

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**Y merãkõ - companherismo entre mulheres indígenas Tukano,
Desano e Hupda do Médio Rio Tiquié, Alto Rio Negro**

ROSIJANE FERNANDES MOURA

Manaus-AM
2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ROSIJANE FERNANDES MOURA

**Yu merãkõ - companheirismo entre mulheres indígenas Tukano,
Desano e Hupda do Médio Rio Tiquié, Alto Rio Negro**

Dissertação de Mestrado apresentado
ao Programa de Pós-graduação em
Antropologia Social da Universidade
Federal do Amazonas como requisito
para obtenção do título de Mestre em
Antropologia Social.

Orientador:
Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos

Manaus-AM
2023

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

M929y Moura, Rosijane Fernandes
Yu merãkõ - companherismo entre mulheres indígenas Tukano,
Desano e Hupda do Médio Rio Tiquié, Alto Rio Negro / Rosijane
Fernandes Moura. - 2023.
121 f. : il., color. ; 31 cm.

Orientador(a): Gilton Mendes dos Santos.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas,
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Manaus,
2023.

1. Relações. 2. Companheirismo. 3. Merãkõ. 4. Povos indígenas.
5. Mulheres. I. Santos, Gilton Mendes dos. II. Universidade Federal
do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social. III. Título

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradecer ao *Wãkũ* pelo dom da vida e de tudo que nos permite continuar a viver.

Agradeço à minha família, em especial, a minha mãe Elza Maria Moura Fernandes, minha inspiração e guia. Ela que sempre esteve ao meu lado incondicionalmente, acompanhando o meu roçar e o remar das cachoeiras da vida acadêmica, sem sua sabedoria e conhecimento este título não seria alcançado, por isso dedico a ela.

Agradeço aos meus irmãos/irmãs: Rosivan J. Fernandes e sua esposa Lindacir Cipriano que abriram as portas de sua residência para que junto com minhas filhas Emilly e Eloisa nos aconchegássemos em Manaus; Rosane Fernandes e Rosiely Fernandes que contribuíram com o cuidado das minhas filhas, bem como nas recordações da nossa vivência com as *Merãkõ*; e Edivan Dias que quando eu estava em silêncio, nas vezes que chegava de férias, transmitia através de suas palavras força para continuar na minha caminhada, reforçada através de mensagens e telefonemas. São muitos os feitos e as vezes que foram meu alicerce, a gratidão que tenho por eles é imensa, pois todos contribuíram financeiramente quando não havia sido contemplada com a bolsa e até posteriormente.

Também agradeço ao meu tio Msc. Jaime Moura Fernandes (Jaime Diakara) por ter me incentivado a “calafetar a canoa de conhecimento cosmológico da perspectiva feminina indígena” e assim poder contribuir com a antropologia. Inspiração para seguir na vida acadêmica. Ele também detém o conhecimento do *bahsesé*, prática que aprendeu com meu avô Américo Fernandes Diakuru (falecido), onde por incontáveis vezes nos socorreu quando precisávamos de seus cuidados em terras desconhecidas (Manaus).

Ao meu tio Genival Fernandes que mesmo distante, em São Gabriel da Cachoeira, contribuiu com o cuidado com o corpo e *herĩporã*¹ através do

¹Ou *kahtirĩ watoró*, cuia da vida. Este, direciona a vida da pessoa, de acordo com o *herĩporã*, seus feitos e particularidades são determinadas. No povo Tukano, cada clã possui os *herĩporã*, de acordo com o nascimento.

*bahsekaró mūrōrō*², que continha *wetidaré*³, *wuāhkūtuhtuasé*⁴, *e'katisé*⁵, este sendo de suma importância para seguir firme e ter força para enfrentar os desafios da vida acadêmica.

O apoio da rede, ajudaram-me a alcançar o que meu pai dizia à minha mãe, o sonho de poder conhecer a cidade grande e seguir nos estudos. A paráfrase “estude minha filha”, reforçava o desejo de realizar esse sonho, palavras lembradas todos os dias nas vezes que o desejo de desistir da minha caminhada acadêmica chegava à tona. Contudo, era seguida das palavras “você vai conseguir”, assim as mãos iam ao rosto, coçava a cabeça, vinham os gritos e lágrimas nos olhos, a mente entrava em um vazio, mas desistir não era opção, porque todos estavam ali para me auxiliar.

Assim, segue meus agradecimentos a Sra. Antônia Lopes e seu esposo Sr. Raimundo Brasil que contribuíram com seu conhecimento histórico e cosmológico dessa rede de relações. A Clotilde Contes que durante esses dois anos esteve ao meu lado compondo essa rede de apoio e cuidado. Às mulheres que foram inspiração para essa pesquisa, Maria, Luiza e Dipí.

Não poderia deixar de agradecer aos Colegiados: Negro, na pessoa de Aline Ribeiro; LGBTQIA+ na pessoa de Carlos Calenti e Ozaias Rodrigues que contribuíram por inúmeras vezes nas dúvidas acadêmicas, na Representação discente do ano de 2022, juntamente com Mario Brunoro. Este último que contribuiu para a rede genealógica representada nesta dissertação e na parceria da representação de Mestrado. Estende-se meus agradecimentos a Larissa e Fernanda que no início do curso auxiliaram e nunca deixaram de me atender quando solicitadas, independente do horário e dia da semana. Por fim, agradeço ao Colegiado Indígena que juntos crescemos em conhecimento e força, em especial, a coordenação composta no ano de 2022: Jaime Diakara, Silvio Sanches, Flávio Ferraz, Perpétua Cerqueira, Alexandre Aniceto; e aqueles que contribuíram com palavras de incentivo: Socorro Gamenha, Luciane Samias, Mario Kambeba,

² Cigarro benzido.

³ Proteção para o corpo, cercar o corpo, ou seja, proteção contra doenças que afetam o corpo físico.

⁴ Proteção para a mente; Força para o pensamento. Também é uma forma de prevenir depressão.

⁵ Alegria. É utilizado para que a pessoa tenha energia para realizar suas metas, também afastando a depressão.

dentre outros que desde já sintam minha gratidão.

Agradeço ao meu orientador, professor Dr. Gilton dos Santos Mendes, por estender a mão quando pensava não ter mais saída, me ajudou no roçar desta dissertação e na conclusão, a remar e a encontrar o canal certo do rio quando estava confusa com os vários caminhos a seguir. Foi compreensível e duro nos momentos certos, remou comigo até chegar em um novo porto da vida acadêmica na Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

Aos meus professores da Pós-Graduação em Antropologia Social, Gilton Mendes dos Santos, Carlos Machado Dias Junior, Márcia Calderipe Rufino, Ana Carla dos Santos Bruno, José Exequiel Basini Rodrigues, Deise Lucy Montardo, Maria Helena Ortolan Matos, Raimundo Nonato, gratidão a todos por continuarem o ensino remoto (ferramenta muito necessária para seguir a caminhada acadêmica) mesmo com as dificuldades que a pandemia da COVID-19 trouxe no ano de 2021 e 2022. Minha gratidão especial à coordenação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, na coordenação a Prof^a Dra. Flávia Melo, Prof. Dr. Thiago Motta, Prof^a Dra. Luiza Flores e Prof^a Dra. Márcia Calderipe, estes que mesmo com as dificuldades estruturais, sem possuir um prédio físico e sem administrativo (secretário) seguiram firmes em seu trabalho e auxiliaram nas dúvidas, esclarecimentos e conclusões de muitos acadêmicos indígenas, inclusive no auxílio da minha pesquisa.

Minha gratidão aos *ahkawererã* pesquisadores do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena-NEAI, este núcleo que me acolheu, observou, ouviu e estimulou para uma pesquisa etnográfica e etnológica, contribuindo para a formação de uma profissional sem deixar de lado a cultura dos povos indígenas e os conhecimentos femininos.

À banca de qualificação, Melissa Santana e Bruno Marques, que através de sua avaliação e orientações iluminaram o corpo do texto e da pesquisa.

Aos tradutores do resumo desta dissertação: Ronaldo Adzaneeni – Língua Indígena Baniwa; Jaime Diakara-Língua Indígena Tukano; Carlos Calenti que traduziu para o inglês; Melanie Peter- Alemão; Cynthia Cadernas- Espanhol.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-CAPES
por ter me concedido uma bolsa de estudos por dois anos.

Enfim, a todos que contribuíram de forma direta ou indiretamente na
conclusão desta pesquisa, o meu muito obrigada. Añu!

Sumário

Introdução.....	15
Capítulo I	22
Maku: Tempos e Termos.....	22
Capítulo II	48
Os kihtí.....	48
Memórias.....	48
Bukurã Kihtí mahsĩsé	52
Numiã kihtí mahsĩsé	61
Partilha de conhecimento	69
As relações de companheirismo no município de São Gabriel da Cachoeira	72
Dipí – companheirismo e refúgio	78
Maria Barão	82
Luiza Barão	87
Capítulo IV.....	96
A vida em Manaus.....	96
Considerações Finais	109
Bibliografia.....	119

Resumo

Este trabalho visa trazer presente as relações de companheirismo entre mulheres de diferentes grupos étnicos do Alto Rio Negro, especificamente, mulheres do Rio Tiquié, Desano, Tukano e Hupda, relação apresentada através do termo indígena Tukano ***Merãkõ***. A descrição e análise dessa relação tomará como fio condutor a história de vida de três mulheres pertencentes a estes diferentes povos (entre as quais faço-me inclusa), explorando três distintos contextos espaços-temporais na cidade de Manaus, em São Gabriel da Cachoeira e nas comunidades no Alto Rio Negro. Em uma perspectiva completamente distinta daquele que se tornou lugar comum na literatura antropológica e no discurso geral – de relações assimétricas e exploratórias de povos de língua Tukano sobre grupos Hupdas – descreverei e analisarei a relação entre esses grupos na ótica do companheirismo. A dissertação é composta por quatro capítulos: o primeiro traz a associação destes povos à uma relação baseada em servilismo; o segundo é composto por *kihtí* da origem desta relação; o terceiro e o quarto trazem as experiências vividas entre as mulheres em espaços geográficos distintos. Tal abordagem, por sua vez, tentará demonstrar como o discurso da assimetria entre esses grupos ganhou verdade e destaque a partir da análise acadêmica produzida e assimilada na região, inclusive pelos próprios indígenas.

Palavras-chave: Relações, Companheirismo, *Merãkõ*, povos indígenas, Alto Rio Negro, mulheres.

Hathame tsa

Lhiehe piñeeta khetti liapiñeeta liñhaata ka koame likapaka naa lianhe ka naa lhiehē kitsinda kali nainai waaka nha iina nai poadza poadzame naadza waaka nha papoko nakoena makapawani yepoa lheetta, metsa nalhio wale khantsa nha ooni Tikié riko peri, Desano, Tukano hente hupida nai, koame nha nainai waaka linakhitte lhiehē yaakotti indígena Tukano Merākō ka paako. Dana khetti hente pakapa ka linako lhiehē inaiwaaka khetti katsa watsa liñadaka liakarokhá wa lhie linakoapaná nanako dali nha madalima iinanai nanakhitte peri nha madaliana nawiki (noanhiakawa nanakhitte daro ka nhoo), linakhitte wakapa tsakha pattaolhe koameka dzakalee Manao liko, Hiipanako hente dzaleaphipe riko makapawani rikoperi. Linakhitte lhiehē yaapiñeeta khetti poadzatsa liodza lhie pakapali apaana papera antropológica nakoami nha apaana yaakotti tsakha linako peri – ipedzoaka khetti hente yeemakhti poadza poadzame naadzawaaka nha papoko nawiki hente yaakotti kadzoana Tukano dzo nalhio nha hupida nai – nodana watsa hente nooma watsa nokapa ka koame ka nha nainai waaka, nokapa kaa likhitte nokitsinda nhi kadanako nhaa. Piñeeta khetti ikapa khetti aliahã paperaliko likoadaaka liodzawaaka lirokawa: likiñoakawa liñhaata papoko xooa nanhiaka kawa nhaahã papoko nawiki, koameka kaminalika nanhiaka kawa liko; dzamada xooa liñhaata nanakoa paná koameka likiñoaka lhie nakitsienape dzo karo nanhiaka kawa; madalida xooa hente likoadaaka xooa liñhaata naanheekhe oophitte dalitsa neemakaa nako nainai waaka nha iina nai nana khitte nha poadza podzame neemakawa. Neeni nhaahã naikaiteperi inako, liyo watsa pandza wadeetsa pañhaata ka koameka karoka pakoaka nainai waaka nha iina, neeni kathinaa linakhitte lhiehē ideenhiketti koadzo ka lhiehē karo pakoaka yeemakhetti, pakeetanda pakapaka ayaana dzakalee nai riko lhia ooni ka, nainai waaka tsa nha linawikite naa.

Yaakotti-imheeta xooa: Naiwaaka, Kitsinda khetti, Rho nokitsinda, Povos Indígenas, Makapawani yepoa lhe, linanai.

Bahpakiokeoro

Ahte buêke miĩtiroso numiã kurari dehro amerĩ akaseoti arã ahkó ñĩĩmakarã, arãnumiã kihsakãrã Wirã, Dahsea, Pohsa, dehroniĩsetiro merã pohterikãrã dahsea pihsuti Merãkõ. Woake arã itiã kura kãra ñakaseonũkõke naã niĩsetisere kihtire kahtisetisere, (yãkura kahrã), ñawenũkõ ahté itiãti kãse naã buãñũkaro-kahtisetiro ahte phekasã makãrĩ akhkó ñĩĩma kãhse makãrĩ. Ahrore woagoti dehro niĩsetiro merã arã dehsea porã naã poshare pehkapeonũkõ dahra duhtipe wehstiseti wehke buêse wama ũkũsetise ahtima ahtokãteropũre. Tehro ahti turire bahparitise niĩrõsa: nũkãrõre niĩrõsa dehro ahkasũôparr arã mahsãkuri naãrẽ duhtipépari; Behrore niĩrõsata ahté kihti dehro nũkãpari dũporopũre naã akũsũose; Thobero e ahperomerãma dehro kahtisetike naã numiã kurari yoãro niĩmirã niĩsetipari niĩse niĩrõsa. Ñõnorõsama dehro serĩñasetike buêke naã numiãkurarima merã woake naãre wãkonũkoke pehonorosa tokãrãre, naã pohterikã bhasita.

Niĩrõkãse Hori: Ahkasũose, Bahpatise, Merãkõ, pohterikãrã ahkô ñĩĩrĩ kahrã nũmiã

Abstract

This paper to present the companionship relations between women from different ethnic groups of the Upper Rio Negro, specifically, women from the Tiquié River, Desano, Tukano, and Hupda women, a relationship presented through the indigenous term Tukano Merākõ. The description and analysis of this relationship will be based on the life stories of three women belonging to these different peoples (among whom I am included), exploring three different spatio-temporal contexts in the city of Manaus, in São Gabriel da Cachoeira, and in the village communities of the Upper Rio Negro. From a perspective completely different from what has become commonplace in anthropological literature and general discourse - of asymmetrical and exploitative relations of Tukano-speaking peoples over Hupdas groups - I will describe and analyze the relationship between these groups from the standpoint of companionship. The dissertation is composed of four chapters: the first brings the association of these peoples with a relationship based on servitude; the second is composed of kithí of the origin of this relationship; the third and fourth bring the lived experiences between women in distinct geographical spaces. Such an approach, in turn, will attempt to demonstrate how the discourse of asymmetry between these groups has gained truth and prominence from the academic analysis produced and assimilated in the region, including by the indigenous people themselves.

Keywords: Relations, Companionship, Merākõ, indigenous peoples, Alto Rio Negro, women.

Zusammenfassung

So zielt die Untersuchung darauf ab, die Beziehungen zwischen Frauen verschiedener ethnischer Gruppen des Oberen Rio Negro Fluss darzustellen, insbesondere zwischen Frauen vom Tiquié Fluss (Desano, Tukano und Hupda), eine Beziehung, die durch den indigenen (Tukano) Begriff *Merãkõ* dargestellt wird. Die Beschreibung und Analyse dieser Beziehung erfolgt anhand der Lebensgeschichte von drei Frauen (zu denen auch ich gehöre), die diesen verschiedenen Völkern angehören, wobei drei verschiedene Raum-Zeit-Kontexte in der Stadt Manaus, in São Gabriel da Cachoeira und in den Dorfgemeinschaften des oberen Rio Negro untersucht werden. Aus einer völlig anderen Perspektive als der, die in der anthropologischen Literatur und im allgemeinen Diskurs üblich geworden ist - nämlich der asymmetrischen und ausbeuterischen Beziehungen der Tukano-sprechenden Völker zu den Hupdas-Gruppen - werde ich die Beziehungen zwischen diesen Gruppen unter dem Gesichtspunkt der Kameradschaft beschreiben und analysieren. Die Dissertation setzt sich aus vier Kapiteln zusammen: das erste bringt die Assoziation dieser Völker zu einer auf Knechtschaft basierenden Beziehung; das zweite besteht aus *kihtí* des Ursprungs dieser Beziehung; das dritte und das vierte bringen die gelebten Erfahrungen zwischen Frauen in verschiedenen geographischen Räumen. Diese Herangehensweise wird wiederum versuchen aufzuzeigen, wie der Diskurs der Asymmetrie zwischen diesen Gruppen durch die akademische Analyse, die in der Region auch von den Indigenen selbst produziert und assimiliert wurde, an Wahrheit und Bedeutung gewonnen hat.

Stichworte: Beziehungen, Kameradschaft, Merãkõ, indigene Völker, Oberer *Rio Negro*, Frauen.

Resumen

Esta investigación aborda las relaciones de compañerismo entre mujeres de diferentes grupos étnicos del Alto Río Negro, específicamente, de las mujeres del Río Tiquié, Desano, Tukano y Hupda, relaciones presentadas a través del término indígena Tukano Merãkõ. La descripción y el análisis de esta relación tendrán como hilo conductor la historia de vida de tres mujeres pertenecientes a estos diferentes pueblos (entre las que estoy incluida), explorando tres contextos espacio-temporales diferentes en la ciudad de Manaus, en San Gabriel de la Cachoeira y

en las comunidades del Alto Río Negro. En una perspectiva completamente diferente de lo que se ha convertido en un lugar común en la literatura antropológica y en el discurso general - de relaciones asimétricas y explotadoras de los pueblos de la lengua Tukano, sobre los grupos Hupdas-, describiré y analizaré la relación entre estos grupos desde la perspectiva del compañerismo. La disertación está conformada por cuatro capítulos: el primero trae la asociación de estos pueblos a una relación basada en el servilismo; el segundo está compuesto por *kihtí* que es el origen de esta relación; el tercero y cuarto traen las experiencias vividas entre mujeres en diferentes espacios geográficos. Este abordaje, a su vez, intentará demostrar cómo el discurso de la asimetría entre estos grupos ganó verdad y protagonismo a partir del análisis académico producido y asimilado en la región, incluso por los propios indígenas.

Palabras clave: Relaciones, Compañerismo, Merãkõ, pueblos indígenas, Alto Río Negro, mujeres

Introdução

Na região do Alto Rio Negro (noroeste amazônico) existe uma significativa diversidade de povos indígenas, o município de São Gabriel da Cachoeira é constituído por 23 povos indígenas pertencentes a cinco famílias linguísticas Tukano Oriental, Aruak, Yanomami, Japurá-Uaupés (Maku) e Tupi (Nheengatu falado pelos povos Baré, Werekena e parte dos Baniwa do baixo rio Içana), falantes entre 20 a 23 línguas indígenas (GOMES, 2013). Segundo o Instituto Socioambiental- ISA, os povos indígenas dessa região estão subdivididos em rios: Rio Uaupés, no qual encontram-se os povos Arapaso, Bará, Barasana, Desana, Karapanã, Kubeo, Makuna, Mirity-tapuya, Pira-Tapuya, Siriano, Tariano, Tukano, Tuyuca, Kotiria, Tatuyo, Taiwano, Yuruti (os três últimos habitam somente na Colômbia); Rio Içana: Baniwa e Koripaco; Rio Xié: estão os povos Baré e Werekena, por fim, o povo Hupda, Yuhupde, Dow, Nadob, Kakwa, Nukak (sendo os dois últimos encontradas somente na Colômbia).

Os indígenas que vivem às margens do Rio Uaupés e seus afluentes – Tiquié, Papuri, Querari e outros menores – integram atualmente 17 etnias, muitas das quais vivem também na Colômbia, como nota-se na divisão feita pelo Instituto Socioambiental. Esses grupos indígenas falam línguas da família Tukano Oriental (ISA, 2023) e participam de uma ampla, histórica e mitológica rede de relações, concretizadas a partir de trocas de casamento, narrativas de origem, bens materiais e simbólicos, como por exemplo o banco Tukano, além de cestarias, tipitis, ou até mesmo alimentos, como o ipadu e o japurá que são de origem de povos específicos e que melhor manejam o alimento, este chamado de “sistema social do Uaupés/Pira-Paraná” (ISA, 2023).

Uma das características sociais acentuadas entre estes povos é a hierarquia, bastante explorada por autores como: Christine Hugh Jones (1977); Howard Reid (1978); Peter Silverwood-Cope (1986), Renato Athias (1995) e Geraldo Andreello (2004). A hierarquia dos povos da família linguística Tukano advém da viagem da *Yuhkusu pirõ*⁶ até a formação dos clãs, que segundo os *kihti*⁷ cada povo emergiu em determinado local ao longo do deslocamento da Cobra-

⁶ Cobra-canoa.

⁷ Narrativas históricas dos antepassados. História.

canoa, onde se fixaram e deram origem a seus descendentes. Assim, a partir da saída dos personagens e representantes dos grupos da canoa criou-se o *arkasiosé* (ato de tornar parente), deu-se início à regra do casamento exogâmico, como tratado no livro “A Mitologia Sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Porã” da coleção de Narradores Indígenas do Alto Rio Negro- FOIRN, e também presente em OLIVEIRA (2016), a qual traz como características do povo Tukano:

possuem como pontos comuns práticas e elementos rituais, tais como paramentos e cantos tradicionais, cerimônias de oferecimento (dabucuri), grandes ciclos de iniciação com jurupari; construção de malocas para moradia e celebração de rituais, referência a relações sociocosmológicas; a existência de categorias supraétnicas, como as que definem fratrias (gente terra, gente água, gente céu) ou que diferenciam segundo a origem (gente da transformação e gente do aparecimento); a proximidade linguística, tendo em vista o multilinguismo, a exogamia linguística; a ideologia de descendência fundamentada na trajetória ancestral da cobra-canoa, que subiu o Lago de Leite até atingir as cachoeiras do Uaupés e seus afluentes, de onde emergiu a gente da transformação (povos Tukano Orientais); a organização social, com grupos de descendência patrilinear que tendem a se identificar como unidades linguísticas, sua subdivisão em sibs nomeados e hierarquizados, a exogamia e a virilocalidade; uma macroclassificação social que distingue três categorias, quais sejam, os “irmãos”, os “cunhados” e os “filhos de mãe”; e diversas esferas socioespaciais, desde o grupo local até o sistema social do Uaupés como um todo, estruturadas com base nas relações de descendência e de aliança; a ênfase no cultivo da mandioca-brava e na pesca como atividades de subsistência principais; a preferência pela ocupação ribeirinha; a relação com os Maku, povos que ocupam os igarapés mais interiores, são exímios caçadores, distintos em sua organização social, na sua forma de subsistência e na relação com os brancos e que mantêm trocas e cooperações econômicas com os Tukano Orientais, que os consideram grupo de mais baixo nível hierárquico, com quem não podem casar-se. (p.31-32)

No entanto, um tipo de relação especial aparece entre alguns povos da região, especialmente entre os grupos Nadehup (Nadub, Dow, Hupda e Ihupdé) e os Tukano/Desano/Tuyuka, identificados, respectivamente, na literatura etnológica do noroeste amazônico, como “índios do rio” (famílias linguísticas Tukano oriental e Arawak) e “índios do mato”, os grupos da família linguística Nadehup, antes identificada como Maku. Segundo Politis, 2001:

os primeiros seriam sedentários e teriam agricultura mais desenvolvida, enquanto os Maku, por sua vez, se caracterizariam

por uma mobilidade relativamente intensa por terra, desenvolvendo uma sofisticação maior das técnicas de caça; de um lado horticultores sedentários estabelecidos nas beiras dos rios estruturados hierarquicamente; de outro, caçadores-coletores nômades habitantes das regiões interfluviais, caracterizados por uma organização social fortemente igualitária (apud MARQUES, 2015, p.35.)

Esse tipo de relações foi explicado pelos especialistas antropólogos na chave da assimetria, sob a condição de exploração e servilismo. Segundo Jean Jackson (1983, p.148), por exemplo, tais interações, caracterizadas como peculiares na região, são vistas da seguinte maneira:

A hierarquia definitivamente existe no Vaupés, e previsivelmente uma ideologia existe para apoiar e explicá-la. Isto é o que ocorre quando um grupo dominante refere-se a diferenças entre ele e um grupo de subordinados, permanentes, qualidades inatas que fazem tratamento desigual justo e inevitável. (apud ATHIAS, 2017, p.22)

Renato Athias (2017), um dos etnólogos pioneiros entre o povo Hupda, relata em um trecho que as relações existentes entre os povos indígenas da região da *Cabeça do Cachorro* tem características próprias e específicas que refletem os processos históricos de contato, o que suscita uma rede de relações, situações de trocas e contrato de trabalhos, onde os vínculos particulares entre os Hupda e os Tukano se destacam e possuem um aspecto de “sujeição e dominação” (p.22).

A pesquisa de mestrado recai exatamente sobre esse tipo especial de relações, abordada, no entanto, numa outra chave explicativa. Assim, tomarei a trajetória histórica de famílias de três diferentes etnias (Desano, Tukano e Hupda), bem como informações históricas e mitológicas, para defender o que estou chamando de relações de *companheirismo* para explicar um tipo particular de relação entre tais grupos.

A descrição e análise dessa relação tomará como fio condutor a história de vida de três mulheres pertencentes a estes diferentes povos (entre as quais me incluo), explorando três distintos contextos espaço-temporais, na Comunidade Nova Fundação, localizado na região de Cucura Igarapé- Rio Tiquié, na sede do município de São Gabriel da Cachoeira, e na cidade de Manaus. Numa perspectiva

completamente distinta daquele que se tornou lugar comum na literatura antropológica e no discurso geral – de relações assimétricas e exploratórias de povos de língua Tukano sobre grupos Hupda – descreverei e analisarei a relação entre esses grupos na ótica do *companheirismo*. Tal abordagem, por sua vez, tentará demonstrar como o discurso da assimetria entre esses grupos ganhou destaque a partir da análise acadêmica produzida e assimilada na região, inclusive pelos próprios indígenas.

Dessa forma, o trabalho traz como hipótese a relação de *companheirismo* – ou, mais apropriadamente em nossa língua materna, *Yu merãkõ*⁸ – entre os três distintos povos, sendo repassada de geração em geração pelas famílias aqui consideradas. Importante ressaltar que outros termos foram utilizados para referir a relação que havia entre os povos, como veremos no decorrer da pesquisa, cada um carregando uma conotação oposta ao conhecido pelos povos indígenas. Como é o caso do termo *maku* que foi associado à relação mantida pelos três povos (Tukano, Desano e Hupda). Relação que com a chegada dos missionários e estudiosos obteve um sentido oposto ao usado no passado.

Atualmente, o termo *Peugü* tem carregado uma conotação depreciativa entre os jovens do povo Hupda, pois nota-se que entre os anciãos das comunidades, o termo é trocado e recebido de bom grado por ambas as partes. No entanto, entre os jovens ele é entendido como algo negativo, como uma ofensa, o que nos leva a afirmar/ supor que o contato com outros povos (não indígenas) afetou de muitas formas os conhecimentos e a cultura dos povos do Alto Rio Negro. Reichel-Dolmatoff (1968) cita a ação missionária junto aos indígenas dando uma ideia dos efeitos (des)moralizantes de sua atuação:

o missionário e aqueles que trabalham com ele desvalorizam, muitas vezes, o que faz e possui o indígena, com a frase: ‘...não serve’. Diz-lhe que sua casa não serve, seus artefatos não servem; todo seu modo de vida ‘não serve’. Repete-lhe esta idéia com tal insistência hipnótica que o índio acaba perdendo toda confiança em si mesmo e em seus valores, e começa a repetir estas palavras ao se referir à sua própria cultura. Tudo dele ‘não serve’. Assim, acaba envergonhado de si mesmo e pronto para seguir o caminho que, espera, o levará a ser ‘respeitado’ dentro da civilização.” (*apud* RAMOS et al 1980, p. 138).

⁸ Companheira.

O termo *peugu* definiu-se por uma conotação pejorativa, pois, em estudos iniciais das comunidades indígenas trazia-se presente a servidão do povo Hupda, como nota-se na passagem abaixo:

Desde o início, Pe. Afonso fez um grande esforço para aprender a língua dos Maku. Não quis servir-se dos Tukanos pois estes muitas vezes abusam deles e os exploram, por considerá-los como servos ou escravos. Passava na frente dos povoados dos Tukanos sem encostar e sem celebrar Missa para eles. (HOHENSCHERER, p. 09).

O uso termo *pahkupeo* ou *peugu* associou-se a algo menor, de baixa qualidade social, sentido este que, para mim, não havia no passado, conforme assegurou meu avô, Américo Fernandes. Nestas, a relação entre pessoas desses grupos era constante e pautada por diferenças, mas não por hierarquia, de rebaixamento ou posição menor na escala humana ou social – diferentemente daquilo que apontam vários autores que estudaram os grupos NADEHUP.

Na coletânea *Hierarquia e Simbiose*, organizada por Alcida Ramos (1981), são assinalados outros casos de hierarquia, como aqueles entre os Yanonami e os Sanumã, os Kaingang e os Guarani, classificadas como relações “interétnicas assimétricas”, em que é possível observar elementos de sujeição e dominação entre dois povos indígenas. Entretanto, o que mais se assemelha ao Alto Rio Negro são as relações interétnicas existentes no Parque Nacional do Xingu. Essas duas regiões parecem ser cenário de importantes trocas culturais, e importantes processos internos de negociação que ocorrem no dia a dia das relações entre os diversos grupos indígenas. O que não difere dos casos rionegrinos, por isso não é coincidência que dentre os parentes “distantes” há pessoas de outros povos, como tias/tios Mirititapuia, Tuyuka, Barasana, além de Desano, Tukano e Hupda, entre outros povos.

Em *Hierarquia e Simbiose: Relações Intertribais no Brasil* (1980) a autora traz presente e explora o conceito de *simbiose* para analisar a relação entre grupos historicamente distintos em redes e relações, argumentando “haver a coexistência de duas ou mais sociedades diferentes, sem que tal coexistência leve ao extermínio de uma pela outra (p.17)”. Esse entendimento é o que mais se aproxima daquilo que trago presente neste trabalho, e que na língua indígena Tukano está

compreendido no termo *Yɥ merãkõ*, traduzido o mais próximo possível do Português e das relações sociais como “companheira” ou “companheirismo”.

Esta dissertação está organizada em quatro capítulos. O capítulo I, intitulado “Tempos e Termos”, traz uma retrospectiva de pesquisas, ou seja, uma linha de tempo com os trabalhos que trazem em seu corpo menções ao termo MAKU que estava associada a um determinado grupo linguístico, atualmente identificado por NADEHUP. No capítulo II, sob o título “Os Kihití”, trago presente os *kihiti* (narrativas míticas) que minha mãe, meu avô materno e a senhora Antônia Lopes do povo Hupda relataram para mim, bem como aqueles de outras colaboradoras da pesquisa. Neles os Hupda sempre estiveram ao lado dos povos Tukano e Desano, bem como de outros povos, através da grande viagem mítica da Canoa de Transformação. No Capítulo III, “As relações companheiras na cidade de São Gabriel da Cachoeira”, trago recordações da minha vivência com as três mulheres do povo Hupda: Dipirina Contes, Maria Barão e Luiza Barão. Por fim, no capítulo IV, será abordada a recente relação de companheirismo vivida por mim (Tukano), minha mãe (Desano) e Clotilde Contes (Hupda), na cidade de Manaus durante meus anos de mestrado, uma relação em um novo tempo e um novo espaço geográfico.

As mulheres indígenas, independentes do povo ao qual pertence, ao longo das narrativas e pesquisas, sempre ocuparam um lugar descentralizado e de pouco destaque. Os homens eram normalmente os mediadores das narrativas femininas. Contudo, mesmo que invisibilizadas em tempos passados, as mulheres indígenas têm ganhado destaque ao longo do tempo, trazendo suas falas e escritas advindas das suas experiências. Assim como as mulheres, as expressões *Yɥ merãkõ*, *Pahkupeo* e *Peugu* foram caladas e distorcidas com o passar do tempo. *Yɥ merãkõ*, seria traduzido como “minha amiga”, contudo, há alguns contextos que seu uso possui um segundo sentido que é o que abordaremos neste trabalho, companheira/companheirismo. Os termos *Pahkupeo* e *Peugu* são termos utilizados entre os dois povos de relação. Por exemplo, se caso for cumprimento da chegada dos povos de relações aqui mencionadas (Tukano, Desano e Hupda, associada ao termo *Peugu*⁹ ou *Peorã*¹⁰) ambos se utilizam do termo *Peugu*, isso para mesma idade. Chama-se *Peugu* para o homem e *Peogó* para a mulher. Caso o encontro

⁹ Termo no singular; que se refere à pessoa do povo Hupda.

