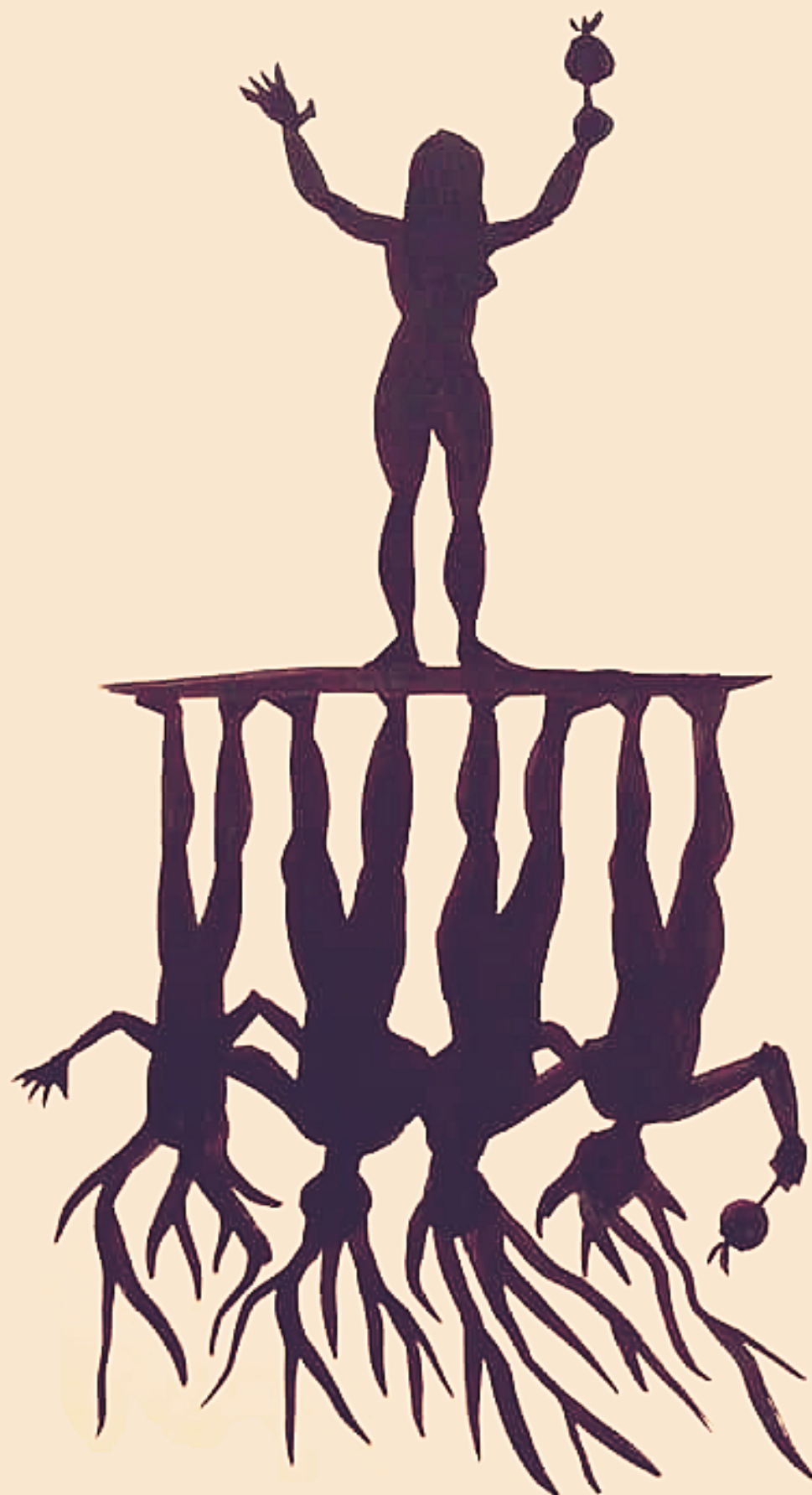


# **R E I A**

---

**Revista de Estudos e Investigações  
Antropológicas**



**Dossiê  
Horizontes Ameríndios**

**Dagoberto Lima Azevedo Tukano  
Joziléia Daniza Jagso Kaingang  
Douglas da Rosa Kaingang  
Francy Hipamali Baniwa**

**Vol. 7, N. 2 (2020)**

---

**ISSN 2446-6972**

A **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas (REIA)** é um periódico semestral em formato digital criado em 2014 por iniciativa de discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Além de difundir conhecimento antropológico através de dossiês e números com chamadas abertas e aceitando artigos em português e espanhol, a REIA tem um objetivo formativo para os e as discentes desta instituição em relação aos processos editoriais de forma geral.

### Coordenadores

Ferdinando A. Armenta Iruretagoyena  
Yuri Rosa Neves

### Comissão Editorial

Camila Maria S de M Santos (PPGA/UFPE)  
Cecilia Rojas Lombó (ENAH)  
Jairo Hely (PPGA/UFPE)  
Jeíza Saraiva (PPGA/UFPE)  
Gabriela Pimentel (PPGA/UFPE)  
Ferdinando Armenta (PPGA/UFPE)  
Maria Cinthia Pio (PPGA/UFPE)  
Fernanda de Carvalho Azevedo Mello (PPGA/UFPE)  
Igor Holanda (PPGA/UFPE)  
Miguel Bittencourt (PPGA/UFPE)  
Osvaldo Bogado (PPGA/UFPE)  
Yuri Rosa Neves (PPGA/UFPE)  
Yvisson Martins (PPGA/UFPE)  
Walter Andrade (PPGA/UFPE)  
Wenderson Santos LimaAlex (PPGA/UFPE)

### Revisão Técnica

Espanhol: Ferdinando A. A. Iruretagoyena  
Português: Yuri Rosa Neves

### Arte da capa

"Raízes", Daiara Tukano, Nanquim sobre papel, 2019

### Diagramação da capa

Ferdinando A. Armenta Iruretagoyena

### Organizadores do volume

Dagoberto Lima Azevedo Tukano  
Francy Hipamali Baniwa  
Douglas da Rosa Kaingang  
Joziléia Daniza Jagso Kaingang

### Diagramação do volume

Ferdinando A. A. Iruretagoyena

### Conselho Editorial

Alex Giuliano Vailati (PPGA/UFPE)  
Bartolomeu F. de Medeiros (PPGA/UFPE)  
Carmen Lúcia Silva Lima (PPGA/UFPI)  
Danielle Maia Cruz (UNIFOR/CE)  
Edwin Boudewijn Reesink (PPGA/UFPE)  
Hugo Menezes (PPGA/UFPA)  
Lady Selma Ferreira Albernaz (PPGA/UFPE)  
Laure Marie-Louise Clémence Garrabé (PPGA/UFPE)  
Leticia Maria Costa da Nóbrega Cesarino (PPGAS/UFSC)  
Luciana Campelo de Lira (FACIC/PE)  
Marion Quadros (PPGA/UFPE)  
Mísia Lins Reesink (PPGA/UFPE)  
Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento (UFPI)  
Renato Athias (PPGA/UFPE)  
Rita de Cassia Domingues Lopes (UFT)

### Revista de Estudos e Investigações Antropológicas

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)  
Revista de Estudos e Investigações Antropológicas  
AV. Prof. Moraes Rêgo, 1.235. 13º andar  
Cidade Universitária  
50.670-901 - Recife - PE - Brasil  
Telefone: (81)2126-8286  
E-mail: [revista.reia@ufpe.br](mailto:revista.reia@ufpe.br)

# REIA

Revista de Estudos e Investigações Antropológicas

**Vol. 7, Núm. 2**

Orgs.

Dagoberto Lima Azevedo Tukano  
Douglas da Rosa Kaingang  
Francy Hipamali Baniwa  
Joziléia Daniza Jagso Kaingang



Programa de Pós Graduação em Antropologia  
Universidade Federal de Pernambuco  
[revista.reia@ufpe.br](mailto:revista.reia@ufpe.br)

---

---

## Índice

---

---

### Apresentação

---

**“Horizontes Ameríndios” na antropologia** – pp. 1-3

*Dagoberto Lima Azevedo Tukano*

*Douglas da Rosa Kaingang*

*Francy Hipamali Baniwa*

*Joziléia Daniza Jagso Kaingang*

### Artigos

---

**Longy-abaré – O Encontro de Sábios/as da Natureza nas memórias e identidades do povo Xukuru do Ororubá**

**pernambucano** – pp. 4-15

*João Luiz da Silva Vieira*

**A narrativa de kama-wěeri kití. A origem das doenças e males sociais. Povo indígena Tuyuka (alto rio negro, noroeste amazônico)** – pp. 16-28

*Silvio S. Barreto*

**Afirmações identitárias e estratégias de resistências entre povos indígenas habitantes no semiárido pernambucano** – pp. 29-51

*Thyara Freitas de Alcântara*

**Mundo Infra-Celeste: Los misioneros Matsés y la evangelización protestante en el Valle del Yavarí – Am, Brasil** – pp. 52-71

*Andrés Sueroke Flórez*

**O mundo pelos Kumuã Ye’pamahsã: o conjunto dos Bahsese na organização do espaço Di’ta Nuhku** – pp. 72-94

*Sueg# Dagoberto Lima Azevedo (Ñahuripõr#)*

---

---

## Índice

---

---

### Apresentação

---

**“Horizontes Ameríndios” na antropologia** – pp. 1-3

*Dagoberto Lima Azevedo Tukano*

*Douglas da Rosa Kaingang*

*Francy Hipamali Baniwa*

*Joziléia Daniza Jagso Kaingang*

### Artigos

---

**Longy-abaré – O Encontro de Sábios/as da Natureza nas memórias e identidades do povo Xukuru do Ororubá**

**pernambucano** – pp. 4-15

*João Luiz da Silva Vieira*

**A narrativa de kama-wěéri kití. A origem das doenças e males sociais. Povo indígena Tuyuka (alto rio negro, noroeste amazônico)** – pp. 16-28

*Silvio S. Barreto*

**Afirmações identitárias e estratégias de resistências entre povos indígenas habitantes no semiárido pernambucano** – pp. 29-51

*Thyara Freitas de Alcântara*

**Mundo Infra-Celeste: Los misioneros Matsés y la evangelización protestante en el Valle del Yavarí – Am, Brasil** – pp. 52-71

*Andrés Sueroke Flórez*

**O mundo pelos Kumuã Ye’pamahsã: o conjunto dos Bahsese na organização do espaço Di’ta Nuhku** – pp. 72-94

*Sueg# Dagoberto Lima Azevedo (Ñahuripõr#)*

---

## “Horizontes Ameríndios” na antropologia

---

Dagoberto Lima Azevedo Tukano<sup>1</sup>

Douglas da Rosa Kaingang<sup>2</sup>

Francy Hipamali Baniwa<sup>3</sup>

Joziléia Daniza Jagso Kaingang<sup>4</sup>

A organização deste dossiê se desenrolou no complexo período da pandemia de COVID-19, uma situação bastante inédita aos seres humanos ao redor do mundo pela extensão dos impactos nas vidas e nas mortes. Todos e todas encontraram dificuldades e desafios nos seus contextos particulares. No caso do mundo indígena, a partir do qual falamos, é com tristeza que temos visto lideranças e professores indígenas percerecem frente a este vírus enquanto o Governo Federal se mantém omissivo na contenção desta pandemia. Vale reforçar como estes infortuitos tem ocorrido apesar de as comunidades indígenas no país, de forma geral, estarem seguindo as orientações da Organização Mundial da Saúde.

Devido a este contexto, a comissão organizadora deste dossiê encontrou seus próprios desafios conciliando estudos, aulas, pesquisas e outras demandas dos programas de Pós-Graduação com nossos lugares e responsabilidades nas comunidades, às vezes nos afastando e outras nos aproximando, mas sempre mantendo o foco na importante dimensão do cuidado coletivo. Talvez uma das grandes lições deste estranho momento. Ainda assim, apesar das tristezas e desafios, esta situação tem provado a potente e crescente atuação das lideranças e estudantes indígenas nos espaços acadêmicos onde eles e elas se encontram. Assim, ao lado destes parentes que organizaram e lançaram eventos online, gravaram *podcasts*, que divulgaram amplamente as situações dos diversos povos indígenas, arrecadaram alimentos e colocaram em movimento uma série de outras iniciativas, nós, antropólogos e antropólogas indígenas de

---

<sup>1</sup> Povo Tukano. Doutorando em Antropologia Social PPGAS/UFAM.

<sup>2</sup> Povo Kaingang. Mestre em Antropologia Social PPGAS/UFRGS

<sup>3</sup> Povo Baniwa. Doutoranda em Antropologia social PPGAS-MN/UFRJ

<sup>4</sup> Povo Kaingang. Doutoranda em Antropologia PPGAS/UFSC

diferentes etnias e programas de pós-graduação entre norte e sul do país, lançamos a chamada para autores e autoras indígenas comporem esta edição da REIA.

Concebemos esta proposta dossiê a partir do entendimento de que os movimentos de intelectuais indígenas tem crescido e ganhado força nos mais diversos campos das ciências. Além disso, nossas trajetórias enquanto parte destes movimentos tem ensinado como as enunciações indígenas tensionam e rompem com séculos de produções e representações coloniais na antropologia e nas demais áreas da pesquisa. A partir das subjetividades individuais e coletivas, temos distorcido as fronteiras que delimitam as clivagens entre o sujeito e o objeto do conhecimento, antigo estandarte positivista. Assim, campos teórico-metodológico de produção do conhecimento científico são amplificados e atualizados à luz de nossas ontologias, historicidades, territorialidades, pertencimentos e responsabilidades enquanto sujeitos coletivos e membros de comunidades minoritárias no país. Vivemos um momento em que os corpos, o pensamento e as teorias indígena estão na Pós-Graduação ensejando questões conceituais e epistemológicas que merecem empenho analítico e ampla divulgação, mesmo que nosso lugar neste mundo esteja atravessado de precariedades e lutas diversas nos diferentes contextos regionais específicos. Portanto, levando em conta este cenário de transformações e, por que não, de ‘indginização’ do mundo científico definimos o objetivo deste dossiê e lançamos convite aos e às parentes ameríndios para oferecerem suas pesquisas e as interpretações de suas realidades a partir de suas enunciações.

Para tal fim, o dossiê recebeu cinco artigos de autoria de intelectuais indígenas/ameríndios. Vejamos os títulos dos artigos: “Viaje al inframundo & al mundo celeste: misioneros Matsés y chamanes del pasado en el yavarí – am, brasil” (1); “Agenciamento do mundo pelos *kumuã ye’pamahsã*: o conjunto dos *bahsese* na organização do espaço *di’ta n̄hk̄*” (2), “A narrativa de *kama-wěeri kití* A origem das doenças e males sociais Povo indígena *tuyuka* (alto rio negro, noroeste amazônico)” (3), “O sertanejo, é antes de tudo, um índio”: afirmações identitárias e estratégias de resistências indígenas no nordeste” (4), “Longy-abaré – O Encontro de Sábios/as da Natureza nas memórias e identidades do povo *Xukuru* do *Ororubá* (5). São artigos expressivos e tecidos das experiências como pesquisadores/as, indígenas, relatos de suas comunidades, dos conhecimentos, das epistemologias e teorias dos seus ancestrais. Diante do exposto, a equipe organizadora deste dossier o intitulou de “Horizontes Ameríndios”. Sem a pretensão de aprofundar uma análise teórica sobre a temática do dossiê, mas evidenciar das diversidades de olhares e explicações

dos povos ameríndios. De modo geral, a seleção para os artigos do dossiê que aqui apresentamos passeiam por diversos tipos de linguagens e diferentes estratégias de resistências dos conhecimentos dos seus povos. Diante da sugestão temática, os povos ameríndios são pensados não por um atributo geográfico e nem pelo aspecto único das imagens estereotipadas e ideias preconcebidas, mas por forças produtivas de múltiplos significados que extrapolam fronteiras em decorrências dos movimentos indígenas e dos/das indígenas, dos fóruns de debates, acampamentos livres, encontros, produção de artesanatos e artes indígenas.

Por fim, a equipe organizadora sente-se enobrecida de ter recebidos textos desenvolvidos por autores e autoras indígenas, parentes e colegas antropólogos/as e das ciências humanas. Agora estes ficam disponíveis para serem degustados e para que as vozes dos seus ancestrais ecoem no espaço da academia em busca de continuidade para estes diálogo simétricos com os conhecimentos do não-índio. Agradecemos às autoras e aos autores que puderam dispôr seu texto e atenderam com propósito de colaborar neste dossiê. Gratidão à Maria Cinthia Pio e ao Igor Holanda pelo trabalho de editoração dos artigos e demais membros da comissão editorial da REIA pela oportunidade, em especial Yuri Rosa Neves e Ferdinando A. Armenta Iruretagoyena pela compreensão, paciência, incentivo e diálogo com a equipe organizadora. Desejamos boa leitura e boa escuta das vozes dos ancestrais dos povos ameríndios.

---

## Longy-abaré – O Encontro de Sábios/as da Natureza nas memórias e identidades do povo Xukuru do Ororubá pernambucano

---

João Luiz da Silva Vieira<sup>1</sup>

**Resumo:** O Encontro de Sábios/as da Natureza – Longy-abaré ocorre anualmente no Território Indígena Xukuru do Ororubá com o objetivo de compartilhar os saberes com o povo, sobretudo aqueles ligados à agricultura. O trabalho descreve e interpreta as relações entre as memórias e a identidade do povo em pauta através do método da história oral, visto que as narrativas proferidas por ocasião do encontro representam as vidas dos sujeitos e suas concepções de natureza. Ao mesmo tempo, foram realizadas observações diretas em campo para registros de imagens e áudios. Os discursos observados externam a memória biocultural e a identidade coletiva dos indígenas, fortalecendo os laços que eles possuem com o seu território.

**Palavras-Chave:** povos indígenas, identidade territorial, memória biocultural, sábios da Natureza, Geografia Indígena.

**Abstract:** The Meeting of Wise Men and Women of Nature (Longy-abaré) takes place annually in the Xukuru do Ororubá Indigenous Territory with the objective of sharing knowledge with the people, especially those linked to agriculture. The work describes and understands the relationships between the memories and the identity of this people through the method of oral history, since the narratives given at the meeting represent the lives of the subjects and their conceptions of nature. At the same time, direct observations were made in the field for records of images and audios. The observed discourses express the biocultural memory and collective identity of the indigenous people, strengthening the ties they have with their territory.

**Key Words:** Brazilian indigenous people, territorial identity, biocultural memory, wise of nature, Indigenous Geography

### Introdução

Para as pessoas que habitam o semiárido nordestino, sobretudo aquelas que vivem da agricultura, a chuva é uma preocupação recorrente. Conseguir prever os períodos chuvosos

---

<sup>1</sup> Indígena Xukuru do Ororubá. Atualmente mestrando no Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPE, sob orientação do Prof. Dr. Caio Augusto Amorim Maciel

pode ser o diferencial entre um ano produtivo ou escasso. Nesse contexto, são importantes, por exemplo, os “profetas das chuvas”, sertanejos que observam comportamentos da natureza e fazem previsões meteorológicas para o ano ou mês (Taddei, 2005; 2006; Bruno & Martins, 2008). Em alguns casos e lugares, são realizados encontros para serem discutidas e compartilhadas essas observações (Pennesi, 2007).

Entretanto, “o sertanejo é, antes de tudo, um índio”<sup>2</sup> e esses saberes do semiárido possuem relações com a vasta experiência indígena na região, como traz Lima (2017). Da mesma maneira que há, no Ceará, o Encontro Anual de Profetas da Chuva em Quixadá (Pennesi & Souza, 2012), ocorre em Pernambuco o Encontro de Sábios/as do Povo Xukuru do Ororubá – Longy-abaré. Os eventos não possuem relações diretas, mas provavelmente partilham de saberes de uma mesma origem ancestral.

Esse encontro reúne pessoas de diversas idades para falar e ouvir saberes reunidos a partir de experiências<sup>3</sup> ao longo do ano, sobretudo acerca da chuva e dos sinais da Natureza. Os rituais religiosos também fazem parte deste momento, que acontece num espaço sagrado, como será discutido neste trabalho.

