identificação de uma particularização do conhecimento indígena. No que se segue, veremos que ele destaca que o princípio das relações entre humanos e não humanos encontra-se no interior das cosmologias indígenas:

Este aspecto eminentemente social das relações entre sociedade e natureza está na origem da reflexão cosmológica ameríndia. Ele contrasta de modo notável com a concepção

de natureza projetada pela modernidade ocidental. Se pudéssemos caracterizar em poucas palavras uma atitude básica das culturas indígenas, diríamos que as relações entre uma sociedade e os componentes de seu ambiente são pensadas e vividas como relações sociais, isto é, relações entre pessoas. (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, pp. 6-7).

As palavras de Viveiros de Castro são muito apropriadas para o contexto Tukano, uma vez que nossa relação com os componentes do espaço, do ambiente ou do território é sempre mediada pelos *waimahsã*. No entanto, vale reafirmar que esses últimos são diferentes dos animais e que os animais enquanto tais não constituem sujeitos. Portanto, essas palavras podem ser tomadas como signos de uma relação entre sujeitos tão somente humanos e *waimahsã*.

No entanto, durante a sua exposição, nós, Tukano, ficamos bastante seduzidos pelo discurso do antropólogo, de modo que, alguns indígenas do Alto Rio Negro que assistiam à palestra, entraram na conversa reforçando que os animais eram mesmo gente, viviam como os humanos e se comunicavam, citando como exemplo a piracema de aracus quando nada rio acima, ressaltando que se tratava, de fato, de um movimento de pessoas — e não de peixes — em festa, tendo apenas a aparência (vestidas com roupa) de peixe.

A partir de então, persegui essa questão com muito interesse e atenção, tomando meu pai como interlocutor em longas e profundas conversas. Com isso, entendi duas importantes lições, que assinalo aqui: a primeira é que não podemos dar fim à questão apenas com a pergunta inicial: “peixe é gente?”, sob o risco de termos um entendimento muito parcial da complexa relação entre humanos e animais, e chegando a uma conclusão confusa sobre ela. A segunda lição é que não se deve tomar a narrativa mítica

(*kihti*) como palavra final explicativa da relação entre humanos e não humanos, mas sim identificar seus diferentes componentes, neste caso, *wetidarero* e *wai-bahsekaro*, duas maneiras inconfundíveis de se conceber a relação com os componentes do espaço. Ao fim desse processo, cheguei à conclusão exposta acima, de que o peixe não é em si uma roupa a esconder uma essência de gente, mas que, em determinadas circunstâncias, os *waimahsã* lançam mão da condição de peixe (como se fosse uma roupa — na língua Tukano é utilizada a palavra *sutiro*) para tomar sua forma, suas qualidades e habilidades, como a rapidez no deslocamento e a capacidade respiratória embaixo d'água. Porém, ainda assim, vestidos com as roupas de animais, os *waimahsã* continuam a possuir condições e qualidades humanas, que em momento algum deixam de ter. Já os animais em si não possuem nunca *status* de gente ou qualidades humanas — nem mesmo à nossa revelia.

Com isso, resalto, aqui, que um *waimahsã*, quando vestido com uma roupa de peixe — o que ele faz apenas em situações muitos especiais — se vê como humano, porém vê os outros peixes como peixes — e veria uma anta como anta, um macaco como macaco, uma abelha como abelha e um humano como humano. Isso me parece um pouco diferente da reflexão sobre “perspectivismo” consagrada por Viveiros de Castro (2002 [1996]) para se referir às cosmologias ameríndias, uma vez que apenas os *waimahsã* podem possuir um ponto de vista humano, assim como os humanos — o que possibilita, especialmente, a interação e comunicação entre eles (*waimahsã* e especialistas tukano) — porém, isso não ocorre entre os animais, tanto peixes como todos os outros.

Entretanto, quando alguém pergunta a um (índio) Tukano se “peixe é gente”, a resposta afirmativa será imediata. Eu mesmo carreguei, até pouco tempo, essa ideia como uma verdade absoluta. A complexa imbricação entre *waimahsã*, seu nome identitário, e o

nome do animal que geralmente vive em sua habitação, sob a sua proteção e que lhe empresta o nome, é a responsável pela confusão generalizada entre os Tukano, e talvez entre todos os povos do Rio Negro. Uma coisa é o peixe enquanto bicho, a outra é o *waimahsã*, dono do lugar (onde vive o peixe) que recebe o nome de peixe, o que o leva a ser comumente, porém erroneamente, identificado como o próprio peixe. Enfim, não se pode confundir o *waimahsã* com seu animal epônimo.

Outro aspecto importante dessa problemática diz respeito à importância do peixe na condição de alimento. A proibição do consumo de alguns tipos de peixe, em certas circunstâncias, por determinadas pessoas, é basicamente norteada pelo perigo à saúde humana. Esses peixes, nessas situações, são portadores de substâncias (físicas ou não) que causam doenças. Portanto, o perigo do consumo não está relacionado à condição humana do peixe, como alguns justificam, mas por ele conter substâncias nocivas à saúde, as quais precisam ser neutralizadas. 91

Por exemplo, o *matrinchã*, de acordo com a explicação Tukano, é originário da casca da palmeira de jurupari, sendo considerado portador da doença *vahpin*, um tipo de apendicite. Sendo um peixe gorduroso, não é recomendável como alimento para crianças e adolescentes, pois representa grande risco para o desenvolvimento físico, psicológico e intelectual do sujeito. Contrariamente, os peixes miúdos, como as sardinhas, são preferidos na alimentação por sua baixa contaminação e pouca carga gordurosa.

Enfim, não faz o menor sentido para um Tukano dizer que não comemos determinados tipos de peixe porque os consideramos humanos ou como nossos ancestrais, ou ainda, porque os peixes partilharam, nos tempos primordiais, das mesmas condições sociais dos humanos.

## CONHECIMENTOS, COMUNICAÇÃO E CUIDADOS

Os *waimahsã* são detentores de conhecimentos de *bahsesse*, *ukusse* e *bahsamori*. Por isso, a comunicação entre os *waimahsã* e os especialistas tukano assume uma grande importância, seja para a aquisição e circulação de conhecimentos, seja para a formação de novos especialistas.

Os sistemas e o conjunto de conhecimentos dos *waimahsã* são também fonte primária de conhecimento para os humanos, isto é, eles que se apropriaram e continuam se apropriando da arte e das técnicas de cura diretamente dos criadores do cosmos, habitantes do mundo primordial (*Yepaoãku* e *Yepalio*). Assim sendo, os conhecimentos dos humanos são de segunda ordem, ou seja, são saberes oriundos dos *waimahsã*, uma vez que *Yepaoãku* e *Yepalio* passaram seus ensinamentos originalmente para eles. Para tanto, é necessário que se efetive uma comunicação entre os humanos e os *waimahsã*, que ocorre pelo uso da bebida *kahpi*, feita do sumo de cipó, ou de *wihõ* especial, uma espécie de rapé vegetal (paricá), durante as grandes festas de dabucuri, preparadas cuidadosamente para tal finalidade pelos especialistas.

Outra questão importante é a manutenção de boas relações com os *waimahsã*. Para tanto, os humanos precisam assumir certos comportamentos e seguirem algumas etiquetas básicas ou boas maneiras.

Conforme dito anteriormente, o espaço-terra, espaço-água, espaço-floresta e espaço-aéreo são as casas dos *waimahsã*. Por isso, para fazerem uso e mesmo circularem por esses espaços, os humanos precisam pedir “licença” a eles. Tais pedidos são realizados por uma prática formal e específica de comunicação

(um certo tipo de *bahsesse*), dominada apenas pelos *Yai*, *Kumu* ou *Baya*, conhecida como *wetidarero*. Esses cuidados recaem com mais frequência sobre as pessoas mais suscetíveis (e seus parentes), que necessariamente devem submeter-se à sessão de *bahsesse*, pois caso isso não seja feito, os *waimahsã* se voltam furiosos contra elas.