¹⁰ Termo no plural; que se refere ao povo Hupda.

seja de idades diferentes utiliza-se o termo *Pahkupeo*. Pode ser o filho do Kumu¹¹ cumprimentando uma pessoa mais velha do povo Hupda. O que pretendo trazer aqui (re)posicionando esses termos e seus significados e lugares. Termos utilizados nas relações de companheirismo no dia a dia na minha família, as quais mesmo sob a influência de uso (na tradução da língua indígena para a língua portuguesa que a meu ver retira a verdadeira natureza das palavras indígenas), resistem, assim como as relações que se mantêm vivas na prática.

No trabalho pretendo ressaltar que, apesar de todas as transformações sociais vivenciadas pelos povos indígenas, as relações de *companheirismo* entre os grupos do Alto Rio Negro continuam sendo consideradas fundamentais para a construção da vida social dentro e fora das comunidades.

Este trabalho traz a relação destes povos que por muitos anos foram simplificados e relegados sob a alcunha do termo Maku, quase sempre associados à “exploração”, à “servidão” e à “escravidão”. Esta pesquisa tenta trazer presente também as vozes das mulheres que foram invisibilizadas nas interlocuções de pesquisadores que por lá passaram. Como bem lembrou Lasmar (1999) ao afirmar que a hegemonia da perspectiva masculina nas ciências sociais, dominante na antropologia até recentemente, contaminou a reflexão inicial sobre a Amazônia Indígena (pg.05).

Nessa dissertação, a personagem/narrativa e a escrita modificam conforme os capítulos: no primeiro, a voz é de uma pesquisadora; no segundo, é de uma indígena ouvindo as histórias dos mais velhos; no terceiro e quarto sou a própria personagem. Essa forma, traz as várias fases, faces e formas que as mulheres indígenas enfrentam e vivenciam no seu dia a dia. Concluo esse trabalho levantando a hipótese de que as perspectivas eurocêntricas a respeito dos povos indígenas influenciaram em várias escritas. O contato com os pesquisadores durante anos modificou a perspectiva indígena. Assim, pretende-se trazer o termo *companheirismo* associado, não apenas, ao fato de acompanhar no roçado ou troca de bens e serviço, mas também na secundarização que rodeia o gênero.

¹¹ Termo na língua Tukano que se refere à pessoa que detém os conhecimentos de cura do povo indígena.

Capítulo I

Maku: Tempos e Termos

Pukãñã'karã, ie'púia'karã, wamũña'karã, bu'sáia'karã: Ma'amũrẽ, Peugu pi'imá, buhku'puxé'má, mũhsã Ñehkũ niirãno'rõ pahkupeugu, nii 'mã. Wa'puiá'karã nii'mãmá, wa'reá, marĩ Ñehkũ'sumuã pihsú. São Gabriel 'karã, kamãré, to'otá pihsú. (Elza, 2022)

A citação evidencia as formas de tratamento vivenciadas pela senhora Elza, pertencente ao povo Desano — que também destaco ser minha mãe — no contexto das relações interétnicas estabelecidas entre os povos Hupda e Desano. O relato explicita tanto as modalidades de interação observadas entre os parentes do povo Hupda que habitavam nas proximidades de sua comunidade, quanto as maneiras pelas quais seus pais e avós se referiam a esses grupos, mobilizando termos marcados pelo respeito e pelo reconhecimento da alteridade.

Ademais, o trecho revela o emprego de etnônimos próprios da língua Tukano para designar diferentes coletividades, tais como *Peorã*, *Wa'reá* e *Kamã*, categorias que correspondem a grupos situados em distintas regiões geográficas do Alto Rio Negro. Conforme narrado por minha mãe, no caso específico do povo Hupda, seus pais utilizavam denominações diferenciadas de acordo com a faixa etária: os jovens eram chamados de *Peugu*, enquanto os mais velhos eram designados pelo termo *Pahkupeugu*.

Essa distinção terminológica evidencia não apenas classificações linguísticas, mas também modos específicos de reconhecimento social e relacional entre povos vizinhos, revelando uma gramática de tratamento que articula idade, pertencimento coletivo e proximidade territorial.

Diante disso, este capítulo tem como objetivo analisar a construção histórica e os usos do termo *Maku* na literatura antropológica, tomando como referência central as contribuições de Pedro Lolli. A partir desse aporte teórico,

busca-se articular a produção acadêmica existente com reflexões oriundas da experiência etnográfica e da leitura crítica de episódios recorrentes presentes nos registros de diferentes pesquisadores mobilizados pelo autor.

Ao adotar essa abordagem, o capítulo propõe tensionar e deslocar interpretações cristalizadas na literatura, contribuindo para uma compreensão mais relacional e historicamente situada das interações entre os povos envolvidos. Nesse sentido, privilegia-se uma análise atenta às dinâmicas interétnicas no contexto do Alto Rio Negro, com especial atenção às experiências, práticas e perspectivas das mulheres, frequentemente marginalizadas nas narrativas antropológicas clássicas.

Durante minha infância, os termos indígenas *Peugü*, *Peorã* e *Pahkupeo* eram recorrentes no cotidiano das interações sociais, situação que, em certa medida, permanece até o presente. Tais expressões não possuíam, em sua origem, caráter pejorativo, contrariamente ao que afirmaram alguns pesquisadores que passaram pela região do Alto Rio Negro — questão que será aprofundada ao longo deste capítulo. Entretanto, dentre as crianças de minha geração observava-se o uso frequente do termo *kamã* para designar indivíduos considerados destituídos de costumes classificados como “civilizados”. Este foi o primeiro vocábulo cujo uso compreendi claramente como depreciativo. Recordo-me de que muitas crianças demonstravam incômodo, tristeza e, em alguns casos, reagiam com agressões físicas quando eram assim nomeadas ou referidas por seus pares.

No que se refere ao termo *Peugü*, este era compreendido, naquele contexto, como a designação de um povo específico, de modo semelhante aos termos *Wirã*, utilizado para os Desano, e *Dahsea*, para os Tukano. Já o termo *kamã*, por sua vez, era empregado para designar grupos que habitavam áreas próximas à cidade de São Gabriel da Cachoeira; contudo, diferentemente de *Peugü*, carregava uma conotação marcadamente depreciativa, conforme mencionado anteriormente. Sobre isso o autor

Munzel (1969) explica que un grupo del alto Uneiuxí se autodenomina con orgullo "makú", pero que lo hace para manifestar su menor aculturación y mayor independencia; además señala que

algunos grupos emplean como autodenominación "kama" y otros "nadob", que ambas palabras significan "gente" y son usadas para referirse a los menos aculturados, también llamados "makú bravos", reproduciendo en otra escala el esquema de discriminación de que son objeto por ser considerados '-makú" (BECERRA *et al*, 1996, pg 93).

Utilizo o termo *kamã* como exemplo de vocábulo depreciativo por ter sido o primeiro que identifiquei claramente como tal em minha vivência. Em contrapartida, não reconhecia, até tempos recentes, uma conotação pejorativa associada ao termo *Peugh*. Contudo, entre as gerações mais jovens do povo, observa-se atualmente um crescente incômodo em relação a essa designação, perceptível na expressão de rejeição e desconforto quando o termo é utilizado diretamente em interações face a face. Este incômodo foi identificado a partir da observação e da relação diária com a Clotilde, uma das *merãkõ* que contribuiu nesta pesquisa.

Com o passar do tempo, o termo *kamã* passou a ser englobado sob uma designação mais ampla: a família linguística *Maku*. Essa categorização, no entanto, não distinguia os diferentes povos que nela foram incluídos, limitando-se a reproduzir uma classificação genérica marcada por forte carga negativa — carga essa que, durante muito tempo, eu mesma não compreendia plenamente em sua origem, tampouco, as tantas bibliografias que tratavam da relação Tukano e Hupda e seus termos. Foi somente a partir da análise da literatura especializada que se tornou possível compreender o processo histórico pelo qual o termo *Maku* passou a operar de maneira análoga ao uso genérico e depreciativo do termo *índio*, empregado pelos colonizadores europeus para designar indistintamente os diversos povos indígenas do território que hoje constitui o Brasil. Tal generalização reuniu, em um único rótulo, único cesto, povos com formas diversas de organização social, sistemas culturais distintos e territórios próprios, desconsiderando suas especificidades históricas, linguísticas e cosmológicas.

Renato Athias (2017) analisa o processo de disseminação do termo *Maku* na região do Rio Negro e demonstra como, ao longo do tempo, essa designação adquiriu o estatuto de um verdadeiro “palavrão”. Segundo o autor, o termo tem origem nas línguas arawak, sendo composto por *ma* (privativo) e *aku* (fala ou língua), significando, portanto, “sem fala” ou “sem língua”. Essa denominação foi

inicialmente atribuída pelos Arawak no início de seus contatos com esses grupos indígenas e, posteriormente, difundiu-se por toda a região do Rio Negro, passando a carregar, nos dias atuais, um conteúdo fortemente depreciativo entre os habitantes de São Gabriel da Cachoeira, sendo utilizado como forma de insulto (ATHIAS, 2017, p. 18).

Na língua Tukano, utiliza-se o termo *potérikãã* para designar os povos indígenas que habitam as margens de rios e igarapés, frequentemente referidos na literatura antropológica como “índios do rio”. Em contraposição, os indígenas que vivem no interior da floresta são designados pelo termo *nũkũrĩkarã*, usualmente traduzido como “índios do mato”. Partindo dessa distinção classificatória, este capítulo analisa de que maneira tais categorias foram apropriadas e ressignificadas por pesquisadores, contribuindo, ao longo do tempo, para a consolidação do termo *Maku* como uma designação genérica que não distingue povos específicos, limitando-se a caracterizá-los a partir de seus modos de vida. Conforme discutido por Lolli (2016).

Se há nomes disseminados por grandes extensões geográficas nesta área, diria que o nome Maku seria um bom candidato, na medida em que se encontra seu uso em regiões do rio Içana, do rio Apapóris e Japurá, do rio Marié, do rio Uaupés, do rio Tiquié e do rio Papuri. Isso sem levar em consideração outros registros do nome Maku, tanto em áreas vizinhas, como o Orinoco, quanto em áreas mais distantes, como lago Cuyabeno (LOLLI, 2016, pg.179).

Na dissertação de Gomes (2013) no tópico intitulado *Ocupação e primeiros contatos no Alto Rio Negro* a chegada de pesquisadores e missionários ganha destaque ao trazer presente como estes influenciaram nos relatos a respeito dos primeiros contatos com os indígenas da região do rio Negro. Segundo a autora os pesquisadores Cabalzar e Ricardo (2006) trazem em seu trabalho as primeiras notícias da região do rio Negro, datada por volta do século XVI, registrado nos relatos de Philip Von Hutten e Hernan Perez de Quesada (1538-1541) que efetivavam uma viagem pelo rio Orinoco, desde a costa Atlântica, à procura da terra rica em ouro nomeada de El Dourado (que supostamente ficaria na Serra Parimá). Eles já assinalavam a existência do rio Waupés, afluente superior do rio Negro (*apud* GOMES, 2013, pg 51).

Em 1542, quando Francisco Orellana desceu pela primeira vez o rio que viria a ser chamado de Amazonas, frei Gaspar de Carvajal (cujo relato coube devido ser escrivão da expedição, na passagem pelo rio Negro) referiu-se ao rio de “água negra como tinta”. Contudo, esses relatos ainda não faziam referência à população indígena desse rio. Somente em 1639 a foz do rio Negro foi identificada e descrita com mais detalhes, pela expedição de Pedro Teixeira, que subiu o Amazonas até Quito e voltou com o padre jesuíta Cristóbal de Acuña (Padre da Companhia de Jesus), sendo enviado para Belém com a missão de relatar suas impressões sobre a região e seus habitantes. Sendo importante ressaltar que, os objetivos da investida da Coroa Portuguesa nessas viagens, era o reconhecimento do território, com vistas à expansão das fronteiras, à busca de minérios e à exploração das florestas. Desta forma, os primeiros contatos diretos com os indígenas ocorreram já no século XVII, principalmente liderados por portugueses que penetravam o rio Negro à caça de escravos. Naquele momento, povos do Alto Rio Negro teriam entrado em contato, via comércio intertribal, com objetos da cultura material europeia (facas, machados etc.), ou seja, significa que, possivelmente, já sabiam da existência dos brancos, mesmo antes de tê-los visto face a face (GOMES, 2013, pg 51-52).

O autor Gabriel Cabrera Becerra (1996) traz em suas pesquisas o uso do termo *Maco*, na região do Alto Orinoco:

En algunos de los documentos de los siglos XVII, XVIII y XIX se emplean las palabras "maco" o "macas" y no "makú" propiamente, pero los contextos en que se usan nos permiten plantear que se trata de derivaciones del mismo término. Es así como, a mediados del siglo XIX, Wallace señala la existencia de grupos de "vida errante" en los bosques y sierras de la zona de los ríos Marié, Curicuriari y Urubaxí a los que llama "macás" (1992: 393). En los dos primeros ríos están ubicados actualmente los *dow* y en el río Urubaxí los *nadob*. (BECERRA *et al*, 1996, pg 92)

Para complementar o uso do termo na região, Becerra concorda com a perspectiva de Useche (1987) quando este diz que

"La expresión *maco* es usada por las fuentes orinoquenses tanto para designar a aquellos indígenas sometidos a servidumbre, como a un grupo étnico específico. Con todo, este último sentido aparece más frecuentemente en los relatos de la segunda mitad del siglo XVIII. En la actualidad sobreviven alrededor de unos 60 indígenas en el territorio Federal Amazonas (Venezuela), quienes son visitados por los misioneros salesianos a cargo del Alto Orinoco (comunicación personal de su misionero padre M. Marcucci). Aunque en el presente trabajo no discutimos este tipo de

problemas, tenemos la impresión que podría haber un nexo entre el nombre funcional -maco, esclavo- y el "etnónimo" con que las fuentes españolas se refieren al grupo" (1987: 164) apud BECERRA *et al.* 1996, pg 93).

Nota-se como a perspectiva e a atuação missionária religiosa possuiu e possui um papel importante para a disseminação do termo e da perspectiva sobre os povos indígenas. Becerra (2002) no trabalho intitulado "*La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850 -1950*" traz a presença dos missionários que nos fornece elementos importantes para compreender a mediação destes no Rio Papuri e nas fronteiras com a Colômbia. Logo que, antes dos pesquisadores/antropólogos investigassem a região do Rio Negro os missionários foram os primeiros a adentrarem e impactarem a vida dos povos indígenas e consequentemente os termos existentes.

Son varias las razones que nos han llevado a ocuparnos del estudio de las misiones en el Vaupés. Debo señalar que elegí este tema no sólo por el gran vacío que hallé en cuanto a su tratamiento en la zona, sino que dada mi condición de antropólogo de formación, con experiencia de campo en la región, y de cierta manera con la mente puesta en los procesos de cambio de los indigenas, no pude dejar de considerar lo señalado por Jean Jackson al momento de plantearme un tema de investigación: esta autora anota certeramente que ante la escasa presencia de otros agentes que promuevan cambios planificados, las misiones, dados sus métodos y su permanencia en el tiempo, se constituyen en los agentes de cambio más importantes que afectaron la vida de los indigenas (BECERRA, 2002, pg. 14).

Lolli (2016), em seu artigo, *A plasticidade Maku*, analisa a construção histórica e antropológica do nome *Maku*, que aqui trago presente, desde os primeiros registros coloniais até sua consolidação como categoria etnográfica ao longo do século XX. Segundo o autor, fontes dos séculos XVII e XVIII já mencionam termos como *maco* ou *macos* na região do Orinoco, associados a indivíduos capturados, órfãos ou separados de seus grupos, indicando sentidos vinculados à marginalização social.

No século XIX, viajantes, missionários e naturalistas que percorreram o Alto Rio Negro registraram o uso do nome *Maku* por povos Tukano e Aruak para

designar grupos considerados nômades, subordinados e frequentemente tratados como “escravos”, reforçando imagens de inferioridade social e cultural. No início do século XX, estudos etnográficos mais sistemáticos, especialmente os de Koch-Grünberg, ampliaram a circulação do termo e propuseram a existência de uma unidade linguística entre os grupos assim designados, inaugurando uma interpretação que buscava conferir coerência social e linguística ao nome *Maku*.

Essa perspectiva foi fortalecida por pesquisas linguísticas posteriores, conduzidas por Tastevin, Rivet e Kok, que identificaram uma família linguística a partir da comparação de vocabulários de diferentes grupos. Paralelamente, consolidou-se uma narrativa evolucionista que situava os *Maku* como os primeiros habitantes da região do Alto Rio Negro, caracterizados como caçadores-coletores nômades e tecnologicamente “rudimentares”, em contraste com os povos Tukano e Aruak, associados à sedentarização, à horticultura e à complexidade social. Essa interpretação contribuiu para a reificação da imagem dos *Maku* como grupos “primitivos” e justificou hierarquias regionais.

Ao longo do século XX, etnografias baseadas em trabalho de campo mais intensivo relativizaram essas representações, evidenciando nuances nas relações entre povos do rio e povos do mato. Embora o nome *Maku* continue associado à subordinação e à alteridade, os estudos passaram a destacar aspectos como sua relevância ritual, reputação como especialistas xamânicos e vínculos de ancestralidade e troca com grupos Tukano. Assim, o artigo de Lolli, ao meu ver, demonstra que o termo *Maku* não corresponde a uma identidade homogênea, mas a uma categoria histórica e relacional, cujos sentidos variam conforme contextos interétnicos, discursos coloniais e interpretações antropológicas.

Saliento que a bacia hidrográfica do rio Orinoco se encontra na Venezuela, possuindo um braço chamado de canal Casiquiare, que interliga o Orinoco com as águas do Rio Negro, por isso, trago a hipótese que os termos tenham se expandido à região do rio Negro pela proximidade das regiões ou vice versa devido aos eventos (borracha, ouro, ou seja, a busca de riquezas) ocorridos durante esse período.

O berço da maior concentração de grupos étnicos estava na graça de

muitos pesquisadores, sendo uma fonte de pesquisa que durava séculos, por isso, ainda se continua a encontrar registros que associavam os *maku* a um povo menor e escravizados, perpetuando para o século XX, como se nota do artigo de Lolli. Contudo, o período da borracha dificultava o acesso à região, pois necessitava da autorização dos comerciantes da borracha chamados de “grandes senhores”.

A pesquisa etnográfica de Koch-Grünberg, citada do artigo de Pedro, traz nos primeiros anos do novo século os *maku* como “índios do mato”, ressaltando como característica a sua forma de viver e referenciando-os como nômades, caçadores que não possuem plantações e não conhecem a navegação pelos rios, porém são conhecedores da floresta. Este também salienta que os outros povos da região os consideravam como animais selvagens e que torná-los como escravos nos trabalhos domésticos e agrícolas era algo normal na região.

Tal reflexão remete às experiências da infância, nas quais, embora as mulheres estivessem presentes em nossa residência, em São Gabriel da Cachoeira, e participassem das atividades domésticas, tais tarefas eram realizadas de forma compartilhada, com a participação de todos, não recaindo integralmente sobre uma única pessoa. Nessa perspectiva, as noções de “escravidão”, “escravizados” ou “servos” são compreendidas como situações marcadas pela ausência de reciprocidade, nas quais o trabalho é imposto unilateralmente, sem cooperação, troca ou apoio mútuo. O que faz questionar a forma como fui educada por minha mãe, sobre a nossa relação com o povo Hupda.

Seguimos com a região do Japurá ao Orinoco que é a paisagem de pesquisa de alguns autores, e pode-se dizer que suas viagens nessa região renderam muitos registros com o termo *maku*. Contudo, os autores Ramos e Obert (2017) no artigo intitulado *Uma tradução do artigo “Die Makú” de Theodor Koch-Grünberg (1906)* criticam a forma ao qual Koch-Grünberg descreve os povos da família linguística NADEHUP.

É com estranhamento que os olhos de alguém que possa ter vivido entre os Hupd’äh ou lido com entusiasmo as narrativas de viagem do grande etnógrafo alemão sobre os povos do alto rio Negro seguem essa descrição dos “Maku”. “Índios do matto” que vagam pela floresta, animais selvagens odiados e perseguidos por tribos sedentárias mais avançadas, toscos que não conhecem as redes e nem as canoas, escravos obrigados aos serviços domésticos e agrícolas são os traços que vão informando ao leitor as

características desses povos, que habitavam as regiões do Uaupés, rio Negro e Japurá. Sobre a obra de Koch-Grünberg, Schaden dirá que “como poucos, soube ver sempre no habitante das selvas o seu semelhante, o ser humano merecedor de profunda simpatia e de grande amizade” (1953: 135). Como explicar, então, essa descrição do viajante sobre os povos “maku”, semelhantes em tudo ao olhar preconceituoso de um eurocentrismo colonialista que, ao negar ao outro a humanidade, justificava as ações de violência, terror e exploração contra essas populações? A tal visão, como afirma Schaden, Koch-Grünberg opôs-se inúmeras vezes buscando sempre explicitar a humanidade dos indígenas e denunciar “os desastrosos efeitos do contato” (Schaden, 1953: 153).(RAMOS; OBET, 2017, pg. 589)

Logo que, o trecho evidencia a ambiguidade presente na obra de Koch-Grünberg, na qual coexistem descrições marcadamente estigmatizantes dos povos designados como *Maku* e posicionamentos explicitamente humanistas. A caracterização desses grupos como “índios do mato”, nômades, próximos da animalidade e submetidos à servidão reproduz categorias evolucionistas e eurocêntricas, típicas do pensamento colonial, que hierarquizam os povos indígenas e naturalizam relações de dominação. Portanto, o estranhamento apontado por Ramos e Obet (2017) revela essa contradição ao confrontar tais descrições com o reconhecimento, por parte do próprio Koch-Grünberg, da humanidade dos indígenas e de sua crítica aos efeitos devastadores do contato colonial, conforme destacado por Schaden. Essa tensão indica que o termo *Maku* opera menos como uma identidade étnica e mais como uma categoria relacional e hierarquizante, produzida no encontro entre discursos coloniais, classificações regionais e práticas etnográficas do período.

A partir dessas reflito que as descrições produzidas por viajantes e etnógrafos no início do século XX evidenciam a forma como o termo *Maku* foi incorporado a um repertório classificatório marcado por pressupostos evolucionistas e racializados. Whiffen (1915) enfatiza o caráter nômade desses povos e os caracteriza como universalmente tratados como escravos (apud Lolli, 2016), interpretação que reforça uma visão hierarquizada das relações interétnicas na região do Alto Rio Negro. Contudo, conforme problematizam Ramos e Obet, tais representações suscitam a necessidade de questionar quem, de fato, produziu e legitimou esse olhar depreciativo: se os próprios povos indígenas ou,

predominantemente, os observadores brancos inseridos em uma lógica colonial de conhecimento.

Nesse contexto, determinadas passagens da obra de Koch-Grünberg revelam com maior nitidez os limites epistemológicos desse olhar, ao mobilizar comparações abertamente desumanizantes, como aquela que associa os chamados *Maku*, pois, os compara com macacos, afirmando que "(...) *a língua deles era muito pouco articulada e difícil de entender mais ainda porque esses 'meios macacos' dificilmente entendiam o que os outros queriam*"(1909:267,270 *apud* ATHIAS, 2017, pg.18). Tais formulações não apenas refletem o imaginário eurocêntrico vigente à época, como também contribuíram para a consolidação de estereótipos que naturalizaram práticas de subalternização e exclusão. O termo *Maku* emerge menos como uma categoria etnográfica neutra e mais como uma construção relacional, atravessada por discursos coloniais, que demanda ser criticamente revisitada à luz de abordagens antropológicas contemporâneas.

Segundo Labov (1972) a língua é o índice de identidade mais forte, pois “a questão sociolinguística fundamental vem da necessidade de se compreender por que alguém diz algo”. Assim, dizer algo passa por usar a língua, no entanto, a palavra “língua” apaga o sentido de que dentro dela existem várias outras, bem como, suas variações que por sua vez deixam confusas as bordas e fronteiras.

A forma linguística do termo *Maku* abarca vários grupos étnicos, falantes de diferentes línguas, mas com uma estrutura semelhante, este foi o ponto de ligação entre eles, bem como, sua forma de viver. Assim, a hipótese de que estes fariam parte da mesma família linguística foi se fortalecendo com a chegada de missionários que fizeram registros, bem como os estudos conduzidos por pesquisadores que passaram pela região.

a visão de Koch-Grünberg como filólogo sobre a língua “maku” corrobora a afirmação da subordinação e inferioridade dos “Maku”. Numa nota ao artigo de 1906, comentando uma lista de palavras elaborada pelo viajante austríaco Johann Natterer, em 1831, sobre a língua dos Anodöub-Maku, do rio Téia, o pesquisador faz referência à palavra /yehub/, que significaria “gente”, na língua dos “Maku” do rio Tiquié. A proximidade entre a palavra descrita como /yehub/ e a atual grafia do etnônimo Yuhupdëh permite ver que os poucos interlocutores “Maku” do etnógrafo em sua viagem ao rio Tiquié pertenceriam aos grupos Yuhupdëh e talvez também aos Hupd’äh. Silverwood-Cope afirma que teria sido dos Hupd’äh que

Koch-Grünberg obteve “informações observadas em primeira mão”, tendo também elaborado uma lista de palavras a partir de conversas com os Bara-Maku (Kakwa) (1990: 14). São principalmente esses dois povos, Hupd’äh e Yuhupdëh, que ocupam há gerações as regiões interfluviais entre os rios Papuri e Japurá. Entre os povos Nadëhup, os Hupd’äh, os Yuhupdëh e os Kakwa são aqueles que mantêm relações mais intensas com os povos tukano do Tiquié e Papuri, já que os outros povos vivem em territórios mais afastados de populações tukano e arawak (Athias, 1995). Além desses, como mostra Athias, a viagem pelo rio Curicuary permitiu a aproximação aos Dâw, habitantes dessa região na época (1995: 11 *apud* RAMOS;OBERT, 2017, pg.593-594).

A definição que rondava o termo *maku* continuou ganhando força no século XX, não somente como um grupo linguístico, mas também como unidade social, além da carga pejorativa que o termo carregava devido a definições de suas características. Por outro lado, vale frisar que os grupos referidos como Maku não se identificam como tal e sequer aceitam a categoria. De acordo com Athias (2017):

Os índios referidos como Maku, em grande parte da literatura sobre os povos dessa região, rejeitam categoricamente esta denominação e se automeiam como Hupd’äh, Yuhup, Nadöb, Dâw, Kakua, e Nukak. Estes dois últimos grupos encontram-se localizados na Colômbia, fronteira com o Brasil. (ATHIAS, 2017, pg.19)

Desse modo, observa-se que os sentidos atribuídos ao nome *Maku* passaram por transformações ao longo do século XX, em decorrência do avanço de pesquisas antropológicas e linguísticas desenvolvidas nas regiões habitadas por esses povos. Ainda que o termo permaneça recorrente em parte da literatura especializada, sua utilização ocorre, em muitos casos, de forma fragmentada e reiterativa, limitando-se à reprodução de descrições sobre modos de vida e características físicas. Tal recorrência contribui para a manutenção e o reforço de uma perspectiva historicamente depreciativa associada a essa designação.

Contudo, como o capítulo propõe trazer uma linha de tempo, seguimos entre as décadas de 1930 a 1940 com a autora Irving Goldman. Trago a autora presente, pois sua pesquisa traz presente sobre os Desana, povo associado à família linguística Tukano Oriental ao qual minha mãe, Elza Maria faz parte, através

do clã *Wahori Duhpotiró Porã*, em língua Tukano *Yaíhori Duhpotiró Porã*¹². Em sua escrita, os associados ao termo *Maku*¹³ continuam sendo descritos como grupos sem horticultura, além da repetida menção que os associa aos termos “escravos” ou “servos”. Goldman acrescenta algumas novas informações a respeito deste grupo: diz respeito à sua fama como poderosos feiticeiros (Goldman, 1963, pg. 107), seguindo, ao fato de o clã Cubeo Bahukiwa ter um ancestral Maku, sem deixar de mencionar que os Cubeo teriam em comum a prática do casamento entre pessoas que falam a mesma língua, como os grupos que integram o termo Maku, aspectos tragos no trabalho de Becerra (1996).

Tal reflexão remete às interpretações transmitidas por minha mãe ao referir-se ao povo Hupda como *Hupda Tukano* e *Hupda Desano*, distinções que, à época, me causavam estranhamento. Segundo ela, esses grupos não realizavam casamentos exclusivamente entre si, mas estabeleciam alianças matrimoniais com grupos externos, como no caso de uniões entre Hupda associados aos Tukano e Hupda associados aos Desano, de modo semelhante às práticas matrimoniais observadas entre nossos próprios povos.

À luz das leituras realizadas, essa compreensão conduz à reflexão de que a categoria *Maku* pode ter sido aplicada de forma ampla e indistinta a diferentes grupos — como Maku Cubeo, Maku Wanano, Maku Desano, Maku Bará, Maku Tatuyo — encobrendo dinâmicas complexas de alianças matrimoniais que combinam princípios de exogamia e endogamia, criando, talvez, o matrimônio Endo-exogâmico. Essa perspectiva reforça a ideia de que o termo *Maku* opera como uma categoria relacional, construída a partir das interações interétnicas, e não como uma identidade social homogênea.

Na primeira metade do século XX o missionário salesiano Giaccone (1949) cita o termo Maku, afirmando que os Tukano, Tariano e Desano tratam os Maku como ‘filhos do jaguar’ e os consideram como servos (*apud* Lolli, 2016, pg 183). Veremos adiante (capítulo II), sobre este assunto, que entre os Tukano do clã *Dipé Porã*, segundo os *kíhtí* do povo Desana, clã ao qual minha mãe pertence, a origem do povo Hupda procedeu de outra forma. Trago também presente que a expressão

¹² Yaí- Onça; Hori- Desenho, grafismo, pintura; Duhpotiró- Cabeça chata; Porã- Filhos.

¹³ Informação registrada pela primeira vez por Koch-Grünberg (2005, p. 441)

“filhos do jaguar”, mencionada por Giaccone, associa-se ao termo *Yaí porã*, em que *Yaí* é traduzido, literalmente, para a língua portuguesa, como onça, jaguar, pantera etc; e *porã* como filhos. Menciono isto porque como notaram, coincide com o nome do clã da minha mãe, do povo Desano, o que me faz supor que o missionário teria traduzido/ associado de forma errônea tal informação, devido ao desconhecimento da língua, o que, afinal, até os dias de hoje isso ainda é muito comum, pois os pesquisadores buscam por uma palavra na língua portuguesa que assemelha-se a palavra na língua indígena, por exemplo, quando os pesquisadores estão no diálogo com a gente (indígenas) ao ouvirem uma palavra na língua indígena perguntam a palavra que mais se aproxima na língua portuguesa retirando o real sentido expresso na palavra indígena.

Afinal, cada povo localizado nas distintas regiões, possuem sua forma de se comunicar, mesmo que os caracteres linguísticos sejam semelhantes ou aproximados. Por isso, a hipótese de uma tradução errônea não pode deixar de estar presente. Contudo, o interlocutor pode influenciar nas perspectivas dos pesquisadores, logo que

Debemos considerar también la posibilidad de que haya sido transformada por la interferencia de preconceptos en las informaciones sobre los makú, poco contactados directamente por etnógrafos. Sin poner en duda el carácter más arcaico de la cultura makú en comparación con la de sus vecinos, debemos observar el aspecto un tanto estereotipado de las descripciones y la extraña coincidencia con una imagen europea de salvajes bravos y feos (MUNZEL, 1969, pg. 144 *apud* BECERRA et al. 1996, pg 92).

A palavra usada para caracterizar os Maku segundo o missionário é *daranii*, que é traduzida como ‘trabalhadores’. O que é diferente dos termos que aprendi para se referir aos Hupda, como viram no início do capítulo. O termo trazido pelo missionário está associado à ação, suponho que o missionário tenha trago o termo devido a difícil comunicação entre as partes durante esse período. Por isso trago presente o termo *Yɥ merãkõ*¹⁴, termo destaque desta pesquisa para demonstrar as variações de termos que representam as relações. Além disso, as expressões *Yɥ*

¹⁴ Termo na língua indígena Tukano, traduzido na sua forma literal “minha amiga, minha parceira”. Utilizada para uma relação de pessoas que possuem uma relação de anos.

*merã daragó*¹⁵, ou, *Bapatigó*¹⁶ traduzem as ações de acompanhamento numa atividade ou “trabalhar com”, mas também são utilizadas para referir-se a alguém.