O evento traz ainda reflexões sobre o próprio modo de vida do povo Xukuru do Ororubá, que fora oprimido durante séculos, tendo suas práticas culturais recriminadas até a homologação do território, em 2001. Observar e entender as narrativas dos/as sábios/as fortalece a identidade do povo a partir da memória e da resistência, pois a reunião é um momento ímpar de socialização e compartilhamento de modos de viver. Nesse contexto, este trabalho busca compreender as relações entre os saberes tradicionais e o povo em questão, refletindo sobre os aspectos identitários e religiosos que mobilizados no Encontro de Sábios/as – Longy-abaré.

Para tanto, lançou-se mão da pesquisa bibliográfica, sendo consultados artigos científicos, teses e livros, além de observações diretas em campo para registros fotográficos e de áudio, bem como do aproveitamento da própria experiência do autor enquanto parte do povo estudado. As narrativas foram consideradas como história oral ao retratarem vivências e memórias dos sujeitos (Delgado, 2006).

---

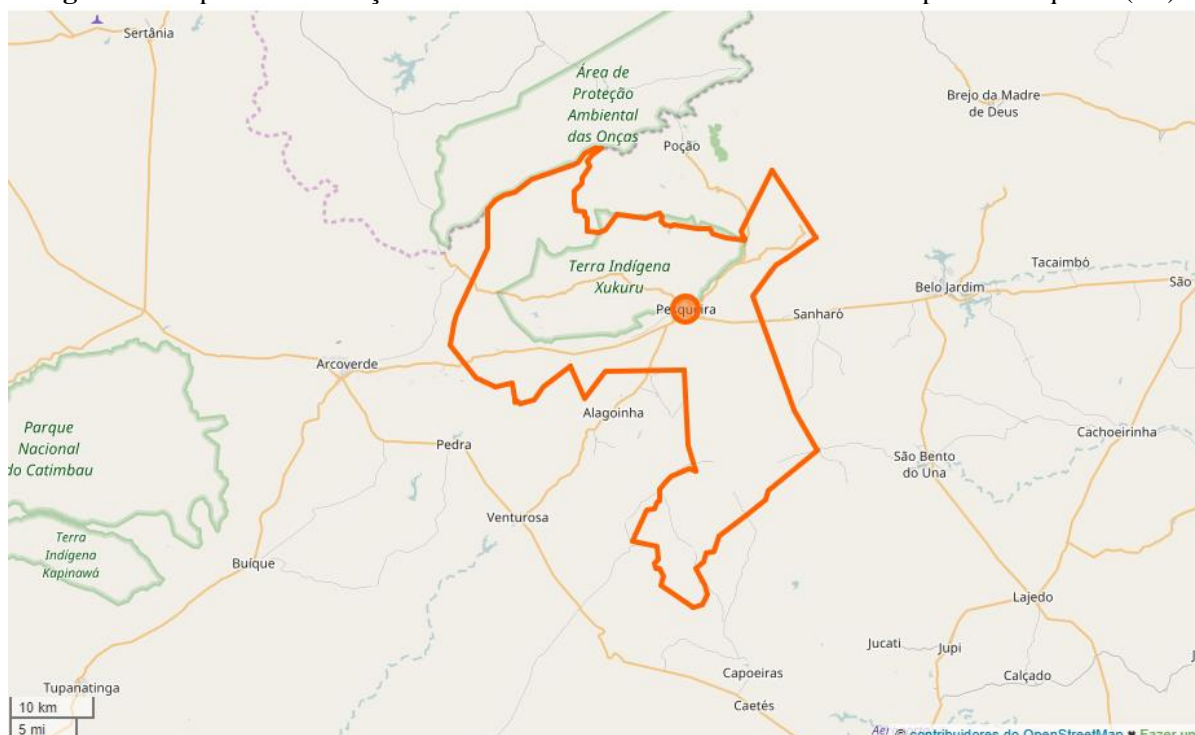
<sup>2</sup> Eduardo Rivail Ribeiro, criador e administrador da Biblioteca Digital Curt Nimuendajú, que reúne artigo e livros raros acerca dos povos indígenas, citou essa frase parafraseando Euclides da Cunha (2018 [1902]:88): “o sertanejo é, antes de tudo, um forte”.

<sup>3</sup> No povo Xukuru do Ororubá, assim são chamadas as práticas de observação da Natureza a partir de quem é sensível às mudanças desta.

## Os Xukuru do Ororubá

O Território Indígena<sup>4</sup> Xukuru do Ororubá (Figura 1) possui 27.555 hectares inseridos majoritariamente no município de Pesqueira-PE, mas alcança ainda o município de Poção-PE. Atualmente, cerca de 12.000 indivíduos habitam nas 24 aldeias que compõe este espaço.

**Figura 1:** Mapa da demarcação do território Xukuru do Ororubá no município de Pesqueira (PE)



Fonte: Open Street Map (adaptado)

A história conhecida desse povo<sup>5</sup> remete a meados do século XVII, após a elevação da densidade demográfica no litoral em decorrência da expansão da atividade canavieira (Silva, 2007). Desse modo, a criação do gado foi sendo direcionada para o interior da colônia e os/as indígenas na região viram suas terras sendo invadidas. Como comenta Medeiros (1993), os

<sup>4</sup> Preferiu-se aqui usar o termo “território indígena” a “terra indígena”, visto que as memórias, vivências e identidades permeiam os conceitos de território e territorialidade. Além disso, o termo território é amplamente utilizado pelo povo Xukuru do Ororubá para se referir às suas terras.

<sup>5</sup> A história da ocupação dos territórios de povos autóctones é longa e complexa, não cabendo detalhar neste trabalho. Para mais referências sobre o povo Xukuru do Ororubá e outros povos indígenas no Nordeste, recomenda-se: Dantas (2015), Fialho, Neves e Figueiroa (2011), Medeiros (1993), Pacheco de Oliveira (2004; 2011), Pinto (1935; 1938), Porto Alegre (1993), Silva (2008), Souza (1992).

Oratorianos<sup>6</sup> receberam sesmarias e fundaram aldeamentos, na tentativa de catequizar os povos originários, utilizando-os como mão de obra também.

Paulatinamente a presença latifundiária foi se estabelecendo na região a partir de doações de sesmarias (Medeiros, 1993; Silva, 2008), aumentando as perseguições aos Xukuru. Tanto os Oratorianos como os fazendeiros da região renegaram muitas práticas culturais dessa etnia, pois “no movimento de colonização e recolonização nega-se a existência da cultura e dos saberes locais” (Saquet, 2019). Entre elas pode-se citar o Toré<sup>7</sup> e agricultura tradicional, deixando marcas no modo de vida do povo até os dias atuais.

Para o assunto em discussão, é importante observar alguns marcos temporais mais recentes. Assim, na década de 1990 houve vários movimentos pela retomada das terras Xukuru, culminando na homologação do território em 2001. Após esse momento, houve a necessidade de se refletir a gestão territorial (Araújo, 2013). As Cartas das Assembleias Xukuru (Ororubá Filmes, 2020) apontam a agricultura como principal resposta, visto que era uma demanda da época das retomadas. Após 500 anos de colonização, os povos originários reelaboraram práticas culturais e modos de vida, onde a lida com a terra é expressão e matriz de indianidades contemporâneas.

A chamada “agricultura do encantamento”, ou ainda “agricultura do sagrado”, denota uma relação entre as atividades agrícolas e os elementos sagrados e ancestrais do povo, além de possibilidades de reinvenção e reafirmação identitária frente a ideologia violenta do agronegócio e da estrutura de poder latifundiário. Ordônio, Vieira e Maciel (2019:5-6) trazem essa discussão ao dizer que:

Para o povo Xukuru, a agricultura é modo de vida. É uma atividade que vai além do plantar, colher e comer. Nas práticas culturais desse povo, a agricultura está correlacionada a outros âmbitos, especialmente na religião. [...] a agricultura evoca práticas antigas, heranças culturais que rememoram conhecimentos ancestrais [...].

Esta prática é tida como modo de vida do povo Xukuru, sendo orientada pela força encantada e reforçando a identidade étnico-territorial dos indígenas, visto que a agricultura “é

---

<sup>6</sup> Membros da Congregação do Oratório ou Ordem de São Felipe Néri, organização católica fundada em Portugal, que chega ao Brasil em meados do século XVII sob responsabilidade do Padre João Duarte do Sacramento (Medeiros, 1993; Silva, 2008).

<sup>7</sup> Ritual religioso de múltiplos significados, comum a várias etnias no Nordeste, sendo, por vezes, um sinal identitário (Grünewald, 2005)

um elemento relevante na construção e no fortalecimento da identidade territorial associada a uma afirmação étnica que remonta a uma memória coletiva ancestral do povo indígena em questão” (Vieira; Araújo; Ordônio; Maciel, 2020), uma vez enaltece o ser Xukuru e sua relação com o território.

Eduardo Xukuru<sup>8</sup> conta ainda que a ideia de agricultura do sagrado surgiu a partir da concepção das três Naturezas, que se relacionam como uma só. Os conceitos foram falados por um encantado<sup>9</sup> no dia da reativação do Terreiro da Boa Vista.

Aí o encantado baixou nela e aí ele dá a notícia para nós, dá o recado: ‘prestem atenção no que vocês estão fazendo. Vocês estão acabando com a nossa morada. A mata é nossa morada e vocês tão acabando. Ao fazer agricultura, vocês tão destruindo a nossa morada. Todos nós estamos doentes’. Aí a gente perguntou: ‘como podemos ajudar?’. E ele falou: ‘Plantem árvore. Preservem árvore. Entrem na mata, façam agricultura, mas deixem as três Naturezas. Deixem a Natureza Biológica, deixem as árvores, porque é nossa morada. Deixem essa Natureza e a Natureza Espiritual vai ficar’. Ou seja, o termo Natureza Espiritual. A Natureza Sagrada vai ficar, porque a gente mora nas árvores. ‘E deixem também a Natureza Humana. Não se esqueçam que vocês também são Natureza’.

Nota-se que são concebidas três Naturezas, porém elas interagem entre si e orientam a visão de mundo do povo Xukuru, sendo esta a perspectiva de Natureza adotada neste trabalho, correlacionando o mundo espiritual, biológico e social do povo em questão. Outro ponto importante na fala é a presença dos encantados. Para o povo Xukuru, as pessoas quando morrem se encantam e continuam a orientá-los em momentos importantes, como durante as retomadas, eventos e rituais.

Apesar das perseguições, muitos dos saberes do povo foram repassadas através das gerações, criando uma memória biocultural, ou seja, a ideia de se manter e reproduzir aspectos biológicos e culturais do povo ((Toledo & Barrera-Bassols, 2015). Esses conhecimentos se mantiveram em “ilhas de resistência”, como traz Araújo (2013:73): “eran porciones de resistencia en un mar de dominación; habrían logrado asegurar la supervivencia de un estilo de vida Xukuru, preservando cultura y alegrías en un contexto bastante desfavorable”.

Nessa leitura, as ilhas de resistência são os núcleos familiares que preservaram as práticas culturais apesar de cercadas pelos latifúndios e modos de produzir que os oprimiam.

---

<sup>8</sup> Nome fictício. Registro de áudio feito em 19 de outubro de 2019 no CAXO da Boa Vista.

<sup>9</sup> Os encantados remetem aos ancestrais do povo Xukuru que já se foram, mas continuam presentes para os iluminar e orientar.

São exatamente esses atos que embasaram e deram origem ao Encontro de Sábios/as do Povo Xukuru – Longy-abaré, a fim de abranger esses saberes em prol da agricultura do encantamento.

### **Longy-abaré: o Encontro de Sábios/as da Natureza**

Lucas Xukuru<sup>10</sup> conta que em meados de dezembro de 2012, no auge da seca no Nordeste, houve um pequeno evento no Centro de Agricultura Xukuru do Ororubá da Boa Vista (CAXO da Boa Vista), porém perceberam que aquele ainda não era o melhor momento para que o encontro acontecesse:

A gente descobriu que o melhor momento para realizar esse encontro era no final de janeiro, porque no meio de janeiro ainda tinha experiência da barra, inclusive lá na virada do ano, na mata, e também pegando um pouco do calendário de Santa Luzia, se não me engano. Então, ainda adentrava o mês de janeiro e as pessoas disseram: “olha Lucas, o melhor momento para fazer a socialização desse encontro é no finalzinho de janeiro”.

Visto que o principal objetivo do evento era “que nessa situação da Natureza, as pessoas pudessem plantar de acordo com o tempo, plantar, cultivar e colher”, como disse Lucas Xukuru. Era impraticável que o evento ocorresse antes de algumas experiências, como o calendário de Santa Luzia e a leitura da barra, sendo esta realizada por bastante pessoas no território. Desse modo, o encontro passou a ocorrer ao último domingo de janeiro, em consonância com a sazonalidade das práticas de observação.

Em 2013, houve o primeiro Encontro de Sábios/as do Povo Xukuru – Longy-abaré. No idioma Xukuru, “longy” significa “ver, observar” enquanto “abará” se explica como “silêncio”. A explicação do termo é dada por Lucas Xukuru logo no início do evento:

O nome desse encontro, e isso surgiu também aqui no Terreiro, a gente chama de Longy-abaré. Longy “olho, observar, ver, enxergar”. Abará “silêncio interior”. Não é simplesmente calar a boca, mas um silêncio interior no sentido de concentração. Ou seja, observe esse silêncio interior. Para ler a Natureza ou para partilhar saberes, antes disso vem esse silêncio interior, esse poder do silêncio. Então Longy-abaré significa o poder do silêncio. Nós acreditamos que as pessoas que possuem essa sensibilidade e que querem partilhar essa experiência de vida passam interiormente por esse processo de interiorização, de concentração e de ver a Natureza não de forma diferente, é da forma que de fato deve ser ou deveria ser.

“Observar em silêncio” – não apenas o silêncio no sentido físico, mas também espiritual, interior, uma meditação, uma preparação para ouvir os conhecimentos ancestrais

---

<sup>10</sup> Nome fictício. Registro de áudio feito em 27 de janeiro de 2019 no CAXO da Boa Vista.

dos/das sábios/as, saberes esses que são fundamentais para a construção e fortalecimento de uma identidade atrelada ao território, nos termos de Saquet (2019), bem como em íntima relação com o entendimento do mundo, da Natureza e dos ritos.

O evento ocorre sempre no Terreiro da Mata Sagrada da Boa Vista, um espaço sagrado destinado principalmente à prática do Toré. Roberta Xukuru<sup>11</sup> conta que durante o processo de reativação do Terreiro um encantado incorporou uma das pessoas presentes e pediu que fosse feita uma agricultura que não desmatasse, que preservasse as matas, uma vez que lá é a morada deles. Assim, observa-se que os objetivos do evento estão alinhados com este princípio.

Contudo, outros elementos surgem nesse evento. Araújo e Souza (2018:3) apontam que “fortalecer a cultura e a identidade étnica, esses são também objetivos desse encontro”, uma vez que a agricultura com base ancestral é uma marca identitária do povo em questão e foi um dos principais motivos do início dos movimentos de retomada pela terra (Vieira, 2018).

No dia do evento, o peji<sup>12</sup> é ornado com sementes trazidas pelos participantes (Figura 2). Ao povo Xukuru do Ororubá, as sementes não são necessariamente os grãos, mas sim qualquer forma de se gerar vida. Desse modo, são ali depositadas raízes, mudas, flores, etc. No encontro de 2019 até mesmo uma caixa de abelhas nativas foi colocada, visto que produz o mel utilizado inclusive nos rituais.

Figura 2: Peji durante VI Encontro de Sábios/as do Povo Xukuru do Ororubá



Fonte: Arquivo pessoal (VIEIRA, 2018).

<sup>11</sup> Nome fictício. Registro de áudio feito em 19 de outubro de 2018 no Terreiro da Mata Sagrada da Boa Vista.

<sup>12</sup> Espécie de altar que fica no centro do Terreiro, onde os frequentadores fazem preces e acendem velas.

O encontro se inicia pela manhã, por volta das 10 horas, com uma explanação do evento, resgatando a história da iniciativa e do Terreiro. Em seguida, o pajé faz uma reza, puxa um ponto (um dos termos utilizados para as canções religiosas) e se inicia um Toré com as pessoas dançando em espiral ao redor do peji enquanto o mestre gaiteiro toca o membi<sup>13</sup>.

Após o ritual, as pessoas se acomodam no Terreiro e aguardam as falas iniciarem. Não há uma ordem predefinida, nem escolha das pessoas que falaram. Quem se sentir à vontade, geralmente pessoas mais velhas, vai à frente do peji, segura o jupago<sup>14</sup> e compartilha suas experiências. A maioria das pessoas são agricultoras e estão relacionadas às atividades religiosas do povo, quer seja no Toré, na cura, na manipulação de plantas medicinais, entre outros. Assim, “quem lida diariamente com o sagrado Xukuru também lida com o sagrado das sementes plantadas no ‘coração da terra’” (Melo, 2019: 266), enfatizando que as atividades agrícolas estão intimamente relacionadas com o universo religioso do povo.

Esse é um dos momentos mais icônicos no calendário do povo Xukuru do Ororubá. Os saberes ali partilhados não estão escritos em lugar algum, apesar de alguns trabalhos científicos se referirem a partes do ritual. Advêm das vivências, das práticas e das falas, a chamada memória biocultural. “A transmissão desse conhecimento se faz pela linguagem, e é por isso que o *corpus* é geralmente um conhecimento não escrito. A memória, portanto, é o recurso intelectual mais importante para as culturas indígenas ou tradicionais” (Toledo & Barrera-Bassols, 2015: 72).

As experiências estão relacionadas principalmente a características da fauna e da flora, como a florada dos ipês, a presença de cupinzeiros e formigueiros, os ninhos de algumas árvores, dentre outras. Entretanto há também experiências relacionadas a observações do céu, sobretudo a barra do ano<sup>15</sup>, mas destacam-se também o calendário de Santa Luzia e a leitura da lua. Há práticas que são comuns aos camponeses do semiárido nordestino, com forte intercessão com formas populares do catolicismo, contudo o conjunto dessas ações é original e singular ao povo Xukuru.

A leitura da lua consiste em observar manchas no satélite, significando proximidade das chuvas. O calendário de Santa Luzia inicia-se a partir da data de celebração da santa (13 de dezembro) e se prolonga por doze dias, cada um representando um mês do ano. A leitura da

---

<sup>13</sup> Instrumento de sopro feito geralmente de madeira do candeeiro que cadencia o Toré.

<sup>14</sup> Cajado de madeira que já foi muito utilizado como arma e que hoje é usado para marcar as batidas do Toré.

<sup>15</sup> É uma leitura do horizonte na madrugada do primeiro dia do ano durante 12 horas.

barra é uma experiência bastante comum no povo e partilhada por muitos/as indígenas no evento. Durante a virada do ano, alguns Xukuru vão a pontos altos do território, destacando-se a Pedra do Rei, e observam as primeiras doze horas do ano, correspondendo mais uma vez aos meses. As respostas obtidas nessa experiência são fundamentais para que alguns agricultores indígenas iniciem suas plantações.

É importante salientar como as narrativas advêm das memórias de infância e como essas memórias criam um arcabouço identitário para o povo, unindo-os através das práticas e das vivências, sendo até mesmo resistência frente às imposições, num pensamento que se coaduna às proposições de Pollak (1992). Ademais, o fato de existir hoje um encontro específico para compartilhar verbalmente os saberes pode indicar um esforço do povo Xukuru em reconstruir memórias que a opressão histórica aos seus modos de produzir desfavoreceu.

Se as memórias fomentam a identidade social, esta, por sua vez, fortalece a identidade territorial, o sentimento de vínculos com aquele espaço, palco de práticas culturais, relações e experiências (Haesbaert, 1999). Assim, os/as indígenas reafirmam a partir dos saberes e narrativas a indianidade concatenada ao território.

Outro ponto a se ressaltar nas falas é o aprendizado das experiências, como por exemplo “de noventa, de cem anos, eu já vi muitos morrerem e que eu peguei a experiência com eles”; “ah, foram ensinando. Meus avôs, meus bisavôs, que as experiências se davam pelos animais que são os sabedores da terra. Sabiam quando ia ser bom e sabiam quando ia ser ruim”; “eu tenho as experiências, nunca vou perder nossos ancestrais.”<sup>16</sup>.