Por mais que em qualquer lugar ou situação seja possível o ataque desses sujeitos, alguns momentos são mais propícios para que isso aconteça. Por exemplo, no nascimento de uma criança e no período da primeira menstruação de uma menina, assim como crianças e jovens em puberdade são também alvos prediletos dos *waimahsã*. Nessas condições, é preciso redobrar os cuidados e a proteção, pois ambas as situações se caracterizam pela emanação sanguínea que, do ponto de vista dos *waimahsã*, são momentos em que os humanos, por meio de seus corpos, os provocam e os agridem, arremessando impurezas do sangue, contaminando assim seus alimentos, seus artefatos e suas casas. Irritados com isso, os *waimahsã* partem para o ataque. Sua ação é a causa de doenças e morte entre os Tukano. Isso ocorre porque esses sujeitos vivem tomados de inveja dos humanos, justamente porque, no momento de origem dos humanos, foram preteridos pelo demiurgo *Yepaoãku*.

Antigamente, para alcançar uma das especialidades Tukano (*Yai*, *Kumu* ou *Baya*), a pessoa passava por cuidados rígidos, que começavam desde a concepção e se prolongavam da adolescência até a vida adulta. Ao nascer, uma criança era submetida às ações do *kumu* de seu grupo patrilinear, que lhe concedia um nome capaz de conferir a essa criança proteção. Isto é chamado de *heri-porã* (momento de conferir nome à pessoa). Durante toda a fase de crescimento, a criança era mantida sob uma dieta alimentar específica, submetida a sessões de limpeza estomacal (vômitos diários, induzidos por bebidas especiais), banhos matinais,

ingestão de sumo de pimenta pelo nariz etc. Cada momento do desenvolvimento da criança, seja físico, psíquico, intelectual, moral ou social, era acompanhado, com especial atenção, por um especialista. A inserção na vida adulta era, inicialmente, marcada pela reafirmação do *heri-porã*, isto é, a recolocação do nome da pessoa na estrutura sociocsmológica, permitindo-lhe, a partir daí, sua participação na festa com o instrumento jurupari e a ingestão de *kahpi*.

Depois de passado por essa inserção, o jovem encontrava-se, então, apto à formação em uma das três especialidades. Para tanto, ele era submetido a uma sessão de ingestão de *waika kahpi*, um tipo especial de *kahpi* para esta finalidade. Se nesse momento, sob o efeito da bebida, o jovem fosse tomado por uma visão em que lhe aparecesse o *ahkopa* (um recipiente com água), *vahtoro* (uma cuia), quatro folhas indicando *sohpe* (as janelas do universo que correspondem às direções norte, sul, leste e oeste), isso era um indicativo de que a habilidade desse jovem era para ser um *Yai*. Se encontrasse o *patu-vahro* (cua com ipadu), o *murorõ* (cigarro) e o breu, o aprendiz seria um futuro *Kumu*. Por fim, se sua visão revelasse o *mahãpoari* (diadema ritual), o *nhassã* (maracá) e o *haunpu* (bastão de ritmo), seu talento seria revelado para o papel de *Baya*. Acontecia, porém, de o jovem iniciante não encontrar nenhum desses símbolos em suas visões, o que o dispensava dessas habilidades e, conseqüentemente, de toda a longa trajetória de ensinamentos posteriores.

A partir daí, começava a formação específica de *Yai*, *Kumu* ou *Baya* que durava um ano, marcada por instruções, provações e práticas especiais sob o monitoramento de um *Yai* especializado nessa função. Os últimos três meses do ano eram os mais decisivos e, por isso, era o período em que os aprendizes ficavam em isolamento completo e com dieta redobrada.

Durante esse tempo, o aprendiz era instruído e aprendia a prática do *bahsesse*, as formas de acesso às casas (*pamuri-wiseri*), o sistema de comunicação com os *waimahsã*, a interpretação dos sonhos, as técnicas de prevenção e a cura das doenças.

Tudo isso acontecia no domínio de *waimahsã*, onde, sob a orientação do *Yai*, os jovens em formação recebiam ingestão de porções *wihõ* (paricá) pelo nariz, especialmente com a finalidade de se conectar ao domínio de comunicação e de sociabilidade com os especialistas *waimahsã*.

A continuidade da formação incluía ainda o controle do desejo sexual, do seu apetite, exigia a obediência de prescrições alimentares, o cuidado com o preparo do alimento e ainda momentos de isolamento social, exclusão das atividades de caça, pesca e demais afazeres cotidianos. Depois de passar por todas as etapas, o jovem se tornava detentor em uma das especialidades (*yai*, *kumu* ou *baya*).

O *basesse* é uma prática muito especial, adquirida por algumas poucas pessoas e que exige conhecimentos específicos, habilidades e investimentos sistemáticos e duradouros, durante toda a vida. *Yai*, *Kumu* e *Baya* são pessoas especializadas na comunicação com os diferentes tipos de sujeitos e que atuam de modo complementar no tratamento das doenças. Os três possuem a mesma base geral de conhecimentos, diferenciando-se apenas em suas especializações, mesmo assim, eles atuam de modo complementar em suas ações de cura: o *Yai* tem a capacidade de diagnosticar doenças, seja por meio do olhar avaliador, do tipo “Raio X”, ou aspergindo água, a partir de folhas imersas, diretamente sobre o paciente. O *Kumu* dedica-se aos cuidados com o paciente que foi diagnosticado pelo *Yai*, por meio do uso exclusivo do *bahsesse* e da prescrição de plantas medicinais para o tratamento.

O *Baya*, além de realizar o *bahsesse*, é um mestre condutor de grandes cerimônias, tocando, cantando e dinamizando os rituais. Contudo, a função central dos especialistas é a de manter um diálogo constante com os *waimahsã* para manter o cosmos e o meio ambiente equilibrado, com condições habitáveis aos seres humanos e demais animais, vegetais e minerais.

Além das clássicas e admiradas funções de *Yai*, *Kumu* e *Baya*, existe aquela denominada de *Sakaka*, porém, pouco valorizada na dinâmica da estrutura social tukano por não ter como finalidade a comunicação com os *waimahsã*. *Sakaka* é uma habilidade restrita e secreta, adquirida pelo indivíduo a partir do uso repetido e constante de plantas atrativas de peixes. O *Sakaka* tem a capacidade de se transformar (entenda-se, usar a roupa de) em sucuri, a cobra-grande, e aventurar-se pelas casas das cobras, seja para contrair a habilidade destas de captura dos peixes para alimentação, seja para seu divertimento.

Como afirmado anteriormente, o esquema de comunicação entre humanos e *waimahsã* se dá por meio de pessoas preparadas, nos momentos e conhecimentos específicos. Porém, ultimamente, as especialidades de *Yai*, *Kumu* ou *Baya* ficaram escassas, sendo que a de *Yai* praticamente foi extinta em todo o noroeste amazônico brasileiro. Os *Kumuã* ainda existem, mas são poucos, são aqueles que tiveram sua formação antes da chegada dos missionários em suas comunidades. A maioria, porém, foi atingida por eles em algum momento de sua preparação, sendo forçada a frequentar a escola ali instalada, como foi o caso do meu pai, Ovídio Lemos Barreto, e dos meus tios Luciano Barreto e Tarcísio Barreto. Estes são os últimos *Kumuã* tukano do grupo (*sib*) *huremeri saroró yupuri bubera-porã*, moradores da Comunidade de São Domingos Sávio.

Pela falta de *Yai*, os poucos *Kumuã* que restaram se vêem forçados a cumprir esse papel, efetuando assim uma dupla função no sistema de comunicação extra-humano e de cura, diagnosticando as doenças e realizando os *bahsesse*. No entanto, como não há, atualmente, a continuidade na formação de novos especialistas *Kumuã*, podemos dizer que, a exemplo do que aconteceu com os *Yai*, os *Kumuã* estão fadados a desaparecer. Depois do contato com os missionários, nós, Tukano, passamos, desde criança, a ser submetidos ao sistema de educação convencional ministrado por eles, e com isso, fomos impedidos de desenvolver esse nosso sistema de formação e educação indígena.

# WETIDARERO: A ARTE DE COMUNICAÇÃO COM OS WAIMAHSÃ

*Bahsesse* é um repertório de palavras e expressões especiais que possibilitam a comunicação com os *waimahsã*. O *bahsessedé* é também a habilidade de um especialista de invocar elementos e princípios curativos, contidos nos tipos de vegetais e animais.