Seguimos a nossa linha histórica: a partir da segunda metade do século XX, no ano de 1960, Reichel-Dolmatoff publicou trabalhos sobre a região, no qual destacou o povo Desano. O autor em seu trabalho destaca o baixo nível tecnológico e a diferença física em relação aos grupos Tukano e Aruak. Segundo o autor, os Desana não incluem os Maku na categoria de gente verdadeira, expresso no termo traduzido por “Desana estragado”. O termo carrega o sentido de invalidez, de incompletude, de anormalidade (1971, pg. 19). O termo que assemelha-se, ou melhor, que já presenciei o uso do termo com o mesmo sentido de incompletude é o *Sutí*¹⁷ associado ao povo pelos povos da família linguística Tukano.

A autora Christine Hugh-Jones traz presente em seu trabalho, intitulado *From the Milk River* (1979), a associação entre os povos Tukano e Maku. Esta afirma que na região do rio Uaupés, Maku e Tukano são as duas grandes categorias que distinguem os índios (1979, pg. 14). Diz que essas categorias estabelecem uma relação entre senhor e servo; tanto é que, segundo a autora, o nome Maku também é utilizado para denominar os clãs de menor hierarquia que fazem parte dos grupos Tukano.

Durante a pesquisa, notei que o termo *maku* é associado ao termo *peugw*, termo vinculado ao irmão menor de um clã, contudo, não está vinculado à família linguística Nadehup associados ao termo pejorativo *maku*. Hugh-Jones ressalta que a interação existente entre os povos não impede que tais grupos tenham uma relação de troca, em que os Tukano fornecem produtos cultivados e os Maku produtos da floresta. A autora afirma ainda que os Maku estariam numa “transição entre o natural e o social”(1979, p. 59).

Patrice Bidou (1976, pg. 26) realizou uma pesquisa sobre os Tatuyo, e em seu trabalho ele reforça a imagem dos Maku como não sendo “gente de verdade” e habitantes do interior da floresta. Segundo o autor, ainda, quando se faz uso desse termo a intenção é denegrir e ofender o outro (Patrice Bidou, 1976, pg. 168).

¹⁵ Termo na língua Tukano, traduzido em sua forma literal “que trabalha comigo”. Utilizada para uma relação de pessoas no qual o vínculo é apenas de trabalho.

¹⁶ Termo na língua Tukano, traduzido em sua forma literal “que me acompanha”. Geralmente, utilizada para a pessoa que acompanha casualmente.

¹⁷ Termo na língua Tukano, traduzido em sua forma literal como roupa.

O relato de Bidou me faz recordar de uma conversa que tive com a minha mãe, no qual ela diz que: “os tukano diziam que os *Wirã*¹⁸ eram parecidos com os *Peorã*, por isso, eles se davam muito bem” (Elza, 2022).

A comparação mencionada pela minha mãe entre os dois povos possuía o objetivo de diminuir sua forma de viver, pois ambos (Desano¹⁹ e Hupda) gostavam de morar no interior da mata, logo que os Desano (deixo claro que me refiro ao clã da minha mãe) moravam nos igarapés, assim mais próximos aos chamados *maku*. Essa proximidade geográfica, hipoteticamente, tenha fortalecido os laços de troca e companheirismo entre minha família e a família do povo Hupda. A aproximação se deu também por causa dos enfrentamentos que os povos passaram durante o período da borracha.

Reid (1979) ambos os povos, Tukano e Hupd'äh, teriam se refugiado nessa região interfluvial para proteger-se da violência dos representantes do governo (Manducas) e dos exploradores de borracha. Nesse novo movimento migratório (N.O. Æ S.E.), os Hupd'äh sucediam os Tukano que começaram a migrar já nos anos 1930 e 1940 (*apud* RAMOS, 2014, pg 243).

Chernela (1983) traz em sua etnografia sobre como os Wanano se referem aos Maku, em geral, segundo aqueles, como uma espécie de “sub-humano, intermediário entre seres humanos e animais” (1983, pg. 47). Segundo a autora, além de Maku, essas pessoas são chamadas também de *peogü*, termo trazido no início desta dissertação.

No final da década de 1960 e início de 1970, Silverwood-Cope realizou o primeiro trabalho etnográfico intensivo junto a um grupo considerado *Maku* que se auto designa Bará. Atualmente, o povo Bará encontra-se inserido na família linguística Tukano. A tese de Silverwood-Cope é um trabalho etnográfico com informações que trazem novos detalhes dos NADEHUP. Através do trabalho de Cope outros dois povos são descritos, povo Hupda e povo Yuhupdeh, além de Bará, com quem o autor fez o trabalho de campo.

As paisagens no qual o autor estabeleceu sua pesquisa foi entre o rio

¹⁸ Se refere ao povo Desano.

¹⁹ Quando trago presente o povo Desano refiro-me ao clã da minha mãe, principalmente a minha família.

Papuri e Tiquié. Sua pesquisa de campo possibilitou explorar de forma sistemática uma comparação entre o povo Bará e o povo Hupda, pois no decorrer de sua pesquisa ele registrou que os povos mantinham mais que uma relação de vizinhança, estes também possuíam uma “relação conjugal” (LOLLI 2016, pg. 185). Além disso, possuíam uma grande proximidade do ponto de vista da organização social, da adaptação ecológica e da cultura material (Silverwood-Cope, 1990, pg. 5). Contudo, apesar de suas contribuições, o modelo “caçadores nômades” ainda é retratado pelo autor, opondo-se ao modelo “agricultores sedentários” dos povos Tukano e Aruak.

Por isso o autor traz presente que os Tukano consideravam o povo Bará próximo aos animais, pois estes habitavam o interior da floresta, não possuíam cultivo, mantinham casamentos incestuosos, além de serem vistos como aqueles que não constroem casas adequadas. Da mesma forma, não possuíam materiais para ritual e benzimentos. Contudo, segundo o autor, quando o povo associado ao termo Maku apresentavam os requisitos para serem “gente”, os Tukano afirmavam que estes haviam aprendido com eles. Por isso, Becerra (1996) traz

Reina comparte esta opinión: "todos los grupos mencionados tienen denominaciones diferentes al término [makú]. .. En su mayoría las noticias de los makú, sus costumbres, formas de vida, etc, son referidas por terceros, a través de los indígenas TUKANO RIBEREÑOS" (1987: 6 *apud* BECERRA *et al.* 1996, pg.92).

Dentre as várias informações que Silverwood-Cope registra, a fuga dos *maku* é um episódio registrado nesta dissertação e que veremos nos capítulos seguintes. O autor diz que os grupos Maku, após um tempo prestando serviços para um grupo Tukano e cansados da exploração destes, simplesmente os abandonavam e evadiam-se para o interior da floresta. Essa mesma atitude também é relatada na época da coleta da borracha. Os patrões reclamavam dos Maku devido ao fato de que eles fugiam sem qualquer aviso prévio (Silverwood-Cope, 1990, pg. 31).

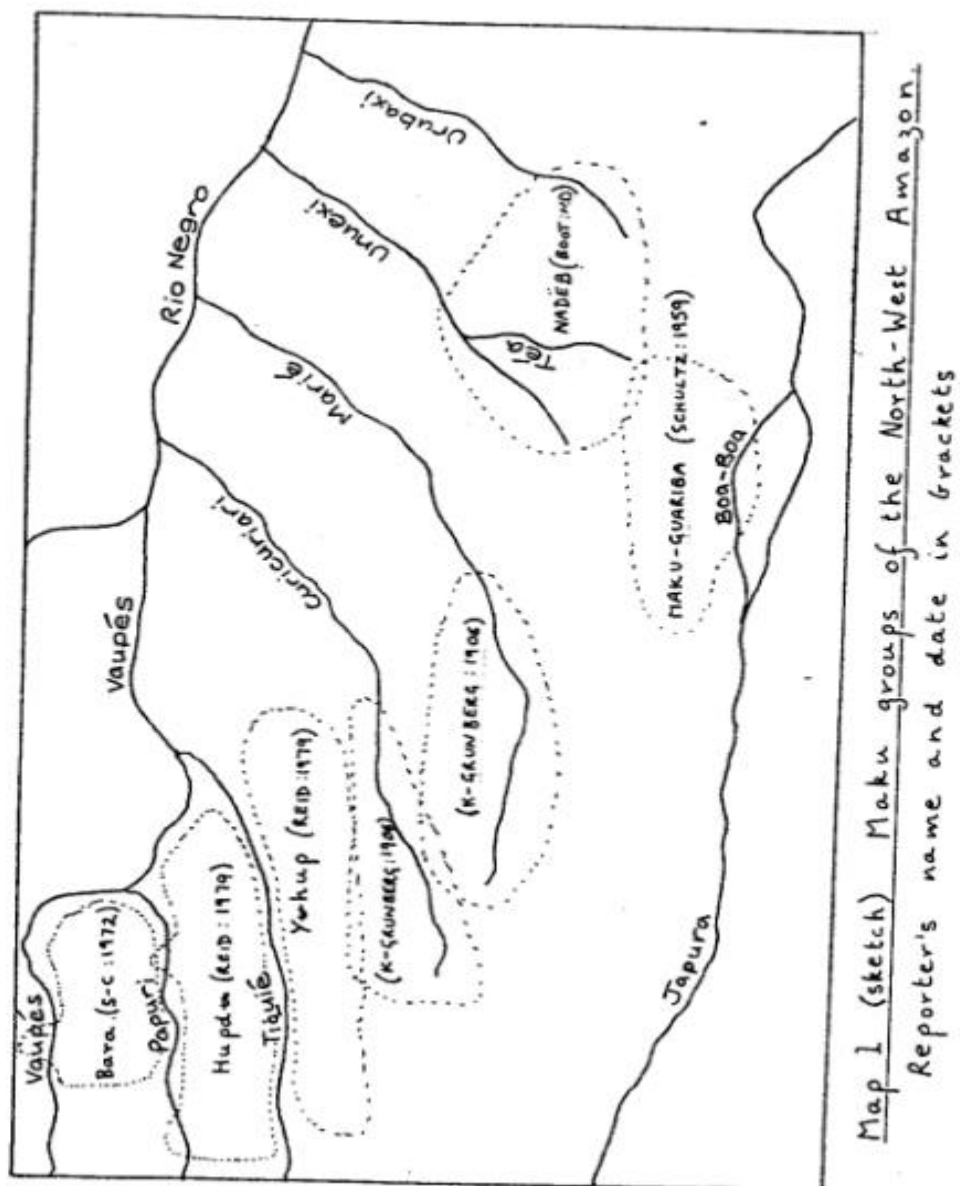
Na citação de trazido por Ramos (2014) em seu trabalho *Círculos de coca e fumaça*

A constituição de aldeias hup em território tukano e o aumento populacional das comunidades podem ser vistos como processos

influenciados pela ação missionária. Paralelamente a isso, observa-se a dificuldade crescente na obtenção de alimentos, o aumento na taxa de mortalidade e de doenças, e o constante recrutamento e exploração de mão de obra para atividades extrativistas (borracha e cipó) (Athias, 1995; Reid, 1979 *apud* RAMOS, 2014, pg 23).

Outro pesquisador que passou na mesma região em que Silverwood-Cope esteve fazendo sua pesquisa de campo foi Howard Reid. Ele esteve junto ao povo *Hupda*, que tinha contato direto com o povo Bará. Cabe salientar que durante muitas décadas o povo *Hupda* foi mais investigado que outros povos, sempre associados aos Tukano e Arawak, por etnógrafos, linguistas, antropólogos e missionários.

Como já mencionado previamente, as informações fornecidas no geral eram incompletas, além de muito repetitivas. Por isso, suponho que décadas de disseminação dessa perspectiva fechada afetou os povos que tiveram contato com os pesquisadores. Vale ressaltar que Reid desenvolveu um quadro - considerado o mais amplo da vida social do povo *Hupda*. O autor também contribuiu para ampliar a lista de povos indígenas que o termo *maku* estava encobrindo e suas localizações.



Dentre os povos mencionados por Cope (Bará, Hupdah e Yuhupdeh), também acrescenta-se o povo Nadöb. O trabalho de Reid (1979) procura escapar dos clichês literários, e, livrando-se do círculo de informação viciada, o autor critica e utiliza termos como simples/complexo, arcaico/desenvolvido, regressivo/progressivo, incentivando a não ater-se somente dualidade que os povos representavam.

Assim, pois, os povos que Reid estudou não se autodesignavam de *Maku*. O termo que usavam quando questionados sobre como se autoafirmavam era

Hupda. Nesse contexto, nota-se que Cope e Reide começaram a tirar do *aturá*²⁰ o termo *maku* para referir-se aos povos indígenas que eram “desconhecidos”, ou melhor, universalizados e invisibilizados. Assim, o termo se refere a um povo que não é considerado do rio e nem do mato. É através dessa pesquisa que uma nova linha de pensamento é criada, uma vez que o termo *Hupda*, segundo o autor, é usado para designar toda a humanidade e é traduzido comumente como gente.

Mais recentemente, o trabalho de Ramos (2013) ressalta novamente os usos da palavra *Hupda* como referência a povos indígenas distintos. Os primeiros pesquisadores, ao compararem estes com os indígenas que tiveram contato com os estrangeiros antes dos outros povos, criaram um círculo que aos poucos vem abrindo novas perspectivas. Dessa forma, a etnografia de Reid demonstra que o termo *Maku* não se conceitua como um conjunto de determinados grupos, no qual, os próprios não se reconhecem. Entretanto, não se pode deixar de reconhecer que tal designação é atribuída à perspectiva dos *índios do rio* e carregada de um sentido pejorativo, como notamos da citação trazida por Becerra.

Os pesquisadores necessitavam de um termo que garantisse a unidade em torno da ideia de uma estrutura social comum, seja ela qual for, a do modelo de organização social da sociedade de nômades, caçadores, igualitários, fluidos, servos, escravos. Contudo, o termo *Maku* se mostrou cada vez mais variável e difícil de ser delimitado. Agora, além de *Hupda*, *Yuhupdeh* e *Bará*, também são incluídos os *Nadöb*, os *Nukak* e os *Daw*. Por consequência, surgem também os nomes *Kakwa* e *Kamã* (mencionado no início do capítulo), que na verdade seriam outra forma de se reconhecer os *Bará* e os *Daw*. Segundo o autor os nomes correspondem a seis línguas diferentes que em seu conjunto conformam uma família linguística (Pozzobon, 1991, pg. 9-10).

O linguista John Gumperz diz que “uma comunidade de fala se define por ser uma entidade sociolinguística e uma unidade fundamental de análise” (Gumperz, 1968), assim, entende-se que um falar é associado a um comportamento social, em uma homogeneização que leva aos estereótipos sociais. Gumperz ressalta que uma comunidade de fala é extremamente complexa e heterogênea, portanto, é arriscado definir correlações biunívocas entre fala e

²⁰ Cesto feito de entrelaces de cipó, geralmente utilizado para carregar mandioca, mas também para carregar frutas etc.

comportamento social sem uma análise mais profunda dessa complexidade. Acrescento a crítica de Romaine (1982): “É preciso reconhecer. Às vezes nós [linguistas] mal sabemos quão heterogêneas algumas comunidades de falas são” (pg. 15). Em outras palavras, esse termo não define grupos de descendência e grupos de aliança do ponto de vista dos grupos assim designados.

Portanto, cabe aqui salientar que a definição e o uso do nome Maku como uma unidade social foi algo elaborado pelos trabalhos etnográficos que se desenvolveram na região. Por outro lado, não tem como negar que existem correlações entre as variações linguísticas e um amplo leque de características sociológicas dos falantes. Eram justamente essas características que proporcionavam certa segurança na utilização do termo Maku como uma unidade social. Sociologicamente era possível identificar traços comuns entre aqueles grupos assim chamados.

Sobre la semántica del término "makú" Giacone escribió que "el nombre 'Makú' quiere decir 'esclavo' en Nheengatu" (Searing 1980: 11 O). Taylor lo propone como "una palabra de las lenguas arawak del río Negro que significa carente de habla", "ma" es un privativo y "ku" significa idioma (citado en Landaburu 1990). En achagua (lengua arawak) "ma" es un privativo y "ku" tlo, es decir, "sin tíos" o "sin parientes" (Miguel Angel Meléndez, comunicación personal 1993) y que podríamos interpretar como personas pertenecientes a otros pueblos indígenas. En curripaco lengua arawak) el término mákunai " ... se compone de la raíz común ako (palabra, voz) precedida del privativo "roa". Mákunai se traduce entonces como las "gentes sin palabra [hlbla]" (Joumet 1988: 98). Este autor refiere que el término se interpreta de diferentes formas, una de ellas para designar a otros clanes curipaco considerados menores^o. De otra parte, Codreau (1890) propone que los makú son " ... los restos de un pueblo muy antiguo y original, reducidos a esclavos por tribus vencedoras Tarianas, Tucanos, Uananas y Banivas" (citado en Koch-Grünberg 1906: 878) (*apud* BECERRA *et al.* 1996, pg 94-95)

Por isso, dentre as várias consequências, destaco uma que diz respeito diretamente à questão da lista de nomes, ou melhor, dos povos que eram pesquisados, no qual acabavam invisibilizados pelo termo. As etnografias produzidas pela primeira geração de antropólogos mantiveram-se numa posição ambígua em relação às descrições. Ao mesmo tempo que destacaram o fato de que os grupos nomeados Maku não recebiam de bom grado essa designação e destacaram a inadequação de tratar esses grupos como escravos, mantinham o

A partir de meados do século XX, novos estudos linguísticos classificaram como parte da família linguística Maku as línguas: Nukak, Yuhup, Hupda, Kakua, Dâw, Nadob, Hödi e Puinave. Entretanto, há alguns desacordos quanto ao pertencimento das línguas Hödi e Puinave, pois há falta de dados detalhados que sustentem a aproximação. Contudo, a respeito das outras línguas há maior concordância, mesmo que discordem quanto às proximidades. Logo que alguns pesquisadores, em seus estudos, entendem que a língua Nadob se distancia mais das línguas Nukak, Yuhup, Hupda, Kakua, Dâw (Martins; Martins, 1999, pg. 255). Mas há aqueles que incluem o Nadob e removem as línguas Nukak e Kakua da família linguística (Epps, 2005, pg. 8-9).

A respeito das línguas Ramos (2014) traz que

Segundo a linguista Patience Epps (2005), os traços semelhantes entre as línguas hup, nadëb (kuyawi), dâw e yuhup constituem-nas como línguas irmãs, formando assim uma família linguística. Ela propõe que essa seria a família Nadahup ou, como vem sendo designada por outros estudos, a família Maku. Há também pesquisadores que incluem as línguas Kákwa (Bara-Maku) e Nukák como pertencentes a essa família (H. Reid, 1979; P. Silverwood-Cope, 1972). O trabalho de Epps, *A Grammar of Hup* de 2005, coloca-se como o 22 primeiro estudo mais aprofundado da língua hup. Até hoje, a língua hup é a primeira a ser falada pelas crianças hup. Dado seu relativo isolamento, poucos falantes de hup são fluentes em português. Apesar disso, virtualmente todos são falantes da língua tukano, uma língua Tukano Oriental falada pelas etnias próximas que serve como uma língua franca regional. (*apud* Ramos, 2014,pg 21-22)

Contudo, mesmo que seja possível fazer ligações linguísticas entre tais línguas, isso não dá uma sustentação firme para poder ligar essas filiações ao termo Maku. Como vimos, os povos associados ao termo não se identificam com tal rótulo, tanto que, mais recentemente, a discussão sobre a composição da família linguística Maku vem acompanhada da própria nomenclatura dada à família.

Diante disso, alguns linguistas como os mencionados acima, bem como antropólogos, vêm desenvolvendo pesquisa com esses povos desde os anos 90. Tive a satisfação de conhecer e dialogar com eles, como Renato Athias e Bruno Marques, que deixam claro sua posição política quanto ao abandono da utilização do termo *Maku* para designar a família linguística e sociológica devido à grande carga criada durante anos, onde o termo vem envolto de sentido pejorativo, no qual, tenho compartilhado desse pensamento.

Para que o uso do termo Maku fosse excluído, algumas propostas de termos foram destacadas. Primeiramente temos Ramirez (2021) que propõe **Negro-Japurá** ou **Uaupés-Japurá**. No termo os povos indígenas seriam: Yuhup, Hupda, Kakua, Dâw e Nadob. Como referência o autor faz uso das regiões geográficas em que as famílias linguísticas se encontram. Contudo, não há consenso entre os pesquisadores quanto aos povos referenciados, nem em relação a quais línguas fazem parte da família. Também não fica nítido qual nome utilizar para designar a família.

O segundo nome foi proposto por Epps (2005), englobando as famílias: Nadob, Yuhup, Hupda e Dâw. O nome é uma junção abreviada das línguas que compõem o conjunto que forma o termo NADEHUP. Contudo, para a aceitação do termo, a meu ver, as famílias devem se identificar com o termo, por isso, em minhas pesquisas utilizo o termo com os povos para verificar o aceite, ou se de alguma forma não se identificam, logo que como indígena pesquisadora, procuro ter o cuidado de não cometer descuidos.

No trabalho de Gomes (2013) a autora traz a divisão geográfica dos povos indígenas, bem como, o uso da língua indígena nos territórios e suas precariedades. Através de seu trabalho, nota-se a tentativa dos autores como Grunberg (2005) de utilizar o termo Japurá-Uaupés, onde o autor referencia como os povos que vivem nas zonas de interflúvios de difíceis acessos dos rios Papuri e Tiquié ou na floresta ao sul do rio Tiquié, longe dos rios e igarapés navegáveis. (apud, 2013, 62).

Cabalzar & Ricardo (1998) mencionam em seu trabalho que no município de São Gabriel da Cachoeira encontram-se 23 povos indígenas, os quais falam aproximadamente 20 línguas indígenas, segundo o autor, pertencentes a cinco famílias linguísticas, que são:

- ✓ Tukano Oriental (falada pelos povos: Tukano, Desano, Kubeo, Wanano, Tuyuka, Pira-Tapuya, Arapaso, Muriti-Tapuya, Bará, Karapanã, Siriano e Makuna.);
- ✓ Aruak (falada pelos povos: Baniwa, Kuripako, Werekena, Tariana, Baré);
- ✓ Yanomami (falada pelos povos: Yanomami);
- ✓ Japurá-Uaupés (Maku, antiga denominação falada pelos povos: Hupda, Yuhupde, Dow, Nadob);
- ✓ Tupi (Nhengatu falado pelos povos Baré, Werekena e parte dos Baniwa do baixo rio Içana) (apud GOMES, 2013, pg. 15).

Pela grande diversidade de línguas da região, este tornou-se um caldeirão multilinguístico, constituindo-se fonte para pesquisas nas áreas da linguística e antropologia, por isso se vê que mesmo passado séculos do registro dos povos que constituem a região, a discussão sobre o tema é extensa e revela que a língua se constitui como um marcador que estabelece uma diferença entre um agrupamento e outro. Sendo assim, trabalhos propuseram que língua e grupo exogâmico são coincidentes (Jackson, 1983; Chernela, 1983), entretanto, há linguistas que chamaram a atenção para o fato de que essa diferença linguística não deve ser tratada como regra de exogamia invariante do sistema, mas sim, como uma variável que entra na composição dos grupos (C. Hugh-Jones, 1979).

A região é, além de um caldeirão linguístico, uma enciclopédia de *Kihtí* dos vários povos que ali residem, tornando-se aos estudiosos, uma localização de difícil delimitação originária visto que cada povo traz sua versão sobre a origem do mundo, a natureza e a ordem das coisas. Um exemplo típico é a história da viagem da cobra-canoa. Recordemos do episódio em que as pessoas passam a falar línguas diferentes à medida que emergem do buraco de transformação em Ipanoré, para nós (Tukano) é nesse momento que os grupos se diferenciam.

Portanto, somos cientes das diferenças linguísticas que existem em nossa região, bem como das formas de viver de cada povo. Durante a minha vivência nesse caldeirão linguístico nunca me passou pela mente julgar a forma de viver ou a estrutura gramatical que a língua possuía, apenas saber que se tratava de outro povo e assim, respeitar. Porém, por parte dos “brancos” ou falantes da língua portuguesa o julgamento era muito forte, abalando a própria identidade. Por isso a hipótese da disseminação do termo *Maku* de forma pejorativa, advinda dos estudiosos e missionários que pela região passaram e estabeleceram comparações.

Acredito que por isso o debate linguístico e antropológico quanto ao uso do termo *Maku* tem voltado à tona, mas sem encontrar um ponto de ligação para definir a composição de uma família linguística ou de conjunto sociológico.

Assim a distinção em torno do nome *Maku* não deve ser diminuída a uma mera explicação sociológica ou linguística, restrita à estrutura social, muito menos pela imagem pejorativa que prevalece na perspectiva daqueles que registram as características e assim comparam com outros povos, e muitas vezes, sendo aceitos pelos próprios indígenas. Logo que a hierarquia mencionada pelos escritos não possui o mesmo sentido da

hierarquia que os povos indígenas entendem, cabe até supor que talvez nem exista a palavra “hierarquia” nos termos indígenas. Tanto é que, quando eu ouvia o termo *menor*, dentre o povo Tukano e Desano, não era, nem é, sentido de menorizado, inferiorizado, mas no sentido de “caçula”, e o respeito que se tem por quem vem antes.

Questões como as formuladas por Geraldo Andreello (2006) — “em que medida a colonização pesou na modelagem do mosaico de identidades que caracteriza hoje o sistema social nativo da região” (*apud* Marques, 2019, p. 113) — inserem-se em um campo de debate que vem mobilizando não apenas antropólogos e arqueólogos, mas também os próprios povos indígenas do Alto Rio Negro. A reflexão proposta por Andreello aponta para a necessidade de compreender as configurações atuais das identidades indígenas como resultado de processos históricos complexos, nos quais as dinâmicas coloniais, missionárias e administrativas interagiram com formas locais de organização social, produzindo rearranjos e reinterpretações contínuas das identidades coletivas.

Nesse contexto, observa-se que a ampliação da presença indígena em espaços acadêmicos e institucionais tem desempenhado papel fundamental na reorientação desses debates. Cada vez mais, intelectuais e pesquisadores indígenas buscam recuperar, reinterpretar e fortalecer as narrativas históricas e cosmológicas de seus povos a partir de seus próprios referenciais epistemológicos. Tal movimento tensiona os enquadramentos analíticos que, durante décadas, sustentaram as interpretações sobre as sociedades indígenas na literatura antropológica, reivindicando o reconhecimento da produção intelectual indígena como autoria legítima de conhecimento. Isso implica não apenas valorizar textos produzidos nas línguas indígenas, mas também considerar perspectivas analíticas enraizadas nas experiências sociocosmológicas desses povos.

Um episódio emblemático desse processo ocorreu em 2016, durante o Seminário de Educação Hupd’ah e Yuhupdeh, realizado no âmbito da elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Alto Rio Negro (PGTA – Alto Rio Negro). Na ocasião, professores e lideranças Hupd’ah e Yuhupdeh manifestaram seu incômodo em relação ao modo como a literatura acadêmica e diversas instituições atuantes na região continuam a designar o conjunto de seus povos e sua família linguística pelo termo “Maku”. Conforme registra Marques (2019, p. 105), após debates envolvendo assessores educacionais, linguistas e antropólogos, deliberou-se pela realização de uma consulta pública no decorrer do processo de elaboração do PGTA. Como encaminhamento

provisório, os participantes indicaram as denominações *Naduhup* e *Naduhupy*, termos formados pela aglutinação das palavras “gente” e “humanos” em diferentes línguas da família linguística, como uma alternativa inicial para enfrentar o impasse terminológico e afirmar uma autodenominação mais condizente com as perspectivas dos próprios povos.

A crescente inserção de pesquisadores indígenas na universidade tem contribuído significativamente para a revisão crítica de categorias e interpretações consolidadas na tradição antropológica. Esse processo não se limita à contestação de classificações herdadas, mas também abre possibilidades para confirmar, complementar ou atualizar dados produzidos em pesquisas anteriores. Nesse sentido, a presença indígena na produção acadêmica configura-se como um campo de diálogo e de reinterpretação, no qual conhecimentos anteriormente registrados podem ser revisitados à luz de novas experiências etnográficas e de perspectivas internas às comunidades.

Entretanto, esse movimento também exige cautela analítica para evitar a reificação de interpretações como verdades definitivas. As sociedades indígenas e seus sistemas de classificação social constituem-se em processos históricos dinâmicos, marcados por transformações contínuas. Cada povo, situado em contextos geográficos e socioculturais específicos, desenvolve formas próprias de organização social e de relação no interior de suas comunidades, bem como nas interações interétnicas que estabelecem. Dessa forma, tais configurações devem ser compreendidas a partir de uma perspectiva histórica e relacional, atenta às múltiplas temporalidades e aos processos de transformação que atravessam os modos de vida indígenas no Alto Rio Negro.

Capítulo II

Os kihtí

Memórias

O nosso contato com o universo da floresta está desde a ancestralidade, em tempos que vivíamos em um único ambiente, onde o ambiente possui uma conexão que vai além dos olhos do corpo humano, se conecta com os olhos dos espíritos.

O contato com o universo da floresta remonta à ancestralidade, a um tempo em que os humanos habitavam um mesmo espaço relacional com os demais seres que compõem o mundo. Nesse contexto, a floresta não é concebida apenas como ambiente físico, mas como um domínio dotado de múltiplas dimensões de existência e de percepção. Trata-se de um espaço em que as relações ultrapassam aquilo que pode ser apreendido exclusivamente pelos olhos do corpo humano, envolvendo também formas de percepção associadas ao mundo espiritual.

Dessa maneira, a conexão estabelecida com a floresta implica reconhecer que o ambiente é atravessado por presenças e agências que não se limitam ao plano visível, mas que se manifestam também através do que, em nossas cosmologias, pode ser compreendido como os “olhos dos espíritos” ou até mesmo, *kartiri'da* que nos liga aos eventos independentes do tempo e ambientes. Essa perspectiva evidencia uma ontologia relacional na qual, a classificação social e biológica feita, como humanos, espíritos, animais e demais seres da floresta compartilham um mesmo campo de existência, constituindo redes de interação que se estendem desde os tempos ancestrais até o presente.

Essas palavras eram frequentemente ouvidas por mim nas narrativas de meu avô, dirigidas aos meus tios e à minha mãe. Naquele momento, o sentido profundo que carregavam ainda me parecia, em certa medida, difuso e difícil de compreender. Isso se devia, em parte, ao fato de que minha formação inicial estava fortemente atravessada por perspectivas eurocêntricas de interpretação do mundo, que muitas vezes obscurecem ou desvalorizam outras formas de conhecimento.

Com o passar do tempo, entretanto, as palavras e ensinamentos assimilados durante o meu processo de crescimento passaram a adquirir novos significados. Gradualmente, percebi que essas narrativas constituíam não apenas memórias familiares, mas também formas de transmissão de conhecimento que participam da construção de minha identidade. Assim, cada palavra ouvida e guardada ao longo da minha trajetória tornou-se fundamental tanto para a formação de quem sou — como mulher indígena — quanto para a minha inserção no campo da produção acadêmica.

Nesse sentido, a retomada dessas memórias e ensinamentos configura-se também como um gesto epistemológico, no qual a experiência vivida e os saberes transmitidos pelos mais velhos se convertem em fundamento para a produção de conhecimento. Meu objetivo, portanto, não se limita à escrita acadêmica em si, mas envolve também a possibilidade de articular essas narrativas ancestrais com o campo da pesquisa, reconhecendo-as como fontes legítimas de reflexão e elaboração teórica.

Meu avô, todas as manhãs, costumava relatar o sonho que teve durante a noite para a minha mãe. Ele sentia o dia, o tempo e outras coisas que eu não compreendia, mas era costumeiro ouvir meu avô dizer que foi para a nossa comunidade visitar os parentes, ou ainda, que foi visitar seu irmão que mora em outro país. Seus relatos afirmavam que o nosso espírito é mais forte que o espaço-tempo e o ambiente, que está conectado com quem fomos, somos e iremos ser, por isso, entender essas palavras é de fundamental importância.

O dormir é se transportar para um plano concomitante ao mundo que enxergamos com os olhos do corpo, dormir é ir para o mundo dos sonhos, reviver, ver e aprender nesse outro plano o proceder do mundo que aqui vivemos. Dito isso, ao ouvir os *kihtí* dos nossos ancestrais, bem como dos tempos imemoriais, mas que se mantêm vivo através das gerações, influenciou na decisão da minha pesquisa para contribuir nos estudos indígenas.

Notarão que trarei presente, neste capítulo, o meu avô em muitos momentos, apesar de as protagonistas serem mulheres, isso porque, minha avó paterna faleceu quando meu pai, Antônio Akutó, tinha 10 anos de idade, minha avó materna faleceu quando eu tinha 6 anos de idade, três anos depois, quando eu tinha 9 anos, meu avô paterno faleceu, portanto, somente meu avô materno que repassou os conhecimentos ancestrais, trazendo o conhecimento que tinha do povo Tukano e Desano,

especificamente do Povo Tukano do clã *Dipé Porã* e do Povo Desana do clã *Wari Duhpótirã Porã*. Este último faleceu no início do ano de 2020, pouco antes da divulgação da Pandemia Covid-19, em São Gabriel da Cachoeira.