São recorrentes as referências a pais e mães ou avôs e avós de quem os/as indígenas herdaram os saberes, não só por ensinamentos verbais, como também pelas vivências cotidianas na lida com a terra. “O saber tradicional é compartilhado e reproduzido por meio do diálogo direto entre o indivíduo, seus pais e avós (com vista ao passado), bem como entre o indivíduo e seus filhos e netos (com relação ao futuro) (Toledo & Barrera-Bassols, 2015: 94). Embora ali não fossem os filhos e netos dos que partilhavam seus saberes, pode-se entender como um conhecimento de uma geração anterior que é repassada para a geração seguinte, que assiste atentamente as falas e possui presença significativa no Terreiro.

Após as falas (geralmente entre 8 e 10), é feito outro ritual. Desta vez o objetivo é consagrar as sementes que foram levadas. Os pontos de Toré remetem a sementes e ao próprio evento. Em seguida, é feita a ingestão da jurema. Os participantes podem pegar as sementes

---

<sup>16</sup> Registros de áudio feito em 27 de janeiro de 2019 no CAXO da Boa Vista

para casa e as plantar para que no evento seguinte “devolvam”. Por fim, é oferecido um almoço com alimentos plantados e/ou produzidos no CAXO da Boa Vista.

### Conclusão

O Encontro de Sábios/as da Natureza se mostra como um momento ímpar de aprendizado e compartilhamento para o povo Xukuru do Ororubá. Além do mais, até mesmo os mais experientes aguardam o último domingo de janeiro para ouvir orientações para o plantio do ano.

As sementes marcam o recomeço de um ciclo. Escutam-se as falas, realiza-se o plantio, recolhem-se as sementes que serão apresentadas no ano seguinte para reiniciar o processo. Até mesmo o almoço feito a partir da produção local se encaixa na singularidade deste período.

As narrativas remetem aos antepassados, às comidas deles, aos modos deles plantarem e se relacionarem com a natureza. São essas memórias que mantêm a coletividade e fortalecem os vínculos identitário neste território, e mais, reavivam as histórias de luta nas retomadas, assim como os modos específicos de relação com as forças da natureza. Tudo isso ocorrendo num espaço sagrado de orientação e que é basilar nas demais práticas do povo.

### Referências Bibliográficas:

- ARAÚJO, André Luiz de Oliveira. 2013. *Una mirada agroecológica en la pisada Xukuru do Ororubá: um presente de possibilidades*. Dissertação (Maestría en Agroecología). Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.
- ARAÚJO, Marli Gondim de; SOUZA, Tiane Araújo de Paiva e. 2018. *A sabedoria tradicional originária indígena: encontro de sábios e sábias e previsões para a agricultura Xukuru*. Cadernos de Agroecologia, vol 13(1): 1–6.
- BRUNO, Fernanda; MARTINS, Karla Patrícia Holanda. 2008. *Profetas da Natureza: ver e dizer no sertão*. Intexto, vol 18 (1): 1-12.
- CUNHA, Euclides. 2018 [1902]. *Os sertões*. Barueri: Ciranda Cultural.
- DANTAS, Mariana Albuquerque. 2015. *Dimensões da participação política indígena na formação do Estado Nacional brasileiro: revoltas em Pernambuco e Alagoas (1817-1848)*. Tese (Doutorado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- DELGADO, Lucília de Almeida Neves. 2006. *História oral: memória, tempo, identidades*. Belo Horizonte: Autêntica.
- FIALHO, Vânia; NEVES, Rita de Cássia Maria; FIGUEIROA, Mariana Carneiro Leão (Orgs.). 2011. *"Plantaram" Xicão: Os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território*. Manaus: PNCSA-UEA/UEA Edições.

- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 2005. *As múltiplas incertezas do toré*. Em \_\_\_\_\_. Toré: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, pp. 13-38.
- HAESBAERT, Rogério. 1999. Identidades Territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny; CÔRREA, Roberto Lobato (Orgs). *Manifestações da cultura no espaço*, pp. 169-247. Rio de Janeiro: EDUERJ.
- LIMA, Clarisse Martins. 2017. *Tempo e qualidade na Vila de Cimbres: uma abordagem etnográfica da (contra)mistura*. R@U: revista de antropologia da UFSCAR, vol 9 (2): 87-107.
- MEDEIROS, Maria do Céu. 1993. *Igreja e dominação no Brasil escravista: o caso dos Oratorianos de Pernambuco 1659-1830*. João Pessoa: Idea.
- MELO, Constantino José Bezerra de. 2019. *O ritual sagrado: a religião indígena do povo Xukuru do Ororubá (Pesqueira e Poção/PE)*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Recife: Universidade Católica de Pernambuco.
- ORDÔNIO, Iran Neves; VIEIRA, João Luiz da Silva; MACIEL, Caio Augusto Amorim. 2019. *O Coletivo Indígena Jupago Kreká na promoção da agricultura do sagrado no espaço CAXO Da Boa Vista, Pesqueira-Pe*. Trabalho apresentado no IX Seminário Internacional de Geografia Agrária, Recife-PE.
- ORORUBÁ FILMES. 2020. *Cartas das Assembleias Xukuru do Ororubá*. (<https://sites.google.com/view/ororubafilmes/arquivos-para-baixar?authuser=0>; acesso em: 19/08/2020).
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2004. *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2011. *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- PENNESI, Karen Elizabeth. 2007. *The predicament of prediction: rain prophets and meteorologists in Northeast Brazil*. PhD. Dissertation. Tucson: University of Arizona.
- PENNESI, Karen; SOUZA, Carla Renata Braga de. 2012. *O Encontro Anual dos Profetas da Chuva em Quixadá, Ceará: a circulação de discursos na invenção de uma tradição*. Horizontes Antropológicos, ano 18, vol 38: 159-186.
- PINTO, Estevão. 1935. *Os indígenas do Nordeste: introdução ao estudo da vida social dos indígenas do Nordeste brasileiro*. São Paulo: Nacional.
- PINTO, Estevão. 1938. *Os indígenas do Nordeste: organização e estrutura social dos indígenas do Nordeste brasileiro*. São Paulo: Nacional.
- POLLAK, Michael. 1992. *Memória e identidade social*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 5(10): 200-212.
- PORTO ALEGRE. 1993. *Aldeias indígena e povoamento no Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da 'Cultura de Contato'*. Em DINIZ, Eli; LOPES, José Sérgio Leite; PRANDI, Reginaldo (orgs.). *Ciências Sociais Hoje*, pp. 195-217. São Paulo: HUCITEC.
- SAQUET, Marcos Aurelio. 2019. *Saber popular, práxis territorial e contra-hegemonia*. Rio de Janeiro: Consequência;

SILVA, Edson. 2007. *História, memórias e identidade entre os Xukuru do Ororubá*. Tellus, vol 1: 89–102.

SILVA, Edson. 2008. *Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988*. Tese (Doutorado em História). Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. 1992. *As fronteiras do ser Xukuru: estratégias e conflitos de um grupo indígena no Nordeste*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

TADDEI, Renzo Romano. 2005. *Of clouds and streams, prophets and profits: the political semiotics of climate and water in the Brazilian Northeast*. PhD. New York: University of Columbia.

TADDEI, Renzo Romano. 2006. *Oráculos da chuva em tempos modernos: mídia, desenvolvimento econômico e as transformações na identidade social dos profetas do Sertão*. Em MARTINS, Karla Patrícia Holanda (org.). *Profetas da Chuva*, pp. 1-11. Fortaleza: Tempo D'Imagem.

TOLEDO, Victor M.; BARRERA-BASSOLS, Narciso. 2015. *A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais*. São Paulo: Expressão Popular.

---

**A narrativa de kama-wëéri kití**  
**A origem das doenças e males sociais**  
**Povo indígena Tuyuka (alto rio negro, noroeste amazônico)**

---

Silvio S. Barreto<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo aborda uma literatura que tem tópicos amplos e complexos dos conhecimentos da categoria de especialista do Alto rio Negro. Dois pajés foram convocados pelo Chefe da Casa de Ritual para confecção dos cocares para serem usados no dia da festa, ao período de lagartas comestíveis. A princípio ocorreu quebra de tabus alimentares e não foram ouvidos os conselhos, surgindo vários os tipos de doenças e males sociais que se espalharam em todo universo. Tratando-se a origens e da assepsia das frutas e dos peixes para consumo, para isto, o Pajé aciona uma eficiência simbólica para ter uma boa da saúde. A abordagem metodológica foi uma construção a partir da escuta dos especialistas em narrar as histórias antigas, por meio de perguntas semiestruturadas e fechadas na língua indígena Tukano, segundo costume local.

**Palavras-chave:** Índios Tuyuka -Doenças -Tabus - Benzimentos

**Abstract:** This article addresses the literature that has broad and complex topics of knowledge in the specialist category of the Upper Rio Negro. The two Dois pajés were summoned by the Head of the Casa de Ritual to make headdresses to be used on the day of the festival, during the period of edible caterpillars. At first there was a breach of food taboos and the advice was not heard, which resulted in the emergence of various types of diseases and social ills that spread throughout the universe. and, that in terms of the origins and asepsis of fruits and fish for consumption, for this, the Pajé triggers a symbolic efficiency to have a good health. For The methodological approach was a construction of data based on listening to specialists in narrating ancient stories, through semi-structured and closed questions in the Tukano indigenous language, according to local custom.

**Keywords:** Índios Tuyuka -Doenças -Tabus - Benzimentos

## Introdução

---

<sup>1</sup> Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas-PPGAS/UFAM; Membro do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena-NEAI/PPGAS; representante do Colegiado Indígena - COLIND. Bolsista da CAPES. Endereço Institucional: Av. General Rodrigo Octávio Jordão Ramos, nº 3.000, Campus Universitário – Coroado I, Manaus-AM; E-mail: basasi@bol.com.br.

A narrativa de *Kama-wěéri kití* foi narrada pela Dona Francisca Sanches para pesquisa de doutorado. A primeira parte descrevendo dois irmãos que foram solicitados pelo chefe da Casa Coletiva para confecção dos cocares, a serem usados no período de lagartas comestíveis. Porém, o irmão menor havia quebrado *be'tíse* (tabus alimentares), tomando banho no rio e comendo peixes moqueados, sem antes da assepsia alimentar nem da proteção.

A segunda parte foi clímax da narrativa trazendo uma solução dramática. O irmão maior e da Casa Coletiva, a princípio era para eliminá-lo, pois ninguém aguentava de dar de comer do peixe mal-assado. O excesso de consumo deu a origem ao estado de engorduramento para irmão menor, ficando obeso e, assim surgindo vários os tipos de peixes com substâncias prejudiciais para a saúde. Os peixes com doenças e males sociais! No entanto, os peixes acabaram se espalhando em todos os rios do universo.

A terceira parte menciona a origem das frutas comestíveis como a ucuqui, abacaxi, cucuras, pimentas e de *wa'ũ mu'tu* (cucura do mato). Porém, essas frutas contêm ácidos e foram usadas para sangrar a língua do Kama-wěéri. Finalmente, o leão do rio abaixo veio e estilhaçou a cabeça de Kama-wěéri e, assim, o irmão maior foi recuperado e volta à vida na Casa Coletiva. Assim puderam tomar seu *peêru* (bebida fermentada), tomando *kapí* (certa planta alucinógeno da família das malpighiáceas) e dançaram os rituais de *kapiwaya* (ritual de danças quando estivessem embriagado da bebida alucinógeno) usando os cocares confeccionados pelos dois irmãos no período de lagartas comestíveis.

### **Especialistas de narrar as histórias antigas**

*Umupô*: nome de benzimento do Senhor Benedito Meireles Dias, 86 anos, *basedor* (benzedor), indígena da etnia Miriti Tapuia. Especialista em benzimento para proteção, recuperação e das curas do universo indígena. Nascido na antiga Comunidade Península Bem-Ti-Vi do rio Tiquié, um dos afluentes do rio Uaupés no Distrito de Taracuí, Município de São Gabriel da Cachoeira/Amazonas.

*Yosokamô*: nome de benzimento da Dona Francisca Sanches, 70 anos. Indígena do povo Tuyuka. Parteira e especialista de narrar às histórias antigas. Nascida na Comunidad Trinidad, rio Tiquié/Colômbia, mas que cresceu em Pari Cachoeira, no Município de São Gabriel da Cachoeira, AM. Este casal são meus pais e colaboradores de minha pesquisa. Atualmente, eles moram na sede do Município de São Gabriel da Cachoeira.

### **Forma de abordagem**

Na cozinha do Sítio Itaiçu, no médio rio Tiquié, afluente do rio Uaupés, em São Gabriel da Cachoeira/Am, à noite nos reuníamos para uma roda de conversa noturna, onde estava o Senhor Benedito Meireles Dias, Dona Francisca Sanches e, eu, Silvio Bará<sup>2</sup>. Eles estavam sentados nas suas redes e eu no banco com o gravador. A luz do fogo do jirau dos peixes nos iluminava nossa roda de conversa e lá, no fundo também se ouvia os grilos noturnos e sapos coaxando no igarapé próximo de casa.

Para registrar as informações para essa pesquisa foi necessário acompanhar o cotidiano dos meus pais, que às vezes ficaram doentes e cansados dos trabalhos da roça. Para mim, tem sido exercício de uma negociação. E juntos realizamos a construção de informações sobre os conhecimentos de nossos antepassados. Para abrir a roda de conversa foi necessário formular as perguntas semiestruturadas e fechadas na língua Tukano: Quais narrativas que narram os cuidados necessários para uma boa recuperação da saúde? Quais são alimentos que ajudam para uma boa recuperação do doente? Existe uma narrativa específica que narre às origens das doenças e dos males sociais?

Estas perguntas nos levaram a um exercício redobrado para armazenar na memória, às vezes, no meio da narrativa eu me perdia ficando atrasado. Uma coisa difícil para os velhos é recontar a história novamente. Na hora da narrativa não se pode haver questionamento. Quando há alguma intervenção, os velhos não gostam e afirmam que: Se já sabe, porque me perguntas? Perguntar quando for necessário. Por esta razão, levaram alguns dias para escuta e da gravação. E ficávamos em altas horas da noite. Portanto, as questões de pesquisas foram respondidas em forma de narrativa. Às vezes contadas de forma descontraída para não cair no sono.

### **Narrativa de kamaweri kití<sup>3</sup>. A quebra de Be'tise do irmão menor – Parte I** (por Dona Francisca e Sr. Benedito)

Como relatou Dona Francisca a narrativa de *Kama-wěéri kití* (certo Ser Glutão como afirma Ramirez, 1997:115), que tem outras versões como a do povo Taliaseri-Phukurana (Tariano) como narram (Barbosa e Garcia, 2000:153-159) *Kamaweni hiwida kalísi* (História das duas cabeças de Kamaweni) e a do povo Desana como contam os narradores (Galvão, Wenceslau e

---

<sup>2</sup> Pesquisa de doutorado no início do ano de 2020, realizada num Sítio Itaiçu, no médio rio Tiquié, afluente do rio Uaupés no Município de São Gabriel da Cachoeira, AM.

<sup>3</sup> Na ocasião de uma viagem rápida a São Gabriel da Cachoeira, nos dias 07 a 08 de setembro de 2020, alguns tópicos da narrativa de *Kama-wěéri kití* foram inseridos e sistematizados. Na pesquisa anterior havia faltado alguns tópicos importantes (janeiro de 2020, no Sítio Itaiçu, médio rio Tiquié/Município de São Gabriel da Cachoeira).

Galvão, Raimundo, 2004:624-629) *Kamawerĩ kere* (História de Kamawerĩ) ocorreu às vésperas no tempo de *ĩ'ia* (lagartas comestíveis). Os dois irmãos foram convocados pelo chefe da Casa de Ritual para confecção dos cocares. Os cocares seriam usados no dia de tomar *peêru* (bebida fermentada) e para dançar os rituais de kapiwaya. Os dois irmãos eram *kumuâ* (pajés e mestres de rituais). Eles eram os especialistas na confecção teciam por fileiras de cocares. O irmão maior havia terminado uma fileira dos cocares e só faltava mais uma fileira, ele era muito rápido e seu irmão menor acabou de tecer mais uma fileira e só faltavam alguns para terminar. Como já estava prestes para terminar, o irmão maior avisou para o seu irmão menor que iria à roça para apanhar as folhas de cocas. Enquanto, isto o irmão menor terminaria o serviço. O irmão maior havia falado para o irmão menor, quando fosse tomar banho no rio não olhasse para rio abaixo e sim banhasse olhando para rio acima, na cabeceira do rio. *Wãtiâ kasâ* (jirau dos duendes) ficava próximo do porto em que eles estavam confeccionando os cocares.

Infelizmente, para irmão menor deu uma vontade de tomar banho no rio, o início da situação dramática. Até, então, desceu no porto e tomou o banho no rio. Quando emergiu d'águas, o cheiro dos peixes moqueados que vinha do rio abaixo bateu nas narinas e olhou para rio abaixo. Ele avistou duas mulheres moqueando peixes. Então, elas fizeram um sinal com as mãos para ele vir comer, vendo isto ele desceu nadando até elas e como ele estava com fome, por motivo das dietas alimentares. Ele chegando lá comeu uma boa porção dos aracus moqueados sem descontaminação dos alimentos. E, assim, acabou quebrando *be'tise* como diz (Maia, 2018: 75-180) "Food taboos in Lowland South America" (tabus alimentares em Lowland América do Sul) como menciona (Kensinger e Kracke, 1981) quebrando tabus alimentares comendo os peixes quentes que estavam no jirau e sem proteção para tomar banho no rio.

Porém, o irmão maior havia proibido de comer sem antes da assepsia alimentar e para tomar banho sem antes da proteção dos seres não-humanos e para ele era ficar em casa. Quando estivesse consumindo o pó da coca e fumando cigarro, o irmão maior faria uma proteção e da descontaminação alimentar para eles comerem, depois de mastigado da pimenta a ser liberado para o banho.

O irmão maior já havia enchido seu aturá, porque era acostumado de apanhar as folhas de cocas. De repente, lá da roça, o irmão maior que era *kumuâ* (pajé), por pensamento metafísico sentiu cheiro dos peixes moqueados consumidos. Logo pensou que seu irmão havia infringido das dietas alimentares, de lá mesmo já ficou bravo. Quando retornou da roça, o irmão maior repreendeu seu irmão menor. O clima entre os irmãos ficou tenso. O irmão menor estava muito

triste e ficou desolado em sua rede. O irmão menor assumiu toda suas atitudes desequilibradas, de que havia quebrado das dietas alimentares e assim procedeu ao castigo de seu irmão menor.

### ***Mahâ poari (Cocares)***

*Bikârã* (Fungos) são as penas dos pássaros como a de tucano, araras, japu e das garças contêm *bikârã* (fungos). *Do'âtisehe* (doenças): *F'sê sãâsehe*: yaî, pïro bose (engorduramento sendo a presa da onça e da cobra-grande), *ayâ kose* (picada de jararaca), *yosoputise* (acidentes fatais), *ehêri tohase* (falta de ar). *Basero* (fórmula de benzimento): *Tohô wa'ari niîrã base ka'mota isê sãâre* (para não adoecer tem de prevenir). Os cocares são neutralizados desses fungos e dos acidentes fatais e com toda proteção e descontaminação alimentar por meio da pimenta e assim seguir as dietas.

Os primeiros sintomas de *î'sê sãhase* (engorduramento) para irmão menor veio com uma vontade de querer comer peixe assado. Nos primeiros dias, o irmão maior pescava para seu irmão e, aos poucos foi agravando da situação descontrolada. O irmão maior começou dar de comer dos peixes mal-assados, peixes queimados e crus, pois, os peixes eram jogados no fogo. Após duas semanas, a situação se gravou muito e o irmão menor comia muito e as pessoas não davam em conta de oferecê-lo. O irmão maior e demais membro da Casa Coletiva começaram a pensar uma estratégia de eliminá-lo e, ele, cada vez mais estava se engordando, e não dava mais tempo.

Os *Kumuâ* (pajés) da Casa Coletiva pensaram para solucionar a do comilão. A ideia era de cercar do igarapé para depois tinguijá-lo. Então, os homens da casa coletiva foram à noite cercar o rio Malinã com pari para pegar os peixes. Já no outro dia bem cedo foram arrancar nas roças e socar os timbós para tinguijá-lo.

### **A origem das doenças e males sociais (Parte II)**

O irmão menor já estava desfigurado do corpo, ficando obeso demais. O irmão menor pediu que a levasse também para rio que iria ser tinguijado e que deixassem na foz do rio próximo da cerca de pari para vigiá-los. Bem cedo, as pessoas foram embora no local onde iria ser tinguijado e ele ficou sozinho em cima de uns galhos caídos atravessado do rio. De repente, o corpo do irmão menor veio aquele reboliço de tanto peixes na barriga.