As expressões e palavras do *bahsessedé* versam sobre a história de criação do mundo, do surgimento dos seres humanos, da origem e sentido das habitações (*wiseri*) instituídas ao longo da viagem de transformação, ou seja, sobre os *kihti*. Elementos materiais como o cigarro, o breu (resina vegetal), o sal e a pimenta podem ser utilizados por um especialista como veículos do *bahsessedé*, isto é, como meios de estabelecer a comunicação com os *waimahsã*. O cigarro e o breu servem para imunizar o ambiente e, assim, apaziguar a hostilidade, conter a inveja e a ira dos *waimahsã*. O sal e a pimenta são recursos para a proteção corporal contra a contaminação por algum alimento.

*Wetidarero* é uma arte de comunicação com *waimahsã*, formulada pelo especialista, com o objetivo de evitar os ataques desses seres, especialmente naqueles momentos mais vulneráveis citados acima e quando as pessoas se deslocam para lugares diferentes, para a prática de pesca, caça e coleta. Os elementos utilizados como veículo de comunicação nesses casos são o cigarro ou o urucum.

Os tipos de *bahsesse* são inúmeros e são caracterizados de acordo com a habitação específica dos *waimahsã*. Todos esses tipos, no entanto, apresentam uma base discursiva comum, descrita a seguir:

Nissa té murõpu: saí murõgu, duhpuri murõgu, akkó-murõgu, te murõpu wetí passanukã, te buhpoyé murõpu weti panukapu, temerã pasarranuka, wetisãnuka tusterranukapu. Tí imissapu waré tusterranukapu, teré tusterrekeburiotá waretusterrekepeopu. Te caí murõpu, duhpuri murõpu, akkó- murõpu, ná waimahsäre, nurõ sehupu. Nare muro sehuó nihsió, nayé wiseripe nare waré tusterrekio dupo, vamahmi tukeduhpo. Nare murõ sehuó duhpó witá, nare käre patu, yuku patu, weku patu, nare bahssé seheka, nare nihsió, te wetí imissapá mera ia-kamotá-kenukõwi. Te weti imissapamerã waré tustekenukõ, teré ware-tustekiomuõ, tustekeburó. To wetuhtá, nare peru watiãduhpo, roka peru, ãruko peru, duhtokó peru nare watiã nihsaipowi. Te weti imissapamerã nare nayawipé tumahmikeduhpowi. Te weti imissapá dohkapu ná waimahsã wisere wateró wawawi. Nare murõ seho, bahse sehká, nihsiodupowi. Mari niku porãni mari, na diaku ni mari, ameri uñatuti wetikarã mari, ni puhtipeopu. To wekarã, na waimahsã, mahsã siakã unhatuti wetissama, na akawererã werorro unha ekatí nikãssamá, to wera duhti daretissamá. Ato ni diá wagu wetidareró. Nuku wagu wetidarerokerã tohtá nissa (OVÍDIO BARRETO, 2012).

Não pretendo aqui fazer uma exegese do texto, mas apenas destacar e comentar seus principais passagens ou elementos sublinhados.

Inicialmente, o especialista invoca os tipos de *murõpu* (tabaco), chamados de *saí murõgu*, *duhpuri murõgu* e *ahko-murõgu*, num gesto de oferta de tabaco aos *waimahsã*, por serem donos da habitação e responsáveis pelos bichos que aí vivem. Num segundo momento, oferece os diferentes tipos de *ipadu* (*käre patu*, *yuku patu*, *weku patu*), com o mesmo objetivo. Em seguida, o especialista oferece a bebida *peru* (*roka peru*, *ãruko*

*peru*, *duhtokó peru*; respectivamente caxiri de milho, de cana-de-açúcar, de “batata baroa”).

O objetivo dessas ofertas é fazer com que os *waimahsã* se ocupem e se distraiam tomando o caxiri, fumando e comendo ipadu. Dessa forma, eles realizam suas festas e oferecem como contrapartida os recursos daquele lugar. Entretanto, eles se atêm para número exato de pesca ou caça, de modo a compensar exatamente o presente recebido.

Depois disso, o especialista lança mão dos diferentes tipos de *imissa* (tupé de pari) para cercar-se de proteção contra os ataques de lanças, flechas e armadilhas usadas pelos *waimahsã*. Por fim, ele pronuncia a frase apaziguadora: *mari niku porã ni mari* (“somos irmãos e amigos”), o que quer dizer que ambos, humano (*kumu*) e *waimahsã*, têm a mesma origem e descendem dos mesmos criadores.

Feito isso, o especialista entrega à pessoa sob o tratamento/proteção o cigarro para fumar e/ou o urucum para se pintar. Cumpridas tais obrigações, espera-se que os *waimahsã* não estranhem o visitante humano, ficando ocupados com seus afazeres, bebendo, fumando e comendo o ipadu oferecido pelo especialista.

Em resumo, *wetidarero* é uma conversação entre sujeitos, *waimahsã* e especialista humano, uma negociação para evitar os conflitos. De um lado está o visitante, do outro o dono do espaço e responsável pelos recursos que aí se dispõem.

## WAI (PEIXES):

### ORIGEM E CLASSIFICAÇÃO

O livro organizado por Aloísio Cabalzar (2005), intitulado *Peixe & Gente no Alto Rio Tiquié*, traz em detalhes um esquema classificatório de peixe da Bacia do Rio Tiquié, aproximando os modelos indígena e científico. Segundo a obra, ambos os modelos organizam os grupos de peixe com base nas suas características morfológicas, agrupando-os, de acordo com o sistema ictiológico, em famílias, gêneros e espécies. Porém, conforme demonstrarei a seguir, no modelo Tukano, a origem e classificação dos peixes não correspondem em nada ao arcabouço científico. Pelo contrário, sua dinâmica organiza os peixes de acordo com o seu surgimento, a partir de tramas sociais dos *waimahsã* e dos humanos, de partes e restos vegetais e da metamorfose de pássaros. O ordenamento, por sua vez, baseado menos no indivíduo que no grupo, leva em consideração os espaços ou ambientes em que vivem os peixes, as camadas aquáticas (superfície, meio e fundo) e a diferença entre o dia e a noite. E mais, o sentido dessa ordem é encontrado no contexto dos enunciados de *bahsesse*, formulados pelos especialistas na assepsia dos peixes antes de seu consumo. O fato mais evidente está na fórmula de assepsia de peixes e de outros animais para a primeira alimentação da criança, feita após seis ou oito meses de vida.

Os longos repertórios de *bahsesse*, doravante chamados de narrativas, são formados pela explicação de origem de cada grupo de peixe, inserida num contexto bastante abrangente. Aqui, mencionarei apenas fragmentos que destacam as passagens de origem dos peixes, poupando descrever detalhes.

Os grupos de peixes que povoam os mares originaram-se dos restos de construção de *pamuri-pirõ-yukussu*, a grande embarcação utilizada na viagem da transformação que transportou as primeiras formas humanas. À medida que *Yepaoãku* ia fabricando a embarcação, suas lascas iam caindo na água e imediatamente se transformavam em peixes, que passaram a povoar os mares e rios próximos. Alguns tipos que surgiram dessas lascas foram: *pohkaseroá* (sarapó encurvado) e *soá* (sarapó cumprido)<sup>28</sup>.

O grupo conhecido como *puwiá* (matrinxã), *uhukuá* (matrinxã-preto), *mahkeã* (pacu-grande), *huá ñirã* (pacu-preto), tiveram sua origem das lascas da palmeira de jurupari, conhecida como *wayuku*.

Na casa de *passa-saro*, um dos locais de parada da embarcação, no Rio Papuri, afluente do Rio Negro, o demiurgo resolveu distribuir para aqueles grupos de *waimahsã*, que dariam origem aos diferentes povos habitantes do Rio Negro (Tukano, Tuyuka, Dow, Barasana e outros *pamuri-mahsã*), um par de instrumentos musicais de jurupari, confeccionado a partir de um tronco da palmeira. Durante a derrubada, suas lascas caíram nos rios, dando origem aos grupos de peixes citados, que são conhecidos pelos Tukano como “peixes *miriã*”. Quando a palmeira caiu, representantes de cada um dos povos retiraram uma parte do tronco do qual confeccionaram seus instrumentos musicais de jurupari, e suas palmeiras deram origem às cachoeiras como a de Caruru no Rio Tiquié, a *Ñukãpoa*, no Rio Papuri e a cachoeira Jurutica, próxima ao distrito de Iauaretê.