O falecimento do meu avô Américo Fernandes foi muito marcante para toda a família, em especial para mim, pois me recordava de muitos pesquisadores (antropólogos, linguistas) que frequentaram a casa da minha mãe para anotar e gravar os conhecimentos que ele possuía. Em certos dias ele acordava cedinho para ir à casa do meu tio, pois juntos estavam escrevendo um livro com ajuda de um (a) pesquisador (a). Certamente, sem ter a educação escolar, meu avô sabia que era preciso ter esses conhecimentos²¹ anotados, registrados, divulgados. Mas, por muitas vezes, seus esforços sempre acabavam sem retorno²².

Vale ressaltar que não era apenas “brancos” que recorriam ao meu avô para consultá-lo, em incontáveis vezes os parentes²³ chegavam cedinho em casa (como já mencionado, ele sempre sabia que alguém o viria procurar) para aprender algum benzimento, ou tirar dúvida do porquê não estava “funcionando” o benzimento agenciado. Até o fim de sua presença carnal, ele esteve nos orientando de como seguir, ele era o exemplo do trânsito entre o mundo branco e o mundo indígena, um sem deixar o outro. Inspiração. Meu avô, assim como muitos de seu tempo, sofreu com a chegada dos estrangeiros, missionários, garimpeiros, dentre outros.

Sua relação com o povo Hupda, da comunidade Nova Fundação, era de muito respeito e admiração. Quando vinham visitá-lo em nossa residência, eram recebidos com muito carinho, sempre com uma vasilha cheia de *pokápuoké* (Chibé). Nos encontros relatavam a ele os acontecimentos da região, as dificuldades e o motivo de sua presença na sede do município, que na maioria das vezes estava relacionada à aposentadoria.

Quando o tempo de ausência do meu avô era longo, às vezes aparecia quase que a família inteira, se não toda a família. Então, os mais velhos apresentavam os filhos e os jovens que haviam se casado, apresentando o genro/nora, para mim era tudo peculiar. Logo, minha mãe também nos (irmãs e irmãos) chamava para sermos mutuamente

²¹ Bahsesé, Bahsasé, a tríplice que o Dr. João Paulo, Dr. Dagoberto, Msc. Gabriel e Dr. Rivelino, bem como, outros indígenas antropólogos trazem presente em seus trabalhos.

²² Isso pois, os estudiosos não voltavam para mostrar o trabalho, o que aconteceu com muitos povos indígenas e interlocutores individuais, no qual, atualmente, gera desconfiança em como este conhecimento tem sido utilizado, e assim, tornou-se questão monetária.

²³ Não me refiro apenas aos consanguíneos.

apresentados.

Em outros momentos, por causa da demora de sua estadia na sede, recorriam a minha mãe para ajudá-los seja com dinheiro, solicitando abrigo, alimentação, mas o que era comum, relacionava-se com o nosso sítio que tinha uma cabana e a roça de mandioca. Solicitavam a minha mãe para se instalarem no sítio, às vezes, simplesmente apareciam na casa para comunicar que lá estavam. Havia aqueles que quando iam, só os encontrávamos no sítio, não pediam autorização e nem comunicavam. No retorno para a comunidade, novamente, passavam para comunicar o retorno e sempre meu avô mandava lembranças e que logo retornaria. Notava uma constante troca entre eles (minha família e a família deles), peixe moqueado, massa de japurá, aturá e outros itens. Em troca, minha mãe retribuía com alimentos como arroz, macarrão, também roupas e panelas.

Percebo em minha mãe os passos que meu avô trilhou. Apesar de a literatura indígena mencionar apenas uma relação de abuso de poder, de servidão, escravidão que havia entre os grupos do Rio Negro e os Hupda, havia o respeito e a reciprocidade entre os povos. Essa relação descrita entre o povo Tukano, Desano e Hupda, pelos estudiosos da região aparece também na relação entre homem e mulher, como a mulher sendo submissa, onde ter algum conhecimento ritual era sinônimo de poder.

Contudo, as mulheres estabelecem formas próprias de relação com os conhecimentos de cura. Em muitos contextos, elas não são aquelas que realizam diretamente o benzimento — tema que merece ser aprofundado em outra ocasião —, mas isso não significa que estejam afastadas desses saberes. Ao contrário, os conhecimentos relacionados às práticas de cura são amplamente assimilados por elas ao longo de suas trajetórias de vida. Ainda que, em determinados casos, não sejam reconhecidas como aquelas que agenciam o benzimento, isso não implica a ausência de mulheres que atuam como benzedoras, parteiras ou guardiãs de conhecimentos fundamentais sobre plantas medicinais e cuidados com o corpo.

Nesse sentido, recordo-me de observar meus tios maternos dirigirem-se à minha mãe para consultá-la acerca de determinados benzimentos que seriam realizados. Frequentemente, ela era chamada a lembrá-los sobre quais remédios caseiros — especialmente aqueles preparados a partir de plantas — deveriam compor ou acompanhar o benzimento. Dessa forma, minha mãe passou a ocupar, no interior da família, um lugar

singular: o de uma espécie de “biblioteca consultiva viva”, à qual meus tios recorriam quando necessitavam reconstituir ou complementar determinados conhecimentos.

Esse papel, contudo, não se estabelece sem tensões. Em diversas ocasiões, ainda se observa certa discordância entre os irmãos quanto ao fato de ela possuir conhecimentos que alguns deles não detêm. Ainda assim, minha mãe mantém uma postura de disponibilidade e generosidade na partilha dos saberes que adquiriu ao longo de sua convivência com meu avô. Após o falecimento dele, foi também ela quem passou a receber em casa muitas das pessoas que anteriormente o visitavam em busca de orientação, acolhendo tanto familiares quanto outros membros da comunidade. Dessa forma, sua atuação evidencia que a transmissão e a manutenção dos conhecimentos tradicionais não se restringem apenas àqueles que os executam formalmente, mas também àqueles que os guardam, recordam e tornam possíveis sua continuidade.

Bukurã Kihití mahsĩsé

A minha mãe é a interlocutora principal e a tradutora/intérprete do meu trabalho para que melhor compreendesse, logo que, todos os *kihítí* foram contados na língua Tukano. Ela também foi a mediadora para que minhas tias ajudassem nas informações sobre nosso povo. Ressalto que as falas e perspectivas são das mulheres que estiveram em torno da minha vivência.

Esses entrelaces que geram modos especiais de interações entre as pessoas, como mencionadas anteriormente, distinguidas muitas vezes em gênero e povo, relações descritas em muitos trabalhos realizados no Rio Negro. As relações entre homem e mulher é nítida nos trabalhos do dia a dia, há, no entanto, modos especiais de interações entre mulheres que indicam formas específicas de relação, às quais identifico aqui como *companheirismo* – mas que vários autores preferiram enxergar e classificar como servidão. Como mencionado por Alcida Ramos:

Essa situação caracteriza-se por uma nítida desigualdade social e ideológica, em que os Maku são vistos pelos Índios do Rio, e por todos os brancos que têm passado pela região, como inferiores, se não mesmo “escravo” de seus senhores Índios do Rio. Os Maku sempre foram descritos por estes como animais selvagens da floresta, a quem mantinham como escravos (RAMOS *et al.* 1980, pg. 139).

Ao ler dizeres como o citado acima, sempre me questiono quem realmente trouxe a palavra “servo” ou “escravo”. Nos relatos da minha família não notava essa relação mencionada acima. Sempre era o cuidado e a reciprocidade. Afinal, estes chegavam e partiam quando queriam. As mulheres dos povos Hupda, Tukano e Desano do Alto Rio Negro, especialmente do Rio Tiquié, possuem relações profundas de companheirismo. Minha mãe, do povo Desano, me dizia que os *Pahku peorã* (povo Hupda) são descendentes do demiurgo *Dehsubari ããkũ*, quando este estava atrás de sua segunda esposa. *Dehsubari ããkũ* foi quem deu a origem do povo *Dahseá*, originados do céu (aves), posteriormente chamados de *Ñamiri Mahsã*, e conhecido por povo Tukano. Ele também é irmão do cosmo que deu origem aos *Wirã*, posteriormente chamados de *Ũmũkori Mahsã*, e chamados também de povo Desano.

A seguir trago presente o *Kihtí* (narrativa mítica) sobre a origem do povo Hupda, de acordo com a perspectiva do Desano, e sua conexão com os demais povos com quem estabelece relações sociais especiais, limitando-se a relação com Tukano e Desano. Reafirmo que cada povo guarda o conhecimento de sua origem, sendo assim, não se pode afirmar que determinado *kihtí* seria a versão correta, porém, como ressaltado anteriormente, por meio dos *kihtí* nota-se que a relação de *companheirismo* vem de tempos imemoriais para esses povos.

A origem do povo Hupda ainda era desconhecida para mim, devido estar habituada à presença de vários povos indígenas ao redor, pois em São Gabriel da Cachoeira, são 23 procedências étnicas na região, assim, tornou-se natural a existência de outros povos indígenas na cidade, conseqüentemente em minha vida. Dito isso, o questionamento quanto a presença e origem do povo Hupda em minha vida e na minha família procedeu-se apenas por causa da primeira temática em que realizaria a pesquisa sobre as mulheres indígenas suas relações com as plantas.

Certo dia, em mais um encontro de alinhamento da minha pesquisa junto ao meu orientador Dr. Gilton Mendes, o povo Hupdah surgiu no meio do diálogo, fato que nunca havia sido questionado, afinal, sou Tukana, com mãe Desana, tios Desano, tia do povo Mirititapuya, tia do povo Bará, primos de várias procedências étnicas, a presença do povo Hupda era normal em minha família. Apesar de minha mãe sempre que vagamente mencionar que eles (Hupda) estavam conosco desde o tempo em que não se contava os dias.

Por isso, sentada ao entardecer, enquanto retirava os cabelos brancos da minha

mãe, perguntava a ela: - Mãe, porque os *Peorã* gostam de ficar com a senhora? Desde que me entendo por gente sempre vi eles ao seu redor!

Assim, minha mãe começou a contar:

- Minha filha, eles estão conosco desde o tempo que os nossos ancestrais estavam andando pelo mundo, eles surgiram quando...

Dehsubari ããkũ estava esperando a grande enchente dos rios e dos igarapés *Sió yahpú Poé'ró*²⁴, este era o tempo de *Tũrĩ Poé'ró*, conhecido como piracema, ou seja, a Festa dos Peixes. Dessa forma, antes da chegada da enchente, *Dehsubari ããkũ* procurou um lugar limpo e agradável para tecer o *buhkuá'wu*²⁵. Enquanto tecia, viu uma pequena revoada de *Siripiá* (andorinha) vindo em direção da terra em forma de roda, pousaram um momento e depois retornaram por onde haviam chegado. Logo em seguida, retornaram novamente da mesma forma, porém, em quantidade maior que a anterior.

Ela dizia que era dessa forma que se sabia em que tempo estamos, que os pássaros ainda fazem o mesmo movimento citado no texto. Assim, nós mulheres também vamos à beira do rio para pescar da nossa maneira. Segue dizendo,

Dehsubari ããkũ observava atentamente o voo dos pássaros, e, curioso com o ocorrido, logo que os passarinhos retornaram para os ares, ele foi olhar o lugar onde as aves haviam pousado várias vezes. Aproximando-se do lugar notou que era um ambiente limpo, e no meio havia algo enterrado, aproximando-se mais observou que estava de fora o *dupó'pi'icá*²⁶ de alguém. Ao desenterrar notou que era uma mulher muito bonita, porém sem vida. Ele resolveu devolver-lhe a vida, e para isso tirou de sua boca o *ipadu* e colocou uma pequena quantidade na língua da moça. O *ipadu* estava sob a agência do *bahsesé* para trazer de volta a vida da mulher que havia se perdido nos quatros cantos do mundo. Feito o *bahsesé* na mulher, ele voltou para o lugar onde estava tecendo.

Nesse trecho, ela diz que a partir da atitude de *Dehsubari ããkũ* surgiu o *bahsesé* para o *reriporã* que se perdeu nos cantos do mundo. Afirma que como ele era um cosmo, sabia do motivo da morte da mulher, pois era uma doença que afetava as mulheres, com sintomas como febre, falta de ar, dor no peito e dor de cabeça, levando a mulher à falência, sem movimentos, sem fala e sem conseguir abrir os olhos. Ainda diz que por causa desse momento, surgiram *bahsesé* e *doásé*.

²⁴ Enchente do cabo de Enxada.

²⁵ matapi, armadilha para peixes.

²⁶ Significa dedão do pé na língua Tukano.

Tempo depois, a moça aproximou-se de *Dehsubari ôākū*, e, curiosa com o que este estava tecendo, sentou-se ao seu lado e iniciaram um diálogo. Ambos ficaram bastante tempo conversando e contando a sua história, após tecerem dois *buhkuá'wu* retornaram juntos para a casa dele, contudo, antes de sua nova esposa entrar, este trouxe o *bahsesé* para a casa, isso para que ela não se sentisse mal na sua nova moradia.

Com essa passagem, minha mãe conta que os *kumuã* preparam a casa onde o recém-nascido vai residir, pois assim como a mulher, o bebê está chegando à vida e se estabelecendo em um ambiente.

*Ómẽ mahsõ*²⁷ passou muito tempo com *Dehsubari ôākū* e juntos tiveram um menino e uma menina. *Ómẽ mahsõ* lembrou da chegada da enchente dos rios da Constelação do Cabo de Enxada e comentou com seu marido que seu pai estaria em uma grande festa na constelação. *Dehsubari ôākū* então decidiu ir até a festa para oficializar o casamento dos dois junto ao sogro. Como não estaria no dia seguinte para pescar e trazer alimento para sua família, ele deixou instruções para sua esposa de como proceder para pegar peixe. No dia seguinte, partiu cedo, chegando pela manhã na Constelação do Cabo de Enxada, onde foi recebido conforme os costumes, sendo deixado sentado em um banco na entrada da maloca. A maloca estava cheia de *Ómẽ mahsã*, e o seu sogro *luhkáde'yū* (Urubu Rei) era o chefe do lugar, a Constelação do Cabo de Enxada. Na festa estavam presentes todas as aves que se alimentavam de coisas podres, tais como urubus, jacus, jacupembas e outras. Estes foram excluídos por *Umukóri Mahsã* (Desano), por isso a presença do genro de *luhkáde'yū* incomodava os *Ómẽ mahsã*, porém, seguiram os costumes oferecendo-lhe o caxiri, com segundas intenções, ou seja, deixá-lo bastante embriagado. Contudo, *Dehsubari ôākū* aguentou firme até o fim do dia.

Quanto ao trecho, relembra que muitas vezes as narrativas deixam de mencionar as mulheres, que geralmente são deixadas de lado, por isso, quando dizem que o casal teve dois filhos, não dizem se foi menino ou menina, mas me diz que eles tiveram um casal de filhos.

No começo da noite, a mulher *Ómẽ mahsõ* foi ao igarapé para pegar peixe conforme seu esposo havia orientado, entretanto, seus parentes fizeram-na pensar em contrariar as orientações do seu marido, e ela caiu na armadilha, ficando somente sua cabeça para fora, sendo engolida e levada para o fundo do igarapé. Nesse instante, era chegada a hora de tomar

²⁷ *Ómẽ mahsõ* termo escrito na língua Tukano para um ser feminino do povo *Ómẽ mahsã*, povo que vive nas nuvens, por exemplo, urubu, andorinhas. Ressaltando que esse termo não é utilizado para todas as aves, somente, aquelas que surgem no tempo da piracema.

*gaapi*²⁸, como de costume, deveria se dirigir ao *gaapi'tu* dançando, falando dizeres ofensivos ou contando piada, batendo com varas ou com paus os esteios e os pilares da maloca. Assim seguiu-se, os cunhados foram os primeiros a ir tomar o *gaapi* e todos que se dirigiam falavam e zombavam com as seguintes frases:

— “Ouvi dizer que a esposa de *Dehsubari ããkũ* foi apanhar peixes no *buhkũá'wu* e acabou escorregando e caindo dentro dele, ficando somente a cabeça para fora.”

Ouvindo isso, *Dehsubari ããkũ* pensou consigo mesmo que seus cunhados estariam fazendo algum mal para sua esposa e logo pensou em criar uma jararaca com seus adornos. *Dehsubari ããkũ* criou o corpo da jararaca com o *pehsaribetó* (adereço circular) de tucum que estava em sua cabeça, para confeccionar a cabeça da serpente foi utilizado o *nũmiká* que estava atrás de sua orelha, seguindo com a criação da jarara, este utilizou o *yaí uhpiká* (dente de onça) para inserir os dentes e completar sua criação, por fim, o veneno da cobra foi feito com o *gaapi*. Depois de pronto dirigiu-se para o *gaapi'tu*, enquanto dirigia-se jogou a jararaca que criou com seus adornos, ao se aproximar disse: -“Ouvi dizer que o segundo e o terceiro *bayá* dos líderes da Maloca do Cabo de Enxada foram mordidos por uma jararaca bem no meio da roda de dança.” Conforme os dizeres de *Dehsubari ããkũ* os *bayás* foram mordidos, sendo que o segundo morreu no mesmo instante, o terceiro foi salvo pelo *bahsesé* e por remédios da mata. Após ter lançado a vingança, *Dehsubari ããkũ* voltou às pressas para sua casa. Ao chegar, foi em direção ao local indicado para sua esposa pegar os peixes, e como havia pensado, seus cunhados estavam lançando feitiço em sua esposa, por isso, ela estava presa na armadilha para peixe, apenas com a cabeça do lado de fora. Ele tentou tirar a esposa, porém a correnteza levou a armadilha juntamente com a mulher. Desesperado, *Dehsubari ããkũ* correu atrás, porém a força da correnteza o impedia de alcançá-la. Na verdade, a esposa de *Dehsubari ããkũ* estava voltando para sua casa, ou seja, era a forma que seus irmãos haviam achado para resgatá-la do casamento que eles não aprovavam, seus filhos foram transformados em passarinhos para que retornassem para a casa do avô juntamente com a mãe.

Os adereços citados no trecho são utilizados nos rituais de dança, como a erva que os homens colocam na cintura, um hábito identificado também com os *Pahkũ peorã* que utilizavam da mesma maneira, contudo, minha mãe afirma que muitos de nossos costumes foram abolidos pelos missionários. São poucos os que conhecem esta tradição e o seu significado.

Passado algum tempo, *Dehsubari ããkũ* resolveu recuperar sua esposa, criou um plano e logo pôs em prática. Primeiro, foi matar um veado, deixou-o apodrecer e criar tapurus para os cunhados comerem. Quando o veado estava do jeito que ele havia planejado, este foi em direção a maloca dos

²⁸ *Gaapi, caapi ou Kahpi* é uma planta utilizada nos rituais de conexões espirituais, dela é preparada uma bebida com propriedades alusínógenas.

Ómẽ mahsã, porém, antes de chegar, criou uma roupa, o *Peugu Sutiró*²⁹.

A roupa, que no decorrer transformou-se em um *persona*, foi confeccionada com *wahsoró*³⁰, com *barasi'ití*³¹, *nūmĩká*³² para pintar o rosto, na unha do pé colocou o'pé (breu), no qual simbolizava os bichos de pé, isso para aparentar ser um homem mal cuidado, desmazelado. Um *persona* incorporado por *Dehsubari ããkũ* para enganar seus cunhados, no qual deu origem a um povo que possui as mesmas características deste personagem, o andar firme e ligeiro, cabisbaixo, com os cabelos arrepiados de sempre está coçando a cabeça, entretanto, conhecedores da mata e astutos.

Após ter criado o *persona Peugu*, extraíndo a matéria prima da própria mata, *Dehsubari ããkũ* foi em direção a maloca de seu sogro, consigo levava o *barasi'ití*, um embrulho de folhas contendo mel silvestre que estava submetido ao *bahsese* para que, quando consumido, causasse o esquecimento da raiva. Entrando na maloca, entregou o mel para a sua esposa, que logo pôs a saborear o mel, como esta era do mesmo sangue dos seus cunhados e sogro, o efeito também afetou seus parentes, acalmando-os. No instante que chegara na maloca a notícia que havia uma cachoeira de piabas era o assunto do momento, e todos planejavam ir saborear no dia seguinte.

Cabe salientar que para os cunhados e sogros *Dehsubari ããkũ* a cachoeira de piabas que estes mencionavam era o veado cheio de tapurus, pois aos olhos destes era o seu alimento predileto.

No dia seguinte, quando seus cunhados e genros se preparavam para sair, este fez um *bahsesé* para que sua esposa pensasse em sair por último. Novamente, usando o *doasé*, quando ela saía por último, criou uma caba, confeccionada com os acessórios que trazia consigo; com o palito de pintar o rosto fez o ferrão, com o *ipadu* fez o veneno, com o *bará* que estava em sua cintura fez as asas, finalizando a caba, jogou-a em direção da sua esposa que foi ferroadada na coxa e logo caiu de dor. Imediatamente, *Dehsubari ããkũ* fez com que seus cunhados e sogro pensassem em deixá-lo com o *Peugu* ou *Pahkú'peu*, nome sugerido pelo próprio *Dehsubari ããkũ* para chamar o *persona* criado por ele.

²⁹ *Peugu Sutiró* - termo na língua indígena Tukano para "roupa do Hupda", mas que melhor se adequa para "veste de um personagem".

³⁰ *Wahsoró* - termo na língua indígena Tukano para a peça de vestuário utilizado para cobrir a genitália masculina. Confeccionado de uma casca de árvore.

³¹ *Barasi'ití* - termo na língua indígena Tukano para o embrulho de folhas que exalam um cheiro agradável, utilizado para conquistar, atrair e alegrar as pessoas. Perfume do mato.

³² *Nūmĩká* - termo na língua indígena Tukano designado para o objeto utilizado como pincel na pintura facial, especificamente, em grafismos. Confeccionado de pau-brasil, possuindo em uma das pontas uma esfera, coberta por dois tipos de breu, da cor preta com consistência mais resistente, e da cor marrom, no qual, sua consistência é pastosa.

Este *persona* seria o cuidador, o protetor, o vigia de *Ómẽ mahsõ*, foi este o objetivo de sua criação, por isso os *Pahku peorã* apenas cuidam e ajudam aqueles pelos quais nutrem simpatia.

Assim continuou o seu plano de resgate, vendo que ela estava mal e influenciada por *Dehsubari õãkũ*, o sogro e os cunhados pensaram em deixar *Ómẽ mahsõ* com *Dehsubari õãkũ* que estava disfarçado de *Peugu*. Perguntaram se ele saberia *bahsesé* e este respondeu que sim, por isso deixaram-na com ele. Logo que saíram, ele fez o *bahsesé* nela e curou-a, como havia ficado em casa ela foi fazer os afazeres, pedindo ao *Peugu*³³ que fosse buscar lenha, ele a obedeceu e logo foi. No retorno, entregou a lenha e em seguida foi para o porto tomar banho, chegando no porto pegou a sua roupa e jogou na beira no rio.

Por isso, os *Peorã* possuem essa relação de trocas de serviços e cuidados, também é a explicação da origem nas margens do porto de um arbusto cheio de raízes que são as roupas usadas por ele.

Após o banho, *Dehsubari õãkũ* voltou à sua verdadeira aparência, todo arrumado e cheiroso, foi em direção a maloca e saudou a sua esposa, como se fosse fazer uma visita a ela. No dia seguinte, pela manhã, ele quis levar a sua esposa de volta para casa, no entanto, os cunhados já estavam sabendo do acontecido em sua ausência, pois os mosquitos e as moscas haviam comunicado a visita de *Dehsubari õãkũ*, assim, eles amaldiçoaram o caminho pelo qual eles passariam, fazendo nascer muitos espinhos e formigas. Para se proteger dos *doasé* de seus cunhados, este se vestiu de pedras preciosas através do *bahsesé*, também protegeu seus filhos e esposa da mesma forma. Mas os cunhados não desistiram e amaldiçoaram novamente, desta vez fazendo cair chuva de pimenta e outra de pedras, chuva feita por pássaros que jogavam sobre o casal e seus filhos, contudo, *Dehsubari õãkũ* estava protegido pelo *bahsesé* em que transformou seu corpo em pedras preciosas, porém o corpo de sua esposa estava ficando infértil, não sendo apropriada para ser a mãe da geração futura, por isso, ele a deixou no meio do caminho e seguiu somente com seu filho, deixando a filha com a mãe, retornando somente os dois para a sua casa.

Como dito anteriormente, por causa das atitudes de *Dehsubari õãkũ* foram sendo criadas algumas coisas, como por exemplo o abandono das esposas, o *doahsé* no corpo

³³ O termo *Peugu* me faz recordar do termo *peuku* na língua indígena Tukano, que na tradução portuguesa seria “deixado”, “colocado”, “em cima de”, fazendo lembrar de sua função e o seu fim. Deixado para cuidar, colocado em cima de algo.

da mulher para infertilidade, bem como para aparência física da pessoa, tudo para gerar o abandono e separação do casal.

Mesmo assim, *Dehsubari ōākū* não desistiu e continuou a sua busca por sua esposa, porém, desta vez, criou um plano de vingança por tomarem sua esposa e filha. Quando chegou em um certo local, atualmente chamado por *Ōamã poé* (Cachoeira do Veado), ele parou e ali transformou-se em um veado, no qual fingiu-se de animal morto, em estado de decomposição da mesma forma que havia planejado o primeiro, entretanto, ele seria o próprio animal em decomposição. Para os urubus é um prato suculento, pois, na visão destes, todo animal cheio de tapurus é uma cachoeira de piabas, como já foi mencionado. No dia seguinte, a notícia do falecimento do genro do Urubu Rei havia chegado em seus ouvidos, no qual, o genro era uma cachoeira cheio de piabas suculentas. O desejo de ser o primeiro a saborear as suculentas piabas da cachoeira do seu genro era imensa. Contudo, *Dehsubari ōākū* sabia de tudo que se falava na maloca dos *Ōohkōā mahsā*, pois seu espírito estava ligado ao pensamento deles, por isso, ouvindo as palavras de seu ex-sogro o desejo de vingança só aumentava.

Através deste trecho, notamos o que meu avô dizia em relação ao espírito e o espaço-tempo, que a própria natureza ligava a tudo que necessitávamos.

O ex-sogro de *Dehsubari ōākū* estava próximo ao local onde haviam dito que seu genro estava em decomposição, entretanto, havia certa desconfiança de sua morte, por isso, este mandou na frente uma caba para verificar se o genro havia realmente falecido ou se fingia de estar morto. Assim fez a caba, entrou no corpo de *Dehsubari ōākū* e revistou-o, certificando-se com ferrões, porém nada parecia ter vida, pois, nada reagia a sua ferroadada. Quando a caba passou perto da ponta do nariz do corpo em decomposição, *Dehsubari ōākū* quase espirrou, pois era ali que estava concentrado a sua vida, mas este resistiu ao espirro. Por fim, a caba ferrou a ponta do nariz, não havendo nenhuma reação, acabou-se a revista e, logo este informou ao Urubu-Rei que o corpo estava totalmente sem vida.

Empolgado para saborear a cachoeira de piabas, o Urubu-Rei se preparou para descer em direção ao corpo, segurando sua lança e erguendo o mais alto que pode para perfurar o corpo, pois este ainda tinha receio de ser atacado. Ansioso, *Dehsubari ōākū* decidiu espiar, pois queria saber em qual direção seu ex-sogro viria para atacá-lo, no entanto, o cuyubim o viu espiar e gritou para todos ouvirem que *Dehsubari ōākū* estava vivo, que este apenas fingia-se de morto. Assustado, o Urubu-Rei pediu que a caba revistasse novamente, e assim o fez a mesma. Novamente, ela não encontrou sinal algum de vida no corpo e afirmou ser mentira do Cuyubim. Mais uma vez, o Urubu-Rei se preparou para atacar com a lança e seu genro fez o mesmo se preparou para que se algo acontecesse estivesse pronto para a luta.

O Urubu-Rei foi com a lança em cima do peito de seu ex-genro, porém, como ele havia feito um escudo de pedras preciosas, a lança deslizou fazendo com que o Urubu-Rei escorregasse e caísse. Aproveitando da situação, rapidamente o *Dehsubari ããkũ* foi em cima de seu ex-sogro, ambos começaram uma luta, usando seus corpos, suas armas e os *dohasé*. Foi assim, com o *dohasé* que o *Dehsubari ããkũ* conseguiu vencer o seu ex-genro. Quando este estava a ponto de morrer, a esposa de *Dehsubari ããkũ* apareceu gritando e pedindo clemência para com seu pai, e foi assim que ele soube que a sua esposa ainda estava viva. Contudo, seu ódio por seu sogro era imenso que não deu atenção para a súplica de sua esposa e saiu arrastando o corpo do seu sogro entre as pedras, até que em uma das pedras a cabeça do Urubu-rei ficou presa e foi arrancada.

Assim foi o fim do Urubu Rei, sogro de *Dehsubari ããkũ*, a história que originou o povo *Pahku peorã*, segundo o povo Desano, e assim nos mostra a conexão cosmológica entre os povos. Minha mãe relata que nos dias atuais, os locais dos acontecimentos ainda existem, mas como foi em tempos que ainda não havíamos embarcado na canoa, tudo virou pedra³⁴ para que assim fossem mantidos os *kihtí*. Foi assim que minha mãe contou o nascimento do povo Hupda, segundo passado de geração em geração.

Nota-se que o uso de plantas e dos elementos da mata tem sido bem frequente no enredo da história. Porém, seu uso não se restringe ao físico e abrange a transformação, uma nova visão que esta proporciona criar. As folhas não são somente folhas, são asas, são mãos, são curas. Os *Pahku peorã* são grandes conhecedores desta mata, foi isso que minha mãe me contou.

Eles são oriundos de *Dehsubari ããkũ*, um conhecedor de plantas medicinais, que quando criou o *persona* fez uso dos elementos da mata, dos *bahsesé*, bem como dos *dohasé* por isso, estes assumiram características deste personagem, tanto físico quanto intelectualmente. E foi assim que minha mãe disse que nossa conexão estava ligada uma com a outra, através da origem cosmológica, mas cada um com sua forma de ser, com os dons dados a cada povo, com o cuidado de ambas as partes.

³⁴ O local desse acontecido está localizado no Rio Papuri, na Cachoeira Arubu, no qual, pode-se ver a cabeça do urubu que ficou presa entre as duas pedras.

Numiã kihtí mahsĩsé

Dentro dos *kihtí* do meu povo encontrei um pouco mais de dificuldade em notar a menção do povo Hupda, entre os meus tios, tias, avós, entretanto, em duas ocasiões ouvi sobre a participação do povo no *Kihtí* mais conhecido, “A Canoa de Transformação”, “A cobra-canoa”. E ao conversar com as mais velhas, bem como, com a mãe da minha *Ymerākō*, a senhora Antônia, o *kihtí* da Cobra-canoa é a que se sobressai. Dessa forma, a seguir trago o *kihtí* somente com os detalhes narrados por ela, com a interpretação feita pela minha mãe, mesmo que seja o mais conhecido do povo Tukano.

Ao perguntar sobre o que sabiam do surgimento de seu povo, em seus rostos observava dúvida, em certo momento, pensei que fosse desconfiança do que se faria com tal informação, logo que, muitos e muitos pesquisadores passeiam pela região do Rio Negro, anotam tudo e nunca mais retornam. Entretanto, logo percebi que na verdade, eu não fui específica e clara em minha pergunta, assim precisei da ajuda da minha mãe para reformular a pergunta, e em meio a risadas, começaram a contar trechos, sem muitos detalhes.

Nesse momento tive que ir gravando e anotando no caderno as expressões faciais, mas sempre acabava em risadas. Por fim, elas contaram que essas informações são repassadas para os homens. Isso me fez recordar que quando perguntei sobre o assunto para a mãe da Clotilde, a senhora Antônia, quem primeiramente respondeu foi seu esposo. Portanto, o *kihtí* que trago, será a mistura do que sei com os relatos trazidos por elas, e com o que encontrei no livro do meu avô Américo, *A Mitologia Sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Põrã* (1996).

Como dito anteriormente, ela estava com muita timidez, acredito que pela curiosidade que eu tinha em saber sua origem, ou talvez surpresa por não saber, ou ainda, por não compreender o que eu realmente gostaria de saber. Concluí isso, pois falavam da Cobra-canoa com menções bem superficiais, relatando que seus ancestrais acompanharam os povos na viagem, também porque percebi um receio (vergonha) em contar a sua origem, chegou a dizer que não sabia. Notei que ao se referir a Canoa de Transformação havia certa influência do povo Tukano, uma hipótese que trago presente, pois são décadas de vivência juntos. Assim como, os povos indígenas absorveram a cultura européia, a influência dos povos indígenas entre si também me parece provável.

Figura 2: Sra. Antônia gesticulando o grafismo feminino



Fonte: Acervo pessoal, 2022

Primeiramente, trouxeram presente sua árvore genealógica que mantiveram as relações familiares entre os Tukano, Desano e os Hupda, tópico que será abordado no próximo capítulo. Na sequência, trouxeram presente os seus grafismos que utilizavam nos rituais. Somente depois que começaram a trazer presente o *kihtí* com a versão que eles conheciam, mas ainda assim, a linha de narrativa conduzia com a versão Tukano, e os detalhes que eram desconhecidos por mim.