Na foz do rio Malinã, a carne do corpo do irmão menor veio desmoronar-se. A cada parte do corpo que estivesse caindo no rio proferia um discurso malicioso sobre peixes. A carne do corpo

do irmão menor começou se desmornar no rio transformando em vários os tipos de peixes. De tanto, os peixes caírem ao rio, à cerca de pari ficou aberta, assim começaram afluir ao rio e se espalharam ao rio acima e, ao rio abaixo e muitos deles estão nos rios grandes nestas regiões.

Quando influía a carne do seu corpo fazia o discurso malicioso para surgir vários os tipos de peixes que contem certas doenças e dos males sociais. O processo de defluição trouxe vários os tipos de discursos para nossos antepassados. Para haver muitas intrigas e brigas. Antigamente, as pessoas conviviam unidas entre seus familiares e foi ele que trouxe para esses conflitos de agora. Para envenenar, para haver assopros e das intrigas entre pessoas, para ter inveja, para haver fofoca, etc.

O Kama-wěéri trouxe muitas doenças e dos males sociais. Foi ele que trouxe os alimentos reimosos para a saúde, por causa dos peixes amaldiçoados para serem prejudiciais na saúde das pessoas. Mas também tem poucos peixes para fluir bons pensamentos metafísicos. A cerca de pari não suportou de tantos peixes, acabou cedendo e, assim, os peixes se espalharam aos rios do universo para o rio abaixo e para rio acima.

Muitas pessoas vendo isto do desmornamento da carne do Kama-wěéri começaram voltar para suas casas e, não quiseram mais tinguijar. Ele estava só osso e, muitos já voltaram para suas casas sem peixes. O irmão maior havia ficado sozinho e ele já foi informado do que estava acontecendo pelos seus familiares. “*Nós não vamos tinguijar mais os peixes. Ele amaldiçoou muitos peixes para ter muitas doenças e para ter os males sociais. Se a gente for comer destes peixes seremos iguais quanto ele*”.

*Wa'î wisiorã* (peixes reimosos): *pawá* (jandiá), *boteâ* (aracus), *yikê boteâ* (aracus-paus), matrinxã, *doeá* (traíras), *tubuá* (jejuns), *uhuá* (pacus) e *boteâ butîrã* (aracus de cabeças gordas), etc.

*Do'atise* (doenças): *pîa petise* (magresa), *dîpôa niâro* (dor de cabeça), *di'tâ ba'ase* (peixe para comer terra), *ditî ba'ase* (peixe para comer carvão), comer do cupimzeiro queimado, *î'sê'koo wese* (excesso de saliva), rangidos dos dentes, amarelão, *wîhá kîose* (sonolência), *teóse* (preguiça), *o'mê-peeri pûrise* (zumbido nos ouvidos); *niâri tâ'riro* (tonteira e vertigem). *Wa'yû wa'î* (peixe para hérnia), *bipîse wa'î* (peixe para tumores ou inchaços como no nariz, nas costas, na cabeça e nas coxas).

*Masá yâ'ase* (peixes dos males sociais): *kitî wa'î* (peixe para fofocar); *nimâ wa'î* (peixe para envenenar); peixe para assoprar, *a'me wêhése wa'î* (peixe para guerrear); *kitî sêri yâ'ase* (peixe para tirar satisfação com vizinho), peixes para más intenções, peixe para inveja, peixe para

fofoca, peixe para mentir, peixes para briga e das intrigas, peixes para mal pensamento, peixe para guerra, peixe para assassinato com arma de fogo e da arma branca, roubos e furtos, assaltos. *Basero* (fórmula de benzimento), como relatou Benedito, os peixes são surgidos do desmoronamento da carne do Kama-wěéri, por isso tem de ser descontaminados e neutralizados de suas substâncias prejudiciais a saúde das pessoas. Todos estes peixes surgiram do Kama-wěéri que são peixes muitos reimosos. Não é que, às vezes nos dá sono, excesso de saliva, rangir dos dentes, às vezes nos dá sonabulo, zumbido nos ouvidos, virtegem. Essa é a razão pelo qual se descontamina dos peixes, dos riachos, dos lagos, dos rios e dos rios grandes. Dos peixes pequenos até dos peixes grandes. Os peixes reimosos são neutralizados e acionados para eficiência simbólica da assepsia alimentar.

### **A origem e da assepsia das frutas (parte III)**

O irmão maior aproximou-se da cerca de pari. Este infeliz perguntava do seu irmão:

“*Mami, mi*”<sup>1</sup> *niiti?*” (É você?) - Sim, sou eu. E não foram poucas perguntas desses tipos. Então, seu irmão cansou de retrucá-lo. No entanto, o irmão maior, tirou a coca mascado, com a folha de jacamim fez *pūri pe'toro* (forma de convexo), por pensamento metafísico fez “um sapinho que respondesse por ele”.

- *Weo, weo, weo!* Toda vez que se indagava e este o respondia. Mas ele desconfiava, que, aquela voz não era a voz de seu irmão. - Não é você. - Já te disse que sou eu. - Não é sua voz. É uma voz estranha. Enquanto isto, o irmão maior bem discreto embarcou na sua canoa e veio remando para rio abaixo em direção para sua casa. Ele remava, remava até que cansou, pois, ele se remava só de um lado. De repente, virou o remo para outro lado da canoa, o reflexo do remo bateu ao rosto do irmão menor e de lá mesmo veio voando até que alcançou e ficando na clavícula do irmão maior, e, ele desmaiou por muito tempo dentro da canoa e, assim largou o remo no rio e, depois de muitas horas ele se recuperou um pouco e foi descendo devagar até no porto de sua aldeia.

Os kumuâ da Casa Coletiva pensaram como proceder para tirar a cabeça do kamaweri fincado na clavícula do irmão maior. As pessoas se reuniram para oferecer todos os tipos de frutas que tem ácidos: como cucuras, infelizmente, nada. Quando ele comesse muitas frutas que dê uma sede e que fosse procurar uma água para matar a sede e, assim deixasse da clavícula do irmão. A categoria de especialista (pajés) pensaram e viram a necessidade de criar um grande pomar de ucuqui.

Os tipos de ucuquis: *yôsôwi pupiâ* (ucuqui-pirapucu); *tarokî pupiâ* (ucuqui-sapo) e *kâré pupiâ* (abiu-ucuqui); cucuras e abacaxi. Tipos das pimentas: *boraró biâ* (curupira-pimenta); *yikâ biâ* (paus-pimentas), *ewê biâ* (tuyuka amarelo-pimenta), *musiro biâ* (pimenta-grilos), *awi biâ* (pimentas malaguetas), etc. Estas frutas comestíveis são prejudiciais para a saúde. Antes de qualquer consumo deve pedir do *basedor* (benzedor) para uma descontaminação das frutas. A mãe da criança recém-nascida não deve comer dessas frutas sem antes da assepsia. Para uma criança pode aparecer “candidíase oral na boca da criança” e também, para moça que está ao período da menarca.

*Do'âtisehe* (doenças) *ehêri pō'ra pūrise* (dor no coração), *ehêri pō'ra ñhise* (ardência no coração). *Basero* (fórmula de benzimento): tem de usar a fórmula de *kã'rá biâ* (pimenta-buiuiu). O *basedor* (benzedor) neutraliza e transmuta em leite e espuma em buiuiu. Como afirma Senhor Benedito, quando se descontamina das frutas essas são citadas na fórmula para não haver doenças nas pessoas. Às vezes acontece por falha ou por esquecimento do *basedor* (pajé). O ucuqui, abacaxi, pimenta dá uma dor no coração sem antes da assepsia das frutas. Se mãe da criança recém-nascida comer uma dessas frutas vai aparecer “o moníliase na boca da criança” e, assim, também para uma jovem de menarca, uma dor no coração.

#### **Desfecho de um final feliz (parte IV)**

Os *kumuâ* (pajés) da Casa Coletiva se reuniram novamente para pensar como proceder para tirar a cabeça do Kama-wěéri na clavícula do irmão maior, que estava cada vez ficando mais fraco e prestes a morrer. Todos eles estavam já cansados de tantas tentativas. Então, as pessoas no local de pomar de ucuqui ofereciam muitos ucuquis misturados com as pimentas bem ardosas. Eles ofereciam os abacaxis passados com pimentas e nada. Quando eles já estavam para desistir, o Kama-wěéri pediu uma água para ele tomar. Então, trouxeram-lhe um pouco d'água. Ele queria tomar mais água, mas, ninguém quis mais pegá-lo. Um dos *kumû* (pajé) criou o bioindicador para indicar onde que fica o rio. O sapinho foi feito da coca mascado por meio de pensamento metafísico para dizer tem por perto um riacho.

*Terô, terô, terô!* O sapinho bioindicador, onde fica riacho. Quando se ouve desse tipo de coaxar do sapinho e já se sabe que tem por perto um riacho para tomar água ou para banho. “-Voces são muito ruins comigo! Deixa que eu mesmo que vá tomar água no rio”. No desespero e da agonia deles ele saiu da clavícula do irmão maior e foi a direção do rio. Na verdade, era um simples coaxar do sapinho. Quanto mais voava, *terô, terô* ficava longe da frente dele e nunca

alcançava do rio. Porém, este sapinho estava levando para rio abaixo, para longe. Enquanto isto, as famílias se abrigaram na caverna de pedra num lugar seguro. Quando eles entraram na caverna de pedra houve um estrondo de trovão, guruuuuuu! E de lá mesmo deu meia volta e chegou muito tarde. “O pessoal mal havia entrado na caverna de pedra bateu na cumeeira da caverna. Hoje em dia, toda casa tem uma queda na cumeeira da casa. Porque, Kama-wěéri pousou com peso”.

O Kama-wěéri pedia que eles soltassem de seu irmão maior da caverna de pedra. Em vez de soltar o seu irmão maior, os pajés soltavam vários os tipos de animais ferozes do universo para eles devorarem e ele que matava facilmente. E, mais uma vez, *os kumuâ* (pajés) se reuniram em busca da solução. Por pensamento metafísico pediram um apoio do leão do rio abaixo. O *Kama-wěéri* matava facilmente dos animais ferozes, desconfiava que, aquele animal não era seu irmão. Porque, o seu irmão aguentava.

Então, o leão do rio abaixo veio e estilhaçou a cabeça do Kama-wěéri e dando o fim. Vendo a morte do Glutão, *os kumuâ* (pajés) fizeram toda uma proteção de todas as pessoas e da Caverna de Pedra se defumando com breu branco e do cigarro. Para o irmão maior, fizeram assepsia alimentar, assim ele se recuperou da saúde. A categoria de especialista fizeram o fortalecimento da alma, do coração e do corpo e, assim ele voltou a vida na Casa Coletiva. Por fim, assim puderam tomar seu *peêru* (bebida) bem fermentada da cana, tomaram *kapi* (ayawuasca), dançaram os rituais de kapiwaya usando cocares que foram confeccionados pelos dois irmãos ao período das lagartas comestíveis.

### **O local da narrativa**

Este fato ocorreu no rio Tiquié na fronteira entre Brasil e na Colômbia. A narrativa é do Povo Indígena Tuyuka, Bará, Barasana, etc. O desmoronamento da carne de *Kama-wěéri* aconteceu na foz do igarapé Maliña já na Colômbia. Os velhos desta região afirmam dizer que, estes lugares são para as pessoas quem não tem “*katiró morã* (para pessoas que não tem a vida), *os lugares sagrados e cheio de maus presságios para pessoas que não tem a vida*”.

Para Dona Francisca, *wâtiâ kasâ* (jirau dos duendes), tudo, o que aconteceu foi neste rio Tiquié, no território colombiano que, antigamente, era um porto para pessoas mortas. No período da lua cheia as pessoas falecidas desciam para porto para tomar banho no rio, no porto, e às vezes se ouvia as conversas das pessoas no porto. Por esta razão, os velhos, quando subiam ou desciam do rio de viagem, as mulheres e as crianças eram proibidos de ver ou apreciar deste

local. É lugar assombroso! Este lugar é de mau presságio para as pessoas. Quem for desta região conhece como *wãtã kasâ* (jirau dos duendes). O local onde irmão menor havia comido dos peixes moqueados e assim quebrando be'tise. O lugar que se iniciou toda esta narrativa de Kama-wěéri kití para os dias atuais.

Acima da Cachoeira Comprida fica *pupiakari* (pomar de ucuquis) e, até hoje, o pessoal da região colhem os ucuquis. Mas, com certa moderação ao consumo. A Dona Francisca ressaltou, o surgimento da clavícula para nosso corpo, pois, antigamente, nós seres humanos não tínhamos as clavículas. E lembrava que cumeeira da casa que tem uma pequena queda, a qual, a cabeça de Kama-wěéri pousou toda força e peso. E, também, as pessoas chamavam para uma pessoa de comilão de kama-wěéri.

### **Fim de conversa**

Os velhos narram as histórias antigas para seus netos e, no caso aqui, excepcionalmente, na calada da noite, o avô tuyuka conta a narrativa de *Kama-wěéri kití* para sua neta tuyuka, a história verdadeira como disse (Eliade, 1972:6-19). Para Dona Francisca, o avô disse que não contaria os detalhes para ela, pelo fato de ser uma neta, de ser uma mulher e que narraria apenas para escutá-lo.

Primeiro tópico da narrativa vem a questão de *be'tise* (dietas alimentares) de quem confecciona, de quem tece e de quem usa os cocares. Mas também de outro período de resguardo ao pós-parto, como trata o trabalho da Melissa (Oliveira, 2019; Silvio do povo Bará, Barreto, 2019:99-115). Há toda uma confiança do chefe da Casa de Ritual para confecção dos cocares e para serem usados no dia de tomar *peêru* (bebida bem fermentada) também para tomar kapí e dançar kapiwaya, usando os cocares no tempo das lagartas comestíveis. O *bayá* (mestre cerimonial) é mestre dos rituais e especialista para confeccionar os cocares com as penas dos pássaros. O mestre cerimonial confecciona as penas dos pássaros, a de tucano, arara, japu e da garça. Em outros tempos, estes pássaros eram seres não humanos sábios e detentores de conhecimentos tradicionais, por isso carregam esses simbolismos prejudiciais à saúde.

O chefe da Casa Coletiva, após do ritual adota uma regra rígida para todos os participantes da festa. Os cocares foram confeccionados com as penas dos pássaros que tem *bikârã* (fungos), porque foram feitos por meio das dietas alimentares, por isso tem esse risco e perigo de quem confecciona e de quem usa corre um grande risco de acidentá-lo. O chefe da Casa de ritual, bem cedo, convida de todas as pessoas que participaram dos rituais para vim a

mastigar das pimentas benzidas para não ter zumbido nos ouvidos, quando for comer do peixe assado, do moqueado quente e, se defumar todo corpo do breu branco e se baforar do cigarro benzido para proteção contra dos ataques da pessoa não-humana, da picada da jararaca e assim preveni-lo a queda dos cabelos.

Também a narrativa apresenta a origem das doenças e males sociais. Para Dona Francisca, essa parte é complexa da narrativa. Porque, a carne do corpo do kama-wěéri veio se desmoronar no rio transformando em vários os tipos de peixes que tem substâncias prejudiciais à saúde como afirma João Paulo no livro *Omerõ* (Barreto, 2018:42-43). Por isso os velhos temiam dos peixes *wisiorã* (peixes prejudiciais a saúde), porque surgiram da carne do *Kama-wěéri*. Pois, ele exagerou ao consumo dos peixes do mal assados do irmão maior. Os peixes foram amaldiçoados, porque ele era *kumú* e *bayá* (pajé e metre cerimonial).

Para Benedito, *basedor* (pajé) mostra a importância do benzimento da assepsia dos peixes: dos riachos, dos lagos e dos rios, dos peixes pequenos e dos peixes grandes como Silvio Bará tratou na dissertação de mestrado (Barreto, 2019:109); como João Paulo, povo Tukano elencou vários os tipos de peixes (Barreto, 2018:109-117). Exatamente para alimentação dos pais da criança recém-nascida e da jovem da menarca. Outra parte da narrativa menciona sobre o surgimento do benzimento contra das más intenções das pessoas, das invejas, das fofocas, etc, como Dagoberto, povo Tukano apresenta a fórmula de uma boa convivência entre parentela (Azevedo, 2018:68-69). Então, o basedor desarma dessas intenções das pessoas e apazigua para uma boa convivência simétrica.

Os *kumuâ* (pajés) da Casa Coletiva pensaram para se livrar da cabeça do Kama-wěéri que havia fincado na clavícula de seu irmão maior. Os basedores (pajés) por meio de pensamento metafísico viram a necessidade de criar um pomar de ucuqui que fica próximo da Cachoeira Comprida no rio Tiquié. Eles se organizaram em várias pessoas para colher, outras pessoas para quebrar e outras para dar de comer misturando-se com vários os tipos de pimentas bem ardidadas, com os discursos e, por pensamento que pudesse deixar da clavícula do irmão maior e, assim fosse tomar uma água no riacho.

As pessoas passavam pimentas ardosas sobre polpa de ucuqui, cucuras, cucuras do mato e abacaxi para sangrar a língua do Kama-wěéri, por isso dá uma dor e queima no coração. Os velhos recomendam que consumam moderadamente dessas frutas e, até hoje, estas frutas e pimentas são neutralizadas e acionadas pelas pimentas de buiuiu para uma boa da saúde das pessoas. Para Benedito, assim surgiu a fórmula de benzimento das frutas do mato e do quintal.

A narrativa trouxe o conjunto de benzimento tem sua eficiência simbólica como enuncia (Levi-Strauss, 1996), *be'tise* (prática das dietas alimentares), *basamori* (rituais de danças) e, desse tempo que surgiu *ĩ'ia basa* (ritual de dança no tempo das lagartas comestíveis) para Grupo do Tronco Linguístico Tukano Oriental. Quando se quebra tabus alimentares, até nos dias de hoje acontece vários tipos de acidentes fatais nas pessoas. Os cocares tem a vida, por isso exige certa cuidado da saúde. Os pajés temiam muito de adoecer por causa do descumprimento. A assepsia dos peixes e da carne da caça moqueada, das moxiuás moqueadas, evitar de comer alimentos quentes e frios. É assim também para as mães de criança recém nascida e dos filhos pequenos e, da jovem da menarca. As famílias indígenas desta região onde aconteceu isto até hoje temem muito, quando comem os peixes prejudiciais a saúde. A criança ou mãe de criança pequena, toda vez que for se alimentar tem de pedir do basedor uma assepsia alimentar, isto na Colômbia e, no Brasil, para Senhor Benedito, se faz descontaminação de alimentos só de uma vez para uma boa alimentação da criança e da mãe, a ciência do concreto como afirma (Levi-Strauss, 1989). O Kama-wěeri trouxe e surgiram as doenças nas pessoas e males sociais na humanidade. Como o trabalho de João Paulo, povo Tukano (Barreto, 2018) mostra que, atualmente há formações e transformações dessas práticas nas unidades sociológicas e antropológicas.

### Referências bibliográficas

AZEVEDO, Suegũ. Dagoberto L. 2018. *Agenciamento do mundo pelos Kumuã Ye'pamahsã. O conjunto dos bahsese na organização do espaço Di'ta Nũhkũ*. Manaus: EDUA: 54-89 (Coleção Reflexividades Indígenas).

BAYARU, Tõrãmu (Wenceslau Sampaio Galvão) & GUAHARI Ye Ñi (Raimundo Castro Galvão) 2004. (Narradores). *Livro dos antigos Desana – Guahari Diputiro Porã*. ONIMRP/FOIRN. São Gabriel da Cahoeira, Am:FOIRN: Comunidade do Pato no Medio rio Papuri. *Kamawerĩ Kere. História de Kamawerĩ* :624-629.

BARBOSA (Kedali), Itaiçu. Manuel M. & GARCIA (Kali), Iauareté. Adriano M. (Narradores). UPÍPERI KALÍSI. 2000. *Histórias de Antigamente. Histórias dos antigos. Taliaseri-Phukurana. (Versão do clã Kabana-idakena-yanapere)*. Intérpretes: Pedro Garcia (Pukutha, São Gabriel da Cachoeira; Benjamim Garcia (Kali), Iauareté. UNIRVA/FOIRN, Iauareté – São Gabriel da Cachoeira, Amazonas – Brasil. *Kamaweni hiwida kalísi. História das duas cabeças de Kamaweni*, p.153-159.