Alguns grupos de peixes da família *Ariidae*, que reúne aqueles peixes com esporões, apareceram a partir de um episódio

da narrativa mítica, no qual *wai-deyu* se vingava contra seu genro *buhtuyari-oãku*. A história começa com o rapto de *buhá-mahsõ* (“piranha-mulher”) por esse último, quando ela realizava a coleta da fruta ucuqui. Com isso, o sogro promoveu várias armadilhas para atingir o genro e seus convidados, dentre elas a armadilha do almoço. Durante a refeição, o pássaro socó se engasga com o esporão do peixe. O material retirado de sua garganta foi arremessado no rio pelo *buhtuyari-oãku* e deu origem aos tipos de peixes desse grupo, caracterizados ainda por sua pele lisa de couro, como é o caso do *ankiroã* (daguirú), do *pirõseroá* (peixe com ferrão), do *pawá* (jandiá), do *uhtuá* (mandi), do surubim, da pirarara, dentre tantos outros.

Outro grupo de peixes se originou da trama entre *buhtuyari-oãku* e *bosse-pirõ*. Aconteceu que a esposa de *buhtuyari-oãku* mantinha um relacionamento amoroso fora do casamento com *bossé-pirõ*. Toda manhã, durante seu banho matinal, ela o convidava para relacionamento sexual. Passado um tempo, um pássaro alertou o *buhtuyari-oãku*, durante uma coleta de folhas de ipadu no roçado, sobre a esperteza de sua esposa. Desconfiado da notícia, o esposo resolveu ficar de tocaia e acabou por descobrir a traição da mulher. Com a descoberta, revolveu matar seu rival e vingou-se de sua esposa, fingindo estar comendo uma pupeca (peixe assado em folha), quando na verdade se tratava do órgão sexual de sua vítima. Vendo-a comer com prazer o “peixe”, *buhtuyari-oãku* tirava sarro, caía na gargalhada, o que fez a esposa descobrir o verdadeiro intento do esposo traído. Dirigindo-se à beira do rio começou a vomitar, e os restos da refeição caíram nas águas do rio, e estes se transformaram em diferentes grupos de peixe, a exemplo de *tubo* (jejum) e *muhã* (jacundá).

28 Infelizmente não foi possível, ao longo deste trabalho, fazer também uma identificação científica dos grupos, famílias ou espécies de peixes aqui citados.

Um terceiro grupo apareceu nas águas pelo incidente protagonizado por *doe-pirō*, uma cobra com cabeça e escamas de traíra. O filho de *ñokoãtero-oãku* (deus-estrela) estava infestado de feridas, com bastantes secreções, e o seu pai aproveitava dessa condição do filho para ser bem-sucedido nas pescarias. Então, levava-o todos os dias para a beira do rio, para atrair os peixes com as secreções, e aproveitava para alvejá-los com sua flecha. Com bastante facilidade, pescava, e logo retornava para sua casa, passando a dedicar o maior tempo ao seu roçado. Desconfiados da facilidade com que *ñokoãtero-oãku* capturava os peixes, os jovens da aldeia resolveram espioná-lo e acabaram descobrindo o seu verdadeiro método. Certo dia, resolveram aplicar o mesmo recurso, conduzindo a criança para a beira do rio, porém, não tomaram os devidos cuidados necessários, razão pela qual a serpente *doe-pirō* (cobra-traíra) foi atraída pela secreção da criança, e acabou por devorá-la.

Quando soube do acontecido, *ñokoãtero-oãku* saiu à procura da *doe-pirō* assassina. Ao encontrá-la nas águas do Rio Negro, nas corredeiras de São Gabriel da Cachoeira, capturou-a com a armadilha de matapi, arrastou-a para a terra firme, arrancou suas escamas e esquartejou seu corpo. Arremessadas em todas as direções (norte, sul, leste e oeste), suas escamas deram origem aos peixes do grupo *doe*, as traíras grandes. As escamas jogadas na direção norte deram origem ao grupo de traíras pequenas e médias. Aquelas jogadas na direção sul deram origem ao pirarucu.

Outros grupos de peixe surgiram do corpo de *wahti* (diabo sem ânus): *Wahsu* resolveu se vingar de *wahti*, seu primo- inimigo, por este ter comido seus filhos, na sua ausência. *Wahti* tinha como deficiência a localização de seu ânus bem abaixo do queixo. *Wahsu* prometeu resolver o seu problema com uma cirurgia nas

nádegas, abrindo um buraco, porém, sem que o primo percebesse, utilizou um roliço composto de ganchos, extraindo violentamente suas vísceras e intestinos, descartando-as nas águas do rio. Delas apareceram os grupos de *dihqueá* (sarapó), *mehperoã* (sarapó fino), *dihkepuá* (sarapó grande) e *poá* (acarapuru). Assim estes peixes tem ânus logo abaixo da boca.

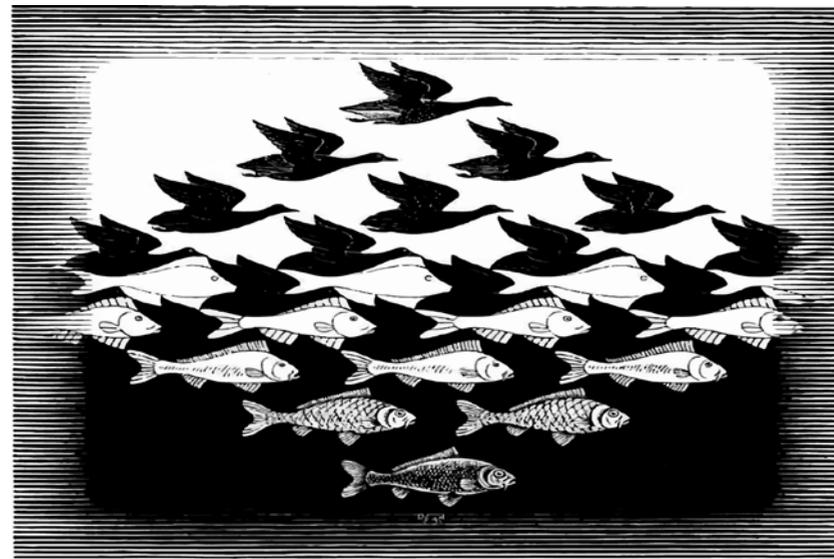
Outra trama que deu origem aos grupos de peixes foi a de dois jovens de uma aldeia. O chefe da aldeia, vendo aproximar-se um período de fartura de peixes, convocou dois jovens irmãos para fabricarem os cocares que seriam usados durante uma festa a ser oferecida por ele. Para tal fim, convidou os irmãos mais dedicados da aldeia. Foi recomendado, aos jovens, seguir uma dieta restrita, jejuar e se abster de práticas sexuais. Depois de muito tempo de abstinência, tendo saído para urinar, o irmão menor sentiu o cheiro de peixe moqueado, vindo da direção de uma praia. Caminhou nessa direção e se deparou com um grupo de belas mulheres, que o convidaram para o banquete. O rapaz, faminto, devorou boa porção daqueles peixes, quebrando assim as regras de abstinência e, como consequência, seu corpo foi se avolumando mais e mais. Certo dia, durante uma pescaria, sentiu seu corpo desintegrar-se e suas partes acabaram sendo levadas pelas águas, e delas surgiram muitos tipos de peixes, a exemplo do *yukuboteá* (aracu-madeira). A cada parte de seu corpo que se desgarrava, ele amaldiçoava os peixes, impregnando-os de substâncias prejudiciais à saúde humana. Por essa razão, o peixe, além de portador de substâncias malignas, é veículo de discórdia social, devendo ser submetido aos procedimentos de *bahsesse*, necessários para torná-lo adequado para alimentação dos humanos.

Os peixes do grupo *sekupo*, *mikia* e *tumuape*, sem identificação no português, têm a sua gênese explicada pelo acontecimento que se deu durante uma festa de *dabucuri*.