Figura 3: Sra. Antônio reproduzindo o grafismo no rosto



Fonte: Acervo pessoal, 2022

Contudo, começaram a falar a respeito das filhas, isso me incluindo, mas a senhora Antônio dizia que gostaria de ver suas filhas crescendo assim como cresci, curiosa em conhecer a cultura dos nossos povos. Antes de começarem a contar sobre a minha pergunta diziam que ser mulher é difícil, sol a sol, crianças e muitos calos, muito sofrimento, mas o que as deixavam incomodadas (Sra. Antônio e minha mãe Elza) era o desinteresse das mais novas em conhecer a cultura do povo, incluindo, a negação de suas origens. Temática abordada no trabalho de Gomes (2013), no qual a autora traz números expressivos quanto ao uso da língua indígena, valorização do território, bem como da própria cultura, mas o que realça é o desinteresse dos mais jovens e a preocupação dos

mais velhos quanto a esse desinteresse, o qual se confirma com o diálogo entre minha mãe e a senhora Antônia.

Eles não se interessam mais pelos nossos conhecimentos, eu perguntei da Clotilde sobre a linhagem e ela não sabia. A juventude de hoje só quer estar no celular, e como elas são mulheres só querem ficar no espelho. (Elza Moura, 2022) É por isso que falo pra minha filha, ouve o que estou falando. Mas nenhuma quer ouvir. Falo que depois não vão saber quem eram seus avós e nem saber de onde vieram. E quando precisar de alguém, também não vão saber a quem recorrer. (Antônia Lopes, 2022)³⁵

Dito isso, olharam para mim e começaram narrar o *kihtí* sobre a viagem na Cobra-canoa. A Sra. Antônia disse que traria presente, pois eu era Tukano e como ela também era Hupdah-Tukana³⁶ iria me contar o que sabia sobre nós.

Assim começaram a contar, com o *pokápuoké* sobre a mesa

Os *Umuĩ Mahsã* já estavam andando pela terra há muito tempo, tinham muitos feitos, muitos *kihtí* e *doahsé* que foram surgindo de acordo com seus atos, contudo havia muita mistura, pois eles se casavam, assim as pessoas estavam acabando, porque os *Umuĩ Mahsã* estavam tendo relacionamento com as mulheres animais e seus filhos nasciam puxando a mãe. Por isso, o líder deles procurou uma forma de preservar os *Umuĩ Mahsã* (Elza Moura, 2022).

Através desse trecho, notei que os filhos em vez de “puxar” o lado paterno pertenciam ao grupo, à linhagem e as características das mães. Atualmente, somos todos humanos, contudo, a linhagem é patriarcal, possuímos a descendência dos pais, como por exemplo, sou filha de pai Tukano, por isso sou do povo Tukano, contudo, minha mãe é Desana, entretanto, no decorrer das falas, entendi a razão da mudança, ou pelo menos cheguei a uma conclusão pessoal, logo que jamais questionaram a razão por termos patrilinearidade. Seguimos com o *kihtí*

O líder foi conversar com o *Umuĩ Nēhkũ* para ter as orientações de como proceder para que não se perdesse a linhagem da Gente do Universo. Depois da longa conversa que teve com o *Umuĩ Nēhkũ* e receber as orientações, este desceu para por em prática o que lhe foi ensinado. Sendo que, a transformação dos animais em seres humanos deveria acontecer

³⁵ O diálogo foi todo realizado na língua Tukano, porém, transcrito por mim para a língua portuguesa ao mais próximo do sentido.

³⁶ O povo Hupdah que reside na comunidade Fudança, de forma distinta, identificam-se por Hupdah-Tukano e Hupdah-Desano, tendo referência às famílias que possuem relações. ³⁵ Enchente da Constelação de Tatu.

em fevereiro, período do *Pamõ Pueró*. Em conjunto, decidiram em qual forma iniciariam a transformação, entrando em consenso que seria na forma de peixe. (Elza Moura, 2022).

Cabe aqui refletir que, para a ciência biológica, a evolução humana originou-se dos macacos. Para a transformação do povo Tukano a forma de peixe era a melhor forma para transformar, pois toda a transformação ocorreria na viagem aquática. De acordo com o relato do meu avô, Américo Diakuru, o *Umukuri Ñehkũ* abençoou a cuia do universo e a cuia da terra, após abençoadas, ligou-as por meio do cipó que também foi abençoado.

Os *Umurĩ mahsã*, suas esposas-animais e seus filhos subiram por esse cipó até o céu. No céu, encarnando-se nesse cipó, eles correram para baixo, como se fossem água desse cipó, até a cuia da terra. Lá, começaram a se amamentar com o leite de mama e mel das frutinhas do cipó tōpa colocada pelo Avô do Universo através da oração. Transformaram-se então em peixes. (Diakuru, 1996, pg.168-169).

Após a mudança de forma, deu-se início a fabricação da Canoa de Transformação, que, para os seus construtores que a viam como canoa feita da árvore, na realidade era uma cobra, daí o nome *Pirõ Yuhkusu*.

Depois o Avô do Universo esticou um cipó tōpa da Bacia da Guanabara até a Cachoeira de Ipanoré para que a Canoa de Transformação seguisse através desse cipó. Deu-lhe o nome de *sũmu sīgã-dá*, isto é, “cipó de cordão umbilical de leite”, para que esse cipó amamentasse a Gente do Universo durante a viagem. É com esse benzimento que também usamos para o bebê na barriga da mãe (Raimundo Brasil, 2022)

Dessa forma, a Cobra Canoa não era apenas um veículo de transporte, a Cobra era a própria barriga em gestação, assim como o corpo de uma mulher, este fornecia alimento, ar, calor, abrigo e tudo que os seus “passageiros” precisariam durante os meses de viagem. Durante o percurso de transformação, quem estava conduzindo a Canoa era *Dehsubari õãkũ*³⁷ e *Buhtuyari õãkũ*³⁸. Dessa forma, como os *Peorã* eram oriundos do persona de *Dehsubari õãkũ*, como vimos anteriormente, estes estavam ao seu lado na construção da Cobra Canoa, bem como, no momento do embarque.

³⁷ Demiurgo que originou os Tukanos. Nome na língua Tukano.

³⁸ Demiurgo que originou os Desanos. Nome na língua Tukano.

Pirõ uhséro pamũĩ sorpé nĩkaró niwũ titápuré. Tohweró ku' uhséro pahirí orearipé nĩparó, ahkó suhtuaripé. Tohwerã yu'ñehkũsũmũã uí' nĩparã, tohwerã umũtãtiparã, sirópu tuahnũkãparã Tohwerã Pirõ Yuħkusu wahmũtãrã tuahkapã. (Antônia Lopes; Raimundo Brasil, 2022)

Traduzido como:

A porta de entrada era a boca da Cobra, que formava um *orearipé*³⁹ forte, por isso, quando chegou o momento de entrar, meus ancestrais não foram na frente, pois ficaram com medo, indo para o final da fila, se tornando marinheiros da Canoa de Transformação.

Como estes foram os últimos a embarcarem, segundo o que relatam o senhor Raimundo e a Senhora Antônia, acabaram por ficar na proa da canoa. Dessa forma, eles eram os primeiros a avistarem quando a canoa se aproximava dos locais de desembarque, eram eles que avisavam aos “passageiros” que os locais de descida se aproximavam, seguindo as orientações dos líderes da embarcação. Durante a viagem, a cobra-canoa teve várias paradas, durante as quais, era feita a distribuição das espécies de animais e peixes. O senhor Raimundo conta que estiveram durante nove meses⁴⁰ em viagem, possuindo muitas paradas, por isso seus ancestrais perderam o medo da entrada, logo que, eles estavam na proa. Contudo, no momento do desembarque, eles foram enviados para o fim da Canoa, para certificar que todos saíam. Mas, na versão Desana está da seguinte forma:

Os marinheiros da canoa de transformação eram os Maku. Aquele que estava na proa da embarcação correu para sair primeiro através do Buraco de Transformação, mas o Avô do Universo o segurou e o empurrou pelo pé para dentro do buraco. Por isso, os Maku foram os últimos a sair. (Américo Diakuru, 1996, pg 174).

A senhora Paulina (tia) conta que na saída, assim como na entrada, todos saíam através do redemoinho. Minha mãe Elza diz que todos foram golfados para fora e o próprio corpo da Cobra empurrava para a saída, reafirma que a saída tinha a forma de redemoinho. Traz presente que é por isso que no Buraco da Cobra, na Orla da praia, na

³⁹ Redemoinho.

⁴⁰ Tempo de viagem também registrado no livro *A Mitologia Sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Põrã* (1996).

cidade de São Gabriel da Cachoeira, em certos tempos, há borbulhos e redemoinhos, pois lá encontra-se presa a cobra de um dos *kihtí* de tempo.⁴¹

Se a gente for querer imaginar como nós nascemos, foi muito nojento, porque a criança nasce cheia de “gosma” no corpo. Se fomos jogados para fora como a tua mãe conta, saímos como essas pessoas que morrem sugadas pelo buraco da cobra, cheios de “gosma”. (Paulina Moura, 2023)

Minha mãe dizia que minha tia possuía uma imaginação muito fértil, quando ela fez essa comparação não consegui deixar de evitar imaginar como todos estavam na saída da Cobra-canoa. Meu avô contava que após saírem da Canoa precisavam banhar-se em cuias preparadas para a chegada das pessoas. O fato me faz recordar dos rituais de banho após o nascimento de uma criança e até mesmo na menstruação. Mas enfim, seguiu-se o desembarque de todos os agora chamados *Pamuxĩ Mahsã*. Cada um saindo com os seus *kumu*⁴² e *servos*⁴³ no qual, cada um ganhou os objetos dos rituais que lhes cabia.

Todos os *Pamuxĩ Mahsã* saíram da Canoa de Transformação, cada um recebendo enfeites e colares, à exceção dos dois últimos. O penúltimo a sair da canoa foi o Branco e o último, o Maku, como já dissemos. Os dois não receberam nada do Avô do Universo. (Américo Diakuru, 1996, pg 175).

Os “Maku” não receberam nenhum item do Avô do Universo ao desembarcarem da Canoa, por isso, após todos serem direcionados para as suas regiões, os Maku receberam arco e flecha e rumaram para dentro da mata. Segundo Diakuru (1996), o ancestral dos Maku seguiu em direção a cabeceira do Igarapé Cabari, afluente do Rio Uaupés. A senhora Antônia diz, aos murmúrios, (enquanto seu esposo relata) que o arco e flecha não era só para caça, mas sim para dar a “direção”.

Ao finalizar de ouvir os relatos, perguntei dela o que significava “direção”, e ela apenas sorriu. O que me fez recordar aquilo que minha mãe dizia a respeito da bússola. Comparava o povo Hupda com seu conhecimento da mata, à função que a bússola possui, pois eles também desempenhavam esta função para com outros povos. Segundo a

⁴¹ Ela refere-se aos atos dos demiurgos antes da Canoa de transformação.

⁴² Benzendores, os detedores dos conhecimentos de cura.

⁴³ Este refere-se aos irmãos caçulas, que são aqueles que auxiliam os irmãos mais velhos.

Fundação Nacional do Povos Indígenas, para o povo Haliti-Paresi, do estado do Mato Grosso, o arco e flecha possui o sentido de “alcance dos sonhos” (2022), ou seja, objetivos.

A fala do senhor Raimundo destaca que, ao entregar o arco e flecha, o Avô do Universo atribui a determinados povos a responsabilidade de cuidar de seus parentes indígenas. Tal designação não se limita a um gesto simbólico, mas define uma função que acompanha esses povos ao longo de sua trajetória após a saída da Canoa de Transformação. Assim, aqueles que receberam essa incumbência estariam destinados a caminhar ao lado de seus parentes na nova forma de vida que se inaugurava.

De acordo com os relatos transmitidos por minha mãe, essa distribuição de responsabilidades entre os povos expressa uma lógica de complementaridade, na qual cada coletivo recebeu um dom específico concedido pelo Avô do Universo. Dessa forma, cada povo passou a desenvolver e guardar determinados conhecimentos que, juntos, compõem o conjunto de saberes necessários para a continuidade da vida. Nesse sentido, os Tukano são reconhecidos por seus conhecimentos relacionados à confecção do banco cerimonial e ao *dehsusé*⁴⁴; os Desano destacam-se pelos saberes ligados aos venenos, aos sopros e às práticas de cura; enquanto os Hupda são associados ao profundo conhecimento da mata, incluindo as técnicas de caça, a pesca com veneno e o reconhecimento dos ciclos de frutificação da floresta — conhecimento referido como *yu'kuduhká*⁴⁵.

Segundo os *kihtí* (narrativas tradicionais), essa especialização também se reflete nos modos de vida associados a cada povo. No caso dos Hupda, sua forma de habitar o território está profundamente vinculada às dinâmicas da floresta. Por essa razão, seus deslocamentos acompanham os ciclos naturais da mata, especialmente os períodos de frutificação. Em momentos em que há abundância de frutos, deslocam-se para diferentes áreas da floresta, onde permanecem durante o tempo de colheita; passado esse período, retornam às suas moradas. Assim, sua mobilidade territorial não deve ser compreendida como ausência de pertencimento, mas como uma forma específica de relação com a

⁴⁴ Conhecimento sobre a pesca, no qual, além do benzimento, também inclui a confecção de armadilhas para pesca.

⁴⁵ Árvores que produzem frutos comestíveis.

floresta, orientada pelos ritmos ecológicos e pelos conhecimentos herdados de seus ancestrais.

Essa narrativa, portanto, evidencia que os modos de vida dos diferentes povos do Alto Rio Negro não são resultado de hierarquias entre conhecimentos, mas de uma distribuição cosmológica de responsabilidades, na qual cada povo desempenha um papel particular na manutenção do equilíbrio entre humanos, floresta e demais seres que habitam esse universo relacional.

Dito isso, a relação dos três povos aqui descritos é ligada por redes cosmológicas que possuem como matéria de troca de conhecimentos a reciprocidade e o respeito, gerando companheirismo entre famílias que segue gerações, no qual, ambos possuem sua liberdade de ir e vir, de acolher ou rejeitar, não deixando intervir por quem são e de onde vieram, onde cada um dos povos vivem segundo os costumes passados de geração em geração, mesmo com as mudanças dos tempos. Ora, como nota-se no capítulo anterior, a relação desses povos não é de 50 anos ou 100 anos, vem de séculos, como registradas pelos pesquisadores que passaram pela região.

Partilha de conhecimento

Este trecho ressalta as alianças. O diálogo aconteceu entre a minha mãe, a Sra. Antônia e o Sr. Raimundo e foi uma experiência única. O Sr. Raimundo interrompia o diálogo das duas e acrescentava os benzimentos que o fato deu origem e como poderia ser agenciado. No dia da conversa, a temática do gênero que distanciava as literaturas indígenas não estava presente, todos se complementavam, porém, em alguns momentos o Sr. Raimundo se empolgava um pouco e tomava a fala e não parava mais, até que a Sra. Antônia o interrompia.

Em minha experiência de vivência com a etnodiversidade, tal comportamento tornou-se um momento importante. Afinal, quando esses momentos ocorriam durante a minha infância, tudo era tão natural, e assim não notava a importância que essas relações possuem, não somente para o meu trabalho, ou para a literatura indígena, em que a relação de Tukano, Desano e Hupdah está rotulada sob a relação de serviço, mas para a contínua existência dos povos indígenas. Foi nesse momento que, agora sentada ao lado

delas, não somente como indígena, mas como uma mulher indígena e pesquisadora, obtendo a oportunidade de contribuir para a etnografia dos três povos, não poderia ocultar os comportamentos delas, que, nos intervalos do relato davam gargalhadas ou falavam alguma comparação inusitada de seus comportamentos, como a cor da pele e o medo. Por isso, a pergunta sobre como ela e ele se sentem em comparação a nós não poderia deixar de ser questionada, trazendo para eles a perspectiva que a literatura escrita pelos “brancos” traz presente a respeito dessa relação de “servos” que mencionam.

Nossa! Não é tão dessa forma como eles dizem. A gente respeita a ancestralidade, porque não é de hoje que estamos juntos. Seu pai, avô e o avô dele já andavam juntos. Derrubando roça, benzendo e cuidando quando precisavam, assim era como toda a família, nós somos todos pessoas. (Raimundo, 2022)

Como havia previsto, meus interlocutores — assim como eu — demonstraram surpresa diante dos relatos que apresentei sobre os registros escritos a respeito de nosso povo. Ao compararmos tais descrições com as experiências e memórias transmitidas em nossas famílias, percebemos um descompasso significativo entre aquilo que foi produzido na literatura antropológica e aquilo que reconhecemos como parte de nossas próprias trajetórias históricas e sociais.

Em grande medida, essa lacuna pode ser compreendida pelo fato de que, ao longo de séculos, os povos indígenas foram predominantemente objeto de estudo, e não autores das narrativas que os descrevem. Assim, observa-se a ausência de registros biográficos escritos por indígenas que possam concordar, contestar ou reinterpretar as perspectivas produzidas por pesquisadores externos. A presença indígena no espaço acadêmico é um fenômeno relativamente recente, o que significa que apenas nas últimas décadas tem se ampliado a possibilidade de produzir conhecimentos a partir de nossas próprias experiências, memórias e epistemologias.

Isso não implica negar que determinadas relações descritas na literatura antropológica possam ter ocorrido ou ainda ocorram em certos contextos. Reconheço que, em períodos passados — e possivelmente ainda hoje em algumas regiões — existam povos cujas relações sociais correspondam, em alguma medida, às descrições presentes nos estudos sobre os povos Naduhup, Tukano e Arawak. Contudo, o problema emerge quando tais descrições são universalizadas e transformadas em representações

homogêneas da realidade indígena. Ao serem difundidas dessa forma, essas interpretações acabam produzindo uma ideia de “cultura indígena” que nem sempre corresponde à diversidade de experiências vividas pelos próprios povos.

Nesse sentido, o testemunho de Antônia Lopes (2022) oferece uma perspectiva importante para compreender as transformações históricas e sociais vivenciadas pelas comunidades. Ao recordar a vida de seus ancestrais, ela afirma:

Sei que meus ancestrais só queriam morar dentro do mato mesmo, mas era porque foram criados assim. O mato era bem pequeno, conheciam muito bem cada lugar, quando iam ter frutas, onde tinha peixe. Porque tinha lugares que nunca haviam chegado, eles já conheciam; então, quando encontravam, chamavam e mostravam para os companheiros o local. Agora, com a igreja, nós também mudamos. Sabemos que o que os nossos avós faziam era o que na igreja dizem ser irmãos. E entendemos que todos somos pessoas. Isso é *reõpeosé*.

A fala evidencia que os modos de vida indígenas não são estáticos, mas atravessados por processos contínuos de transformação. O profundo conhecimento territorial descrito por Antônia Lopes revela uma relação íntima com a floresta, baseada na observação, na memória coletiva e na circulação pelos diferentes espaços do território. Ao mesmo tempo, seu relato também aponta para mudanças decorrentes do contato com outras instituições e cosmologias, como a presença da igreja, que introduz novas formas de interpretação das relações humanas.

Assim, mais do que pensar os povos indígenas a partir de categorias fixas ou universalizantes, torna-se necessário reconhecer a historicidade e a pluralidade de suas experiências. A inserção de pesquisadores indígenas na academia contribui justamente para ampliar esse debate, permitindo que novas leituras sejam produzidas a partir de perspectivas situadas, capazes de dialogar criticamente com os registros existentes e, ao mesmo tempo, de reinscrever as narrativas indígenas como parte fundamental da produção de conhecimento.

Capítulo III

As relações de companheirismo no município de São Gabriel da Cachoeira

O registro das relações entre grupos do povo Tukano, Desano e Hupda tem seu início no século XVI, porém, bem timidamente. Passados cinco séculos da aparição dessa relação na região do rio Negro, o segundo capítulo desta dissertação trouxe os *Kihtí* dessa relação justamente para complementar que sua origem não é datada a partir de seus primeiros registros, mas sim de tempos imemoriais. Uma relação que não possui uma explicação nítida, mas que se baseia nas tradições desses povos, nas crenças que ligam gerações e formam redes de relações. Tradições que são guiadas pelo respeito, reciprocidade e companheirismo, mas que infelizmente, com os primeiros registros, apenas o rótulo enxergado pela primeira impressão perdurou durante muitos anos ocultando outras perspectivas ou camadas da vida social.

Neste capítulo, a relação entre esses povos, descritas no primeiro capítulo, ganhará uma outra perspectiva, todavia, não exclui a existência da relação registrada pelos primeiros estudiosos. Este trabalho propõe manifestar outras relações que esses povos possuem, evitando limitar-se aos termos comparativos, assim como Reid (1979) havia criticado os demais trabalhos que apenas traziam a oposição entre *índio do mato* e *índio do rio*, que a meu ver deve ser, assim como o termo *maku*, revisto na literatura indígena.

Isso porque os povos indígenas não estão localizados apenas nessas paisagens geográficas, muito menos devem ser associados apenas a elas. O que será descrito neste capítulo é uma pequena mostra da grande diversidade de relações que os povos possuem, bem como a variedade da paisagem nas quais essas relações ocorrem. Há um grande número de povos indígenas que reside nas grandes metrópoles, e estes não podem ser rotulados de “*índio da cidade*”, gerando mais um termo que carrega um conceito como o qual os indígenas não se identificam.

Dito isso trago presente as mulheres, elas que estiveram registradas em minhas memórias e marcadas na minha vida. Mulheres que além de contribuírem para minha formação como pessoa, tem contribuído, mesmo que indiretamente, para minha formação

acadêmica. Mulheres que não tiveram “voz” para registrarem sua existência, e tão pouco se importam com isso, mas que reconhecem a importância da relação de companheirismo. Mulheres que não notaram o grande feito que suas atitudes geraram, que seguem vivendo suas vidas de forma simples nas comunidades, além, das ligeiras passagens na sede do município de São Gabriel da Cachoeira. As que trago aqui são: Dipí, Maria Barão e Luiza Barão, que comporão o cenário dessa relação.

Descreverei aqui as formas preferenciais e históricas de relações entre três mulheres do povo Hupda que mantiveram uma ligação histórica com minha família, e através do registro dessa defenderei a noção de *Yu merãkõ* (companheira) para explicar tais relações especiais que, como vimos nos capítulos anteriores, não são recentes e nem se limitam ao tipo hierárquico e exploratório.

Na infância, viver em meio à diversidade de povos indígenas não me parecia algo novo, afinal, nasci e cresci em um município que conta com 23 grupos étnicos e sob uma histórica e constante troca de conhecimentos, como já supracitado nos capítulos. Dessa forma, viver com mulheres de outros grupos étnicos era uma realidade intensa na minha vida, de modo especial com as mulheres do povo Hupda. Ainda assim, cabe aqui ressaltar que não são todas as famílias ou povos que mantêm uma relação de proximidade entre si, de modo geral, famílias específicas perpetuam relações preferenciais e recíprocas de geração para geração, como é o caso da relação que descreverei.

Primeiramente, busquei identificar os ancestrais das mulheres. Durante a construção da árvore genealógica de uma delas notei que o nome das antepassadas era desconhecido, como por exemplo quem era sua avó ou tia. Já havia identificado essa ausência nos relatos de outras mulheres, em conversas corriqueiras durante as viagens que fiz, e até mesmo nas conversas do dia a dia que presenciei entre minha mãe e mulheres de outros povos. Esse fato me fez refletir se isso não seria uma consequência em decorrência da valorização masculina que minha mãe já havia mencionado sobre o nosso povo. Os homens tomavam frente ao contato com os “estrangeiros”, em alguns casos, falavam pelas mulheres, por isso suponho que o nome das mulheres antepassadas foi se perdendo no tempo.

A ideia de começar a pesquisa com a árvore genealógica provém do fato que ao se apresentar para um parente, ou uma pessoa desconhecida da região, nos identificamos pela região geográfica (comunidade/rio), pelo sobrenome e os nomes dos pais e avós. Dessa forma a pessoa identifica a qual família que somos descendentes. Identifiquei

também esta forma de reconhecimento entre os meus colegas de curso, pessoas de povos e regiões distintas, a saber os povos: Mura, Kambeba, Sateré-Mawé, Wai Wai, Wapixana, Tikuna, Kokama, Kanamary e Munduruku. Por isso, iniciei a pesquisa de acordo com uma das formas de nos apresentar, bem como, reconhecer. Essa forma, além de trazer uma de nossas tradições, será uma grande ferramenta de auxílio para desenvolver este capítulo, que demonstrará a rede de relações que permeiam as famílias.

A árvore genealógica foi criada a partir daqueles/daquelas que tiveram o primeiro contato com os missionários, na criação da Comunidade Nova Fundação, em 1973, e inaugurada em 1980, de acordo com as lembranças da minha mãe Elza, bem como da Sra. Antônio Lopes, além das falas do meu avô materno, Américo Fernandes, que foi um dos que estabeleceram contato e acordos com os líderes do povo Hupda da região do *Parhsáyá* (Região do Makuku), *Bo'tepuriña*, *Pukaña* e a cabeceira de *Pukaña* chamada *Weá* para a fixação deste povo na comunidade criada.

As famílias Hupda Contes e Barão são aquelas que tiveram maior relação com as famílias Moura e Fernandes, Tukano e Desano respectivamente, sendo que a família Contes possui uma ligação histórica com a Família Fernandes (Desana), e a Família Barão com a Moura (Tukano), ou seja, as famílias de meu avô e minha avó maternos, Américo Fernandes e Maria Moura, respectivamente.

Ressalto que as mulheres fizeram parte da minha vida desde a infância, perdurando até os dias de hoje. São mulheres que tiveram grande participação na minha decisão de relatar a relação de companheirismo: Dipirina Contes, Maria Barão, Luiza Barão e Clotilde Contes, sendo esta última tratada com mais detalhes no capítulo seguinte. Elas conviveram com minha família Fernandes, do povo Desana, e a minha família Moura, do povo Tukano, especificamente do clã *Dipéporã*.

Uma dessas mulheres teve uma curta passagem na minha vida, mas sua atitude simboliza a continuação dessa relação de companheirismo e a decisão tomada por ela foi especial para mim, por isso a menção dela neste trabalho. As demais, permaneceram durante alguns anos e assim estão presentes em minhas lembranças, sendo hoje ainda pessoas vivas (não que estejam mortas, mas porque faz anos que não as vejo) através de seus feitos que se tornaram motivos de conversas e risos, influência e participação no meu crescimento. Elas fazem parte dessa rede de relação que se estende por anos. A palavra “rede” é a que melhor se encaixa nessa relação, uma vez que tomo o sentido de rede como descrita por Strathern (2011), para quem:

uma rede é uma imagem adequada para descrever o modo pelo qual se pode unir ou enumerar entidades díspares sem fazer pressuposições sobre níveis ou hierarquias. Pontos em uma narrativa podem ser de qualquer material ou forma, e uma rede parece uma frase neutra para interconectividade. (STRATHERN, 2011, p.6)

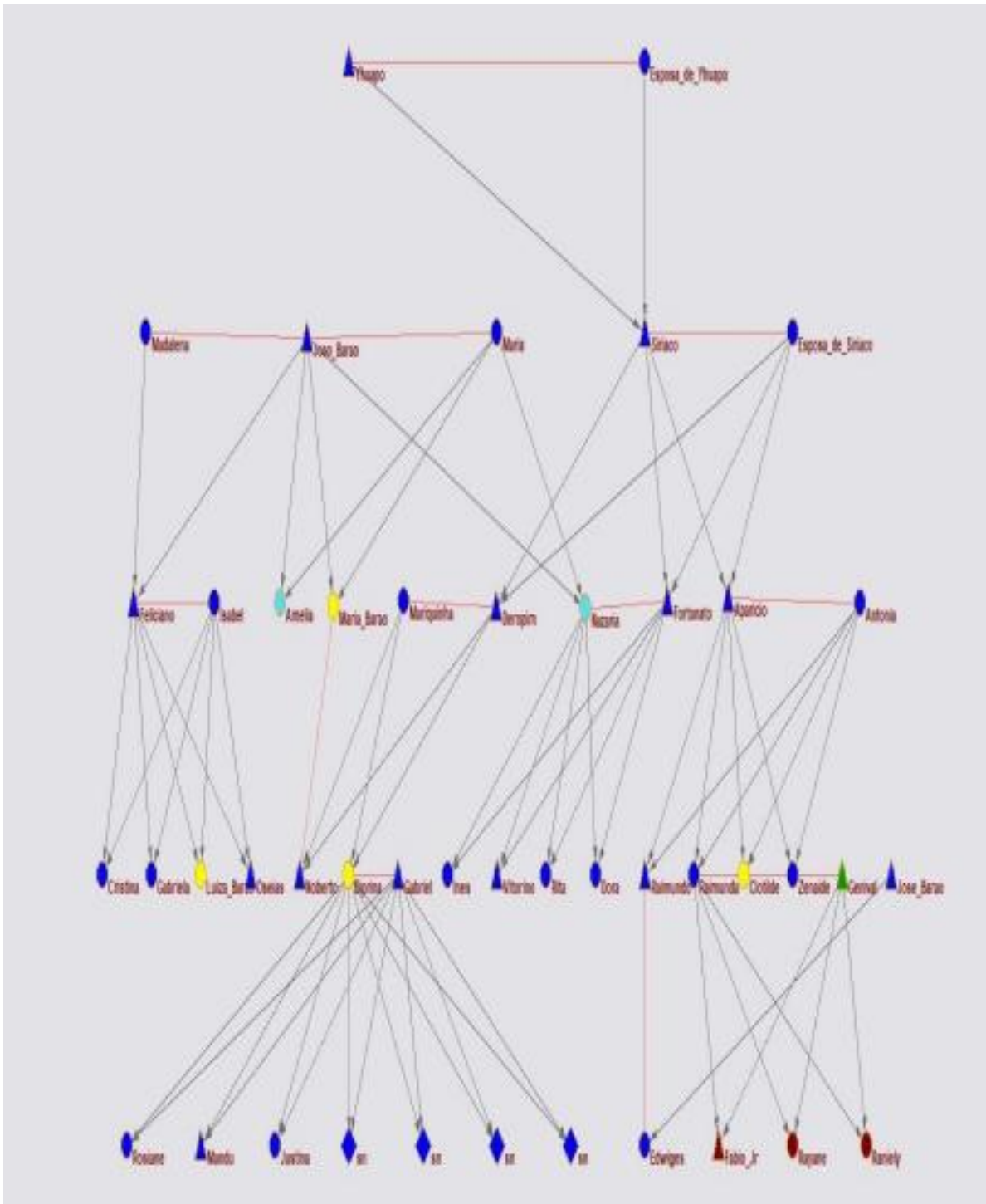
É pela presença dessas mulheres que a rede de relações entre os três povos tornou-se o objeto central desta pesquisa. Antes do início da investigação, a convivência com elas em nossa casa parecia algo natural, uma vez que crescer no meio da diversidade dos povos indígenas era parte do cotidiano. Nesse contexto, a circulação de parentes, visitantes e mulheres de diferentes povos não era percebida como algo extraordinário, mas como uma dimensão ordinária da vida social.

Naquele momento, eu ainda não compreendia plenamente a importância dessas redes de relações entre os povos indígenas, tampouco percebia que tais vínculos extrapolavam as interações entre coletivos humanos, estendendo-se também a outros domínios da vida social e cosmológica. Para mim, tratava-se apenas do convívio cotidiano, sem que fosse possível identificar, de imediato, o papel que cada pessoa e cada relação desempenhavam na formação cultural e na reprodução social desses povos.

Contudo, após dois anos de estudos e reflexões sobre essas relações — somados às décadas de convivência direta com esses povos em um contexto distinto daquele frequentemente delimitado pelos registros antropológicos — tornou-se evidente a relevância de examinar mais atentamente essas conexões. Assim, trazer à análise um recorte dessa rede de companheirismo e convivência revela-se fundamental para compreender como tais relações foram construídas, mantidas e transformadas ao longo de décadas, constituindo um tecido relacional que sustenta a vida social entre esses povos.

Nuã mahkõ nĩitĩ?

Figura 4: Corte da rede genealógica Hupdah



Autoria: Mario Brunoro, 2023.

O esquema genealógico acima, criado com linhas entrecruzadas forma a rede na qual as mulheres descendem e que está presente nos dias de hoje. O esquema demonstra a ligação entre as famílias que mantêm a tradição de se relacionar com famílias específicas do povo Tukano e Desano. No corte da rede acima, as mulheres especificadas com a cor amarela são com quem tive convívio direto e que são as companheiras da minha trajetória.

Por essa relação, minha avó, Maria Moura, se tornou madrinha de algumas pessoas do povo Hupda, como é o caso da Amélia Barão e Nazaria Barão (cor azul claro), que com ela viviam após receberem o batismo. Esse acompanhamento se dava principalmente na ida à roça e nos afazeres cotidianos de casa, frequentando quase que diariamente, como filhas, pois eram afilhadas.