BARRETO, Silvio S. 2019. Transformações pelos baseese nas práticas tukano sobre concepção, gestação e nascimento da criança. Dissertação de mestrado apresentado ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas.

BARRETO, João Paulo L. 2018. OMERÕ: Constituição e Circulação de Conhecimentos Yepamahsã (Tukano), UFAM, NEAI, Manaus/Am, EDUA. Kamaweri, pp.42-43; Baábokasé doenças causadas pela ingestão de alimentos, 86-87.

\_\_\_\_\_, João Paulo L. 2018. Waimahsã peixes e humanos. Manaus: EDUA. (Coleção Reflexividades Indígenas).

BARRETO, João Rivelino R. 2018. Formação e Transformação de Coletivos Indígenas do noroeste amazônico. Do mito à sociedade das comunidades. Manaus: EDUA. (Coleção Reflexividades Indígenas).

ELIADE, Mircea. 1972. Mito e Realidade. Editora Perspectiva S. A. São Paulo. P. 6-19.

LEVI-STRAUSS, C. 1996. A eficácia Simbólica. In: \_\_. Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro.

\_\_\_\_\_, C. 1989. O pensamento Selvagem. Tradução de Tania Tellegrini. - Campinas, SP: Papirus. p. 15-49.

MAIA, Gabriel S. 2018. Bahasamori. O tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano). Manaus: EDUA. 115; 175-180 (Coleção Reflexividades Indígenas).

OLIVEIRA, M. Santana de. 2019. Vida, poder e conhecimento: cuidados contemporaneos em torno do nascimento entre grupos Tukano Orientais do medio rio Tiquié, noroeste Amazonico. Pós doutoranda em Antropologia Antropologia Social (PPGAS-UFSCar). 11 (1), jan./jun.35-64.

RAMIREZ, Henri. 1997. A Fala Tukano dos Ye'Pâ-Masa Tomo II Dicionário. Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia, CEDEM.

Working Papers on South American Indians. 1981. Number 3, August. Food taboos in Lowland South America. Kenneth M. Kensinger and Waud H. Kracke, Editors: Food taboos and the balance of oppositions among. The Barasana and Taiwano. Thomas A. Langdon. Cedar Crest Colleg:56-75.

---

## Afirmações identitárias e estratégias de resistências entre povos indígenas habitantes no semiárido pernambucano

---

Thyara Freitas de Alcântara<sup>1</sup>

**Resumo**– Este artigo objetiva analisar as diversas estratégias de resistências elaboradas e utilizadas, a participação política, as reivindicações de políticas públicas e a busca pelas garantias por direitos civis pelos povos indígenas habitantes no semiárido pernambucano, evidenciando as afirmações, concepções e relações identitárias étnicas, entre tais populações.

**Palavras-chave:** Identidade; Resistências; Índios no Nordeste

**Abstract**- This article aims to analyze the various resistance strategies developed and used, political participation, public policy demands and the search for guarantees for civil rights by indigenous peoples in the semi-arid region from Pernambuco, political participation, public policy demands and the search for guarantees for civil rights. Evidencing the affirmations, conceptions and ethnic identity relations, among such populations.

**Keywords:** Identity; Resistances; Indigenous in the Northeast

### Introdução

Os povos indígenas no Brasil tornaram-se, em anos recentes, sobretudo, durante o final da década de 1980, tendo as concepções, imagens e teorias sociais sobre os povos indígenas também se modificaram, especificamente ao longo dos anos 1990 e 2000, com a contribuição de pesquisadores com novas abordagens.

[...] entre *meados da década de 1980 e os anos 1990* a escrita da História sobre os indígenas modificou-se bastante: novas fontes, em cartórios, igrejas e arquivos nacionais e estrangeiros foram localizadas e catalogadas. [...] Uma marca deste período é a *ênfase no protagonismo indígena*, ou seja, *indígenas como agentes históricos* – capazes de agir e de reagir com autonomia, *capazes de inventar e reinventar suas práticas sociais e culturais, suas identidades ao*

---

<sup>1</sup> Licenciada em História pela UFPE; E-mail: thyarafreitas@hotmail.com.

*longo do tempo*, enfim, indígenas como seres que compreendem, acompanham e interagem com as mudanças do seu entorno, também no século XX (Freitas, 2010: 166-167). (Grifo nosso)

A exemplo da discussão dos “índios misturados” (Oliveira, 1998) sendo centro de debates acadêmicos devido à dinâmica das organizações sociais, mobilizações e demandas políticas. A exemplo, temos as políticas de educação específica e diferenciada para os indígenas e a obrigatoriedade do ensino da temática indígena na Educação Básica<sup>2</sup>, fatores que, aliados às mobilizações pela demarcação das terras indígenas, intensificados após a Constituição Federal de 1988<sup>3</sup>. A pesquisa realizada consistiu em dois movimentos simultâneos e integrados: I. a realização de estudos bibliográficos sobre o referido tem; II. a análise de dados demográficos, contextualizando as relações socioculturais e políticas que os índios no Nordeste vivenciam com as identidades étnicas. Objetivamos analisar o histórico de diversas estratégias de resistências utilizadas pelos povos indígenas habitantes no semiárido pernambucano ao longo da História, a exemplo de alianças, possibilitando a desconstrução do estereótipo sobre os indígenas enquanto indivíduos passivos nos processos da colonização. Além da análise da participação política destas populações, as reivindicações de políticas públicas e as buscas das garantias por direitos civis, e as afirmações, concepções e relações identitárias étnicas, principalmente, entre os índios habitantes na região do semiárido pernambucano. Em vista disso, torna-se importante refletir acerca dos discursos históricos construídos sobre tais populações que contribuíram para a idealização e cristalização de imagens preconceituosas a respeito dos indígenas, sobretudo na Região Nordeste.

### **A negação da identidade de indígenas no Nordeste**

Ainda é comum narrativas baseadas na teoria da mestiçagem, esta que reforça romantizada acerca da construção do “povo brasileiro”, e da identidade nacional, mascarando os violentos processos de miscigenação ocorridos. Também é comum a narrativa acerca da “invenção” do Nordeste e do nordestino, como evidenciado por Durval Muniz de Albuquerque

---

<sup>2</sup> A Lei nº 11.645/2008 estabelece a obrigatoriedade do ensino da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” no currículo da Educação Básica, incluindo os níveis fundamental e médio (BRASIL, 2008).

<sup>3</sup> O artigo 231 da [Constituição](#) da República Federativa do Brasil reconhece aos índios o direito à organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (BRASIL, 1988).

(2001) para diferenciar o nordestino dos outros brasileiros. Reforçado pela distinção, o processo de mestiçagem e criação de uma cultura nascida da mistura de tradições culturais portuguesas, africanas e indígenas, uma cultura mestiça local. Contudo, a emergência das demandas de povos indígenas e populações quilombolas, em meio à emergência de outras identidades de gênero, de idade, de classe, denunciam a arbitrariedade desse discurso contrário às políticas de identidade afirmadas por estes grupos, questionando imagens e discursos construídos.

Como afirma o historiador Edson Silva (2017), a imagem cristalizada construída ao longo de séculos, sobretudo no século XIX, sobre os indígenas no Nordeste, era a de que estes não eram índios por não terem semelhanças com as populações indígenas habitantes na Região Norte, considerando que o senso comum, acredita na equivocada ideia de que estas populações carreguem consigo uma ilusória “pureza” sociocultural e racial, assemelhando-se às populações indígenas habitantes no território nacional, sobretudo, no litoral, encontradas no século XVI. Evidenciando, portanto, a grande influência que “fatores biológicos” ainda exercem sobre a percepção dos indivíduos e coletivos.

Durante a primeira década do século XX, sobretudo, na década de 1930 quando a ideia de “assimilação” dos povos indígenas com a população não-indígena brasileira foi reforçada e disseminada no pensamento social. O Estado brasileiro passou a assumir compromissos constitucionais com a temática indígena a partir de 1934. Os compromissos foram mantidos nas constituições de 1937 e de 1945, com a ideia de incorporação dos indígenas à “comunhão nacional” (Kayapó & Brito, 2004). Sendo justamente neste período quando a ideia de “democracia racial”, formulada na obra do autor pernambucano Gilberto Freyre, “Casa Grande & Senzala” (1933) foi exaltada de maneira a menosprezar as diferenças diante de um cruzamento racial singular. Sendo importante observar que o surgimento da teoria de “democracia racial”, além de reforçar o desejo assimilacionista, foi muito ressaltada no meio acadêmico, através de reconhecidos autores (Schwarcz, 2013) a exemplo do próprio Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Hollanda, Darcy Ribeiro, entre outros.

Alguns autores problematizam o processo de "emergência étnica"<sup>4</sup> (Oliveira, 1998) entre populações de "índios pós-tradicionais", como o estudo de Warren (2001) sobre os índios

---

<sup>4</sup> O antropólogo João Pacheco de Oliveira afirma que houve uma desproporção entre os problemas vivenciados pelos povos indígenas na Amazônia em relação aos problemas e demandas vivenciados povos indígenas no

na "região Leste" (Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia), questionando a construção de imagens e os critérios para a "indianidade", baseadas no discurso da mestiçagem. Questão também problematizada por João Pacheco de Oliveira no conceito de "índios misturados", para complexificar as situações históricas dos povos indígenas no Nordeste. Segundo a historiadora e antropóloga Lilia Schwarcz, a reduzida intelectualidade brasileira se nutria da produção acadêmica de etnógrafos estrangeiros, sobretudo, europeus, semelhantes à Von Martius e Varnhagen, ainda que muitos desses, não possuíssem visões pormenorizadas do Brasil em suas produções científicas e, literárias, na maioria, relativas ao Brasil colonial (Schwarcz, 2013).

Por conseguinte, produziu-se uma inflexão referente à concepção da ausência de história e inevitável desaparecimento das populações indígenas, fortalecendo um discurso de senso comum de que estes seriam "povos sem história e sem futuro". Apesar disso, em alguns campos de conhecimentos, entre estes a Antropologia e o Direito, atualizadas discussões sobre as noções de identidade e de pessoa puderam fundamentar a construção de novas categorias analíticas bem como de "sujeitos de direito", muito em função da própria demanda de reconhecimentos dos agentes sociais.

Apesar de um cenário pessimista acerca da extinção dos povos indígenas, surgiu a partir de finais da década de 1970, novas abordagens teóricas, principalmente, no campo historiográfico com novos estudos acerca das populações indígenas, a chamada "nova história indígena"<sup>5</sup>. Evidenciando ser mais relevante mostrar que, mesmo colonizados, os índios não perderam a condição de agentes sociais ativos, capazes de inibir os valores impostos por chaves coloniais, compreendendo as diversas estratégias utilizadas pelos povos indígenas em reelaborar códigos e símbolos "através das quais os indígenas transformaram ritos e expressões

---

Nordeste, pois a ameaça de invasão a territórios indígenas na Amazônia é considerada mais grave, enquanto "no caso do Nordeste, o desafio à ação indigenista é restabelecer os territórios indígenas, promovendo a retirada dos não-índios das áreas indígenas, desnaturalizando a "mistura" como única via de sobrevivência e cidadania" (Oliveira, 1998: 53). Sendo esse o motivo na qual "nos últimos vinte anos vem se impondo como característico do lado indígena do Nordeste é o chamado processo de etnogênese, abrangendo tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas" (Oliveira, 1998: 53).

<sup>5</sup> O termo "Nova História Indígena" foi criado e popularizado a partir de um grupo de historiadores ligados direto ou indiretamente ao trabalho desenvolvido pelo historiador John Manuel Monteiro, cuja produção acadêmica, alinhou de forma significativa os aspectos antropológicos com o que passou a chamar de Nova História Indígena (Silva Filho, 2019).

socioculturais do colonizador: reformulando-as, adaptando-as, refazendo-as, influenciando-as, reinventando-as” (Silva, 2017: 70-71).

As populações indígenas eram consideradas “poucos visíveis enquanto sujeitos históricos [...] pelo menos até a década de 1980, a história dos índios no Brasil resumia-se basicamente ‘a crônica de sua extinção’” (Monteiro, 2001: 136-138). Essa “crônica da extinção”, como afirmou Monteiro (2001), que por muito tempo caracterizou as abordagens históricas sobre os índios no Brasil e no Nordeste dentro das perspectivas historiográficas e as políticas indigenistas vigentes no século XIX e em boa parte do XX (Almeida, 2017). Essas novas abordagens historiográficas também vêm contribuindo com os atuais processos de mobilização de afirmação étnica, e na garantia e reconhecimento de direitos dos povos indígenas.

### **Múltiplas formas de resistências**

Discorreremos um pouco sobre a histórica luta indígena em torno da posse de seus territórios tradicionalmente ocupados, o que evidencia a capacidade dessas populações de elaborar diversificadas estratégias de resistência frente a situações desfavoráveis.

Os indígenas habitantes na Região Nordeste, como conhecemos atualmente, ocupam as “regiões Agreste e Sertão, atualmente denominada de Semiárido nordestino” (Silva, 2017: 260) foram os primeiros a serem contatados e, conseqüentemente, submetidos à dominação e imposição sociocultural de um sistema colonial. Por conseguinte, essas populações foram também as primeiras a serem submetidas à lógica colonial em diferentes formas, provocando o repensar acerca da relação dos índios com o processo colonizador. Em decorrência disso, os povos indígenas no Nordeste são os que mais enfrentam preconceitos e estigmatizações por serem totalmente diferentes de estereótipos presentes na mídia, em livros didáticos e pelo senso comum e o Semiárido nordestino tornou-se “cenário de muitos conflitos entre os índios, seus primeiros moradores, e os fazendeiros invasores” (Silva, 2017: 260). E dentro deste contexto sóciopolítico, esses povos recebem a alcunha de “falsos índios” por serem considerados “extintos” necessitando a todo momento afirmarem as identidades étnicas.

Citados por vezes como “preguiçosos” e “indolentes”, sendo ainda hoje, subjugados de um violento processo de colonização, muitos estudos enaltecem e romantizam a resistência indígena apenas por meio de reações violentas. No entanto, entendemos a resistência indígena, num sentido ampliado, através da ressignificação das relações coloniais, através de acordos e

complexas alianças entre indígenas e colonos, e reformulações de símbolos religiosos cristãos. Tendo em vista que tais populações ocupavam um lugar residual entre as camadas da sociedade colonial e imperial brasileira, ou seja, em posições de desvantagens no jogo de negociações (Dantas, 2015). A abordagem acerca das alianças entre indígenas e colonos, sempre foi tema recorrente na historiografia brasileira.

Contudo, a narrativa desses episódios, agora, enfatiza o poder de articulação política dos indígenas. O que estava em jogo era a defesa da liberdade, da terra, o direito de ficar próximo aos seus familiares, de educar seus filhos e livrar-se dos recrutamentos militares compulsórios. Era também o desejo de eliminar grupos rivais, ou obter a melhor vantagem nas relações de troca que motivavam os acordos entre parceiros. Assim, não foram somente os europeus que colocaram as constantes rivalidades entre grupos indígenas a seu favor. Estes também souberam, ao seu modo, aproveitar-se dos embates entre portugueses, espanhóis, holandeses e franceses para aferir alguma vantagem (Freitas, 2014: 4).

A História dos índios no Nordeste é desenhada sob as várias formas de resistências. Concatenando a ideia de uma “resistência adaptativa”, baseada em alianças, articulações e negociações, Héctor Bruit entende que os povos indígenas não reagiram à colonização apenas de forma pacífica, evidenciando os constantes e inúmeros conflitos ocorridos entre índios e colonizadores, no entanto, os indígenas também perpetraram a chamada “resistência camuflada” (Bruit, 1995: 154), quando passaram a resignificar práticas sócio-culturais “através da persistência de práticas religiosas ancestrais com simulações de adesão ao Cristianismo” (Silva, 2004: 129). Em razão do longo período de contato e os vários episódios de violência, os índios no Nordeste passaram a reformular estratégias de negociações. Ainda assim, a presença indígena foi ignorada, silenciada e invisibilizada ao longo dos anos. Nesse sentido afirmou John Monteiro:

Cabe aos estudiosos da história dos índios romper com as abordagens que enxergam na resistência apenas a reação anônima, coletiva e estruturalmente limitada. Novas leituras do espaço intermediário poderão revelar sinuosos caminhos por onde passou (e passa) a resistência (Monteiro, 1999: 243).

Acerca das várias estratégias de resistência indígena evidenciadas em documentações pesquisadas, o Edson Silva destaca:

[...] alianças com autoridades de reconhecido prestígio social, até a denúncia, a reivindicação, o protesto pacífico ou com violência. Através de abaixo-assinados, os indígenas denunciaram as invasões e os esbulhos das terras por

eles ocupadas, afirmaram seus direitos, apontaram as manobras fraudulentas do engenheiro responsável pela demarcação e reivindicaram providências às autoridades quanto aos desmandos e ilegalidades ocorridas. Reclamaram a demissão de diretores na Aldeia e sugeriram nomes de substitutos; dispuseram-se ainda a assumir, não somente apresentavam propostas como apontavam para uma autonomia de decisões, um autogoverno, frente à política oficial em vigor (Silva, 2006: 177).

O pesquisador ressaltou ainda que além das alianças, os indígenas ainda recorreram à autoridades e pessoas influentes locais:

[...] os indígenas recorreram a autoridades e pessoas influentes para conceder-lhes “atestados” de serem “trabalhadores”, “obedientes e respeitadores” das autoridades e da ordem social vigente, e ainda declarações de que eles prestavam sempre o “serviço público” de polícia e de nunca se pouparem em “sacrifícios” em defesa do “Trhono Imperial”, barganhando, assim, uma relação de troca para garantia de seus interesses (Silva, 2006: 177).

### **O Diretório Pombalino e os índios**

Para melhor compreendermos o processo de colonização a qual os povos indígenas foram submetidos, sobretudo, na atual Região Nordeste, é importante abordarmos a ação promovida por Sebastião José de Carvalho e Melo, mais conhecido como Marquês de Pombal, que em 1759 expulsou os Jesuítas<sup>6</sup> das colônias, confiscando os bens dos missionários, alegando que agiam como um poder autônomo no Estado português e as relações internacionais eram um entrave ao fortalecimento do poder régio. As ações missionárias dos Jesuítas entre os indígenas foram substituídas, em 1757, quando os religiosos perderam espaço para a política do Diretório Pombalino<sup>7</sup>.

O Diretório Pombalino defendia a transformação dos povos indígenas em “cidadãos portugueses”. Entretanto isso ocorreria, de maneira compulsória para os indígenas, por meio do chamado Diretório dos Índios, que objetivava “civiliza-los” elevando seus territórios à categoria de vilas ao estilo português. Foi imposto aos indígenas a lógica de trabalho da produção econômica agrícola sistemática e comercial, transformando-os em trabalhadores

---

<sup>6</sup>Os primeiros jesuítas chegaram ao território brasileiro em março de 1549, mais de mil homens, membros da Ordem de Jesus, desembarcaram no Arraial do Pereira, em Bahia de Todos os Santos, liderados pelo padre Manoel da Nóbrega, juntamente com o primeiro governador-geral, Tomé de Souza (Gândavo, 2004).

<sup>7</sup>O Diretório dos Índios foi uma lei elaborada em 1755 que tornou-se pública apenas em 1757, por D. José I, Rei de Portugal, através de seu Primeiro-Ministro, Sebastião José de Carvalho e Melo, [Marquês de Pombal](#) (Cunha, 1992).

regidos por severos princípios de conduta moral cristã da época. Casamentos entre indígenas e portugueses foram incentivados, os indígenas ainda tiveram os próprios nomes proibidos e substituídos por nomes e sobrenomes portugueses e tornou-se obrigatório o ensino da Língua Portuguesa em detrimento das línguas indígenas. Os índios deveriam construir casas à semelhança da casa dos brancos, para evitar condutas consideradas promíscuas e deveria ser imposto aos índios o uso de vestimentas, sobretudo, às mulheres (Silva, 2004).