Terminada a festa, enquanto os *waimahsã* retornavam para suas casas (lagos, rios, igarapés e águas oceânicas), seus objetos festivos foram abandonados nos locais das cerimônias e passaram a ter vida própria, transformando-se nesses diferentes tipos de peixes.

Ainda durante as cheias dos rios, acontece o fenômeno de migração dos *yai buhkurã* (pequenas aves-onça) e *ñkoãtero buhkurã* (pequenos pássaros de cor cinza) que se deslocam em grandes bandos por toda a região do Alto Rio Negro. Essas aves têm o hábito de voarem sobre a superfície das águas e, ao tocarem suas asas na superfície, o bando submerge, transformando-se em verdadeiros cardumes de *ahkōroa*, isto é, o grupo de branquinha. A famosa imagem do artista gráfico holandês Maurists Corconelis Escher, mostrada ao lado, ilustra bem o fenômeno aqui descrito.

Figura 8 — Gravura de Maurists Escher



À semelhança da distribuição e domínio dos *waimahsã* no mundo das águas, também os peixes são identificados de acordo com a sua distribuição nos igarapés, lagos e rios<sup>29</sup>. Esse é o primeiro nível do esquema classificatório de peixes. Assim temos: *marikãra* (peixes de igarapé), *dihtara-kãra* (peixes de lago) e *mã-kãra* (peixes de rio).

No interior de cada um desses tipos aquáticos existem espaços menores, que podem ser caracterizados do ponto de vista ecológico. Desse modo, tanto nos igarapés quanto nas lagoas e rios existem pequenos nichos caracterizados pela concentração de folhas (*puriti*), de raízes (*nukuri*) e pedras (*uhtapa*). Esses

29 Nota-se que essa forma de agrupamento em diferentes macroambientes é idêntica àquela dos *waimahsã* descrita anteriormente.

pequenos ambientes são habitados e explorados por tipos e grupos específicos de peixes.

Outro nível dessa ordem classificatória pode ser qualificado em função dos termos utilizados na explicação tukano da hierarquia social: *irmão maior* e *irmão menor*. Assim, um peixe de igarapé é considerado *irmão maior* de qualquer peixe de lago e de rio; um peixe de lago é, por sua vez, *irmão maior* de todos aqueles que vivem no rio; e os peixes de rio são todos *irmãos menores* daqueles de lago e de igarapé. Por fim, dentro desses grupos, os termos *irmão maior* e *irmão menor* organizam ainda os peixes de acordo com seu tamanho. Assim, *tumuapéa* é *irmão maior* de todos os outros peixes que vivem no igarapé; *kuisereá* é *irmão maior* de todos os peixes que vivem no lago; o *seã diakara*, por sua vez, é *irmão maior* dos demais peixes do rio, conforme se pode conferir na figura 9, que representa uma das maneiras de agrupamento de peixes de acordo com os diferentes tipos aquático em que vivem (igarapés, lagos e rios).

Figura 9 — Classificação de grupos de peixes na concepção Tukano



Tabela 1. Classificação dos peixes.

## PEIXES DE IGARAPÉ

ORDEM	NOME EM TUKANO	TRADUÇÃO	HÁBITO	ORIGEM
1	<i>Tumuapeá</i>	NI	D	NI
2	<i>Vária</i>	NI	D	
3	<i>Wariã</i>	Acarás	D	
4	<i>Kipum wariã</i>	Acarás-brancos	D	
5	<i>Buhpoá</i>	Acarás-trovão	D	
6	<i>Tabu</i>	Jejus	D	Bosse piro
7	<i>Muhã</i>	Jacundás	D	
8	<i>Muhã buhtugu</i>	Jacundás-brancos	D	Diabo sem ânus
9	<i>Poá</i>	Acarás-puru	N	
10	<i>Pawá</i>	Jandiás	N	
11	<i>Saiá</i>	Jandiás-pequenos	N	NI
12	<i>Yaká</i>	Bodós	N	
13	<i>Pehkatiã</i>	Pedaços de carvão	N	Diabo sem ânus
14	<i>Dihquéa</i>	Sarapós	N	
15	<i>Mehperoã</i>	Sarapós finos	N	
16	<i>Buhkawiá</i>	Tamuatás	N	Diabo sem ânus
17	<i>Buekurã (*)</i>	Mussuns	N	
18	<i>Seã mari karã</i>	Piabas do igarapé	D	NI
19	<i>Batia</i>	Japurás	D	
20	<i>Wereã</i>	Piabas de escama grossa	D	
21	<i>Seã pihkarã</i>	Piabas de esporas	D	
22	<i>Boteá mari karã</i>	Aracus do Igarapé	D	
23	<i>Kiwia</i>	Peixes maniwas	D	
24	<i>Waí vuriã</i>	Peixes piolho	D	

Tabela 1. Classificação dos peixes (continuação).

## PEIXES DE LAGO

ORDEM	NOME EM TUKANO	TRADUÇÃO	HÁBITO	EXTRATO	ORIGEM
25	<i>Buhtu waí</i>	Peixes cupim	D	NI	
26	<i>Buhtikahpeá</i>	Peixes brancos pequenos	D		
27	<i>Búpia</i>	Peixes aturá de cutia	D		
28	<i>Yuku boteá</i>	Aracus de madeira	D	<i>Kamaweri</i>	NI
29	<i>Kuisereá</i>	Piabas	D	M	
30	<i>Sibiokurã</i>	Piabas oleosas	D	M	
31	<i>Wapá</i>	Piabas rodela	D	S	
32	<i>Ahkorõa</i>	Branquinhas	D	F	Aves
33	<i>Ñasã wai</i>	Peixes chocalhos	D	S	NI
34	<i>Massabaria</i>	NI	D	M	
35	<i>Buhá</i>	Tucunarés	D	M	
36	<i>Doeá</i>	Traíras	N	F	Cobra traíra
37	<i>Georã</i>	Pirandirás	N	F	NI
38	<i>Soá</i>	Sarapós compridos	N	F	Lasca da embarcação
39	<i>Pohkaseroá</i>	Sarapós encurvados	N	F	
40	<i>Pohkabu</i>	Sarapós compridos finos	N	F	
41	<i>Buhsá</i>	Mandis pequenos	N	F	

Tabela 1. Classificação dos peixes (continuação).

## PEIXES DE RIO

ORDEM	NOME EM TUKANO	TRADUÇÃO	HÁBITO	EXTRATO	ORIGEM
42	<i>Seã diakarã</i>	Piabas do rio	D	S	NI
43	<i>Johá</i>	Sardinhas	D	S	
44	<i>Viraria</i>	Sardinhas gr.	D	M	
45	<i>Waitiporõa</i>	Piabas finas	N	F	Vingança do Deyu
46	<i>Miowιά</i>	Peixes que pescam piaba	D	M	NI
47	<i>Puwiá</i>	Matrinxãs	D	M	Lasca de jurupari
48	<i>Ruhkuá</i>	Matrinxãs pretas	D	M	
49	<i>Uhuá</i>	Pacus	D	S	
50	<i>Mahkoeã</i>	Pacus grandes	D	F	
51	<i>Dohpariã</i>	Sardinhas de escamas grossas	D	S	NI
52	<i>Botea nihtimaritirã</i>	Aracus de risco preto	D	M	
53	<i>Kahseró waia</i>	Peixes casca	D	M	Vingança do Deyu

Tabela 1. Classificação dos peixes (continuação).

## PEIXES DE RIO

ORDEM	NOME EM TUKANO	TRADUÇÃO	HÁBITO	EXTRATO	ORIGEM
54	<i>Duhpodupoá (*)</i>	Sarapós de cabeça grande	N	F	NI
55	<i>Ankiroã</i>	Daguirus	N	M	Vingança do Deyu
56	<i>Rori waí beroá</i>	Mandis de pinta preta	N	F	
57	<i>Pirõseroá</i>	Peixes com ferrão	N	M	
58	<i>Ihkiá</i>	Mandis de risco cinza	N	F	NI
59	<i>Waí siporoá</i>	Mandubés	N	F	
60	<i>Oreroá</i>	Surubins	N	F	Vingança do Deyu
61	<i>Buha</i>	Piranhas	D	M	NI

(\*) não comestível.

D: dia; N: noite; F: fundo; M: médio; S: superfície; NI: não informado.