Nota-se, como a chegada da igreja também teve influência nessa relação, logo que, para apadrinhar alguém, segundo a igreja católica deve ser uma pessoa que tenham respeito e consideração. Portanto, ter a minha avó como madrinha de umas das mulheres do povo Hupda mostra que vai além da troca de bens e serviços, inclui proteção, cuidado, ensinamento, zelo etc. Minha mãe, Elza, era uma criança de aproximadamente 7 anos de idade na época, então, elas acompanhavam minha avó no dia a dia da comunidade, assim, o que minha avó ensinava para minha mãe, elas também eram ensinadas. Amélia e Nazaria ficaram com minha avó até se casarem.

João Barão foi o primeiro “capitão” da Comunidade Nova Fundação, também conhecida como Cristo Libertador, em língua tukano, conhecida como *Mõkãbuá*. João Barão foi casado duas vezes, primeiro com Madalena Oliva, e teve somente um filho, Feliciano Barão, que se casou com Isabel Brito, e tiveram Cristina, Gabriela, Oséias e Luiza Brito Barão, aquela que morou com minha mãe, em São Gabriel da Cachoeira, durante doze anos. Em seu segundo casamento, com Maria Scott, João Barão teve três filhas: Amélia, Nazaria e Maria Barão. Esta última morou com seu esposo Norberto na residência da minha mãe durante dois anos.

O vice capitão da comunidade, na época, era José Barão (ainda hoje vivo e morador na comunidade), cuja filha, Edwiges Barão, é casada com Raimundo, irmão de Clotilde. Minha mãe conta que as mulheres e homens mais velhos, ou seja, os anciões e anciãs da comunidade do povo Hupda não possuíam nomes em português, “de brancos”, como é caso de *Yuapó*, pai de Siriaco, que veio da vida nômade, nos acampamentos, na

floresta, quando iniciou-se a fundação da comunidade, cuja esposa já era falecida, e por isso não se sabe seu nome. Siriaco casou-se com uma mulher (de nome desconhecido) com quem teve quatro filhos: Serafim (Deropim), Fortunato (Puto), Aparício (Aperício), Clemente (Keremente). Aparício casou-se com Antônia, com quem teve cinco filhos: Raimundo, Raimunda, Adélia, Clotilde e Zenaide. Aparício é o padrasto de Raimunda, esposa do meu tio materno Genival Fernandes, irmão caçula da minha mãe Elza. Aparício também é o pai de Clotilde Contes, que atualmente reside comigo em Manaus.

O tio de Clotilde, conhecido como Deropim, casou-se com Mariquinha, com quem teve um casal de filhos: Dipirina e Noberto. Dipirina morou com minha mãe, já viúva, durante seis meses, em 1998. Atualmente, ela é casada com Gabriel, com quem teve três meninas e um menino: Vitorino, Inês, Rita e Dora. Norberto, irmão de Dipirina, casou-se com Maria Barão, que é filha caçula de João Barão, o primeiro capitão da comunidade Nova Fundação. Maria Barão morou com minha mãe durante dois anos. Por fim, Fortunato, filho do velho Siriaco, casou-se com Nazaria Barão, afilhada da minha avó, que depois de casados continuavam a fazer visitas e ajudá-la nos afazeres do roçado. Nazaria acompanhava minha avó nos afazeres da casa, tendo ficado viúva em 1998, um ano antes do falecimento da minha avó Maria Moura.

Esse entrelaçamento de pessoas conectadas por relações de parentesco e residência mostra a profundidade temporal das relações de companheirismo entre mulheres do povo Hupda com minha família, especialmente minha mãe, do grupo Desano. Dipirina, Maria Barão, Luiza Barão e Clotilde, todas do povo Hupda, são as personagens conectadas por relações de companheirismo por diferentes gerações. Este capítulo tratará com um pouco mais de detalhes sobre este emaranhamento de mulheres de diferentes grupos étnicos, historicamente vinculadas por relações especiais, que chamo aqui de *companheirismo*.

Dipí – companheirismo e refúgio

Dipirina era uma adolescente de 14 anos, ela era a sobrinha de Isabel (mãe de Luiza Barão), aquela que enquanto minha mãe morava na comunidade acompanhava-a nos deveres do roçado. Isabel era companheira da minha mãe, mas faleceu no ano de 1993, no ano do meu nascimento. Pelas constantes andanças de Isabel com minha mãe, Dipirina conhecia a mesma, afinal, as famílias possuíam uma rede de relação.

Minha mãe ficou viúva com três filhos pequenos (onde meu irmão maior tinha na época 8 anos, minha irmã maior 5 anos e eu dois anos) estando grávida da minha irmã menor. Dipirina, compadecida com tal situação, prontamente se dispõe em acompanhar a minha mãe na viagem da comunidade para a sede, ficando conosco durante 2 meses. Neste tempo, ela acompanhava a ida dos meus irmãos para a escola e tomava conta de mim enquanto minha mãe trabalhava como diarista na vila dos militares. Minha mãe relata que ela era uma jovem muito calma – pois, estando em companhia de nossa família se sentia à vontade, logo que, os mais velhos diziam que as jovens da época não respeitavam os pais e as tradições, preocupados com as relações serem esquecidas - , que ao retornar de seu trabalho estávamos sempre zelados. Contudo, com a chegada de seus tios com a notícia que sua mãe solicitava o seu retorno, esta obedeceu e retornou para a comunidade.

No final do ano de 1996, Dipirina, carinhosamente chamada por Dipí, foi trabalhar como babá para a família Viana, na cidade de São Gabriel da Cachoeira, uma família fora da rede de relação. Contudo, não gostando de estar com a família, ela fugiu da casa que trabalhava e pediu refúgio para a minha mãe. Durante o relato sobre esse acontecimento, me recordo de várias lembranças com algumas moças que já solicitaram refúgio para ela durante a minha adolescência. Compartilhando da fala de minha tia:

Eles não ficam com quem não se dão bem, que não fazem parte da família de companheirismo. Quando não gostam ou cansam de trabalhar, ou até mesmo acompanhar, eles vão embora. É da ancestralidade deles, não fixam local, ou residência, sempre estão mudando, indo e vindo. Eles são assim. (Paulina Moura, 2023)

Ouvi de algumas pessoas relatos com essas menções, aquelas que já tiveram relações com eles (as).

É costume deles, não ficam em um só lugar, são como todos, quando não gostam vão embora, ninguém fica onde não se sente bem, pra eles só ficam bem com quem tem companheirismo, e mesmo assim, eles vão e voltam, isso é de tempos antigos, pois são “sutí” de *Dehsubari õākū*. (Elza Moura, 2023)

Não ficam muito tempo. A história deles é de andanças, isso tem que ser respeitado. Por isso, quando eles chegam são sempre acolhidos, porque sabemos que não vão ficar muito tempo. Eles gostam de ficar mais com os seus, porque eles tem os costumes deles também. (Silvia, 2023)

Às vezes parece que nós aproveitamos deles, mas na verdade, se for pensar bem, eles que se aproveitam (risadas). Porque derrubamos roça já pensando que eles vão chegar, e por isso quando chegam em tempo de derrubada, os homens (Hupdah e povo de relação) derrubam grande roças juntos. Em tempo de plantio, as mulheres (Hupdah e povo de relação) assim como os homens, juntas fazem a plantação de mandioca, frutas, cará, cana e essas coisas que plantamos na roça. Mas em tempo de capina, dificilmente aparecem, então, somos nós que temos que manter a roça limpa. E não é uma roça pequena, é muito trabalho. Eles (Hupdah) vão embora, levando consigo algo em troca. Como sempre temos roça de colheita, eles levam goma, farinha roupa, panela, terçado, o que tiver pra trocar. E nós temos que comprar tudo de novo (risadas). Mas quando chega tempo de colheita eles aparecem de novo, e já sabemos que vem com a família toda, assim, eles colhem metade da roça, e não replantam como nós fazemos, só racam e jogam, enfiam somente alguns, mas a maioria eles jogam fora dizendo que estava feio, isso para evitar trabalho de replantar. Assim foi feito durante muito tempo, desde os nossos avós. (Cristina, 2023)

Quando nossos ancestrais saíram da Canoa de Transformação cada um recebeu alguma coisa, nós no final recebemos arco e flecha, e o Avô direcionou para a floresta. O ancestral de vocês recebeu suas coisas e foram direcionados para uma terra mostrando onde vocês ficariam. Mas nossos ancestrais tinham a grande floresta pra eles explorarem, por isso nossos avós não paravam. Os ancestrais andavam na mata atravessando de um lado para outro. Assim, conheciam toda a época de colheita das frutas do mato. Não ficando em um lugar, sempre passeando. Eles gostavam. (Raimundo Brasil, 2022)

Todas as vezes que perguntei para minhas tias e minha mãe, elas diziam que é comum esse tipo de comportamento, a fuga. Por isso, para minha mãe era normal a Dipí ter fugido da casa da família Viana. Contudo, Dipí era uma jovem de 15 anos, por isso, o medo e a insegurança eram sentimentos normais, penso se poderia ter acontecido algo para que ela fugisse da residência.

Minha mãe contou que levou a Dipí de volta para a família onde morava, porque sabia que o pai de Dipí a havia deixado com a família Viana, mas ao chegar ela diz que a sua parenta não a aceitou, logo que, a Dipí não queria ficar.

Deixa ela ficar com você mesmo, se ela fugiu é porque não estava se sentindo bem conosco. Sabemos que não é bom ficar com quem não gostamos. Alguma coisa ela não gostou. Ela é nova, deve estar com saudades dos pais. (Elza Moura, 2023).⁴⁶

⁴⁶ Relato da fala da Sra. Islayna Viana.

Na época, sua parenta trabalhava como diarista, assim como minha mãe, na vila dos militares. Era ou ainda é natural ter mulheres indígenas prestando serviços de capina, faxina, lavagem de roupa... para as mulheres de militares, que normalmente são de outros estados.

Como Dipí não quis ficar e houve a recusa, minha mãe levou Dipí de volta para casa. Sorri quando minha mãe contou que ao vermos Dipí chegando, nós demos gritos e pulos de felicidade: “Dipiiii, você voltou!” Ela permaneceu conosco somente um mês, logo seus pais vieram buscá-la.

No ano de 1998, Dipí retornou com o meu avô paterno que veio nos visitar, ficou conosco durante seis meses, apesar de meu avô ter ficado conosco somente dois meses. Na época, minha irmã caçula já havia nascido, tinha dois anos de idade. Em certo dia, enquanto minha mãe trabalhava, a minha irmã caçula teve um acidente, machucou o tornozelo. Minha tia, esposa do meu tio, reclamou da falta de atenção com a minha irmã. Quando minha mãe retornou do trabalho, Dipí já havia fugido novamente, estava triste e com medo pelo jeito que minha tia havia agido com ela. Dipí é encontrada no porto por seus parentes e levada para a casa da minha mãe, pois sabiam que ela estava morando conosco.

Mamãe conta que minha irmã maior já era “grandinha” (ela tinha apenas 8 anos), por isso, já cuidava de mim e da minha irmã caçula. Dipí era uma jovem calma, mas pela atitude que teve com a minha mãe, seus pais vieram buscá-la para retornar à comunidade. Segundo o relato da minha mãe, os pais estavam muito chateados com a filha, pois eles já tinham uma relação com os meus avós. O fato de Dipí ter deixado nós (meus irmãos e eu) sozinhos em casa, causou revolta e foi visto como falta de respeito. Contudo, mamãe relata que a minha tia era uma pessoa pouco amigável, e imaginava qual deveria ter sido o tom da fala, bem como a forma do tratamento. No ano seguinte, a notícia de que Dipí havia se casado chegou ao conhecimento da minha mãe. Em alguns meses da notícia do casamento, ela apareceu com seu esposo Gabriel para nos fazer uma visita.

Como Dipirina está atualmente? Dipirina segue sua vida ao lado de seu esposo, juntamente com seus filhos. Eu particularmente não me recordo, mas seu nome sempre esteve presente na minha vida, como era a sua aparência, seu jeito, e como nos cuidou no curto período que esteve conosco. Se já tive curiosidade em revê-la? Sim, queria conhecer quem é essa mulher que saiu da família para nos acompanhar, deixando de lado

tudo e todos. Foi um episódio fatídico que a afastou de nós. Mas sua cunhada, Maria Barão, deu-nos notícia da boa vivência que ela tinha com seu esposo e que não foi somente esse episódio a razão de seu retorno, ela já estava prometida em casamento. O que fez refletir se esse era o motivo de se refugiar em nossa casa ou era apenas a relação de companheirismo deixado por sua tia. Contudo, independente da razão que a fez estar conosco, sua forma de cuidado, foi marcante e memorável nas histórias contadas em família.

Maria Barão

Maria Barão é a esposa de Noberto, irmão de Dipirina. Esta que também compõe a rede companheirismo de geração. Antes de sua chegada em São Gabriel da Cachoeira, ela já frequentava a casa da minha avó na comunidade, em Cucura Igarapé. Contudo, após o falecimento da minha avó, eles ficaram trabalhando com pessoas aleatórias, no qual prestavam serviços e logo partiam assim que finalizado.

Em meados do ano de 2001, minha mãe inicia uma união estável, sendo que no final do mesmo ano meu avô ao vir do interior para nos visitar traz consigo Maria e seu esposo Noberto. Eles haviam vindo com meu avô, pois se encontravam “abandonados”, logo que, eles eram descendentes dos companheiros da minha avó. Quando souberam do casamento da minha mãe, e conseqüentemente, das terras que ela havia adquirido com a união, prontamente se ofereceram para vir morar com ela.

Eles eram um casal muito novo e engraçado, pareciam duas crianças, estavam discutindo por coisas bobas, como roupa, copo, cor de sandália, mas sempre faziam as pazes. Sempre minha mãe repetia a mesma frase: “Eles são assim mesmo minha filha, esse é o jeito deles, batem e saem correndo, mas no fim estão juntos”. Na época, ela tinha 25 anos, a idade do seu esposo não me recordo, já que nós como mulheres não podíamos ter longas conversas com ele, como tínhamos com Maria. Ela é uma mulher de estatura baixa, magra e a pele bem morena. Uma mulher que adorava um folgado. Aos fins de semana, enquanto seu esposo dormia, saía escondido para as festas, bebia e retornava somente pela manhã.

Seu esposo chateava-se e me recordo das vezes que pedia para a mamãe conversar com ela. No entanto, de nada adiantava, passado um fim de semana, no seguinte, já estava Maria indo novamente para a festa. Até que certo dia, os dois resolveram sair juntos. Quando estávamos nos arrumando para ir à igreja, estava Maria e seu esposo sentados com uma bolsa na varanda de casa. Os dois estavam bastante embriagados, Maria apenas de sutiã, enquanto Noberto estava sem blusa. Me recordo da minha mãe perguntar o que faziam na varanda e por que não entraram.

Lembro da Maria começar a chorar e dizer que eles não ficariam mais em casa, no momento pensei que algo ao nosso meio os havia deixado tristes ou chateados. Mas Maria e Noberto nunca aparentaram estar incomodados em nossa casa. Nos dias de semana, eles iam para o sítio e retornavam no fim da tarde, sempre com alguma fruta colhida e às vezes com açaí ou alguma comida típica deles e peixes. Na época ainda não tínhamos roça madura, por isso, beiju somente aos sábados, quando todos íamos para o sítio e a minha mãe arrancava mandioca na roça de sua sogra. Então, por que Maria e seu esposo queriam sair de casa? Foi essa mesma pergunta que mamãe fez.

Para a nossa surpresa, Maria e seu esposo haviam entrado em acordo, eles não ficariam mais em nossa casa na cidade, como era de costume. Eles queriam ir para as novas terras da minha mãe, uma terra que estava no início de plantio e derrubada, ficariam cuidando das terras e nos aguardariam nos fins de semana.

Minha mãe aceitou a proposta, por isso, no dia seguinte arrumaram suas coisas, redes, panelas e tudo que precisariam para morar no novo sítio. Lá se fixaram, e muito raramente vinham a cidade para passear, ou trazer, algo para nós em casa. Somente, quando eles não moravam mais conosco, já adolescente que soube o real motivo da decisão de morarem no sítio.

Maria havia sido “violada”, seu esposo não pode socorrê-la, pois estava bêbado e desacordado. Minha mãe levou-a para fazer um boletim de ocorrência na época, mas eu não sabia até anos depois do fato. Como era criança na época, alguns fatos, não presenciei. Minha irmã maior contou-me que ela já havia chegado nua na casa de sua madrinha, que era a esposa do meu tio, irmão maior de minha mãe.

Quando Maria chegou para morar conosco eu tinha oito anos de idade, então, minhas lembranças são das vezes que trazia comidas típicas e escondia no quarto com

receio que não gostássemos. Mas também, tinha vezes que chegávamos no sítio e Maria ainda estava dormindo, para justificar o motivo de estar na rede até tarde, dizia estar doente, mas seu esposo sempre a desmentia. Maria era uma pessoa muito boa, mas costumava mentir bastante, seu esposo estava a todo momento desmentindo ou dizendo que ela estava exagerando.

Teve um episódio muito marcante, certa vez chegamos no sítio, era dia de fazer vinho de pupunha, estávamos prontos para preparar a bebida, mas Maria havia cozido pouca pupunha. Minha mãe questionou a quantidade, uma vez que havia muitos cachos para serem colhidos, sua justificativa foi que a maioria estava podre. Minha mãe desconfiou de sua justificativa, pois tinha o hábito de andar por todas as suas terras e verificar todas as fruteiras, ela sabia que as pupunhas não poderiam estar podres, até porque, mamãe cresceu na presença deles (povo Hupdah) em sua vida.

No momento que minha mãe indagava a pouca quantidade da fruta, e sob a justificativa de Maria, seu esposo vinha subindo do igarapé que tinha próximo a barraca, em suas costas, carregava uma enorme sacola de fibra cheia de pupunhas cozidas. Maria havia jogado, mas seu esposo foi recolhê-las. Me lembro das gargalhadas que demos no momento do acontecido, Maria sempre aprontava alguma coisa.

Seus atos apenas reforçavam o que minha mãe dizia.

Eles gostam muito da gente, mas eles não ficam muito tempo, quando não fogem, sempre tem desculpas para retornar a comunidade. Quando estão bem com nossas famílias, seus familiares vêm em busca deles. São acostumados a estarem sempre juntos. Quando estão com preguiça, eles jogam fora as coisas ou até mesmo as mandiocas, quando é dia de arrancá-las, porque ficam com preguiça de raspar (Elza, 2022).

Houve um fim de semana que tivemos que revirar o fio de água que passava perto da barraca. Tudo isso porque Maria havia dito que um ladrão tinha chegado no sítio e roubado alguns utensílios de cozinha. Mas minha mãe duvidou do relato de Maria, logo que, ela possuía o hábito de dar desculpas quando fazia algo que não devia. Seu esposo é questionado quanto ao relato, porém, dessa vez Noberto diz que não sabe por que havia ido no sítio do vizinho para ajudá-lo a derrubar uma roça. Mas afirma que até poucos dias os utensílios que ela havia relatado como roubados ainda se encontravam na barraca. No dia anterior a nossa ida, havia chovido bastante, mas nesse dia, o nível da água já havia

baixado. Por isso, minha mãe questiona se ela não havia deixado os utensílios juntamente com as panelas na beira do fio d'água, logo que, ela possuía o costume de deixar de molho. Por essa desconfiança, todos fomos intimados a vasculhar o fio d'água, e como suspeito pela minha mãe, encontramos panelas próximo a barraca como também no deságue do igarapé Uacatunu, no decorrer do trecho os utensílios como concha, colheres, copos. Contudo, para nós foi divertido, pois enquanto procurávamos, nos ensinava a pegar camarões e piabinhas, para no fim fazer *popeka*⁴⁷.

Apesar das peripécias que Maria aprontava, ela era uma mulher muito atenciosa e sempre estava ao lado da minha mãe. Suponho que Maria representava para minha mãe a lembrança da vida na comunidade, afinal, ela conhecera minha avó e sua mãe conhecera a minha bisavó, relações que estavam há gerações, por isso, quando estavam na roça, assunto não faltava. Nós éramos crianças e adolescentes e desconhecíamos a vida na comunidade, ao menos eu desconhecia. Meu irmão e irmã recordavam da vida que levavam, pelo menos tinham vagas lembranças. Ouvi-las me transportava a imaginação de como se passava a vida.

Maria, juntamente com a minha mãe, nos ensinava o preparo das comidas típicas, as variedades do beiju, da farinha, das espécies de mandioca, bem como as frutinhas do mato⁴⁸ que podíamos colher para comer. Ela também era a companheira da minha mãe, no qual eu chamo de “revitalização do conhecimento” das ervas medicinais da mata. Isso porque Maria ao andar na mata, trazia consigo alguma folha ou galho, mostrando para a minha mãe que havia erva medicinal por perto. Como nós éramos crianças não tínhamos esse conhecimento, assim minha mãe não tinha com quem conversar sobre os conhecimentos. Com a chegada de Maria pode relembrar e nos ensinar a identificar tais ervas.

Houve um episódio que passamos alguns fins de semanas sem ir para o sítio. Mamãe estava muito preocupada pelo fato deles estarem sozinhos, então, assim que pôde fomos com a mamãe para o sítio. Chegando lá, ao redor da barraca estava uma enorme bagunça, cheio de cascas de cipós, o capim estava invadindo o interior da barraca, havia panelas sujas na mesa e nenhum sinal de fogo. Recordo-me de a mamãe ficar

⁴⁷ Embrulho feito da folha de cucura, no qual se colocava a nossa pesca (camarão e piabinhas).

⁴⁸ Frutinhas que nasciam no meio da roça ou ao redor, e algumas que encontrávamos no caminho, assim como, na beira do igarapé.

extremamente preocupada, até brigou com seu esposo por demorarem de visitá-los, foi ligeiro para a roça verificar se lá os encontrava, mas nenhum sinal da presença deles.

As únicas pessoas próximas ao nosso sítio estavam muito distantes, mas ainda assim mamãe quis verificar se havia alguma notícia. Retornou para a barraca sem sucesso. Após algumas horas, ao entardecer do dia, de dentro da mata vinham Maria e Noberto, todos sorridentes. Maria com um aturá cheio de *nuhkũkásé*⁴⁹ e Noberto com peixes moqueados⁵⁰ e alguns frescos. Estava nítido na face da mamãe o alívio e a felicidade em vê-los retornar.

Eles haviam ido colher as frutas do mato, pois em uma de suas explorações aos redores das terras da minha mãe, encontraram muitas frutas que podiam colher, e como são conhecedores da época certa de colheita, aguardaram o tempo certo. Dias antes de sua partida para adentrar na mata, confeccionaram *aturás*⁵¹ para a colheita, mas montaram acampamento, pois nesse trecho havia muitos peixes, logo que não havia a presença de pessoas naquela região.

Seu retorno trouxe muita alegria, não somente pelo fato de estarem com *aturás* cheios de fartura, mas porque estavam bem. E também, porque trouxe boas recordações, minha mãe falava: *Ayu, ayu ! Añurõ wekãã ya peorã. Tohtá wea'parã marĩ ñehkũsumuã!* Nessa frase, minha mãe agradecia o fato de trazerem alimento, e relembra que era assim que os nossos ancestrais se relacionavam. Estes traziam alimentos da mata, enquanto, os outros forneciam alimento de cultivo. Ambos partilhavam e é por isso que essa relação era passada para a geração futura, pois assim ambos cuidavam um do outro, com respeito e reciprocidade.

No ano de 2004, após três anos da sua chegada em nossa residência, a mãe de Noberto, a senhora Mariquinha, que havia ficado na comunidade, solicitou o seu retorno, pois este era seu único filho e necessitava de sua presença ao seu lado. Segundo o recado informado a ele, sua mãe estava no leito de morte. Preocupado o casal atende a solicitação feita, o esposo da minha mãe paga a passagem dos dois, entrega-lhes seus pertences e estes retornaram para a comunidade para estar ao lado da mãe. Contudo, ao

⁴⁹ Frutas do mato.

⁵⁰ Peixe colocado em um girau debaixo de um fogo brando, que após alguns dias, fica seco e pode ser armazenado para consumo.

⁵¹ Cesto feito de entrelaces de cipós. Confeção desse cesto é associado ao povo Hupda, como o banco é ao povo Tukano, e os utensílios de preparo doméstico, cumatá, tipiti, peneira, são para o povo Desano.

seu retorno, constatou-se que era apenas uma mentira de sua mãe, pois incomodava-se com a longa estadia de seu filho com a nossa família. Mamãe não aparentou surpresa quando soube que era mentira a mensagem da suposta gravidade da saúde de Mariquinha. Ela repetia:

Eles são assim mesmo, quando um familiar fica muito tempo longe, ou eles vão junto, ou dizem que estão à beira da morte, para que o membro retorne. Se reparar, você verá que eles andam todos juntos em um grupo de pessoas, no qual, está a mãe, o pai, o filho, a nora, os netos e até animais. Por isso, quando uma cria uma relação conosco, todos os demais se juntam por perto.

Desde essa época Maria e Noberto nunca mais voltaram a morar conosco, contudo, os encontrava pelo centro da cidade. Eles ainda não tem filhos. Recentemente, meu irmão os encontrou na Casa de Apoio ao Indígena CASAI, onde o mesmo trabalha. Maria se encontrava doente e meu irmão havia reconhecido Noberto, mas ela não o reconhecia. Contudo, depois de Noberto lembrá-la quem ele era, a mesma se emocionou ao vê-lo. Relatou o problema de saúde e o abandono de seu esposo, ao deixá-la doente para ir beber.

Por causa da notícia de sua presença, tentei um contato com ela, no entanto, ela já havia retornado para a comunidade. Em uma segunda tentativa de revê-la, mandei recado por meio de parentes que voltavam para a comunidade, e por coincidência, ela estava acampada com eles em uma ponta próxima a cidade. Como previsto, ela não me reconheceu, afinal, era uma adolescente quando retornou, mas ao se situar, chorou e abraçou, como se fosse uma parente distante. Admirava o meu crescimento e as filhas que tive. Maria estava fisicamente diferente das minhas recordações, mas ainda era a mesma Maria que me fazia sorrir com suas peripécias. Exagerada, carinhosa e distraída, mas companheira.

Luiza Barão

Luiza Barão foi a mulher que permaneceu ao nosso lado por muitos anos, por isso, tenho mais lembranças de sua estadia do que com as outras. Outra razão para recordar sobre ela, seria pelo fato de ser adolescente quando ela chegou. Juntas, vivemos um

episódio que nos uniu e fortificou a rede de relacionamento, que será relatado no decorrer do texto. Por sua relação conosco nos anos de sua presença, o termo *Yu merãkõ*, tornou-se um termo muito presente, devido ouvi-la constantemente assim como, sua atitude com todos vice-versa. Para mim ela se tornou mais que uma companheira, criou um vínculo de irmandade nos anos de sua morada.

Luiza Barão chegou em nossa casa, juntamente com minha mãe e seu esposo, após uma longa viagem que estes fizeram para a comunidade Cucura Igarapé. Em seu retorno, minha mãe, além de estar acompanhada por Luiza, também estava com ela mais dois jovens, João Bosco e Acídio. Estes chegaram com poucos itens pessoais, Luiza chegou com apenas uma mochila e duas peças de roupas cada, além da única sandália que calçava em seus pés. Em sua chegada, usava uma blusa de cor única (se não me engano era verde), possuía uma estatura pequena e franzina, pele morena escura, cabelos pretos ondulados, visualmente maltratada.

Lembro-me que na época questioneei a minha mãe sobre o fato de ter retornado para casa com três pessoas, pois geralmente, minha mãe recebia um casal, estes nunca ficavam muito tempo, logo partiam. Entretanto, estes eram diferentes, jovens e solteiros. Os três se sentaram no sofá e aguardaram na sala, enquanto a mãe pedia que arrumássemos o quarto para eles. Enquanto aguardavam minha mãe pegava nossa rede para entregar para o Acídio, que viera sem nenhum pertence, inclusive rede. Foi em nossos guarda-roupas e escolheu algumas peças para entregar para Luiza, pois o estado das roupas que trouxera se pode imaginar.

As nossas condições não eram das melhores, contudo, meus irmãos e eu estávamos acostumados a abrir mão de nossas coisas, pois era costumeiro. A cada visita que um dos integrantes da rede de companheirismo faziam para minha mãe, ela recolhia algo nosso, doava alimento, panelas, sandálias e outras coisas.

Luiza chegou no ano de 2005, aos 18 anos de idade, ela é a sobrinha de Maria Barão, pois é filha de seu irmão maior. Quando minha mãe ainda morava na comunidade com o meu pai, a mãe de Luiza (Isabel) acompanhava minha avó e a minha mãe no roçado, ela era *merãkõ* da minha avó e *bapatigó* da minha mãe. Por isso, ao chegar na comunidade, mamãe reconheceu Luiza e sabia da notícia do falecimento de sua mãe, conseqüentemente, a necessidade de amparo, pois ela tornou-se órfã de mãe. Devido ela

está crescendo sozinha, em sua passagem à comunidade, mamãe faz um convite para ela ir morar conosco, logo que Maria acabara de retornar. O objetivo da mamãe ao convidá-la era para nos fazer companhia em casa, mas sempre que mamãe ia para a roça ela acompanhava-a, conseqüentemente íamos com elas nos fins de semanas.

Luiza cresceu na comunidade e nunca havia conhecido a sede do município de São Gabriel da Cachoeira, por isso a vida no roçado era o que ela conhecia. Para nós, a ida para o sítio era motivo de grande alegria, era lá onde sentíamos bem. Juntamente conosco Luiza ia para pescaria, que na verdade, somente pegávamos camarões e piabinhas no fio d'água, legado deixado por sua tia. Outras vezes nos acompanhava até a beira do igarapé, onde brincava conosco no banho. Ela gostava muito de ir para a mata colher frutos, com ela aprendi a identificar a árvore de Uiquiqui. Seus colegas ficaram apenas dois anos, como de costume, os pais pediram o retorno para a comunidade.

Quando ela não queria ficar em casa, ia para o sítio, colhia frutas, fazia beiju, sua rotina se voltava para esses dois ambientes. Ela morava conosco e fazia de tudo um pouco, as tarefas de casa eram divididas entre nós, uma lavava louça, outra preparava o almoço, enquanto outra estava limpando a casa, havia um rodízio de deveres domésticos. Nós somente íamos para a roça no final de semana, pois durante a semana tínhamos aula. Deve se perguntar se Luiza estudava, ela foi matriculada, contudo, não quis ir para a escola. Por isso, minha mãe pedia que ensinássemos a ela em casa, assim, nas horas vagas nos sentávamos para ensiná-la a ler e escrever, bem como, saber as operações da matemática básica.

Luiza em muitas ocasiões ocupava o papel de irmã. Se acertássemos, juntas éramos parabenizadas, se errássemos, juntas éramos corrigidas. Pelo fato de ser jovem Luiza não tinha muito conhecimento do roçado, sabia o básico. Mamãe ensinava a ela tudo que sabia, assim como a nós (minhas irmãs e eu).

Mas como a vida é uma caixinha de surpresa, Luiza não tinha vindo com a minha mãe apenas pela relação entre as famílias. A oportunidade era um escape do que ela ia enfrentar em sua comunidade. Assim a nossa casa se tornou refúgio. Por meio de um dos rapazes, chegou aos ouvidos da minha mãe a notícia que ela estava gestante ao aceitar o convite. Pelo fato, enfrentamos alguns desafios, pois, durante seu dia a dia, desconhecendo os trâmites legais para renunciar a seu filho, esta informalmente havia

encontrado uma família interessada em adotar o bebê.

Após o nascimento, os futuros pais da criança chegaram no hospital para buscá-lo, o que causou uma grande confusão, acionando as autoridades competentes. Passou-se alguns meses até que os trâmites fossem resolvidos. Contudo, após deixar seu filho, Luiza se encontrava triste pelos cantos, então nessa época precisou que a mamãe lhe aconselhasse, pois, foi uma decisão tomada no desespero. Ela arrependeu-se posteriormente, entretanto, não havia mais volta.

Assim, seguiu em nosso convívio e aos poucos aceitou a decisão, pois acompanhava o crescimento do filho, mas certo dia decidiu deixar de visitá-lo. Imagino que tenha sido uma decisão muito difícil para ela na época, pois era apenas uma jovem. Coube a minha mãe a aconselhar, por isso, sinto que ela foi como uma irmã. Tomava bronca juntamente conosco, sorria e chorava, mas nunca pediu para voltar para a comunidade.

Às vezes perguntava se ela não queria voltar para sua comunidade, então certa vez me disse:

Não quero voltar, eles tentaram me matar, Jane. Aqui estou mais feliz do que quando estava com eles. Sempre me maltratavam, xingavam, e as vezes não tinha o que comer. Eles não gostam de mim, estão com raiva, minha família não gosta. (Luiza, s.d)⁵²

Desde esse dia, nunca mais fiz essa pergunta. Suponho que ela não queria voltar porque estava magoada com a família. Afinal, ter filhos fora do casamento é motivo de muitos falatórios, por isso para a família tornava-se “vergonhoso”. Já houve casos em que as mulheres foram expulsas da casa dos pais, entregues para casamento forçado e quando permaneciam eram destratadas entre os familiares. Certa vez, relatou que minha mãe havia tomado a decisão certa por nos tirar da comunidade, pois a vida para mulheres não era fácil. Por isso, quando a senhora Antônia trouxe presente a mesma fala, a recordação da fala de Luiza veio à tona.