O interesse do Marquês de Pombal era transformar as populações nativas em súditas da Coroa Portuguesa. O então Primeiro-Ministro de Portugal assinou com a Espanha o Tratado de Madri, em 1750, instituindo a configuração das fronteiras entre as duas nações nas terras sul-americanas, correspondente aos estados de Santa Catarina, Mato Grosso do Sul, Amazônia e Rio Grande do Sul (Coelho, 2001). Com a nova definição territorial, o Estado português buscou imediatamente transformar os povos indígenas em guardiões dos territórios fronteiriços. O Diretório dos Índios foi então responsável por uma política voltada para a proteção do território português na América do Sul, onde os indígenas seriam “educados” para assumir a função de “soldados de fronteira”. Os três objetivos do Diretório eram: resguardar as fronteiras brasileiras, transformar os indígenas em vassalos da Coroa portuguesa e estabelecer a lógica do indígena como “trabalhador livre”, com produção para o desenvolvimento da colônia. Mais do que um modelo de educação para esses povos, o Diretório dos Índios foi uma política de exploração do trabalho e para eliminação dos povos indígenas (Coelho, 2001).

O Diretório dos Índios pode ser interpretado enquanto a “concessão” de uma cidadania portuguesa em troca de terras e pertencimento indígena. Entretanto, a cidadania de um indivíduo ou de um grupo, não pode ser uma concessão, pois se trata de uma conquista construída através de ações participativas não exigindo dos sujeitos envolvidos o abandono de suas identidades por assistencialismos. A política indigenista estabelecida no Diretório Pombalino favoreceu arrendatários ilegais, latifundiários e vereadores que formavam oligarquias políticas locais a se apossarem dos territórios indígenas. Portanto, nas áreas mais antigas do processo colonizador os indígenas foram dispersos das terras onde habitavam, que paulatinamente foram sendo invadidas e muitas delas transformadas nas fazendas que originaram muitas cidades interioranas no Brasil (Silva, 2004).

### **Tentativas de silenciamentos identitários**

Apesar do silenciamento “oficial” sobre a presença indígena no Nordeste no fim do século XIX, os indígenas teceram articulações de resistência desde as primeiras décadas do século XX. É necessário evidenciar a população “cabocla”, como ficaram conhecidos os indígenas, por serem constantemente “confundidos com a massa da população” (Cunha, 1992: 231). “A ideia de que o caboclo é resultado do amálgama das raças, que gerou um tipo curioso, situado entre um passado primitivo longínquo dos seus ancestrais e a situação dos novos tempos: o caboclo”<sup>8</sup> (Silva, 2008: 30). A imagem dos “remanescentes”<sup>9</sup> de índios, os “caboclos em degeneração”, eram as principais imagens defendidas por pesquisadores brasileiros. Embora o “caboclo” permaneceu indígena, apesar de terem a identidade étnica negada.

Em documentos oficiais e demais escritos do Século XIX é comum encontrar nas referências aos indígenas no Nordeste expressões de negação das identidades étnicas. Afirmações somadas a mecanismos legais, foram justificativas para a usurpação de terras tradicionalmente ocupada por grupos indígenas, o que provocou a dispersão desses grupos (SILVA, 1996). A exemplo, os senhores de engenho no litoral e fazendeiros no interior dominavam a política local, ocupando cargos de prestígio sociopolítico, sendo eleitos vereadores, ocupando cargos de delegados de polícia, e no judiciário, o que significava controle social sobre a região, além de influenciarem a política provincial como deputados (SILVA, 2006). Além da constante utilização do termo “caboclo”, os índios também receberam outras alcunhas das autoridades e membros das elites locais, com o mesmo objetivo de negar legalmente a identidade destes, e assim, continuar o processo de negação do direito as suas terras. “Antigamente nós era conhecido por “caboclo”... De “caboclo” passou para “índio”, como afirmou Josias Patrício, Conselheiro e ex-Cacique Kiriri, no município de Mirandela, Bahia, em 1979 (SAMPAIO, 1986, p. 95). Muitas famílias indígenas engrossaram o grande contingente de mão-de-obra espalhado pelas regiões vizinhas às aldeias, ora trabalhando nas fazendas, como moradores, agregados, sem terras, ora trabalhando no cultivo sazonal da cana-de-açúcar na Zona da Mata nordestina, ora vagando pelas estradas, sem-terras e sem-tetos vieram ocupar as periferias dos centros urbanos (Silva, 2004: 4).

Termos generalistas como “sertanejos”, “trabalhadores rurais”, “vaqueiros”, “agricultores”, entre outros, também foram adotados por muito tempo em detrimento do medo de perseguições e retaliações.

---

<sup>8</sup> Termo depreciativo utilizado historicamente com o objeto de negar a identidade indígena no Nordeste, afim de justificar a expropriação de terras ocorridas na Região do semiárido Nordestino (Silva, 2008).

<sup>9</sup> Termo questionável, e rejeitado por muitos antropólogos e indígenas, pois fomenta a ideia de que remanescentes e decedentes não são “verdadeiramente” indígenas, colocando em cheque a autodeclaração e reconhecimento indígena desses indivíduos.

Nos estudos acerca dos povos indígenas em Pernambuco, destaca-se os estudos realizados pelo antropólogo alagoano Estevão Pinto, cuja, sua trajetória atingiu o auge entre as décadas de 1930 e 1950, período no qual o autor publicou um grande número de artigos e os livros sobre os indígenas. Nascido em Maceió, em 1895, Pinto veio para o Recife cursar Direito, e a partir de 1922 começou a publicar os primeiros artigos históricos em jornais recifenses (Silva, 2008). Estevão Pinto publicou em 1922, o livro “Pernambuco no século XIX”, uma coletânea de crítica de costumes e descrições de tipos populares. No livro, há um conto intitulado “O caboclo”, este retratado enquanto um personagem “típicos” que buscava se adaptar às novas situações de sem-terra, vagando em busca de trabalho para sobrevivência.

O autor reafirmou, nesse conto, “a ideia de que o caboclo é resultado do amálgama das raças, que gerou um tipo curioso, situado entre um passado primitivo longínquo dos seus ancestrais e a situação dos novos tempos: o caboclo” (Silva, 2008: 30). Escrevendo: “O caboclo do Nordeste, é o resultado desses cruzamentos, que uma antropologia chamou de homogenésico-paragenésico [...] braquicéfalo, mediano na estatura, de cabelos negros e face larga, mostra ainda alguns dos caracteres mais comuns do tipo ameríndio” (Pinto, 1935: 255). A imagem dos “remanescentes” de índios, os “caboclos em degeneração”, eram as principais imagens defendidas por pesquisadores brasileiros. A figura do “caboclo” aparece em obras literárias sobre fatos pitorescos e recordações das regiões Agreste e Sertão pernambucano (Silva, 2008).

O antropólogo Darcy Ribeiro em suas obras “Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno” e “O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil”, reforçou a invisibilidade através da utilização desses termos:

Já então, nenhum potiguara falava o idioma tribal e, vistos em conjunto, *não apresentavam traços somáticos indígenas mais acentuados que qualquer população sertaneja do Nordeste*, muitos deles tinham até fenótipo caracteristicamente negroide ou caucasóide. [...] Altamente mestiçados com brancos e negros, *já não se diferenciavam, pelo tipo físico, da população sertaneja local* (Ribeiro, 1982: 53-54). (Grifo nosso)

O antropólogo validou a utilização de termos que neguem discursivamente a identidade indígena de indivíduos habitantes no Nordeste por enfatizar os poucos fenótipos e diferenças entre indígenas e seus vizinhos de localidades não-indígenas, reforçando a ultrapassada ideia

de que populações indígenas no Nordeste encontram-se num contínuo “processos de aculturação”. O autor também usou os povos Xukuru (PE) e Fulni-ô (PE), ambos localizados na região do semiárido pernambucano, agreste e sertão, respectivamente como exemplos do argumento, afirmando que as manifestações religiosas dos Xukuru confundiram-se com as dos Fulni-ô, enfatizando o caráter secreto dos rituais indígenas apesar de se tratarem, nos dois casos (Silva, 2008: 183), de “tribos profundamente aculturadas” cujos membros são quase indistinguíveis, por seu modo de vida, dos sertanejos da região” (Ribeiro, 1982: 407).

Depois tais termos passaram a ser resignificados, ganhando sentidos positivos, gerando a ideia do “sertanejo” como um indivíduo forte, resistente e adaptável a situações e ambiente inóspitos, bem como, os próprios indígenas do “passado distante” que habitavam terras antes de seres ocupadas por “sertanejos”. Acerca dessa questão, Carlos Estevão de Oliveira afirmou "estou convencido de que o fator principal da resistência dos nossos sertanejos deve ser procurado nos elementos étnicos que povoavam os sertões do Nordeste na época do seu desbravamento" (Oliveira, 1942: 60).

No que se refere às fontes sobre os povos indígenas em Pernambuco no Século XIX, os documentos apresentam populações indígenas atuando em eventos políticos e sociais ocorridos na província de Pernambuco. Evidenciando a defesa dos seus interesses, principalmente, quando se tratava da posse dos territórios, ou da manutenção de prática socioculturais (Ferreira, 2006). Encontram-se nos documentos os registros das diversas formas de resistência indígena contra a usurpação das terras e a reivindicação por direitos enquanto indígenas. Entretanto, é necessário alertar que grande parte de documentos e relatos oficiais não foram escritos pelos próprios índios, e sim por tradicionais invasores das terras indígenas, como fazendeiros e posseiros, em geral. Essas informações subsidiaram a realização de novas pesquisas evidenciando os índios como sujeitos ativos na e protagonistas da História (Silva, 2011).

Sobre esses registros, Mariana Dantas afirma:

[...] a maioria das fontes [...] foram escritas por diretores de aldeias, diretores gerais, presidentes de províncias, juízes de órfãos, ouvidores de comarcas, prefeitos e etc. Esses textos foram construídos a partir da visão de seus autores acerca das populações indígenas, forjadas a partir do conhecimento que se tinha dos interesses dos agentes históricos e dos jogos políticos vivenciado por índios e não índios nas localidades. Por isso, é importante compreender os contextos social, político e econômico nos quais os discursos sobre os indígenas se legitimavam e ganhavam força (Dantas, 2015: 95).

A negação da identidade indígena foi o principal argumento jurídico utilizado para justificar o esbulho de terras no Século XIX, que ocorreu acentuadamente a partir de meados do período (Silva, 2006). Além da argumentação de que o modo de vida indígena era um empecilho ao progresso, defendia-se que não havia mais indígenas nas terras, tratava-se de uma “raça extinta”, pois a população se encontrava muito misturada com os demais habitantes, e “dispersos e confundidos com a massa da população civilizada” (Cunha, 1992: 231), além disso, “nem vestígios apresentam da raça indígena, chamando-se índios por habitarem os lugares das antigas aldeias” (Moreira Neto, 1971: 305).

Acerca das estratégias por parte dos invasores de terras indígenas, Dantas afirma:

As autoridades da época também consideravam que grande parte das terras das aldeias eram improdutivas por não serem bem cultivadas pelos “indígenas misturados”. As terras improdutivas, portanto, deveriam ser revertidas ao Estado nacional ou aos posseiros que já estivessem ali instalados. [...] É importante lembrar que as aldeias estavam localizadas em áreas férteis às margens de rios e serras que despertavam interesse e cobiça nos grandes proprietários da região (Dantas, 2015: 86).

A citada autora ainda argumentou que a justificativa para as áreas ocupadas pelos indígenas serem impróprias correspondia à visão de grandes proprietários locais e políticos da época que produziram grande parte das fontes documentais das quais a historiografia brasileira utiliza. Onde autoridades locais, juízes, prefeitos, diretores de aldeias, estavam vinculadas a posseiros, senhores de engenho e fazendeiros, sendo muitas vezes, vizinhos de aldeamentos, interessados em aglutinar terras indígenas às terras que invadiram (Dantas, 2015).

Entretanto, “as ações indígenas durante e após o processo de extinção dos aldeamentos evidenciam que os grupos indígenas continuaram interferindo na administração de suas terras e reivindicando seus direitos” (Dantas, 2015: 81) a exemplo da formação de alianças com não índios, abaixo-assinados e petições (Dantas, 2015). O esbulho de terras indígenas foi justificada por leis e discursos do período, “essas leis estenderam seus reflexos durante todo o século XIX, ao incentivarem a instalação e permanência de não indígenas no interior das aldeias através de aforamentos de terras” (Dantas, 2015: 84).

Os aforamentos constituíram um tipo de contrato para o uso de partes de terras da aldeia por não índios. O uso da terra era concedido por meio do pagamento de um valor estipulado pelo diretor da aldeia, que deveria administrar tais rendas em benefícios da aldeia e de seus habitantes

indígenas. Contudo, na maioria dos casos, os aforamentos não eram pagos com frequência, e os indígenas viam diminuir seu acesso às terras coletivas sem, tampouco, terem as rendas devidas. Existem várias petições dos próprios índios reclamando da forma como os aforamentos eram feitos, uma vez que as condições para o uso da terra e seu pagamento eram estabelecidas pelo diretor da aldeia em comum acordo com os posseiros. [...] Os índios de Águas Belas e do Brejo dos Padres tinham suas terras tomadas por posseiros que, em muitos casos, se negavam a pagar as rendas (Dantas, 2015: 86).

Ao analisar a situação vivenciada pelos indígenas, a partir da ótica da política indigenista oficial vigente na época, observou-se que o Estado passou a exercer:

[...] uma política indigenista de caráter filantrópico “para com os pobres e miseráveis” índios que ainda restavam. Ao invés do reconhecimento e a garantia dos direitos indígenas, eram estabelecidas relações paternalistas através de “doações” de pequenos lotes em áreas cujos aldeamentos, à revelia de seus habitantes, foram declarados extintos, como legitimação para poderes dos usurpadores de terras indígenas (Silva, 2006: 179).

Porém essas argumentações são facilmente questionadas se abordarmos as populações indígenas no contexto atual. Pois, “não só não foram extintos como também se expandiram, dando origem a novos grupos, ou ajudando que outros emergissem e retomassem suas tradições” (Arruti, 1996). Em razão de que até antes da Constituição Federal os indígenas no Brasil não eram concebidos enquanto sujeitos de direito e através do apoio dos movimentos populares e organizações indigenistas, formou-se o movimento indígena brasileiro, que em fins da década de 1980 centrou esforços em torno da Assembleia Nacional Constituinte, no contexto da redemocratização do país. Sendo os índios contabilizados em pesquisas demográficas apenas a partir do ano de 1991 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), quando citados pela primeira vez no censo nacional a categoria indígena, relacionada a questões de cor ou raça (Meneghini & Athias, 2015).

Sobre os significados das mobilizações indígenas, Silva escreveu: A participação nas mobilizações e na vitoriosa campanha para a elaboração da Constituição Federal aprovada em 1988, onde pela primeira vez na História do Brasil o Estado brasileiro reconheceu os povos indígenas com seus costumes, tradições e a demarcação e garantia de suas terras, por um lado, fortaleceu as lutas e reivindicações dos direitos históricos desses povos, acirrando, por outro lado, antigos conflitos, violências e mortes provocadas por invasores das áreas indígenas (Silva, 2002: 50).

Edson Silva questionou as afirmações de Darcy Ribeiro, este, que classificou os povos indígenas desconsiderando as novas abordagens sobre os processos históricos, por maior ou menor relação com populações não indígenas, assim como o critério da continuidade no falar

uma língua e a prática de rituais próprios. O historiador nos lembrou que Ribeiro advogou as “etapas da integração”, no qual, as categorias de índios “integrados” e de “grau de integração na sociedade nacional” foram atribuídas aos grupos indígenas no século XX “ilhados em meio à população nacional”, como também a ideia da aculturação e assimilação dos índios à sociedade nacional (Silva, 2011).

Ao tratar dos indígenas habitantes no Sertão do São Francisco, Ribeiro (1982) afirmou que em função da expulsão dos territórios os índios se dispersaram, vivendo, no início do século XX, “aos bandos que perambulavam pelas fazendas, à procura de comida”. E de forma pejorativa, e talvez sarcástica, completou: “vários magotes desses índios desajustados eram vistos nas margens do São Francisco” (Ribeiro, 1982: 56). Apesar da perspectiva difundida por Ribeiro, é necessário considerar que o antropólogo atuou como funcionário do Serviço de Proteção ao Índio<sup>10</sup> (SPI), este órgão estatal tinha por objetivo atuar na “proteção fraternal” dos índios, integrando-os pacificamente ao mundo não-indígena. Por conseguinte, Silva afirmou que para Darcy “ser índio era uma condição transitória e não respeitada” (Silva, 2011: 317).

O SPI, após várias denúncias de violências contra os índios, foi extinto em 1967 e substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), dirigida por agentes do Estado autoritário e por grupos anti-indígenas (Gomes, 2002). No início do século XX, as populações indígenas eram consideradas oficialmente “extintas”, mas que apesar disso, existiam e resistiam, iniciando as mobilizações contemporânea pelo reconhecimento étnico oficial e garantia mínima de terras para viverem diante das constantes perseguições dos latifundiários.

A partir da década de 1970 os povos indígenas buscaram uma unidade para superar a opressão histórica e encaminhar demandas e projetos coletivos, de acordo com as situações vivenciadas. Devido ao “milagre brasileiro” na década de 1970 marcado pela forte expansão da economia interna e pelo avanço dos projetos agroindustriais por todo o Brasil, principalmente na Amazônia. Enquanto o governo militar subsidiava a implantação de grandes

---

<sup>10</sup>Em 1910, o Brasil criou o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), primeiro órgão estatal para assumir oficialmente as políticas indigenistas no Brasil. Pautado nas teorias evolucionistas e positivistas, o SPI deveria assumir a proteção e tutela desses povos, tendo como objetivo final a “integração dos índios à comunidade nacional” (Santos, 2004: 98). Cabia também ao SPI a responsabilidade em nacionalizar as fronteiras brasileiras. O órgão tinha por objetivo principal tornar as populações indígenas totalmente integradas à nação brasileira, portanto, a missão principal, estaria cumprida a partir do momento em que os povos indígenas não existissem mais, pois estariam integrados ao restante da população brasileira.

empreendimentos, as pressões sobre as terras indígenas aumentaram, tanto as dos povos reconhecidos oficialmente como as dos ainda não reconhecidos (Silva, 2002). E os índios passaram a serem vistos como entraves ao desenvolvimento nacional. É fundamental entendermos que a busca por uma afirmação de identidade coletiva é, para muitos grupos, uma questão existencial, sobretudo, enquanto forma de resistência à desapropriação das terras onde habitam (Bordat & Marchiori, 2011).

### **Abordando conceitos de identidade e memória**

Determinados autores são indispensáveis para compreender as novas abordagens sobre as configurações das relações identitárias. Como Max Weber, que definiu a questão identitária como laços afetivos e culturais, acima de fenótipos, pois aspectos apenas físicos, como laços de sangue, ou culturais não são o suficiente para compreender a construção da identidade, então, é a partir da ação política de um grupo em torno de objetivos em comum e o sentimento de comunhão étnica que forma-se e afirma-se as relações étnicas, e a defesa de interesses comuns somados às crenças de origens históricas e socioculturais também comuns (Weber, 1922). Essa definição abrange as reconstruções culturais, pois ao tratar com aspectos políticos e subjetivos na construção de identidades étnicas, essas adquirem ainda mais elasticidade ao serem pensadas também em função das relações estabelecidas entre diferentes coletividades (Dantas, 2015).

O antropólogo Fredrik Barth entendeu a etnicidade enquanto um processo relacional e de fronteiras étnicas. Argumentando que a noção de grupo étnico se apresenta enquanto uma forma de organização social, chamando atenção para o aspecto relacional, por entender que as identidades são constituídas a partir de contatos, trocas e fluxos culturais, e interações, e não do isolamento, com a ausência de diálogos ou conflitos (Barth, 2000). O que possibilita compreender de maneira mais dinâmica as relações interétnicas construídas por diversos grupos ao longo do tempo.

O sociólogo Maurice Halbwachs (2006) discutiu os princípios da instituição do conceito de uma memória coletiva, afirmando que a memória é condição da vida em sociedade, devendo ser entendida, como um fenômeno coletivo e social, construído coletivamente e dinamicamente, submetido às transformações constantes, como reflexo de processos de transformações e mudanças sociais constantes que atingem os grupos sociais reais, no qual, as noções de memória e identidade estão diretamente associadas. Sendo a

memória aspecto primordial para a construção da identidade, ao mesmo tempo, em que acompanha mudanças ocorridas ao longo da história. Refletindo a memória enquanto uma temática que ultrapassa a individualidade. Para Halbwachs o ato de lembrar requer a existência de um acontecimento e de um ator. Sendo a noção de memória construída pelos grupos sociais, sendo, conseqüentemente, um produto da sociedade (Halbwachs, 2006).