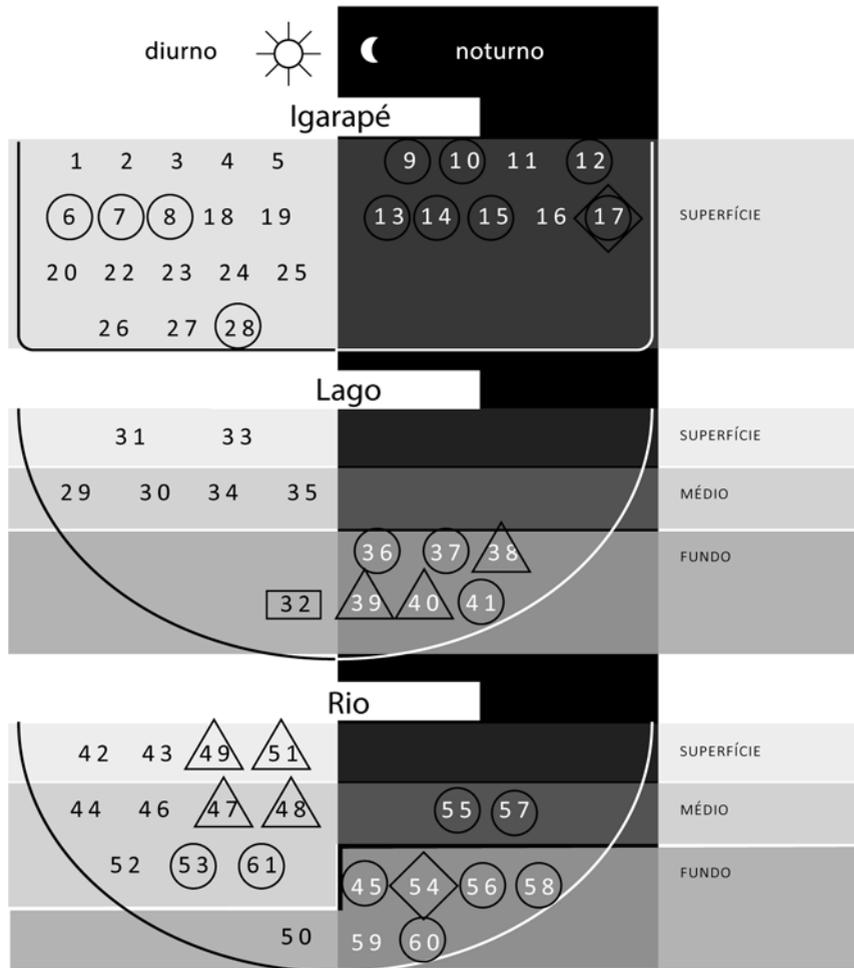
A figura abaixo resume os modos de classificação e o ordenamento de peixes nos diferentes ambientes.

Figura 10 — Gráfico de classificação dos peixes (conforme numeração da tabela anterior).

Waimahã: peixes e humanos

114

AHKO-PATI: MORADA DE WAIMAHÃ E OS PEIXES



Superfície, médio e fundo referem-se à "camada" da água do lago e do rio (no igarapé tudo é superfície) onde os peixes circulam.

Destaco os peixes que tem explicação de suas origens a partir de tramas sociais dos heróis míticos, e os peixes que se movimentam intensamente, uma vez que são essas características que os kumuã lançam mão para articular os bahse para a criança: se esta for muito lenta, como um peixe que vive no fundo do rio, o kumu vai realizar seu bahse lançando mão das qualidades dos peixes do extrato médio para a criança despertar e ser mais ágil. Nesse sentido, as qualidades desses peixes seriam o ponto de equilíbrio, nem para mais, nem para menos.

- PARTES VEGETAIS
- TRANÇAS SOCIAIS
- METAMORFOSE ANIMAL
- NÃO COMESTÍVEIS

Em resumo, podemos destacar que:

- Os nomes na língua tukano para peixes não têm correspondência necessária com a nomenclatura científica de espécie. Eles qualificam os coletivos em preferência aos indivíduos. Os nomes, assim, se referem a grupos ou "famílias" de peixe. Por exemplo: *johá* é o grupo de "sardinhas", que inclui a sardinha pequena (*johá õmahrakã*), a sardinha grande (*johá panhkarã*), a sardinha de escama lisa (*johá yapigu*) e a sardinha de escama rugosa (*johá nuhuri tutuagu*). Aqui faço uma observação: na ciência taxonômica também se emprega a categoria "gênero", a qual define um conjunto de espécies. Assim, me parece acertado ressaltar essa semelhança entre as classificações científica e Tukano.
- Os peixes originários da trama dos personagens *Deyu e Buhtuyari-oãku* são habitantes dos três ambientes, com ocorrência maior nas águas dos rios.
- Muitos dos grupos de peixe mencionados nas tabelas não possuem origem identificada (NI), o que, segundo Ovídio Barreto, pode ser justificado devido à sua explicação estar relacionada às narrativas míticas sob o domínio de outros povos da região do Alto Rio Negro, como os Tuyuka, Desano, Tariano etc.
- Algumas pequenas "famílias" de peixe, representadas por *Buekurã* (mussuns) e *Duhpodupoá* (sarapós de cabeça grande), são completamente evitadas da alimentação Tukano. A estas são atribuídos o poder de morte ou infertilidade das pessoas. Curiosamente, esses peixes têm pouca ou nenhuma aceitação pelos atuais moradores da cidade de Manaus, bem como nas cidades e vilas do interior da Amazônia. Por certo, isso se deve à influência da cultura indígena.

Os peixes são veículos de perigos à saúde humana. Primeiro, porque sua carne é impregnada por substâncias adquiridas pela ingestão de alimentos contaminados; segundo, por causa dos elementos e micro-

organismos insalubres, existentes no meio aquático, que aderem ao seu corpo. Todos esses agentes podem provocar doenças como diarreia, feridas na pele, vômitos, queda de cabelo, branqueamento da tez, salivação excessiva, preguiça e sonolência, entre outras.

Para protegerem as pessoas de tais perigos e, ao mesmo tempo, neutralizar e retirar dos peixes tais agentes etiológicos, os especialistas (*Yaí, Kumu e Bayá*) lançam mão das práticas de *bahsessé*, especificamente do processo conhecido como *wai-bahseakaro*.

## Wai-bahseakaro

Essa é a formulação de *bahsesse* imprescindível na vida dos *pamuri-mahsã*. Todo alimento deve ser descontaminado antes de ser servido. Um dos momentos mais importantes dessa prática de assepsia é feita antes da primeira alimentação da criança.

Na prática, a competência de um especialista para tal função está fundamentada no seu domínio de todos os critérios de origem e classificação dos peixes, conforme apresentado acima. Esse esquema classificatório é, em síntese, o conteúdo do próprio *bahsesse*, formulado por um especialista Tukano.

Ao exemplo do que foi feito com o *wetidarero*, segue abaixo um fragmento de *wai-bahseakaro*:

Tikerã *amabasamiku*, tikerã *buhkuratissami*, ni *vehtakoeburowi*. Ku-barãre nukawi. Ahuã, poreroá, buhtuá, bahpa, biaporã, duhdarã, tepuré *karãko sopó waí, opekõ sopó waí*. Ku-behkoá. *karãko sopó waí, opekõsopó waí ni wetakowi*. Ku yá nissama soãra, buhtirã, ñirã, na *uhpirire ñaburé, vehtá koé burowi*. *Karãko sopó waí, opekõ sopó waí ni wetakowi*.

*Ku-beokoá* nissama, na *opirire ñaburerkió, buhkurã werre vehtakoe burowi*. *Karãko sopó waí, opekõ sopó waí, yapurã vehtawi ni kure vehtakowi*. *Karãko sopó waí, opekõ sopó waí, ku wimagure wamepeó, ku amabarã waí nirãssamaná, karãko sopó waí, opekõ sopó waí kure bahsse sehkapeoburowi, to witá moastiró koãkihwi*. *Ku katiró watopapuré, ku katiró oãpuripuré moastiró koãkiowi*. *Karãko sopó waí, opekõ sopó waí, buhkurotá, wetakoburó bahsse seapeo eõñopeowi*. *Ku wimu kahtisse uhpuri pohsé nirassamana, ku amabarã nirãssama ni bahse sehkapeoburowi* (OVÍDIO BARRETO, 2012).