Quando estávamos conversando, sentados ao redor da mesa da cozinha,

⁵² São as falas que me recordo, pois o fato de tentarem matá-la me surpreendeu. Nesse dia, ela falou muitas coisas, contudo, não me recordo.

passado algum tempo que Luiza havia dado à luz, minha mãe dizia que nós mulheres passamos por essas coisas. Ao se referir à “coisas”, referia-se ao fato de não ficarmos em um determinado lugar, termos filhos e criarmos sozinhas. Mamãe disse para a Luiza que ela fez o que as mulheres fazem, mas que sempre tinha conserto, apesar que os mais velhos desconsideravam e menosprezavam o nascimento de uma mulher.

Para eles, as mulheres não eram importantes, diziam que são sem terras, ou seja, são do mundo, pois quando se casam, não ficam nas terras dos pais, devem ir com seus esposos para a terra deles. Quando não tinham esposo, vagavam pelo mundo sem destino. Por isso mulheres que tinham filhos fora de um casamento eram judiadas, assim como seus filhos. Dito isso, ao nascer uma menina, associavam as mulheres com o termo *mahkãĩkãĩ*, que significa “pessoas da terra”. Termo na língua Tukano que não distingue povo e sim relacionado ao gênero.

Por isso, minha mãe cuidava dela como uma filha, afinal, mamãe tinha compaixão dela. Mamãe era viúva⁵³ que tinha três filhas e apenas um filho, a família do meu pai a julgavam por não ter dado à luz mais filhos. Contudo, as palavras ditas por meu pai eram usadas como consolo e conselho para nós e Luiza.

O pai dessas meninas dizia que eu não deveria ficar triste, porque no final, seriam elas que cuidariam de nós. O sonho dele era sair da comunidade oferecer uma educação para que elas tenham mais oportunidades. Ter filho homem não adianta, porque eles cuidam de suas esposas e deixam de lado os pais. Além do mais, homens vão para a cidade e se acostumam com a vida de lá, se perdem na bebida e acabam virando cachaceiros (alcoólatra). As mulheres possuem apenas o erro de engravidar, mas não tem problema, crianças crescem e só será mais pessoas para cuidar de nós. (Elza Moura, s.d)

Em sua fala minha mãe buscava acalmá-la, amenizar a raiva que ela tinha de sua família. Ressaltava que a decepção de seu pai era passageira, que o tempo faria entender e a perdoar. Por isso, ela deveria buscar oferecer melhores condições de vida para sua família. Afinal, seu pai um dia chegaria a ter uma idade avançada e necessitaria de ajuda. Assim, ela deveria estar pronta para quando chegasse o momento. Lembrava que dói perder um filho, mas que a decisão tomada foi a necessária. As escolhas que fazemos

⁵³ Mamãe dizia que quando a mulher era viúva, também judiavam, pois agora ela não tinha terra, logo, que não podia ficar nas terras do esposo, mas se voltasse para as terras do pai era mal-vista.

como mulheres não são fáceis. Assim a escolha que ela teve a respeito de seu filho, também deve ser tomada em relação aos pais, bem como, deixar as terras de origem, sua região, seu costume, a vida que conhece.

Passados oito anos desde a sua chegada, Luiza compunha a nossa família quase que uma década. Em 2011, Luiza foi quem ficou para fazer companhia a minha mãe, na época minha irmã caçula estava no ensino médio, minha irmã maior já residia em Manaus e eu estava indo para morar com ela. Deixar a minha família não foi uma decisão difícil, porque Luiza era como filha para minha mãe, e uma irmã para mim.

No ano de 2013, Luiza estava novamente grávida, o que gerou grande preocupação entre todos nós. A situação tornava-se ainda mais sensível porque, naquele mesmo período, eu também havia engravidado. Assim, ambas enfrentávamos simultaneamente os desafios de uma gestação marcada pela condição de maternidade sem a presença do companheiro. Luiza não revelava quem era o pai de seu filho, enquanto eu havia me separado do pai da minha filha.

Diante desse contexto, minha mãe também precisou lidar com os comentários e julgamentos das pessoas sobre a gravidez de Luiza. Em público, assumia uma postura firme de defesa da filha. No interior da casa, porém, sua postura era mais rígida e disciplinadora. Em diversas ocasiões, quando eu telefonava, minha irmã caçula relatava que nossa mãe era bastante severa com Luiza: estabelecia regras para quase tudo — para os horários de alimentação, para o banho, para o preparo dos alimentos, para a ida à roça, entre outras atividades cotidianas.

Naquele momento, interpretei essa postura como resultado de uma possível decepção de minha mãe tanto comigo quanto com Luiza. Cheguei a supor que Luiza recebia a maior parte das reprimendas justamente porque eu não estava presente naquele período. No entanto, quando engravidei de minha segunda filha e retornei para casa, percebi que muitas das situações descritas por minha irmã também se repetiam comigo. Gradualmente compreendi que aquelas exigências não se tratavam apenas de repreensões, mas de um conjunto de cuidados e regras que, segundo minha mãe, deveriam ser seguidos durante a gestação.

Mamãe esteve ao lado de Luiza quando ela deu à luz ao seu segundo filho, aos 27

anos. Comprou todo o enxoval necessário e brigou com ela ao saber que queria novamente entregar o seu filho para adoção, contudo, dessa vez a mamãe não a deixou entregar seu filho. Mamãe não admitia que doasse, e dizia para Luiza:

Você não é um animal que traz ao mundo um filho e sai dando para os outros criarem. Quando você doou a primeira vez, você era muito nova, mas agora você tem a plena consciência do que estava fazendo, e vai assumir sua responsabilidade. Você trouxe ao mundo uma criança e vai aprender a criar seu filho.

Retornei para São Gabriel da Cachoeira, em 2014, após o nascimento da minha primogênita. Agora, em casa havia dois bebês que necessitavam de nossa atenção e cuidado. Eu e Luiza éramos mãe solo. Todos os dias aprendíamos como cuidar de nossos bebês, mamãe era muito dura conosco, a todo momento dizia que tínhamos que ser fortes, não por nós, mas pelos nossos bebês. Quando Luiza tinha que ir para o sítio, nós íamos juntas, deixávamos os bebês deitados na rede, em meio às árvores, enquanto mamãe cuidava deles. Eu e Luiza ficávamos capinando e arrancando mandioca, para mim era um castigo, para mamãe era ensinamento.

Levávamos muitas broncas no início, pois sempre errávamos em muitas coisas do cuidado com o bebê. Passamos muitas noites em claro juntas, e choramos também, quando não sabíamos mais o que fazer para o bebê parar de chorar. Ficamos preocupadas com as vezes que adoeceram. E mais ainda, quando lhes faltava leite. Por isso, nossa relação se fortificou muito mais, porque juntas nos cuidamos e cuidamos de nossos bebês.

Quando os bebês completaram alguns meses, decidi sair para trabalhar, Luiza cuidava da minha filha e de seu filho, enquanto eu ia para o trabalho. Mamãe fiscalizava o cuidado, aconselhava e dava muitas broncas, nesse momento, não existia *Wiogó*⁵⁴, somente o papel de mãe. O *duhtí*⁵⁵ não carregava a hierarquia de “patrão/patroa”, apenas como orientações, conselhos, ensinamentos. Nossos bebês cresceram juntos, com meu emprego, podia proporcionar uma vida melhor para nós. Eu cuidava de não deixar faltar nada para as crianças e ela juntamente com minha família cuidava da minha filha. Tudo que minha filha recebia, seu filho também ganhava, assim foi, até ela retornar para sua

⁵⁴ Patroa, senhora; Nome que representava hierarquia.

⁵⁵ Significa mandar, dar ordens.

comunidade.

Luiza retornou no ano de 2016, pois seu pai estava doente e afirmava que desejava falecer no interior, na sua comunidade. Seu pai havia chegado no ano anterior para residir conosco, pois segundo ele, não havia quem o cuidasse, logo que, ele havia perdido a visão. Para realizar o desejo de seu pai, Luiza retornou para a comunidade com seu filho Aylon. Em sua partida, disse a minha mãe:

Elza, estou indo. Vou levar meu pai para realizar seu desejo, assim que ele falecer, voltarei para morar com vocês. Será que poderia me receber novamente, depois do falecimento do meu pai? Você foi como uma mãe pra mim. Me ensinou as coisas que minha mãe deveria ensinar, brigou comigo quando precisou.

Assim, Luiza retornou para a comunidade Nova Fundação, juntamente com seu pai, na intenção de realizar o desejo. Contudo, seu pai não faleceu, mas era apenas um motivo (mentira) para levar sua filha de volta. Alguns meses depois de seu retorno, a notícia de que Luiza havia se casado chegou à nossa família. Ela havia sido entregue ao seu primo, conforme as tradições de seu povo. Segundo relato de sua tia, o pai de Luiza dizia que deveria ter um genro para cuidar das terras, bem como, ser o provedor da casa. Por isso, Luiza nunca mais retornou e atualmente reside nas terras do esposo, juntamente com seu filho Aylon e os filhos que teve depois do casamento. Seu pai faleceu há alguns anos.

Cada uma dessas mulheres indígenas do povo Hupda fazem parte da rede de relação com minha família. Atualmente, cada uma vive nas comunidades de seus esposos, constituíram família e seguem seu caminho. Contudo, o período em que estiveram conosco foi marcante, pois em minhas lembranças guardo com carinho a imagem de cada uma, trazendo alegria e sorriso no rosto.

O fato de minha mãe me incentivar a descrever cada uma dessas mulheres evidencia a profundidade da relação que mantinham entre si. Tal gesto revela que os vínculos estabelecidos ao longo do tempo ultrapassam a dimensão do convívio cotidiano, configurando-se como laços que fortalecem o próprio tecido familiar. Em diversas ocasiões, ao recordar a trajetória dessas mulheres, minha mãe expressava preocupação

com as condições de vida que enfrentaram, mas também deixava transparecer a saudade que ainda sente de cada uma delas.

Essas lembranças demonstram que tais mulheres permanecem vivas não apenas na memória individual, mas também na memória coletiva da família, sendo frequentemente evocadas em conversas cotidianas. Assim, suas histórias continuam circulando entre nós, atualizando e reafirmando os vínculos que foram construídos ao longo dos anos.

Nesse sentido, a relação de companheirismo que unia essas mulheres tornou-se um dos eixos centrais desta dissertação. Trata-se de uma relação marcada tanto por momentos de dificuldade quanto por experiências de solidariedade e cuidado mútuo. Essa dualidade faz parte da própria natureza do companheirismo: uma relação que atravessa conflitos, desafios e alegrias, mas que, ainda assim, persiste e se fortalece ao longo do tempo, resistindo à distância e às transformações da vida.

Capítulo IV

A vida em Manaus

- O corpo arrepiado, o coração acelerado, o frio na barriga, uma mistura de sensações: medo, felicidade, nervosismo, tristeza, vontade de chorar.

- Nunca pensei em estar aqui!

- Ainda está longe, e nessa distância... parece aquela ponte que mostra nos filmes.

- Que grande!

- A Ponte do Rio Negro parecia bem menor, mas eu só via pela televisão na imagem que mostram do céu. Manaus, cidade grande! Nos meus sonhos não pensava que podia chegar perto e conhecer.

- Me sinto cansada, o ar está mais pesado e seco, não sinto o frio que passa pelas narinas ao respirar, parece cheio de fumaça, o ar está abafado.

- O cheiro não é dos melhores, parece que há xixi e fezes em toda parte, deve ser o rio que se transformou em rede de esgoto.

- A paisagem de uma capital com os enormes edifícios, que ao serem vistos, de baixo para cima, esfumaçam os olhos e causam tontura, as longas e longas filas de carros, com uma mistura de poeira e fumaça, trazem um misto de admiração e realização de um sonho, pois ter chegado aqui, é algo inusitado, especial e estranho ao mesmo tempo. Pessoas aglomeradas nos sinais de trânsito pedindo esmola, outras, vendendo balas, frutas, panos, esguichando água com sabão nos vidros dos carros, em troca de alguma moeda, pessoas dançando...O andar acelerado das pessoas, abraçadas às suas mochilas e de olhares desconfiados parece algo comum e corriqueiro.

- Por que tem pessoas deitadas no chão?

- Será que vou me perder? Caso eu me perca, vou pedir para me deixarem em frente de uma emissora de TV para sair no jornal, lá pedirei para irem me buscar. Aparecer no jornal dizendo que estou perdida era umas das brincadeiras que se fazia com os parentes ao estar sentados no sofá assistindo o jornal da televisão.

O capítulo inicia com as primeiras impressões e sensações que minha mãe Elza e a Clotilde tiveram ao chegar pela primeira vez na capital Manaus. Assim como elas, também me surpreendi, tendo a sensação de felicidade em conhecer essa cidade. Os sentimentos e sensações são tão fortes que não há palavras que possam expressar.

Figura 4: Elza, Emilly, Clotilde e Eloisa



Fonte: Acervo Pessoal

Notei na fala da minha mãe, sentada no banquinho de madeira confeccionando o seu crochê, sua voz trêmula, lembrando da primeira vez que conheceu a cidade, por motivo de saúde. Ao notar seu rosto, flagrei as lágrimas escorrendo, trazendo presentes muitas outras mulheres que nos antecederam e sonharam um dia conhecer a cidade. Em sua fala, traz presente a minha avó, que sonhava em ter seus filhos e netos "educados" na cidade grande. Mesmo em meio aos relatos que lhe causavam saudades, minha mãe logo mudava a feição, secando as lágrimas e em tom de piada dizia que a vinda para a cidade também era motivo de medo, de se perder, de conhecer tantas pessoas brancas. Em meio às risadas pergunto à Clotilde como foi a sua primeira vez, as sensações que teve, e ao responder traz presente, sem jeito, cheia de vergonha em expressar seus

sentimentos, suas primeiras impressões da cidade. Mas ressalta, tomada de risos, que o medo de se perder era o que mais lhe assustava por ser uma cidade muito grande. Contudo, residir na capital é motivo de realização para Clotilde. Ela diz que quando retornou a primeira vez da capital para sua comunidade, as moças a admiravam, às vezes até diziam que a mesma estava muito orgulhosa, porém, estar morando na cidade traz algumas “exigências” quando se retorna para o interior. Clotilde diz que, quando se fala na capital, os mais velhos dizem ser: A cidade cheia de fábricas, que nada falta! Nas conversas corriqueiras do dia a dia já havia essa perspectiva sendo relatada pela minha mãe. Quem chega a morar nos *pahirí mahkã*⁵⁶, ou seja, nas cidades grandes, deve enviar para o interior algumas coisas como panelas, bacias, calçados, principalmente roupas, além de, quando retornar para a comunidade, demonstrar as coisas novas que aprendeu durante sua estadia.

Os motivos para querer sair de São Gabriel da Cachoeira não se deu apenas pelo desejo de conhecer a capital, a cidade grande. Boa parte das pessoas que migram do interior estão em busca de emprego, educação escolar superior, qualidade de vida e ascensão profissional, entretanto, a minha vinda se deu por questões sentimentais, devido ao fim de um relacionamento. Contudo, logo que cheguei a Manaus soube da seleção para o mestrado em Antropologia Social e mesmo sem saber direito o que seria, me inscrevi e fui aprovada.

A mudança de cidade não alterou apenas a minha vida, mas acrescentou personagens importantes para o trabalho, como a minha mãe, que já morava em Manaus, e a Clotilde. A saída da Clotilde de sua comunidade Nova Fundação já havia sido planejada, porém, não seria comigo. Sua ida para Manaus tinha por objetivo cuidar dos filhos da minha prima, que já morava aí há alguns anos. Contudo, Clotilde havia baixado com sua mãe e outros familiares de sua comunidade no alto Rio Negro, para São Gabriel da Cachoeira, algumas semanas antes do combinado. Não havendo local para se hospedarem, se instalaram no sítio que pertence à minha irmã Rosane, onde os encontrou sem a prévia autorização, após alguns dias quando fazia a visita ao sítio. Entretanto, ao conversar com a minha mãe Elza, a primeira proprietária do sítio, ela os deixou ficar até

⁵⁶ Cidade Grande. O termo é utilizado de acordo com a pessoa de fala, pois para quem mora nos municípios, Manaus é a “cidade grande”; para os que moram nas comunidades, São Gabriel da Cachoeira é a “cidade grande”. Contudo, quando os parentes do interior que moram nas comunidades referem-se a Manaus, o termo “cidade das fábricas” (termo utilizado por algumas cooperadoras) é utilizado eventualmente.

retornarem para a comunidade de origem. Aconteceu, porém, que Clotilde não quis retornar porque já havia dito que teria uma viagem para fazer até Manaus, entretanto, minha prima não teria confirmado o aceite, muito menos arcar com os gastos de sua viagem.

Com a confirmação de minha aprovação para o mestrado em Antropologia na Universidade Federal do Amazonas, na cidade de Manaus, precisaria de alguém para ajudar nos afazeres de casa, inclusive para cuidar das minhas filhas. A procura por uma moça para residir em Manaus comigo já havia iniciado, tanto que, minha sobrinha havia ido para Manaus comigo, porém, precisaria retornar para São Gabriel. Minha irmã havia perguntado se Clotilde gostaria de ir para Manaus, porém, em Manaus estava havendo um grande debate quanto sua ida, pois ela teria a “fama” de fofoqueira, exagerada da realidade, bem como, “fujona” (hábito que ligam ao povo). Todavia, minha irmã já havia feito o convite e a Clotilde já havia aceitado. Assim iniciou a experiência da convivência de três mulheres de diferentes procedências étnicas (Tukano, Desano, Hupda) em Manaus.

Na chegada ao bairro onde conseguimos alugar uma casa, eu ouvia muitos relatos de assassinato, roubos, tráfico de drogas, estupros e controle pelo “grupo” que comandava a região. Tudo isso impunha um medo de sequer olhar para fora do portão da casa. As notícias de sequestros e estupros transmitidos na TV eram motivos de alerta severo da minha mãe para que as minhas filhas não abrissem o portão de casa para ninguém e nem mesmo para ver qualquer alvoroço na rua. Além disso, a pandemia não havia passado, a Covid-19 estava muito presente na vida de todos. Essa atitude, de ficar “presa” em casa, foi uma das primeiras mudanças que abalaram o costume da vida do interior, sentar-se na frente da casa, conversar com a vizinhança era algo corriqueiro. Experiência que em Manaus não é possível viver, pois prevalece a desconfiança nas pessoas, onde oferecer um copo de água vem junto com o medo de ser assaltado.

Dessa forma, o “enclausuramento” restringiu a convivência aos residentes da casa, o qual gera horas de conversas. No entanto, a vizinhança ou melhor alguns vizinhos tem se tornado bem receptivos e curiosos quanto a nossa presença na rua. Alguns são cheios de curiosidades quanto ao modo de viver dos povos indígenas, cheios de conceitos formados ou mal formulados pela escola, e pela mídia. Entretanto há aqueles que não se importam e tratam como igual, fluindo conversas sobre o modo de vida de sua terra natal,

tanto da minha família como a família da vizinha, o que de certa forma, é mais confortável para dialogar. Porém, o diálogo mais gostoso e alegre é quando recebemos a visita dos nossos parentes que trazem alimentos para preparar da forma de nossa culinária, bem como as conversas que geram deliciosas gargalhadas e piadas que só tem sentido se contados na língua tradicional indígena.

Recordo o dia em que, sentadas na área externa da casa, vimos fogos de artifício e Clotilde me perguntou qual santa ou santo estavam homenageando, pois em São Gabriel da Cachoeira as soltas de fogos são constantes em festa de santos católicos, em romarias. Sem saber do real motivo, perguntei ao meu irmão. Para a nossa surpresa o motivo não era o que pensávamos, não era nenhuma homenagem para santo, e caímos na gargalhada pela nossa ingenuidade, apesar do motivo ser algo que sabíamos ocorrer nos bairros da capital, essa forma de aviso não era do nosso conhecimento, mesmo que são fatos muito diários no bairro. A solta de fogos era uma espécie de aviso: para a chegada de policiais, sinalizar pessoa marcada para morrer, entrega de drogas, ou até mesmo avisar os moradores que permaneçam em casa.

As comparações com a vida no interior são quase que constantes, a saudade em estar de volta nos une nas conversas diárias ou mesmo a ida na feira, quando se encontra frutas e comidas típicas. Às vezes essa saudade de comer as comidas tradicionais é saciada com as viagens que faço para o interior e no retorno trago temperos, plantas, comidas. Entretanto, nada igual a vida no interior, mas esta é uma saudade que se mantém apenas na culinária típica, pois em outros casos, como a ida para a roça e o duro trabalho que ela exige, é uma saudade que passa distante das memórias, mas que não deixam de estar presentes nas conversas. Por isso, em muitas vezes que a Clotilde se queixava do calor, estando dentro da casa minha mãe dizia:

Você não devia estar reclamando, não estamos debaixo do sol quente arrancando mandioca e muito menos capinando, nem cheiro de fumaça o nosso cabelo tem. Estamos sentadas debaixo de uma casa de alvenaria, com telha de zinco, não é folha de sororoca, estamos sem fazer nada, assistindo tv, de boca aberta e pernas abertas, só esperando a minha filha trazer as coisas. De noite, não abanamos de calor, ligamos o ar-condicionado “Suuuuuu!!!”(imitando o barulho) e dormimos em uma cama bem macia. É minha filha que sai para o sol quente trabalhar, enquanto nós gastamos!

Quando eu precisava sair, o que era muito frequente, minha mãe e Clotilde ficavam com minhas filhas, uma de 8 e outra de 3 anos (Emilly Mariane e Eloisa), cuidando delas e as alimentando na minha ausência. Entretanto, estudar em casa durante o período de reclusão social foi um grande desafio, pois, muitas vezes, durante as aulas on-line minha filha caçula queria atenção e isso me desconcentrava. Outras vezes, o problema eram as constantes conversas paralelas, ou até mesmo uma simples e importante pergunta: “O que vamos fazer para o almoço?” O início das atividades acadêmicas foi muito difícil, as aulas no sistema remoto dificultavam muito a atenção, pois a casa alugada não possui espaço adequado e, principalmente privado, para se concentrar ou acompanhar as atividades.

Clotilde e minha mãe são as minhas companheiras do dia a dia em Manaus. Mas em todo companheirismo, há também os dias de neblina. Por isso a rotina do dia a dia, se tornava motivo de discussão. Nesses momentos, todas as partes se exaltavam:

Você é a babá, é seu deve fazer isso! Você é Hupdah! Não sou pessoa pra você ficar gritando ou mandando em mim. Por isso, você é paga! Pessoa como você ninguém quer pra trabalhar. Você perdeu a consideração! Não tem vergonha!

Nessas ocasiões, notava-se nítido a literatura escrita pelos primeiros antropólogos, a questão monetária era muito presente e cruzava com a história passada, presente e ancestral. Nessas horas, ater ao momento é o que procurava, pois, nessa relação a história de geração e geração que tinha uma troca de ajuda era sobreposta ao “quem manda e quem obedece?” ou monetariamente, “quem paga e quem presta serviço?”

Por isso, me posicionar era indispensável no momento, logo que, quem possuía o maior valor monetário, bem como, quem arca com as despesas me parecia ser a pessoa que teria “voz”. Contudo, essa estratégia não funcionava nos momentos de embriaguez. Quando Clotilde bebia perdia o controle. Sendo ela a exigir as “coisas”, fato que incomodava os familiares, logo que, nessa relação, não era apenas a geração presente, nesta havia a questão monetária. Por isso, certa vez Clotilde gritou e foi agressiva

Você acha que tenho medo! Não tenho medo de vocês, vem me bater se quiser! Eu bato até a minha mãe, com vocês eu faço pior! Tem muita gente que me quer. Não sou a minha mãe, não sou *peogó*! Lá eu não preciso

fazer, minha mãe faz!⁵⁷

No dia deste acontecimento, ela foi embora para a casa de uma parenta, falou os dizeres e foi se retirando para a rua. Ficou por dois dias fora de casa, no terceiro dia, retornou, sem graça, cabisbaixa. Já havia escutado relatos de seu comportamento agressivo por parte de sua irmã maior, esposa do meu tio. A irmã criticava a atitude desrespeitosa com a mãe. Esta sempre associada à geração que não respeita os costumes, nem a tradição hierárquica familiar (mãe, pai, irmão maior etc.). Contudo, a minha mãe a aceitou de volta para a casa, pediu que trocasse de roupa e esperasse terminar meus afazeres para juntas resolver o acontecido. Após o diálogo que tivemos alguns acordos foram estabelecidos, o dia a dia, além da relação, tornou-se mais agradável e o companheirismo tomou impulso.

Esse companheirismo tomou forma e expressão concreta no dia anterior a uma das viagens que faria para uma comunidade indígena. Enquanto arrumamos a mala, minha mãe contou que teve um sonho, que era um mau presságio. No dia da partida, enquanto tomávamos café e conversávamos sobre o objetivo da viagem e a data de retorno, Clotilde disse que também estava preocupada, e, como de costume, relatou o sonho que teve comigo, e que também não foi um sonho bom, e que seria um aviso. Alguns dias após minha chegada na Comunidade Cartucho, pela parte da manhã, minha menstruação desceu. Mesmo tomando os devidos cuidados como tomar banho de ervas, não ir ao porto e me proteger, comecei a sentir as consequências. Meu corpo estava febril e sensível, sentia dores na lombar, exausta e com a sensação de “mareada”, meio tonta. À primeira vista, pensava estar cansada da viagem e da noite desconfortável que havia tido, contudo, mesmo tomando os medicamentos, as dores e as sensações não passaram.

Cada dia que passava as dores aumentavam, até que ficaram insuportáveis, e não parecia ser uma simples dor de cabeça, nem um simples calafrio e sensibilidade. Já não conseguia me levantar, precisava chamar alguém para me ajudar a sair da cama e ir ao banheiro, a dor era constante, os formigamentos nos pés traziam consigo o incômodo de não sentir a ponta dos dedos. Clotilde demonstrava muita preocupação comigo e minha mãe percebeu que aquilo não era um simples desconforto. Os medicamentos industrializados não estavam surtindo efeito. Seria preciso imediatamente colocar os

⁵⁷ Fala em Tukano, mas traduzida para o Português.

conhecimentos tradicionais em ação.

A evolução dos sintomas era tão rápida que não havia tempo de explicar ou descrever o que estava acontecendo. Clotilde fazia mingau de farinha a pedido da minha mãe, meu corpo estava gelado, segundo o relato das duas, mas a sensação que eu tinha era de febre apenas. O meu tio, que, por coincidência apareceu em casa para uma simples visita, nos encontrou aflitas, pois nada que conhecíamos surtia efeito. Assim, quando ele fez uso do bahsesé, impediu que os sintomas se agravassem. Os dias seguintes foram de resguardo. Contava com a ajuda de Clotilde e da mamãe para ir ao banheiro, trocar de roupa, tomar banho.

Minhas filhas ficaram sob os cuidados de minha mãe e de Clotilde, que brincava com elas e as distraía para que não ficassem tristes e preocupadas comigo. Clotilde relata que quando levava minha filha mais velha para a escola, ela demonstrava preocupação de eu ficar sem conseguir caminhar. Para seu consolo, dizia que logo eu ficaria boa e que a levaria para a escola assim que melhorasse, isso para animar a pequena. Durante os dias de resguardo, sob orientação da minha mãe, Clotilde fazia massagem no meu corpo com o gel massagador que estava agenciado (“benzido”) por meu tio.

Minha mãe conta que nós mulheres somos benzedadeiras naturais, que no passado, nossa antecessora e heroína cultural, Amõyeri Mahsõ, possuía benzimentos próprios. Por isso, nós mulheres, possuímos técnicas para serem utilizadas quando tocamos um corpo debilitado, puxando ou massageando para o sentido certo, no caso de dor na perna, da coxa para o pé, como se estivesse retirando uma roupa, ou seja, expulsando a doença do corpo. Para isso, é preciso ter as mãos firmes e destemidas.

Assim, enquanto Clotilde executava os ensinamentos passados pela minha mãe para ela no meu corpo, notava que naquele momento, enquanto estava deitada na cama, era apenas minha mãe e Clotilde. É como se houvesse uma luz somente em cima das duas, um ensinamento passado para ela como se a mesma fosse sua filha consanguínea, naquele instante me tornei apenas uma pessoa que estava servindo de paciente para execução das técnicas de cuidado e repasse de conhecimento. Ouvia os *kihti*⁵⁸ que eram

⁵⁸ Kihti é o termo utilizado na língua indígena Yepa Mahsã (Tukano) para o conjunto de narrativas que contém as histórias das vivências, aventuras e feitos pelos demiurgos que deram origem ao povo indígena Tukano e dentre outros povos. Este difere da expressão utilizada de forma errônea pelas pessoas quando se referem a fofocas, no qual, o termo é Ukahsé. Kihti também possui suas divisões: Kihti bahsesé (utilizado para cura), Kihití ahpesé (utilizado para canções, jogos, danças e brincadeiras) e kihti propriamente dito, que

contados, bem como, a forma correta do preparo dos alimentos para mulheres que haviam sido vítimas dos Waí mahsã. Clotilde, após ouvir minha mãe, saindo do quarto juntamente com ela, também partilhou os relatos de mulheres que foram encantadas nas comunidades, as mais diferentes formas de encantamento e as consequências de cada uma.

Mulheres que perderam a vida, ficaram loucas, ou até mesmo sumiram sem deixar sinal algum. Foram muitos os relatos que minha mãe e Clotilde trocaram entre si. Eu, lá do quarto, curiosa, tentava ouvir. Mas não podia falar alto ou fazer perguntas, quando não conseguia entender, por isso, quando Clotilde entrava para me trazer a refeição ou lanche sempre perguntava a ela: “O que minha mãe contou para você?”. A situação em que me encontrava foi um motivo de muitas trocas de conhecimentos e experiências entre nós três.

Certa vez, enquanto Clotilde aplicava o gel nas minhas pernas, minha filha de três anos queria colo, chorava por carinho e atenção, deitou-se sobre meu braço, ao meu lado, e mesmo na situação em que me encontrava, com dor e febre, abracei-a. Nesse momento, minha mãe vê as lágrimas escorrerem no meu rosto da dor que sentia e pelo esforço para aconchegar minha filha caçula em meu colo e diz: “Ai minha filha, é assim mesmo, quando somos mãe, mesmo com as dores, nossos filhos vêm em primeiro lugar.” Enquanto falava, mamãe acariciava meu braço e as lágrimas escorriam em seu rosto.

Enquanto isso, Clotilde continuava a massagear, entristecida com o comentário da minha mãe. Após finalizar, imediatamente, imitando a voz de uma criança a chama de “mãezinha”, um termo carinhoso que usa para falar com a caçula. Naqueles dias em que estive doente elas demonstraram o carinho e o cuidado que tinham para comigo e com as minhas filhas, um aprendizado para mim que vai além da fala, se apresenta nos atos e expressões faciais, nas trocas de experiências, nas risadas, brincadeiras e nas discussões.

Clotilde não tem filhos, por isso, minha mãe diz que os conselhos dados a ela e experiências passadas por mim, no qual ela testemunha, servirá para quando um dia for mãe e esposa. Minha mãe conta que nós mulheres devemos ser fortes, para aguentar a

se refere a origem tanto dos encantados que vivem no céu, no ar, na terra e na água (ñohkuã mahsã, ome mahsã, pamuri mahsã, waí mahsã) quanto aos demiurgos citados no início.

dor de trazer uma criança ao mundo e também criá-la. Minha mãe usa a situação que passei nos meus relacionamentos como exemplo, diz para Clotilde aproveitar a juventude, cuidar de si, de vestir-se bem, viajar e conhecer novas pessoas e lugares, porque quando nos tornamos mães nos ocupamos quase que integralmente com os cuidados dos filhos.

Nesses momentos, não é apenas uma relação de companheirismo, torna-se uma relação familiar, onde a mãe dá conselhos aos filhos, ou melhor, às suas filhas, assim sinto-me quando estou com minhas irmãs e minha mãe conversa conosco sobre o papel da mulher e sua importância. Mas é importante ressaltar, que apesar das relações se estreitarem em alguns momentos, a divisão hierárquica monetária, bem como, a sanguínea, não deixam esquecer que ainda são indivíduos de costumes e tradições diferentes.

Devido aos compromissos acadêmicos, são poucos os dias que fico em casa, e quando aí estou tenho que cumprir com minhas obrigações como mãe e filha. Em algumas ocasiões, sinto que sou a irmã mais velha da Clotilde, pois, quando estou em casa tenho que ensinar a ela pequenas coisas, como diferentes receitas de culinárias, mas também, ler, escrever e as operações básicas da matemática, este último devido a minha filha está iniciando a fase escolar.