Por tanto, as relações entre a memória individual e a memória coletiva deve possuir significado para ambas as partes, tanto o grupo, quanto o indivíduo. Sendo a memória individual, em primeira instância, possível apenas se apresentada como a internalização individual daquilo construído com o coletivo. Sendo assim, a memória individual é construída no contexto das memórias de diferentes grupos em que o indivíduo se encontra e as constantes influências a que está exposto (Halbwachs, 2006). Portanto, as memórias coletivas dependem fundamentalmente dos grupos sociais em que os indivíduos se encontram. Quando não ocorre a identificação da memória do indivíduo com a do grupo, tem-se a não rememoração de lembranças.

O historiador Stuart Hall reconheceu a identidade enquanto algo não estático, e portanto, uma “celebração móvel” que é “formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” que os sujeitos inseridos na modernidade, tendem a assumir identidades variadas de acordo com o momento e contexto na qual vivem (Hall, 1987: 13). Portanto, é possível afirmar que atualmente a compreensão acerca de “identidade coletiva” encontra-se ancorada por meio da memória, esta, que se apresenta em meio ao contexto racial enquanto uma arma de resistência simbólica e, sobretudo, política onde as estratégias permeiam o campo da afirmação identitária. Hall ainda afirmou que o processo de globalização contemporâneo contribui, em partes, para a contestação de identidades nacionais, contribuindo para construção de uma afirmação identitária local (Hall, 1987).

Estes estudos evidenciam como as misturas e mudanças vivenciadas por grupos indígenas, ao longo do tempo, precisam ser compreendidas enquanto produtos históricos suscetíveis de novos conteúdos e significados (Dantas, 2015). Sendo resinificadas e reinterpretadas pelos próprios sujeitos. Devemos compreender ainda a dinamicidade e movimentações das relações interétnicas para compreendermos as construções e complexidades. A definição da identidade ocorre pela autodeclaração. Observemos que o europeu não “perdeu” sua identidade com o processo colonizador. Porém, ninguém afirma que

um europeu em contexto atual, é “menos europeu”, ou ainda “deixou de ser europeu” por utilizar transporte aéreo em viagens, ao invés de caravelas. “A estrutura da identidade permanece sempre aberta, provisória e sem essas características não teríamos história. A modernidade desarticulou as identidades do passado, abrindo novas possibilidades de articulações, identidades e sujeitos” (Bordat & Marchiori, 2011: 81).

A partir dessas concepções e percepções acerca de memória e identidade, observamos que a memória é um fator primordial que contribui para os povos indígenas em atos de resistência, estando, a memória diretamente associada à História. Entretanto, as chamadas comunidades tradicionais são influenciadas externamente, no reconhecimento das identidades, estas, associadas por estereótipos. E justamente por esse motivo é comum os não-índios frustrarem-se devido à expectativa criada em torno das “características” de grupos indígenas, quase sempre estigmatizados, gerando desconfianças, sobretudo se determinados índios possuem maior, menor ou nenhum grau de contato social (Bordat & Marchiori, 2011).

### **Presença e crescimento em dados demográficos**

Observou-se nas últimas quatro décadas, no Brasil, uma maior incidência crescente de grupos que passam a se autodeclarar indígenas na Região Nordeste. Esse fenômeno que o antropólogo João Pacheco de Oliveira chamou de “emergência étnica” ou “etnogênese” (Oliveira, 1994). O que foi muito significativo sobretudo por se tratar da Região Nordeste, considerando que os povos indígenas nessa Região têm constantemente suas identidades negadas. Ainda mais compreendendo que a identidade indígena por muito tempo fora considerada enquanto estado transitório e efêmero. Assim disseminava-se que indivíduos e povos indígenas seriam paulatinamente integrados e “assimilados” aos costumes da sociedade envolvente. Renunciando às características socioculturais tidas como a “essenciais” para a “manutenção” das identidades indígenas. Deixando de serem considerados indígenas, não carecendo mais da tutela do Estado.

Atualmente os povos indígenas vêm ganhando dimensões diferenciadas em dados demográficos. Essas populações estão em franca expansão e ampliaram-se em, aproximadamente, 150% no período 1991-2006 (Freitas, 2010). Sendo a categoria “indígena” tardiamente incluída oficialmente no censo apenas em 1991. Ao longo da História do Brasil, várias narrativas apontaram o desaparecimento das populações indígenas, no entanto, as grandes mobilizações de povos e organizações indígenas e os dados recentes do IBGE

evidenciam que estas narrativas não foram e não são vistas da mesma forma pelos grupos indígenas habitando o Brasil (Oliveira, 2013).

O Censo de 2000 contabilizou a existência de 270 povos, aproximadamente 734 mil índios, e 180 línguas (IBGE, 2000). Esses dados ainda evidenciam um crescimento demográfico, onde a população indígena aumentou 4% correspondendo a 1,6% da população não-indígena no Brasil (IBGE, 2000). Entre 2000 e 2010, ocorreu um crescimento de 11,4% dos povos indígenas, aproximadamente 84 mil pessoas, de 734.127 para 817.963, número bem menos expressivo do que no período 1991/2000, que registrou um aumento de 150% (ou 440 mil pessoas), de 294.131 para 734.127. Esses dados evidenciam que as populações indígenas no Brasil, ao contrário do que afirmavam as teorias de “desaparecimento” vigentes a partir da década de 1970, tiveram uma acentuada taxa de crescimento demográfico.

O Censo de 2010, contabilizou a existência de 305 povos, falantes de 274 línguas, cerca de 900 mil índios no Brasil. Onde cerca de 324 mil indígenas, ou seja, 36% habitando em áreas urbanas (IBGE, 2010). Enquanto o Censo de 1991, evidenciou que em 34,5% dos municípios brasileiros, residia pelo menos um indígena autodeclarado. No Censo de 2000, essa taxa cresceu para 63,5% e, de acordo com o Censo de 2010, chegou a 80,5% dos municípios brasileiros. Durante muito tempo era desconhecido o quantitativo de índios habitantes em áreas urbanas no Brasil, uma vez que esses indivíduos eram invisibilizados, principalmente nos dados demográficos oficiais. Para entendermos melhor a importância dos dados evidenciados pelo Censo de 2010, consideramos dados evidenciando que as populações indígenas no Brasil praticamente triplicaram nas últimas três décadas, passando de 294 mil, em 1991, para 734 mil, em 2000, e 900 mil, em 2010.

São três situações de autodeclarações raciais caracterizadoras da população indígena no Brasil, sobretudo, no Nordeste (Oliveira, 2011). Ainda que estas situações não estejam explícitas nos dados demográficos por não contemplarem por completo a diversidade populacional indígena (Oliveira, 2011). Porém auxiliam no entendimento representado pela autodeclaração no Censo IBGE/2010: a primeira situação, refere-se ao reconhecimento de povos indígenas territorializados, habitantes de áreas demarcadas oficialmente pelo governo federal, através da FUNAI, ou em processo de reivindicação territorial. A segunda situação está relacionada aos indivíduos que se autodeclaram indígenas, habitantes em contextos

urbanos<sup>11</sup>, em grandes cidades com a população de mais de 100 mil habitantes. Estes, em sua maioria são oriundos de fluxos migratórios, principalmente o êxodo rural. E a terceira situação inclui a população indígena dispersa, ou seja, aqueles indivíduos autodeclarados que habitam fora de Terras Indígenas e das grandes cidades, tratando-se de uma parcela populacional com pequena participação na população total, mas presente em grande número de pequenos municípios espalhados pelo Brasil (Oliveira, 2011).

Os dados censitários de 2010 revela ainda que o estado de Pernambuco é o 4º com a maior população indígena no Brasil, e ainda que nas cidades na Região Metropolitana do Recife (RMR), habitavam 8.285 indivíduos autodeclarados indígenas. O Recife com 3.665 indígenas, foi classificada como a 10ª cidade brasileira com o maior quantitativo de indígenas vivendo em contexto urbano (IBGE, 2010). Outra evidência apresentada nos dados foi que estes indivíduos se concentram, em maioria, em bairros periféricos na Região Metropolitana recifense. Considerando os dados, observamos que o Recife é uma cidade com uma grande presença de indígenas inseridos em contexto urbano, necessitando o reconhecimento desses indivíduos enquanto cidadãos com direitos garantidos pelo Estado. Segundo dados recentes do Censo da Educação Superior, em 2016, 49 mil índios estavam matriculados no sistema de Ensino Superior em todo o país, sendo 12.348 indivíduos na rede pública, representando 25%, e 36.678 indivíduos nas universidades privadas, representando 75% (INEP, 2016). São dados que exigem uma reflexão acerca do lugar ocupado por esses indivíduos no cenário social contemporâneo brasileiro.

### **Considerações finais**

Evidenciamos em nosso estudo o histórico de diversas estratégias de resistências utilizadas pelos povos indígenas ao longo da História, a exemplo de alianças, possibilitando a desconstrução do estereótipo sobre os indígenas enquanto indivíduos passivos nos processos da colonização. Além da análise da participação política destas populações, as reivindicações de políticas públicas e as buscas das garantias por direitos civis. Caracterizando os processos de envolvem a “emergência étnica” (Oliveira, 1998) e o “reaparecimento” das populações indígenas no Brasil, mas principalmente, os processos referentes às populações indígenas no Nordeste, através dos processos da autodeclaração racial reconhecida oficialmente pelo

---

<sup>11</sup>O IBGE entendeu por urbano “[...] áreas urbanizadas ou não, correspondente às cidades (sedes municipais), às vilas (sedes distritais) ou as áreas urbanas isoladas” (IBGE, 1991: 26).

Estado, enquanto uma estratégia de resistência e participação política na garantia de direitos civis e reivindicação de políticas públicas. Buscando compreender que as noções de identidade, autodeclaração e pertencimento étnico indígena não se tratam de conceitos estáticos, e sim enquanto conceitos dinâmicos na construção individual e social. Reconhecendo que não cabe ao Estado reconhecer quem é ou não indígena, garantindo que sejam respeitados os processos individuais e sociais na construção de identidades étnicas.

### Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE JR. Durval M. de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 2ª ed. Recife: Massangana; São Paulo: Cortez, 2001.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas*. In: Revista Brasileira de História, vol. 37, nº 75, 2017, p. 17-38.

BARTH, Fredrik. “Os grupos étnicos e suas fronteiras.” In: O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000, p. 25-68.

BODART, Cristiano; MARCHIORI, Cassiane. *Memória, identidade e resistência: o desenvolvimento econômico como ameaça*. In: Revista Resgate, 2011, p. 76-86.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE. *Censo 1991*. Disponível em: <http://censo1991.ibge.gov.br/resultados> [Acesso em: 20/06/2019]

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE. *Censo 2000*. Disponível em: <http://censo2000.ibge.gov.br/resultados> [Acesso em: 20/06/2019]

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE. *Censo 2010*. Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/resultados> [Acesso em: 20/08/2018]

BRASIL. 2017. *Censo da Educação Superior 2016*, Inep,. Disponível em: <http://portal.inep.gov.br/basica-censo-escolar-sinopse-sinopse> [Acesso em: 20/08/2018]

BRASIL. 2019. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, 2019. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm). [Acesso em: 20/06/2019]

BRASIL. *Lei nº 11.654 de 15 de abril de 2008*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2008/Lei/L11654.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11654.htm) [Acesso em: 20/06/2019]

BRUIT, Héctor Hernan. 1995. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*. São Paulo: Editora da Unicamp e Iluminuras.

CUNHA, Euclides da. 1985 [1902]. *Os sertões*. São Paulo: Editora Brasiliense S.A.

CUNHA, Manuela C. (Org.). 1992. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 133-231.

- \_\_\_\_\_. Manuela C. 1990. *Imagens de índios do Brasil: o século XVI*. Estudos Avançados, São Paulo, p. 91-110.
- \_\_\_\_\_. Manuela C. (Org.). 1992. *Legislação indigenista no século XIX: uma compilação: 1808-1889*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- DANTAS, Mariana Albuquerque. 2015. *Dimensões da participação política indígena: Estado nacional e revoltas em Pernambuco e Alagoas (1817-1848)*. Niterói, RJ.
- \_\_\_\_\_. “Identidades indígenas no Nordeste”. 2015. In: WITTMANN, Luisa Tombini (Org.). Ensino (d)e história indígena. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 81-116.
- FREITAS, Itamar. 2010 . “A experiência indígena no ensino de História”. In: OLIVEIRA, Margarida M. Dias de (Coord.) História: Ensino Fundamental. Brasília: Ministério da Educação, p. 159 – 192.
- \_\_\_\_\_. “A experiência indígena entre os historiadores profissionais.” 2014. In: MELO, Egberto; BEZERRA, Sandra (Orgs.). História local e ensino: saberes e identidades. Recife: Linceu, p. 50-85.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. *A primeira história do Brasil: história da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- GOMES, Mércio P. 2004. *O índio na História: o povo Tenetehara em busca da liberdade*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- HALBWACHS, Maurice. 2004. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na Pós-Modernidade*. 1987. Rio de Janeiro: DP&A Editora.
- KAYAPÓ, Edson; BRITO, Tamires. 2004. “A pluralidade étnico-cultural indígena no Brasil: o que a escola tem a ver com isso?” In: Revista de humanidades. Caicó. Dossiê Histórias Indígenas, p. 38-68.
- MENEGHINI, Camila; ATHIAS, R. M. 2015. *Mulheres indígenas na cidade do Recife: identidade étnica e redes*. Recife: UFPE (Monografia Ciências Sociais).
- MONTE, Edmundo; SILVA, Edson. *Índios no Nordeste: informações sobre os povos indígenas*. 2012 <<https://www.indiosnonordeste.com.br>>. Acesso em: 11/10/2018.
- MONTEIRO, John M. “Armas e armadilhas”. In: NOVAES, Adauto. (Org.) *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999, p. 237-249.
- \_\_\_\_\_. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. UNICAMP. Campina.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. 1971. *A política indigenista brasileira durante o século XIX*. Rio Claro, SP.
- OLIVEIRA, Carlos Estevão. 1942 . “O ossuário da "Gruta-do-Padre" em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste”. In: Boletim do Museu Nacional XIV-XVII (1938-1941), Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, p. 151-184.

OLIVEIRA, João P. de (Org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

\_\_\_\_\_. 2011. “Trama histórica e mobilizações indígenas atuais: uma antropologia dos registros numéricos no Nordeste”. In: OLIVEIRA, J. P. de. (Org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 653-687.

\_\_\_\_\_. *Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872 – 1980)*. 1997. Horizontes Antropológicos, p. 60-83.

\_\_\_\_\_. 1998. *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. Mana, Rio de Janeiro, v. 4 (1) : 47-77.

OLIVEIRA, Roberto C. de. 1978. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira,.

RIBEIRO, Darcy. 1982 [1970]. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 4. ed. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_. 1995. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Cia. das Letras.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. 1986. *De caboclo a Índio: etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos do Nordeste do Brasil. O caso Kapinawá*. Campinas, SP, Unicamp. (Dissertação Mestrado em Antropologia)

SANTOS, Sílvio Coelho dos. 2004 “Os direitos dos indígenas no Brasil”. In: SILVA, Aracy L; GRUPIONI, L. D. Benzi (Org.). *A temática indígena na escola: subsídios para professores de primeiro e segundo graus*. São Paulo: Global; Brasília: MEC/MARI-UNESCO, p. 87-108.

SILVA, Edson. 2017 “A invenção dos índios nas narrativas sobre o Brasil”. In: ANDRADE, Juliana Alves de; SILVA, Tarcísio Augusto Alves da. (Orgs.). *O ensino da temática indígena: subsídios didáticos para o estudo das sociodiversidades indígenas*. Recife: Edições Rascunhos, p. 37-79.

\_\_\_\_\_. “A afirmação dos índios no Nordeste!” 2011. In: SILVA FILHO, Antônio Vieira; GOMES, Arilson dos Santos. *Revista Crítica Histórica*, p. 314-319.

\_\_\_\_\_. “Confundidos com a massa da população: o esbulho das terras indígenas no Nordeste no século XIX”. 1996. In: *Revista do Arquivo Público de Pernambuco*, Recife, p.17-29.

\_\_\_\_\_. “Expressões indígenas da cultura imaterial de Pernambuco”. 2008. In: GUILLEN, Isabel C. M. (Org.). *Tradições & traduções: a cultura imaterial em Pernambuco*. Recife, Editora Universitária – UFPE, p. 215-230.

\_\_\_\_\_. *História indígena em Pernambuco: para uma compreensão das mobilizações indígenas recentes a partir de leituras de fontes documentais do Século XIX*. 2011. In: *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, p. 73-114.

\_\_\_\_\_. *Índios organizados, mobilizados e atuantes: história indígena em Pernambuco nos documentos do Arquivo Público*. 2006. In: *Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília*, p. 175-224.

\_\_\_\_\_. *Índios no semiárido nordestino: (re)conhecendo sociodiversidades*. 2017. *Revista de Pesquisa História - CLIO*. Recife, p. 255-272.

\_\_\_\_\_. “Os caboclos” que são índios: *História e resistência indígena no Nordeste*. 2004 In: *Portal do São Francisco – Revista do Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco/CESVASF*. Belém de São Francisco, p. 127-137.

\_\_\_\_\_. 2008. *Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950- 1988*. Campinas, SP, Unicamp.

SILVA FILHO, Eduardo Gomes. 2019. *A Nova História Indígena: Um olhar atemporal*. Revista Manduarisawa, Manaus, vol. 3(01).

WEBER, Max. 1991. Relações comunitárias étnicas. In: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UnB, p. 267-277.

---

## Mundo Infra-Celeste: Los misioneros Matsés y la evangelización protestante en el Valle del Yavarí – Am, Brasil

---

Andrés Sueroke Flórez<sup>1</sup>

### Resumen

La investigación tiene como objetivo analizar la inclusión de la evangelización llevada a cabo por los misioneros Matsés del Perú con los aldeanos de la tribu Matsés del Brasil. El método de investigación es de corte cuantitativa y cualitativa y se desarrolló dentro de la investigación bibliográfica a través de visitas y entrevistas. El resultado se logró con éxito en relación a la perspectiva “religiosa”, de la existencia de un mundo celestial, como un lugar maravilloso, completo y único. Mientras que el inframundo serían mundos subterráneos, diversos, en formación y de apariencia oscura, que ha ido desapareciendo paulatinamente por los cambios acaecidos recientemente. Las versiones que se pueden percibir en misioneros y chamanes indígenas sobre la existencia de estos mundos de transición comprenden información sobre lo celestial y sobre el inframundo.

**Palabras clave:** Misionero. Matsés. Evangelización. Inframundo. Celestial.

### Abstract

The objective of the research is to analyze the inclusion of the evangelization carried out by the Matsés missionaries of Peru with the villagers of the Matsés tribe of Brazil. The research method is quantitative and qualitative and was developed within the bibliographic research through visits and interviews. The result was successfully achieved in relation to the "religious" perspective, of the existence of a celestial world, as a wonderful, complete and unique place. While the underworld would be subterranean worlds, diverse, in formation and of dark appearance, which has been gradually disappearing due to recent changes. The versions that can be perceived in missionaries and indigenous shamans about the existence of these transitional worlds, includes information about the underworld and the celestial.

**Keyword:** Missionary. Matsés. Evangelism. Underworld. Heavenly.

---

<sup>1</sup> Miembro de la etnia Witoto. Estudiante de la maestría en Estudios Amazónicos en el Instituto Amazónico de Investigaciones-IMANI/UNAL-Colombia. E-mail: [anflorez2012@hotmail.com](mailto:anflorez2012@hotmail.com)

## Resumo

A pesquisa tem como objetivo analisar a inclusão da evangelização realizada pelos missionários Matsés do Peru com os moradores da tribo Matsés do Brasil. O método de pesquisa é quantitativo e qualitativo e foi desenvolvido no âmbito da pesquisa bibliográfica por meio de visitas e entrevistas. O resultado foi alcançado com sucesso em relação à perspectiva “religiosa”, da existência de um mundo celestial, como um lugar maravilhoso, completo e único. Já o submundo seriam mundos subterrâneos, diversos, em formação e de aspecto sombrio, que vem desaparecendo gradativamente devido às mudanças recentes. As versões que podem ser percebidas em missionários e xamãs indígenas sobre a existência desses mundos de transição são informações que se completam sobre o celestial e sobre o inframundo.