O grupo de peixe tomado no exemplo acima tem como fonte de sua alimentação os insetos e as frutas silvestres. Essas fontes alimentares, por sua vez, causam contaminação ao peixe. Em função disso, um especialista pode lançar mão de *bahsesse* para proceder à descontaminação do peixe antes de consumi-lo. Para isso, primeiro pronuncia a palavra *wetakoe*, que tem a função “antibiótica”, em seguida, invoca *karãko sopo wai, opekõ sopo wai*, termos que transformam o peixe em fonte de vitamina e de energia. Depois, invoca palavras para neutralizar a ação dos parasitas contidas nos peixes, pronunciando termos que trituram os seus dentes, dizendo: *ku beokoá nissama, na opirire ñaburekió, buhkurã werre vehtakoe burowi*, que significa neutralizar o poder de destruição e corrosão. Por fim, pronunciam os termos *ku katiró oãpuripuré moastiró koãkiowi, ku wimu kahtisse uhpuri pohsé nirassamana*, que evocam as qualidades positivas do alimento, objetivando saúde e vida em abundância.

Um eficiente *wai-bahseakaro* é aquele que traz uma completa e sequencial classificação dos peixes, de acordo com os critérios anunciados acima. Caso não seja feito dessa maneira, ele é considerado incompleto e ineficaz, podendo provocar “efeitos colaterais” à criança ou à pessoa que consumirá o peixe.

# CONSIDERAÇÕES FINAIS

Abordei nesta obra uma das facetas do conhecimento Tukano, tomando a Antropologia como recurso para refletir sobre o conhecimento indígena. Para tanto, procurei investigar algumas narrativas míticas (*kihti*), centrando-me na imbricação entre a concepção destas e a prática de *bahsesse*. Optei por não explorar as teorias etnológicas contidas na vasta literatura antropológica rionegrina, dando preferência por selecionar apenas alguns autores com os quais o tema deste trabalho estava mais diretamente relacionado.

Desse modo, escolhi seguir a própria lógica Tukano para compreender o ordenamento do conhecimento e das explicações sobre as origens do cosmos, das coisas, dos *waimahsã* e dos humanos, buscando sempre abordar as categorias para além de uma “explicação mítica”.

O exercício não foi simples, pois o arcabouço de conhecimento Tukano é bastante complexo. Uma escolha foi tomar o peixe como elemento-chave para explorar as complexas relações entre *waimahsã* e humanos. E, a partir disso, pude explorar a diferença fundamental entre *waimahsã* e *wai*, que se apresentava bastante confusa. Essa foi uma surpresa tanto para mim quanto para meu pai, visto que não coincidia com o que, até então, vinha sendo dito pelos antropólogos: que o peixe era gente, isto é, que possuía *status* social.

A conclusão deste trabalho coincide com a que cheguei depois de todo esse percurso: do ponto de vista dos conhecedores indígenas, o modelo de produção e reprodução do conhecimento científico não corresponde ao modelo indígena de conhecimento.

Os próprios *kihti* explicam a origem dos *waimahsã*, dos humanos, dos animais e de todos os elementos da natureza. Eles são, por sua vez, a própria base das práticas de *bahsesse*, *ukuse* e *bahsamori*, sendo, portanto, componentes vitais da dinâmica social Tukano.

Minha experiência acadêmica e o contato com meu pai e com meus irmãos têm me dado subsídios para compreender que existe uma diferença fundamental entre os modelos de construção de conhecimento. Por exemplo, para meus irmãos, parentes e amigos que vivem nas comunidades indígenas, eu sou alguém “sem noção” dos conhecimentos Tukano, dos *kihti*, das práticas de *bahsesse*, *ukusse* e *bahsamori*. Para eles, sou simplesmente alguém que vive e aprende as coisas da cidade e da universidade, muito distante daquilo que acontece nas comunidades onde, segundo eles, eu deveria estar.

Certo dia, um de meus irmãos, que chegou à Manaus para tratamento de saúde, em meio a uma conversa muito familiar, me dirigiu as seguintes palavras: “Você pode ter estudado muito, pode ser mestre ou doutor, mas você não tem domínio de *bahsesse*, e é incapaz de curar uma doença banal como a diarreia”. Numa outra ocasião, uma liderança tradicional indígena, durante uma palestra na UFAM, disse a seguinte frase: “Esses alunos, estudantes de Antropologia, poderão compreender bem a vida dos índios, mas isso não quer dizer que eles conhecem os nossos conhecimentos. Pois, enquanto eles não souberem os *kihti* e suas práticas, para mim, eles não aprenderam os conhecimentos indígenas”.

De fato, hoje entendo que essas reclamações fazem muito sentido, pois minha formação acadêmica em nada corresponde ao modelo e às práticas de conhecimento indígena local. Para os conhecedores indígenas, o conhecimento é uma prática e não algo sobre o qual se “reflete”; ele é consciente, mas não teorizado. Não existe uma reflexão *sobre*, posto que ele não é da ordem do pensado, mas sim do vivido, do praticado. Estou certo de que, para nós indígenas (nesse caso, dos Tukano, de onde falo), não há uma preocupação de entendimento sobre a lógica ou os mecanismos de funcionamento, ou ainda sobre os conceitos que guiam nossa prática e concepção do mundo.

O que eu fiz ao longo de todo este trabalho foi um exercício antropológico que não só toma distância dessa realidade, mas que opera com outras lógicas. No entanto, a minha experiência acadêmica, ao longo desses últimos anos, foi muito instigante. A partir da disciplina antropológica, pude identificar certos conceitos e noções tukano, que se mostraram capazes de fornecer condições para eu entender e sistematizar algumas concepções e lógicas sobre a ordem do mundo, sobre a origem dos humanos e sobre a relação dos humanos com os *waimahsã*, e destes últimos com os peixes, particularmente.

Outros domínios do cosmos para além da água (terra, floresta e ar) carecem de um inventário antropológico, de uma reflexividade. Um investimento exploratório desses domínios poderá completar e trazer mais sentido para o que fiz nesta pesquisa sobre a relação com os peixes. Espero continuar investigando estes outros mundos, habitados por animais e vegetais, todos sob a égide dos *waimahsã*, esses sujeitos tão necessários para a saúde social tukano, mas pouco conhecidos e muito confundidos com os próprios animais.

Espero que outros indígenas, que pretendam continuar com a formação acadêmica, possam se sentir atraídos para o mesmo desafio que enfrentei. Acredito que é importante extrair e estabelecer os conceitos indígenas numa lógica compreensível para o contexto científico, acadêmico e para o público em geral, ou seja, para além do contexto e do sentido das comunidades locais.

Este livro é uma pequena contribuição, resultado de um recorte desse imenso tecido de concepções e práticas indígenas, sendo necessário, ainda, explorar outros recortes que ainda não foram explicados, aprofundar novos conceitos e trazer à tona novos entendimentos.

Por outro lado, creio que é preciso investir nessa dimensão de um conhecimento propriamente indígena, que foge do modelo racional, lógico e explicativo baseado na “epistemologia ocidental”, e que nem sempre faz sentido no momento da produção do texto. Por isso, acredito que a academia deveria estimular pesquisas que investiguem um tipo de conhecimento-prática, típico do *modus operandi* indígena. Talvez esse seja um caminho eficaz para revelar novos campos de entendimento antropológico e novos métodos de diálogo com o conhecimento do outro. Acredito que, apenas depois disso, seria possível fazer uma espécie de Antropologia cruzada ou reversa.

# REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARHEM, Kaj et al. *Etnografía Makuna: Tradiciones, relatos y saberes de la Gente del Água*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e História. 2004.

BARRETO, J. P. L. & MENDES DOS SANTOS, G. M. dos. *Os Seres e as Espécies Aquáticas: Alguns aspectos da teoria tukano sobre humanidade e animalidade*. In: AMOROSO, Marta e MENDES DOS SANTOS, Gilton (Orgs.). *Paisagens ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013. pp. 127-142.

BARRETO, J. R. R. *Formação e Transformação de Coletivos Indígenas do Noroeste Amazônico: Do mito à sociologia das comunidades*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da UFAM, Manaus,.