Certo dia, enquanto ajudava a minha filha com os deveres de casa, ao perguntar a resposta de uma operação de matemática da minha filha ela chama a Clotilde para perguntar a resposta, como quem quisesse uma “cola”, contudo, Clotilde não sabia a resposta, devido esse acontecido, comecei a fazer perguntas simples de adição e subtração, foi assim que notei a necessidade de ensinar a ela as operações básicas.

Dentre o papel de mãe, filha, temos os afazeres da casa, que são divididos entre nós três, e toda vez que vou para cozinha é um dia de aprendizado para Clotilde e quando ela vai para cozinha fazer o preparo das comidas típicas é um aprendizado para mim também, pois ela também possui a própria técnica de preparo, mas quando a minha mãe vai para a cozinha, tanto eu quanto a Clotilde temos muito a ganhar, minha mãe mostra como era feito nas comunidades e a forma de adaptá-la na cidade, assim, preparamos juntas e aprendemos todos os dias. E não se restringe apenas aos afazeres domésticos, aprendemos também sobre relacionamentos amorosos. Ao redor da mesa, eu e Clotilde ouvimos os conselhos repassados pela minha mãe e ouvimos os relatos sobre a vida em

matrimônio no passado e como essa forma mudou com o passar do tempo.

Recordo-me que, certa vez, Clotilde veio deitar-se toda sem graça ao meu lado, na minha cama, com os olhos brilhando e com o sorriso bobo. Abraçou-me e perguntou o que eu estava fazendo. Senti que ela tinha algo a contar. Parei e dei atenção para ela. Via a felicidade em seus olhos, e me veio logo à mente que tem algo a ver com alguma paixão, pois já havia notado uma mudança em sua rotina.

Andava sorridente, cantando, e toda vez que ia levar a minha filha para aula, perfumava-se bastante, passava batom nos lábios e procurava a sua melhor roupa. Então, toda sorridente, com vergonha, antes de tudo pede segredo, parecia mais uma conversa entre irmãs, pois já tive essas experiências com as minhas irmãs, por isso as atitudes que Clotilde tinha pareciam-me familiares. Eufórica, diz que na nossa ausência, enquanto estávamos na igreja, um rapaz foi ao seu encontro no portão da casa, conversaram e em meio a conversa lhe pede em namoro.

Nesse dia descobria a causa da sua alegria e do seu cuidado com a aparência, por isso veio pedir conselhos sobre a resposta que deveria dar ao rapaz. Naquele momento, me senti sua irmã mais velha, apesar de termos a mesma idade, deitadas conversamos sobre seus sentimentos, suas dúvidas e preocupações, e como irmãs/amigas, não contaria para a minha mãe sobre o assunto, pois ela mesma deveria contar quando estivesse preparada. Essa atitude pode parecer meio infantil ou até mesmo adolescente para algumas pessoas, pois temos quase 30 anos, contudo, o respeito para com os nossos anteriores é algo que se procura preservar, porém, acredito que essa atitude seria mais por ela está longe da família e assim, minha mãe ocupar o papel de mãe da Clotilde, além do “wiogó” que não aparecia em alguns momentos, mas que ali estava presente.

Ela poderia namorar sem precisar pedir conselhos ou mesmo “autorização”, contudo, sinto que ela tem essa necessidade familiar, e ao mesmo tempo o medo de namorar residindo na casa alheia. Contudo, o interesse no rapaz contradiz o fato de não querer ter um relacionamento, falas que trazia constantemente:

Não quero me casar! Minha mãe fica dizendo que já sou velha e devo me casar, mas não quero. Por isso eu não fico no interior, sempre estou com outras pessoas trabalhando. Já trabalhei com muita gente (cita nomes), ganho minhas coisas, e não preciso.

Em certa conversa, Clotilde traz a preocupação sobre sua volta para São Gabriel da Cachoeira, com a voz baixa relata não querer retornar, logo que sua irmã, cunhada da minha mãe, espera ansiosa por sua volta. Contudo, com a voz tímida, diz que ao retornar para o município gostaria de continuar morando com a minha mãe em sua casa, fazendo-lhe companhia. Minha mãe diz que tudo depende de sua decisão, caso o desejo seja isso, aceita de bom grado.

Clotilde tem sido a minha Yu merãkõ, ou seja, companheira das minhas filhas, da minha mãe, seja nos momentos de felicidades, nos desentendimentos, que é algo comum em uma relação, afinal, uma relação não é feita somente de momentos bons, mas de desentendimentos, discussões, nos segredos, nas lágrimas, e se fortificam nas brincadeiras, nos cuidados, nos desabafos, nos conselhos e a partilha de conhecimentos.

Por isso, ao retornar para São Gabriel da Cachoeira no final de 2022, Clotilde continuou a morar com a minha mãe, contudo, sem nenhum vínculo monetário. Apenas pela sua livre escolha, mas o fato de sua irmã deixar a sobrinha sob seus cuidados a incomodou bastante. Uma fala como “Não tenho filho pra ficar cuidando de graça!”, “Estou cansada de trocar fraldas!”, “Pra não ter preocupação não tenho filhos, nem sou casada”, “Quanto vai me pagar!”, eram perguntas frequentes para sua irmã.

Assim, a fala de sua mãe — anteriormente mencionada — expressa uma preocupação recorrente com a preservação dos conhecimentos tradicionais, com a manutenção do respeito às práticas ancestrais e com o aparente desinteresse das novas gerações em conservar a genealogia e os modos de vida herdados dos mais velhos. Segundo sua percepção, tais inquietações se refletiam nas atitudes de sua filha. Clotilde, por exemplo, optava por trabalhar em casas de família, evitando a participação constante nas atividades da roça; demonstrava interesse em estabelecer relações afetivas com pessoas não indígenas e, em diversas ocasiões, revelava certo distanciamento em relação às práticas que sua família buscava preservar. Esse afastamento também se manifestava no desconforto com as formas tradicionais de preparo dos alimentos e no pouco interesse em recordar ou aprender os conhecimentos transmitidos pelos mais velhos.

Entretanto, a trajetória de Clotilde evidencia que os processos de distanciamento em relação às tradições familiares não implicam necessariamente uma ruptura definitiva

com a ancestralidade. Quando seu desejo de viver em outras cidades finalmente se concretiza, novas experiências e relações passam a compor sua trajetória. Ainda assim, a força simbólica e afetiva de sua terra de origem permanece presente. Ao retornar para São Gabriel da Cachoeira, Clotilde já tinha consciência de que a relação monetária construída durante sua permanência em Manaus havia se encerrado, e que não havia uma previsão concreta de retorno à capital.

Em um domingo, Clotilde saiu de casa dizendo que visitaria sua irmã, mas não retornou. Posteriormente, chegaram notícias de que havia sido vista no porto com uma bolsa, pedindo carona. Segundo os murmúrios que circulavam entre as pessoas, ela estaria retornando à sua comunidade de origem. Esse episódio suscita questionamentos importantes: por que partir sem se despedir, considerando que transitava livremente pela casa da família e mantinha contato frequente com a irmã? Teria sua decisão sido motivada apenas pelo encerramento das relações de trabalho e da dinâmica monetária que sustentava sua permanência na cidade?

Mais do que oferecer respostas definitivas, esse acontecimento permite refletir sobre a complexidade das trajetórias indígenas marcadas pela circulação entre cidade e comunidade. Muitas vezes, tais deslocamentos são interpretados como sinais de ruptura com as tradições; contudo, experiências como a de Clotilde indicam que o vínculo com o território de origem e com a ancestralidade pode permanecer latente, manifestando-se em momentos de retorno ou reaproximação. Assim, a narrativa revela que, mesmo diante de processos de distanciamento, os laços com a terra, com a memória familiar e com as formas de vida ancestrais continuam exercendo uma força significativa na orientação das escolhas individuais.

Considerações Finais

Ao iniciar esta pesquisa sob a temática das “relações”, meu propósito inicial consistia em evidenciar a participação das mulheres indígenas na roça, nos afazeres domésticos, na confecção de vestuários e nos rituais comunitários. No entanto, o contato com um vasto conjunto de produções antropológicas que descrevem as interações entre os povos Tukano, Desano e Hupda a partir da categoria do “servilismo” provocou profunda inquietação ao longo da formação acadêmica. A recorrente associação dessas relações à noção de “escavidão” revelou-se desconfortável, sobretudo por se tratar de um universo no qual estou inserida desde o nascimento. A experiência vivida indicava que, embora existissem distinções e hierarquias, o cotidiano era permeado por gestos de reciprocidade, cooperação e companheirismo que escapavam à rigidez das categorias analíticas empregadas.

A narrativa de minha mãe acerca da convivência com Clotilde ilustra essa complexidade. Ao decidir morar conosco em Manaus e, posteriormente, retornar para São Gabriel da Cachoeira, Clotilde passou a ser reconhecida como minha *merãkõ* — aquela que caminha junto, que partilha tarefas e responsabilidades. Trabalhamos lado a lado, trocamos conhecimentos e cuidamos uma da outra, mesmo diante de conflitos ou distanciamentos ocasionais. Trata-se de uma relação que comporta tensões, mas que se sustenta no *companheirismo* cotidiano. Reconhecer que, em determinados momentos, emergem perguntas implícitas sobre autoridade — “quem manda?” — não implica reduzir a relação a uma lógica de dominação, mas compreender que hierarquias e afetos coexistem em arranjos sociais complexos.

Não é tarefa simples introduzir novas perspectivas analíticas diante de décadas de consolidação de um pensamento hierarquizante e estruturalista que moldou a interpretação das relações interétnicas. A força dessas matrizes teóricas ainda incide sobre o modo como tais vínculos são compreendidos e classificados, frequentemente privilegiando esquemas de dominação e subordinação em detrimento das dimensões de reciprocidade e convivência. Contudo, reconhecer a persistência dessas estruturas interpretativas não implica desconsiderar que o companheirismo constitui elemento constitutivo dessas relações.

É necessário, entretanto, evitar idealizações. A relação em questão não se edificou exclusivamente sobre um companheirismo geracional ou afetivo, mas também foi atravessada por circunstâncias concretas que motivaram a decisão de Clotilde em acompanhar-me e viajar para Manaus. Assim, ao mesmo tempo em que se afirma a presença da reciprocidade e da partilha, reconhece que tais vínculos são historicamente situados, permeados por interesses, expectativas e estratégias de vida que complexificam qualquer tentativa de enquadramento unívoco, como:

É inegável que a decisão de acompanhar-nos para Manaus envolveu múltiplos fatores — monetários, o desejo de conhecer novos espaços, a fuga de um casamento tradicional, o afastamento de trabalhos extenuantes na roça ou mesmo de estigmas sociais, como a Fama de ladrão e preguiçoso.⁵⁹ Contudo, tais motivações não anulam o vínculo construído posteriormente, tecido no convívio, na partilha e na confiança mútua.

Ainda que, no espaço doméstico, eu presencie minha mãe ensinando crochê a Clotilde — prática transmitida igualmente a todas as filhas —, em meio a risadas, brincadeiras e conversas que se estendem pelas tardes, permanece perceptível uma linha simbólica que distingue os povos. Sentadas, lado a lado, cada uma com seu rolinho de fio, confeccionando bolsas, saias e peças para a casa, compartilham memórias, atualizam notícias da comunidade, recordam a infância e comentam os caminhos que suas vidas tomaram. O ambiente é marcado por intimidade, afeto e reciprocidade; entretanto, a diferença não se dissolve nesse convívio.

Enquanto as agulhas se movimentam, as narrativas que emergem evidenciam tanto a proximidade quanto as fronteiras que estruturam a relação. A memória coletiva e os laços de companheirismo coexistem com uma classificação social que, historicamente, enquadrou as interações entre Tukano, Desano e Hupda sob a rubrica do “servilismo”. Essa rotulação, reiterada por parte significativa da literatura antropológica, continua a produzir efeitos simbólicos, mesmo diante de esforços recentes de pesquisadores que buscam reinterpretar tais vínculos a partir de categorias mais contextualizadas e menos hierarquizantes.

⁵⁹ Sua família é rotulada pelas famílias que residem na comunidade como preguiçosos, ladrões e mentirosos.

A persistência dessa leitura deve-se, em parte, à limitada circulação dessas revisões críticas nos espaços de formação escolar, inclusive nas escolas indígenas estaduais. A ausência dessas produções nas bibliografias adotadas contribui para a reprodução de interpretações cristalizadas, dificultando a incorporação de perspectivas que enfatizem a reciprocidade, a interdependência e a complexidade histórica dessas relações. Assim, a experiência cotidiana revela uma tensão constante entre práticas vividas de cooperação e classificações analíticas que insistem em reduzi-las a esquemas assimétricos.

Por essa razão, optei por explicitar, no capítulo I, de que maneira os estudos, pesquisas e literaturas produzidos majoritariamente por autores não indígenas, bem como a presença histórica dos “brancos” nas comunidades, podem ter influenciado determinados hábitos e reconfigurações da vida indígena. Tornou-se igualmente fundamental problematizar a posição daqueles que leem e reproduzem essas obras no meio acadêmico-antropológico, uma vez que a recepção dessas narrativas também participa da consolidação de determinadas interpretações sobre as relações interétnicas.

Ao mobilizar o texto de Pedro Lolli, a intenção não foi, em hipótese alguma, reproduzir indevidamente suas formulações, mas dialogar criticamente com uma produção que atualiza e tensiona os olhares historicamente construídos sobre nós, povos indígenas, no período por ele analisado. A incorporação de sua reflexão insere-se no campo do debate acadêmico, como exercício de interlocução e problematização, e não como apropriação acrítica.

Ao mesmo tempo, a leitura desse autor evidencia o quanto nosso modo de vida pode ser interpretado a partir de lentes externas que, por desconhecerem a experiência cotidiana nas comunidades, tendem a enquadrá-lo em categorias preconceituosas ou simplificadoras. Tal deslocamento de perspectiva revela a distância entre a vivência interna das relações e sua representação no plano discursivo. Mais do que um equívoco interpretativo, essas leituras podem produzir efeitos concretos, influenciando a forma como as futuras gerações compreendem sua própria história, identidade e modos de existência.

Assim, o diálogo com Pedro Lolli busca não apenas atualizar informações, mas explicitar como determinadas construções teóricas podem contribuir para a cristalização

de estigmas ou, ao contrário, para sua superação. Trata-se, portanto, de um gesto crítico que visa ampliar o debate e reafirmar a necessidade de leituras situadas, capazes de considerar a complexidade e a agência dos povos indígenas na construção de suas próprias narrativas.

Dessa forma, não se pode permitir que as etnografias sejam tomadas como modelos fixos ou reduzidas a um único termo explicativo. Ao contrário, é necessário reconhecer seu caráter situado e abrir espaço para novas leituras, novas categorias e novas formas de narrar as experiências vividas. O incômodo provocado pela permanência, nos cursos de antropologia, de trabalhos produzidos entre os séculos XVII e XX — frequentemente apresentados sem a devida articulação com pesquisas recentes — constituiu um dos motores desta dissertação. A cristalização dessas referências contribuiu para a naturalização de categorias analíticas que, muitas vezes, não dialogam com as transformações históricas e com as vozes indígenas contemporâneas.

O próprio termo “maco”, oriundo de outro contexto nacional e semântico, foi incorporado ao debate regional com significados distintos daqueles que possuía em sua origem, passando a designar relações locais de forma generalizante e estigmatizante. Tal deslocamento semântico produziu uma imagem distorcida das interações entre os povos, reforçando leituras assimétricas e obscurecendo práticas baseadas na reciprocidade.

Em diversas ocasiões, perguntas formuladas a partir dessas categorias previamente estabelecidas levaram-me a duvidar da própria relação que vivenciava. Contudo, as memórias da convivência com as mulheres Hupda — Dipí, Maria Barão, Luiza Barão e Clotilde — reorientavam minha compreensão, recordando-me da relação na qual efetivamente estava inserida: a merãkõ. Era nessa experiência concreta de partilha, cuidado e construção conjunta do cotidiano que encontrava os elementos para tensionar criticamente as classificações herdadas e propor uma leitura mais situada e complexa dessas relações.

Relação esta que fundamentou a elaboração do capítulo II, construída a partir da confiança estabelecida no compartilhamento de conhecimentos. Nesse contexto, emergem variações dos *kihtí* de origem dos povos, em que cada narradora acrescenta elementos, nuances e interpretações próprias. Essa composição plural não fragmenta a narrativa; ao contrário, produz uma completude relacional, pois o conhecimento se

fortalece na soma das vozes. Completa-se aquilo que se conhece, e esse conhecer foi sendo tecido ao longo de muitos anos de convivência, escuta e partilha.

A escrita desse capítulo reativou memórias de infância: as vezes em que me sentava na varanda de casa ou no sítio para ouvir meu avô e minha mãe narrarem histórias. As narrativas não eram apenas relatos do passado, mas práticas de transmissão de saberes e de formação ética. Do mesmo modo, ao ouvir os *kíhtí* narrados por meu avô e pela senhora Antônia, emergiam lembranças afetivas da relação que minha avó, Maria Moura, mantinha com as mulheres que compõem a rede relacional abordada neste trabalho.

Essas recordações evidenciam que os *kíhtí* não se restringem a mitos de origem, mas constituem dispositivos de fortalecimento das relações, pois ao narrar também se reafirma o vínculo. Assim, o capítulo II não apenas registra versões narrativas, mas demonstra como a confiança e a continuidade do convívio possibilitam a circulação de conhecimentos que sustentam e renovam as relações entre os povos.

Recordando-me dos episódios relatados por minha mãe em sua convivência na comunidade:

Quando eles chegavam, ela (Maria Moura) sempre acolhia com alegria na fala: “ Nossa! Vocês vieram me visitar, que bom! O que vocês estão precisando?” E no retorno deles (Hupda da rede de relação) pegava as roupas, panelas e goma, às vezes tirava toda a goma da bacia e dava, dizendo: “Pode levar tudo, eu tenho muita mandioca!” Quando não tinha o que dar, tirava a própria roupa do corpo e entregava, com falas como: “Eu não tenho nada pra te dar, mas leva essa roupa velha, essa panela velha.” Mesmo os bens estando em bom estado. (Moura, Elza. s.d.)

Ao registrar esse episódio, percebia que minha mãe também reproduz esse mesmo gesto de cuidado, oferecendo roupas, sandálias e alimentos. Tal prática não se reduz a uma doação material, mas configura-se como expressão concreta de companheirismo e vínculo afetivo. Presentear, nesse contexto, é um ato relacional: dirige-se àqueles com quem se mantém laços de consideração e proximidade.

Em diversas ocasiões, observei minha mãe, Elza, separar e guardar peças de roupa e sandálias, reservando-as para quando os Hupda viessem nos visitar. Havia, nesse gesto antecipado, uma ética da espera e da partilha que reafirmava a continuidade da

relação, mesmo na ausência física. Em Manaus, quando íamos ao centro da cidade, seus olhos demonstravam entusiasmo; incentivava Clotilde a adquirir redes, roupas para a mãe Antônia, adornos de cabelo, sandálias e bolsas. A ida ao centro transformava-se em momento de alegria compartilhada, pois estava orientada pela intenção de levar algo àqueles que permaneciam na comunidade.

Quando estávamos a sós, minha mãe solicitava que reservássemos parte do dinheiro para futuras compras, pensando no retorno a São Gabriel da Cachoeira e nas visitas que, segundo ela, certamente aconteceriam. Essa previsão da partilha revela que o cuidado não é circunstancial, mas planejado e cultivado como compromisso moral. Assim, tais práticas desafiam leituras que interpretam essas relações exclusivamente sob a lógica da dependência ou da subordinação, evidenciando que a circulação de bens materiais integra uma dinâmica mais ampla de reciprocidade, memória e manutenção de vínculos.

Nos capítulos III e IV, as relações com as *merãkõ* deslocam-se por diferentes paisagens sociais e territoriais, sem, contudo, deixarem de existir. Ao contrário, evidenciam sua capacidade de adaptação e ressignificação conforme o contexto. Em determinados momentos, tais vínculos aproximam-se dos laços familiares; entretanto, a diferença cultural permanece visível, reafirmando que cada povo conserva sua singularidade histórica, linguística e cosmológica. A proximidade não anula a alteridade.

Independentemente de ocorrer na comunidade, na sede de São Gabriel da Cachoeira ou em Manaus, o companheirismo manifesta-se de formas distintas, moldado pelo ambiente e pelas condições de vida. Na comunidade, expressa-se no cuidado compartilhado da roça, nos afazeres cotidianos, no benzimento e na circulação de saberes. Trata-se de uma convivência marcada pela interdependência prática e simbólica, em que o trabalho e o conhecimento são partilhados como dimensões inseparáveis da vida coletiva.

Na cidade de São Gabriel da Cachoeira, a relação articula-se entre dois espaços — o sítio e o perímetro urbano —, combinando atividades domésticas, manejo da roça e a intensificação das visitas provenientes do interior, que reforçam os laços já estabelecidos. Em Manaus, por sua vez, a convivência cotidiana adquire centralidade: a presença constante, o acompanhamento em um contexto urbano e o deslocamento da

comunidade de origem revelam o grau de confiança e proximidade implicado na decisão de partilhar uma nova trajetória.

Assim, as mudanças de cenário não dissolvem a relação; antes, evidenciam sua plasticidade e sua capacidade de se reconfigurar sem perder o princípio do companheirismo. Ao mesmo tempo, tais deslocamentos tornam ainda mais visível que a diferença cultural permanece como elemento constitutivo do vínculo, lembrando que proximidade e distinção coexistem em tensão produtiva.

A separação entre povos e a ênfase nas hierarquias, tal como descritas em parte da literatura antropológica, não contemplam a complexidade do outro viés dessas relações. A distinção não se estabelecia exclusivamente pelo pertencimento étnico — Tukano, Hupda ou Desana —, como frequentemente sugerem interpretações que privilegiam uma lógica interétnica rigidamente estratificada. Tratava-se, igualmente, de diferenciações que atravessavam grupos considerados “internos”, como entre Tukano e Desano, revelando que as hierarquias não se restringem a uma clivagem simplificada entre povos distintos.

Nos diálogos entre minha mãe e minhas tias, presenciei essa mesma dinâmica de distinções e posicionamentos, demonstrando que tais classificações operam em múltiplos níveis da vida social. Assim, a hierarquia não pode ser compreendida apenas como marcador fixo de subordinação entre etnias, mas como parte de um sistema relacional mais amplo, no qual diferenças são constantemente negociadas e reinterpretadas.

Diante disso, considero que, independentemente dos povos historicamente associados à noção de “servilismo”, as relações de companheirismo, troca e reciprocidade persistem e se reconfiguram conforme as paisagens sociais e os contextos de interação. Os motivos que conduzem à proximidade — sejam afetivos, econômicos, territoriais ou estratégicos — não anulam a dimensão relacional construída no cotidiano. Em outras palavras, relação e separação não se concentram apenas nos atores previamente enquadrados por determinadas categorias analíticas; constituem dinâmicas que podem ser estabelecidas entre diferentes povos, a partir de princípios compartilhados de convivência e interdependência.

Assim como diversas lideranças indígenas têm se posicionado criticamente em relação ao uso do termo “Maku”, também manifesto, enquanto indígena da família linguística Tukano, meu incômodo diante da recorrente associação de determinados povos a uma relação reduzida à dicotomia “senhor” e “servo”. Tal enquadramento simplifica dinâmicas sociais complexas e desconsidera a multiplicidade de princípios que estruturam as relações no interior e entre os povos.

É importante reconhecer que formas de hierarquização existem em distintos contextos indígenas — como nas relações entre irmão mais velho e irmão mais novo, ou na organização por clãs —, contudo, essas diferenciações não se fundamentam exclusivamente em dominação ou exploração. Ao contrário, são mediadas por normas de respeito mútuo, responsabilidade e companheirismo, que orientam a convivência e regulam as obrigações recíprocas.

Reduzir tais sistemas relacionais a categorias fixas de subordinação implica ignorar sua dimensão ética e cosmológica, bem como as práticas de reciprocidade que os sustentam. Assim, a crítica aqui apresentada não nega a existência de hierarquias, mas questiona a leitura que as interpreta unicamente sob a lógica da servidão, sem considerar os princípios de equilíbrio e interdependência que também estruturam essas relações.

Por fim, ressalto que, para além da relação central analisada nesta dissertação, existem outras formas relacionais — como *bapatigó*, *mērākó* e *repeógó* — que igualmente estruturam as interações entre os povos e que ainda carecem de maior visibilidade nas produções acadêmicas. Ao evidenciar essas categorias, o trabalho procura demonstrar que o universo relacional indígena é mais amplo e diverso do que aquele frequentemente descrito nas pesquisas realizadas na região, incentivando, assim, o registro e a valorização de outras experiências e narrativas.

É fundamental reconhecer que esta investigação constitui apenas uma fração de um campo muito mais vasto de possibilidades analíticas. Trata-se de um ponto de partida que poderá desencadear novos estudos ao longo dos anos, especialmente diante do crescente ingresso de pesquisadores indígenas no cenário acadêmico. A presença de intelectuais oriundos dos mais de 305 povos indígenas existentes no Brasil tem ampliado o debate, tensionando categorias consolidadas e introduzido novos referenciais teóricos e metodológicos no meio antropológico.

Por essa razão, reafirmo que os relatos aqui apresentados não pretendem generalizar as formas de relação vivenciadas por outros povos. Ao contrário, propõem uma reflexão situada, ancorada em experiências específicas, que contribui para a pluralização das interpretações e para o fortalecimento de uma produção de conhecimento comprometida com a diversidade e a complexidade das realidades indígenas.

Essa reflexão, ancorada em experiências vividas na infância, permite problematizar criticamente as categorias analíticas recorrentes na literatura antropológica que classificam determinadas relações como formas de “escravidão”, “servidão” ou “trabalho servil”. Embora mulheres estivessem presentes em nossa residência, em São Gabriel da Cachoeira, e participassem das atividades domésticas, tais tarefas eram desempenhadas de modo compartilhado, em um regime de cooperação cotidiana, não recaindo integralmente sobre um único sujeito. À luz dessa vivência, observa-se que a aplicação indiscriminada dessas categorias tende a obscurecer práticas baseadas na reciprocidade e na convivência, fundamentais para a compreensão das relações sociais locais. Nesse sentido, entende-se que situações efetivamente caracterizadas como escravidão ou servidão pressupõem a imposição unilateral do trabalho, a ausência de ajuda mútua e a inexistência de trocas sociais, elementos que nem sempre estão presentes nas relações descritas nos contextos etnográficos da região.

Ressalto que esta dissertação não se propõe, em hipótese alguma, a apresentar uma perspectiva fechada ou conclusiva. O que aqui se oferece é um olhar situado — não uma verdade absoluta, mas uma entre as possíveis verdades construídas a partir de experiências, memórias e análises contextualizadas. Trata-se de uma interpretação comprometida com a complexidade das relações vividas, consciente de seus limites e de seu caráter parcial.

Nesse sentido, o trabalho busca abrir caminhos para novas reflexões sobre relações multiétnicas que não se enquadram nas categorizações de matriz colonial, frequentemente orientadas por esquemas rígidos de hierarquização e subordinação. Ao tensionar essas categorias, a dissertação pretende ampliar o campo interpretativo, reconhecendo a necessidade de abordagens mais plurais e dialógicas.

Do mesmo modo, reafirmo a importância de que pesquisadores e pesquisadoras do povo Hupda possam também apresentar suas próprias leituras, concordantes ou

divergentes desta perspectiva. O fortalecimento do debate acadêmico depende precisamente da coexistência de múltiplas vozes e posicionamentos. Assim, esta pesquisa não encerra a discussão; antes, convida à interlocução, à crítica e à continuidade das reflexões no interior e para além da universidade.

Bibliografia

ANDRELLO, Geraldo L. Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas). Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, p.433. 2004.

ATHIAS, Renato. As Relações entre os Hupd'äh e os Tukano: Diferenças, Hierarquias e Desigualdades. 2017.

BECERRA, G.C. La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950. Instituto Amazónico de Investigaciones– Imani, Universidad Nacional de Colombia– Sede Leticia, 2002.

BECERRA, Gabriel; FRANKY CALVO, Carlos Eduardo; MAHECHA RUBIO, Dany. Los Maku del noroeste amazónico. Revista Colombiana de Antropología, Bogotá, D.C., v. 33, p. 85-132, 1996/1997. Disponível em: Los makú del noroeste amazónico- Dialnet (unirioja.es). Acesso em: 02 de maio de 2023.

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

Cultura: Simbologia fortalece a tradição do arco e flecha indígena. Fundação Nacional dos Povos Indígenas. 2022. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2022-02> >. Acesso em: 14 de dez 2022.

GOLDMAN, Irving. The Cubeo: indians of the Northwest Amazon. Urbana: University of Illinois Press, 1963.

GOMES, Rosilene Campos Magalhães. Território e línguas indígenas em São Gabriel da Cachoeira-AM. 2013. 127 f. Dissertação (Mestrado em Geografia)-Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

HOHENSCHERER, Noberto (Pe.). (s/d). História da evangelização dos Maku de Pari-Cachoeira. Manaus: Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia.

HUGH-JONES, Christine. From the Milk River. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

JACKSON, Jean. Language identity of the Colombian Vaupes Indians. In: BAUMAN, R. & SHERZER, J. org. Explorations in the ethnology of speaking, 1974, p. 50-64.

KOCH-GRÜNBERG, T. Die Maku. Anthropos, [S.l.], v. 1, p. 877-966, 1906. Dois anos entre os indígenas: viagens ao nordeste do Brasil (1903-1905). Manaus: EDUA/FSDB, 2005.

LABOV, W. "The study of language in its social context". In: PRIDE, J. & HOLMES, J. Sociolinguistics. New York: Penguin, 1972.

LASMAR, Cristiane. Mulheres Indígenas: representações. Revista Estudos Feministas,

Florianópolis, v.7, p.143-156, 1999.

LOLLI, Pedro. A Pasticidade Maku. Ilha – Revista de Antropologia, v. 18, p. 177-198, 2016.

MARQUES, Bruno R. Os Hupd'äh e seus mundos possíveis: transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro. Tese (Doutorado Antropologia Social)-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, p.265. 2015.

MARQUES, Bruno R; RAMOS, Danilo P. Dissoluções necessárias: a perspectiva dos Hupd'äh nas relações do “sistema regional do Alto Rio Negro”. Espaço Ameríndio. Porto Alegre, v.13, n.2, p.104-131, jul./dez.2019.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo, Pioneira, 1976. OLIVEIRA, Melissa Santana de. Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri porã, do médio Rio Tiquié, Noroeste. Tese (doutorado)- Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina. p 463. 2016.

Povo Tukano. Instituto Socio-Ambiental. 2023. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tukano> Acesso em: 14 de Jan 2023.

POZZOBON, Jorge. Isolamento e endogamia: observações sobre a organização social dos índios Maku. 1983. 386 p. Dissertação (Mestrado)– Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1983.

POZZOBON, Jorge. Parenté et démographie chez les indiens Maku. 1991. 255 p. Tese (Doutorado)– Univ. Paris VII, Paris, 1991.

RAMOS, Alcida Rita. (Ed.), Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil. São Paulo: Hucitec. 1980.

RAMOS, Alcida Rita; SILVERWOOD-COPE, Peter; OLIVEIRA, Ana Gita. Padrões e Clientes: relações intertribais no Alto Rio Negro. Em: RAMOS, A. (Ed.), Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil. (pp. 135-182). São Paulo: Hucitec. 1980.

RAMOS, Danilo Paiva; OBERT, Karolin. Uma tradução do artigo “Die Makú” de Theodor Koch-Grünberg (1906). Revista Antropológica São Paulo, Online. v. 60 n. 2: 588-633. USP, 2017. Disponível em: www.revistas.usp.br/ra/article/view/137323. Acesso em: 15 de maio de 2023.

RAMOS, Danilo Paiva. Círculos de coca e fumaça Encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd'äh (Maku). Tese (doutorado)- Universidade de São Paulo, São Paulo. p 481. 2014.

ROMAINE, S. Wha tis a speech Community. In: ROMAINE, S.(ed.). Sociolinguistics variations in speech communities. London: Edward Arnold, 1982.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Amazonian cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano Indians. Chicago: University of Chicago Press, 1971. REID, Howard. Some aspects of movement, growth and change among the Hupdu Maku indians of Brazil. 1979. 402 p. Tese (Doutorado)– University of Cambridge, Cambridge, 1979.

SILVERWOOD-COPE, Peter. Cosmología Maku. Anuario Antropológico/ 1979. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1979. Vista do Cosmologia Maku (unb.br).

SILVERWOOD-COPE, Peter. Os Maku: povo caçador do Noroeste da Amazônia. Brasília, DF: UnB, 1990. Dia

STRATHERN, Marilyn. Cortando a Rede. Ponto Urbe [Online]. 2011, posto online no 31 julho 2011. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/1970> ; DOI : 10.4000/pontourbe.1970 Acesso em: 03 de Fev 2023.

WHIFFEN, T. The NorthWest Amazons: notes of some months spent among cannibal tribes. New York: Duffield and Company, 1915.