CABALZAR, A (Org.). *Peixe & Gente no Alto Rio Tiquié. conhecimentos tukano e tuyuka, ictiologia, etnologia.* São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.

DESCOLA, P. *La Selva Culta: Symbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya Yala, 1989.

\_\_\_\_\_. *Societies of nature and the nature of society*. In: KUPER, Adam (Ed.). *Conceptualizing society*. London: Routledge, 1992. pp. 107-126. 123

\_\_\_\_\_. *Ecologia e cosmologia*. In: CASTRO, Edna e PIN- TON, Florence (Orgs.). *Faces do Trópico Úmido: conceitos e questões sobre o desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: Museu Paraense E. Goeldi, 1997. pp. 243-261.

FAUSTO, C. *Donos Demais: Maestria e domínio na Amazônia*. Revista Mana, ano 14, n. 2, pp. 329-366, 2008.

FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DORIO NEGRO. *Narradores Indígenas do Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira (AM)*. 1995-2007. (Coleção INFORMAR NOME DA COLEÇÃO, v. 1-8).

LATOURET, B. & WOOLGAR, S. *A Vida de Laboratório: A produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relime Dumará, 1997.

MARRAS, S. *Recintos e Evolução: Capítulo de antropologia da ciência e da modernidade*. INFORMAR ANO DE DEFESA, NÚMERO DE FOLHAS. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). São Paulo: PPGAS/FFLCH - USP, 2009.

SANTOS, G. M. dos; DIAS JUNIOR, C. M. *Ciência da Floresta: Por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada*. In: Revista de Antropologia (USP), v. 52, pp. 137-160, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. In: INFORMAR ORG. (Org.). *A inconstância da alma selvagem — e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify (2002 [1996]). pp. 345-399.

\_\_\_\_\_. *Perspectivismo indígena*. In: RICARDO, B.; GIOVANNI, M. ANTONIO. *Visões do Rio Negro*. São Paulo, Instituto Socioambiental. 2007. pp. 84-92.

Comunicação pessoal: Ovídio Barreto, 2012.

# AGRADECIMENTOS

Quero agradecer à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela Bolsa concedida durante o curso de Mestrado, sem a qual não poderia me dedicar à pesquisa. Agradeço também ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM), que desse modo acertado intuiu a Política Afirmativa no PPGAS

Em seguida, em grande medida, devo a conclusão deste livro ao apoio e suporte intelectual do meu orientador, Gilton Mendes, e do meu pai, Ovídio Barreto. Eles são meus mestres que não mediram esforços e paciência para comigo. A eles, meu respeito e admiração.

Agradeço à minha sobrinha Luciane, que foi minha maior inspiração, pois sua luta diária, que está associada à picada de cobra que quase acometeu sua perna, sendo salva com a utilização de medicina convencional e medicina indígena, me deu força e me fez ter certeza daquilo que eu estava propondo como pesquisa acadêmica. À minha mãe que já faleceu, mas que sempre está comigo nos momentos mais angustiantes. À Clarinda e a todos os meus sobrinhos, entre eles, Ivan e Josivan. Ao meu irmão Pedro pelo estímulo e apoio. Aos amigos Jaime Dessano, Gabriel Tukano, Elaíze Farias e Domingos Barreto Tukano, pela amizade e companheirismo de sempre.

Aos professores e coordenadores do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI), Gilton Mendes e Carlos Dias Junior, que me incentivaram a mergulhar no estudo sobre o conhecimento Tukano. Aos meus amigos do Núcleo, em especial à Luciene Pohl, minha grande amiga, que sempre esteve ao meu lado, partilhando ideias e emoções. Também destaco minha amiga Angélica Maia, que além de amiga e irmã foi minha professora particular, me dando aulas de Antropologia e me ensinando tudo o que eu precisava aprender. Juntos, superamos obstáculos e vencemos a adversidade. Nossa amizade é, sem dúvida, fundamental neste processo, pois desde o início (2011) partilhávamos desejo de passar na seleção do Mestrado, sem falar dos momentos que compartilhamos ideias e projetos acerca do conhecimento indígena. Por tudo isso, nossa amizade é eterna e fundamental.

Agradeço também aos amigos Miguel Aparício, Genoveva Amorim e Valéria Melo, que me estimularam em todos os momentos. Todo o meu agradecimento vai para este grupo, que me deu apoio e que comigo seguiu durante os dois anos de Mestrado e convivência no NEAI.

Agradeço meu coorientador, Dr. Geraldo Mendes, do INPA, que abriu as portas do instituto. Além de ser um grande biólogo, demonstrou bastante sensibilidade e abertura para com outros modelos de conhecimentos. E a todos os amigos dos cursos de Classificação e Taxonomia de Peixes do INPA.

Aos professores da USP, em especial ao professor Márcio Silva, que além de ser um grande amigo, conselheiro, incentivador e debatedor da proposta de pesquisa me abriu os seus valiosos tempos de aulas para eu expor as ideias Tukano junto a seus alunos. De igual maneira ao professor Stélio Marras, que dispôs do seu tempo de aula na USP para eu partilhar as ideias indígenas

com seus alunos. À professora Marta Amoroso, professora Dominique Gallois e professor Renato Sztutman pelas valiosas sugestões. Ao professor Antônio João Castrillon e Stephen Hugh-Jones que leram minha dissertação e fizeram valiosas sugestões.

Aos amigos da USP – Edson, Leandro, José Agnello, Yuri, Karen, Ana, Joana, Milena, Rodrigo, Mariele, Marcelo, Diego, Marcos – e outros com os quais pude expor e discutir as primeiras ideias da dissertação. Enfim, a todos que me ajudaram a superar as dificuldades para realizar esta tarefa.

Tratando-se desta publicação, dispenso meus agradecimentos a Talita Lazarin DalBó, que teve paciência de trabalhar comigo para transformar a dissertação em texto de publicação. De igual modo agradeço à Lorena França pela leitura e correções do texto para a publicação.

B273w Barreto, João Paulo Lima

Waimahsã: peixes e humanos / João Paulo Lima Barreto. – Manaus:  
EDUA, 2018.

128 p.: il. ; 21 cm. – (Coleção Reflexividades Indígenas).

ISBN: 978-85-526-0038-1

1. Antropologia Indígena. 2. Tukano. 3. Etnografia - peixes. 4. I.  
Título. II. Série.

CDU 572.1:39(=1.82 Tukuna)

---

JOÃO PAULO LIMA BARRETO – Indígena do povo Yepamahsã (Tukano), nascido na aldeia São Domingos, no município de São Gabriel da Cachoeira (AM). Graduado em Filosofia, mestre e doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas. Pesquisador do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) e idealizador do Centro de Medicina Indígena.



DAGOBERTO LIMA AZEVEDO – *Suegɨ*, Tukano do *sib* *Ñahuriporã*. Doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS-UFAM-2017. Mestre em Antropologia Social pela UFAM-2016. Licenciado em Filosofia na Faculdade Salesiana Dom Bosco, Manaus (AM). Pesquisador no Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI-UFAM), desde 2014. Nasceu e se criou na comunidade Mahawí'í Tuhkuro (Pirarara-Poço), Rio Tiquié, Terra Indígena do Alto Rio Negro(AM).



JOÃO RIVELINO REZENDE BARRETO – *Yúpurí*, Tukano de São Domingos Sávio, *sib* *Yúpurí Sararó Búbera*. Licenciado em Filosofia (FSDB-Manaus/AM), com mestrado em antropologia social (PPGAS-UFAM). Doutorando (2015), em Antropologia Social (PPGAS-UFSC), e bolsista da FAPEAM. Pesquisador do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI-UFAM), professor no Curso de Pedagogiana FSDB-Manaus e coordenador do Núcleo de Estudos, Atividades e Pesquisas Indígenas (NEAPI-FSDB).



GABRIEL SODRÉ MAIA – *Ahkɨto Yepamahsɨ* pertencente ao grupo *Yeparã Oyéporã* dos líderes dos *Yepamahsã* (Tukano). Graduado em Pedagogia Intercultural pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA) em 2014 e mestre e doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). É membro da equipe dos pesquisadores do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI-PPGAS-UFAM).





REALIZAÇÃO



PARCERIA



APOIO