**Palavras-chave:** Misionário, Matsés, Inframundo, Celestial

## Introducción

El trabajo expone como los Matsés llevan a cabo sus rituales de iniciación para entrar en contacto con sus antepasados y transitar con ellos hacia los mundos no visibles. Los Matsés, atravesaron grandes cambios religiosos a partir de su encuentro con los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), en 1969. Los misioneros pasarían a evangelizarlos y a enseñarles la existencia del mundo celeste, acompañado del pensamiento que los Matsés tenían sobre el inframundo de sus antepasados, en especial, de quienes se adentraban a estos mundos; es decir, de los chamanes. Los chamanes Matsés eran personas de la tribu que tenían una relación espiritual de comunicación con el inframundo; especialistas en llevar a los pueblos de la tribu Matsés a los diversos mundos subterráneos para visitar a familiares y amigos, y traerlos de vuelta a sus aldeas. Para realizar los viajes era necesario preparar el cuerpo, ingerir sustancias y contar con el auxilio de los espíritus. Para los misioneros Matsés, el viaje al mundo celeste se realiza por medio de la fe y definitivamente en la hora de la muerte. No obstante, hay indicios de que la existencia de este mundo es percibida, también en los sueños, trances y visiones, generalmente a través del Espíritu Santo. La nueva forma de encuentro con los misioneros genera una reactivación de lo que ellos ya conocían por el *Uesnid*, *Ushuquid* y *Nuquin Icho* (seres espirituales), en el pueblo de los Matsés, dándose así, el encuentro de dos visiones de mundo. Así pues, llevaron a los Matsés a participar en la existencia de vida en el más allá y decidieron escoger aquello con lo que se sintieron mejor.

Este trabajo relata la influencia que tuvieron los misioneros indígenas con el fin de demostrar la importancia de su influencia y realización del evangelio junto al pueblo de la tribu Matsés.

## 1. Levantamiento bibliográfico

El levantamiento bibliográfico se realizó únicamente buscando autores que se ocupen de registros del pueblo Matsés. En ese sentido se puede encontrar referencia de contacto de los Matsés desde 1700 (Anonby, 2010, p.13), pero el contacto definitivo fue en 1969 por la misión norteamericana del Instituto lingüístico de Verano (ILV). (Romanoff, 1976, p. 100; Reis, 2014, p.15; Anonby, 2010, p. 13). Según Cândida (2004, p. 68) “*No Perú, a chegada da missão se deu em 1945*”<sup>2</sup>, instalándose en la región de Yarinacocha con el programa de alfabetización en la legua indígena en 1952. El contacto histórico oficial se dio el 30 de agosto de 1969 por las propias misioneras del Summer Institute of Linguistics (SIL-Perú). Fecha, que se celebra actualmente en las aldeas del lado peruano como el “*día dos Matsés,*” (Dias, 2015, p.13). De acuerdo con Dias (2015), después del contacto de los misioneros con la etnia Matsés se inició la evangelización:

Daí em diante iniciou-se também um processo de evangelização transcultural que, grosso modo, contribuiu também para a subdivisão da população formando as várias comunidades atuais na fronteira, sendo a evangelização simultaneamente desenvolvida e aceita no Peru e inicialmente rejeitada nas comunidades brasileiras<sup>3</sup>.

Según Matos (2009), “*Os Matsés nunca fizeram contato com missionários Jesuítas*”<sup>4</sup> que los Matsés/Mayoruna no participaron de reducciones por el catolicismo romano. Sin embargo, su relación se dio con los espíritus de sus antepasados, conocidos como *cuëndëquido*, Matos (2014). Sugiriendo no una relación de religión más de contacto o intercambio hacia los mundos espirituales del inframundo por medio de los espíritus. De acuerdo con Dias (2015, p. 79) “*Os matsés tinha acesso ao mundo dos espíritos, onde igualmente visitam suas esposas*”<sup>5</sup>. Para que esto sucediera, las esteras buscan a los chamanes de la tribu Matsés, y conseguían a través de los espíritus adentrarse al inframundo.

Siguiendo el pensamiento del autor anterior, los mismos Matsés se deshicieron de sus chamanes “*O motivo de os Matsés não terem pajés, além de esses sacrifícios requeridos, é que*

<sup>2</sup> En Perú, la misión llegó en 1945.

<sup>3</sup> A partir de entonces, se inició un proceso de evangelización transcultural que, a grandes rasgos, también contribuyó a la subdivisión de la población, formando las diversas comunidades actuales en la frontera, siendo la evangelización desarrollada y aceptada simultáneamente en Perú e inicialmente rechazada en Brasil comunidades.

<sup>4</sup> Los Matsés nunca hicieron contacto con los misioneros Jesuítas.

<sup>5</sup> Los Matsés tuvieron acceso al mundo de los espíritus, donde también visitan a sus esposas.

*os próprios Matsés matarem seus pajés*”<sup>6</sup>. Es por ello que, de la eliminación de los chamanes por parte de los Matsés, el lugar del inframundo quedaría sin especialista o guía. No obstante, Matos (2014), afirma que en el ritual de iniciación masculina llamada de *cuëdënquido* – cuën=canta; quido= gente, se percibe por medio de las experiencias chamánicas, así como de los propios espíritus Matsés la abertura hacia estos mundos subterráneos.

A partir de este tipo de pensamiento propiamente indígena se busca entender su relación con los mundos de perspectiva “religiosa” en las ciudades próximas al río Yavarí. Si bien, los misioneros de ILV enseñan el evangelio sobre la vida celestial, la composición se diversifica por diferentes etnias debido a los secuestros de mujeres y niños de otras tribus.

Los Matsés son un grupo indígena compuesto por la asimilación de otras etnias, como también de nacionalidad peruanos y brasileros, por el mecanismo de rapto de mujeres y niños (Erikson, 1994, p. 8; 1999, p. 30; Reis 2014, p, 12-15; Matos, 2009, p. 46; 2008, p. 4.). Este grupo étnico Matsés también son denominados como de Mayoruna, “*por la literatura etnológica, lingüística – misionaria e indigenista*” (Reis, 2014, p. 2), e impuesto por los que no indígenas (Ortolan, 2006, p. 70). De lenguaje no necesariamente pano, como lo enuncia, Dias (2015, p. 23) “Ora o termo Mayoruna é proveniente dos Cocama no século XVII, de origem Quéchua, composto de Mayo (rio) e runa (homem), isto é “homem do rio” [...] “homem do rio Mayo”<sup>7</sup>. Según la literatura histórica colonial, los Mayoruna practicaron el canibalismo funerario en algunas aldeas (Coutinho, 1993).

Entre los Matsés, este nombre de Mayoruna es desconocido, aunque usado “somente pelas mulheres peruanas que foram capturaram nos conflitos do século XX, através das quais ficaram sabendo que assim, se referiam a eles”<sup>8</sup> (Dias, 2015, p. 23). Se concluye que en los tiempos coloniales los Matsés no eran conocidos aun: “No todos los informes de contacto con Mayoruna fueron necesariamente con los Matsés (Anonby, 2010, p. 13). Actualmente a los Matsés del Brasil se les denomina Mayoruna para diferenciarlos de los Matsés peruanos (Matos, 2008).

Los Matsés son hablantes de la lengua pano, pero no son los únicos hablantes de esta lengua en el río Yavarí. En los estudios de la Panología, Erikson (1999) menciona otros grupos

---

<sup>6</sup> La razón por la que los Matsés no tienen chamanes, además de estos sacrificios requeridos, es que los mismos Matsés matan a sus chamanes.

<sup>7</sup> El término Mayoruna viene del Cocama en el siglo XVII, de origen quechua, compuesto por Mayo (río) y runa (hombre), que es “hombre del río [...] hombre del río Mayo.

<sup>8</sup> solo por las mujeres peruanas que fueron capturadas en los conflictos del siglo XX, a través de ellas quienes supieron que se referían a ellas.

pano como: Marubo, Matis, Kulina pano. Reis también se refiere a estos grupos como “os Matis, os Korubo, os Kulina Pano, os Maya e varios otros grupos”<sup>9</sup> (2014, p. 1), sin contemplar grupos indígenas no contactados, conocido como “*isolados*” (aislados) (Matos, 2014, p. 7).

Los Matsés habitan en el Alto Yavarí, frontera entre Perú y Brasil, que segundo Annoby (2010), con 14 aldeas en el Perú y 3 en el Brasil. No obstante, Matos (2014), afirma que hay 14 aldeas en el Perú y 8 en el Brasil. De acuerdo con Dias (2015), se registran 17 aldeas en el Perú y 10 en el Brasil. Totalizando una población de 3.000 indígenas (Dias, 2015, p. 43). El territorio de los Matsés en el Perú, conocida como comunidad nativa abarca un área de 452.735 has (Dias, 2015, p. 42), mientras que en Brasil es de 8.338.000 has (Anonby, 2010, p. 2), en la reserva demarcada como Tierra indígena (TI) del Valle del Yavarí. Tras los cambios que la globalización ha traído consigo, se presenta una disminución de jóvenes aprendices para convertirse en chamanes Matsés; algunos han buscado la manera de ser chamanes, pero no lo han logrado.

## 2. Metodología

La investigación se centró en los trabajos de jóvenes Matsés, que actúan desde cargos “religiosos”. Se retoman comentarios de otros líderes evangélicos Mayoruna, pastores y misioneros evangélicos de los lados brasileño y peruano. El procedimiento metodológico empleado fue el método de investigación mixto cuantitativo-cualitativo, por medio de la observación participante. Se utilizó como instrumento de investigación la visita a campo, con preguntas preelaboradas con el fin de establecer conexión con los entrevistados.

### 2.1. Área de Investigación

La investigación tuvo lugar en la aldea de San Mireles, en Brasil y Puerto Gallao en el río Chobayaco, Perú. Se trabajó con jóvenes de la etnia Matsés, proveniente del Alto Yavarí, distante de la ciudad de Atalaia do Norte, municipio brasileño del interior del estado de Amazonas, en la región norte del país. Este municipio pertenece a la Mesorregión Suroccidental Amazonense y Microrregión Alto Solimões, ubicado a unos 1.136 km de la capital del estado, Manaus.

## 3. Discusión

---

<sup>9</sup> Los Matis, los Korubo, los Kulina Pano, los Maya e varios otros grupos.

La investigación busca dar cuenta del trabajo realizado por la evangelización de jóvenes indígenas evangélicos de la etnia Matsés. Se trata de misioneros de diversos movimientos evangélicos. Las entrevistas se realizaron en la ciudad de *Atalaia do Norte* (Brasil). Este trabajo intenta reconstruir los hechos que conducen a la comprensión del mundo celeste y del inframundo, por medio de entrevistas con evangélicos de la etnia Matsés, proveniente del Alto Yavarí de la aldea de San Mireles, Lobo, Brasil y Puerto Gallao en el río Choba-yaco, Perú.

#### 4. De los Jóvenes Matsés

El contacto definitivo con los Matsés por parte de misioneros protestantes del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) se dio en 1969 en el Perú (Romanoff, 1976, p. 100; Anonby, 2010, p. 13; Reis, 2014, p. 15), y dos años más tarde por la Fundação Nacional do Índio (FUNAI) y por el ejército brasileño, en el Brasil. Según Matos (2009), oficialmente, El contacto con el grupo Matsés en el Igarapé afluente del Javari (del lado brasileño) llevó a los Matsés a incorporarse a un contexto nacional fronterizo peruano-brasileño, generando así migraciones de jóvenes y familias a las zonas urbanas en busca de trabajo, estudios y de orden “religioso”. Como en este relato de dos jóvenes, se tiene un *“interesse em morar no Brasil devido a maior acesso às universidades e tentou obter documentos brasileiros, porém, uma liderança Matsés do Brasil não concorda o teria impedido”*<sup>10</sup> (Reis, 2014, p. 13).

Para estos dos jóvenes Matsés (Marcos y Alan) la historia de adaptación en las zonas urbanas les dio oportunidades de realizar los objetivos propuestos de estudio y de trabajo en la ciudad residente como pastores/misioneros. A pesar de que Marcos y Alan provinieran de una evangelización protestante del siglo XX, consideradas históricas, Rohr (1997), se abre en un espacio urbano en movimientos de iglesias no históricas, más conocidas como “evangélica - pentecostal”.

Ya no se trata más, de aquellas iglesias consideradas como de ‘denominaciones históricas’ o tradicionales a las que pertenecen los bautistas, los metodistas y los presbiterianos, sino que se trata de las [...] iglesias de ‘Denominación no-histórica. (Rohr, 1997, p. 107). Siguiendo el mismo pensamiento, Ramos (2011) en cuanto a las denominaciones que surgieron a finales del siglo XX (Iglesia Internacional de la Gracia de Dios, Iglesia Universal del Reino de Dios, etc.) podrían ser consideradas ‘evangélicas’.

---

<sup>10</sup> Interés por vivir en Brasil por un mayor acceso a las universidades e intentar obtener documentos brasileños, sin embargo, un líder Matsés de Brasil no estaría de acuerdo y lo hubiera impedido.

#### 4. 1. Pastor Marcos Mayoruna

El pastor evangélico, Marcos Mayoruna comenta que está “cursando el Estudio superior en área de *Serviço Social* en la *Universidade Paulista* (UNIP), en Tabatinga. Estudió en el Seminario de la Asamblea de Dios, *Duque de Caxia*, tres años. El pastor comenta que su esposa acabó de graduarse en la universidad en el área de pedagogía.

**Figura 01.** Muestra a imagen del pastor Marcos.



**Fuente:** FLOREZ, Andrés Sueroke, 2020.

**Figura 02.** I Base Missioneira Indígena em Atalaia do Norte.



**Fuente:** FLOREZ, Andrés Sueroke, 2020.

Con los cambios ambientales que vienen sucediendo en el siglo XXI, lleva a adaptarse, como podemos observar en la construcción de la base misionera de la etnia Matsés en el Municipio de Atalaia do Norte, en el Estado del Amazonas. Estos son trabajos de evangelización que realiza el pastor Marcos en Atalaia do Norte en la I Base Missioneira Indígena do Vale do Javari. En esta base misionera muchos indígenas de diversas etnias llegan para pasar un tiempo, o realizar alguna documentación y también para aprender la Palabra de Dios, especialmente jóvenes.

#### **4.2 Pastor Alan Mayoruna**

El pastor evangélico, Alan Mayoruna, trabaja con niños de diversos grupos indígenas, incluido los Matsés/Mayoruna y de peruanos y brasileños en *Atalaia do Norte*. Frecuentaba la iglesia de la Asamblea de Dios Tradicional, que administraba el pastor Sergio, también en la carretera Br 307 que une *Benjamin Constant* y *Atalaia do Norte*, más exactamente en la maloca de Estevão Marubo que dista de *Atalaia do Norte* aproximadamente cinco kilómetros de distancia, donde realiza cultos, el pastor Alan. El cual también comenta:

Sai da aldeia Puerto Gallao, do Peru, muito novo, desde pequeno conhecia a Deus, entrava na Igreja “Nuquin Papam Chiaid Shubu” –

igreja evangélica- não frequentava direito. Já adulto quando cheguei a Atalaia do Norte fui morar no terreno de Pacha na estrada 307. Também estudei no Seminário Sabonete três anos, com o pastor Eli e terminei meu estudo Ensino meio completo. Mas em 2013, eu perguntava ninguém se importa comigo, pois no ano de 2012 no meio de setembro eu fui preso por ilegalidade em Santo Antônio de Iça e transportado para Tabatinga para a prisão y foi preso e pensei ninguém se importa comigo e passei cinco meses e foi solto. Fiquei afastado um ano da igreja e voltei frequentar a igreja em dos mil e quatorze. Então um dia o Senhor me tocou em 2017 para estar na frente da igreja. (Entrevista hecha con el pastor Alan, 17 de agosto del 2020).

<sup>11</sup>

En el periodo de la pandemia del Covid-19, la iglesia donde el Pastor Alan realizaba cultos fue parada. Los hermanos volvieron para sus aldeas, llevándose a sus hijos. Fue en este tiempo que Alan se establece en cercanías de la maloca de Estevão, maloca perteneciente a los Marubo, donde ya hacia trabajos de evangelización en conjunto con la misionera Sara de Argentina. Y en el periodo de crisis de salud mundial, pidieron para que el pastor realice los cultos en ese lugar.

**Figura 03.** Muestra al Pastor Alan



**Fonte:** FLOREZ, Andrés Sueroke, 2020.

<sup>11</sup> Salió del pueblo de Puerto Gallao, en Perú, muy joven, desde niño conoció a Dios, ingresó a la Iglesia “Nuquin Papam Chiaid Shubu” - iglesia evangélica - no asistió debidamente. Ya adulta cuando llegué a Atalaia do Norte me fui a vivir a la tierra de Pacha en la carretera 307. También estudié en el Seminario Sabonete hace tres años, con el Pastor Eli y terminé mis estudios. Pero en 2013, le pregunté a nadie que se preocupara por mí, porque en 2012 a mediados de septiembre me arrestaron por ilegalidad en Santo Antônio de Iça y me transportaron a Tabatinga a prisión y me arrestaron y pensé que nadie se preocupa por mí y pasé cinco meses y fue liberado. Me quedé un año fuera de la iglesia y volví a asistir a la iglesia en el decimocuarto año. Entonces, un día el Señor me tocó en 2017 para estar frente a la iglesia. (Entrevista con el pastor Alan, 17 de agosto de 2020).

La evangelización realizado por los misioneros ha contribuido para el desenvolvimiento educacional de los jóvenes Matsés, según Dias (2015), más elaborado y difundido socialmente, fortaleciéndose a partir de nuevas “traducciones” de hechos y situaciones ocurridas en los barrios de las comunidades. Ainda conforme Dias (2015):

Aqui trabalho com a perspectiva do missionário para com o seu evangelizado, portanto, um jovem leitor da Bíblia e frequentador dos cultos que em processo de discipulado e autoconfrontação sociocultural se reposicionava entre o saber tradicional e o saber em aquisição. Percebe-se isso na narrativa, (Dias 2015, p.54)<sup>12</sup>.

## 5. El inframundo e Celeste

Para el misionero Marcos Mayoruna el lugar celeste existe, ya que con la llegada de misioneros Tikuna, el pastor Eli Leão<sup>13</sup> a sus territorios escucho a través de la predica el evangelio que confirmó en un sueño que tuvo y él dice “*sonhei que me mostro uma ave- Mutum-grande e deu oito voltas e luz embaixo e falou: “Esus poquied- poquied” – “Jesus é o Caminho” fiquei pensando, se não falou eu não fico aqui, fiquei oito anos louvando e perguntei só Tikuna?” E para decidir levou oito anos para compreender quem é Jesus, nesse contexto hoje, estamos firme. Busquei estudar no Seminário da Assembleia de Deus, Duque de Caxias três anos, (narrado na entrevista, 17/08/2020).* <sup>14</sup>.

En esta narrativa del sueño el ave *Uesnid* el cual se aparece al misionero Marcos es el “Paujil”, o *Mutum* (Crax – Pauxi), que para ellos es de mucha consideración y simboliza según el misionero al “Espíritu Santo”. El *Uesnid* volando, apuntaba al *Ushuquid* como siendo el Camino que le indicaba en el sueño que Jesús era el Único Camino y llevo 8 años para comprender quien era Jesús, fue las 8 vueltas que dio el ave en el cielo. Marcos Mayoruna relata como Ushuquit les aconsejaba en el pasado antes de la entrada de otro espíritu, como del

---

<sup>12</sup> Aquí trabajo con la perspectiva del misionero hacia su evangelizado, por lo tanto, un joven lector y adorador de la Biblia que, en el proceso de discipulado sociocultural y auto-confrontación, se reposicionó entre el conocimiento tradicional y el conocimiento adquirido. Esto se puede ver en la narrativa (Dias 2015, p.54).

<sup>13</sup> Pastor Tikuna, Eli Leão es también uno de los líderes nacionales del CONPLEI y su representante regional en el Alto Solimões (Dias, 2015, p. 141).

<sup>14</sup> Soñé que me mostraba un pájaro grande - Mutum- y di ocho vueltas y me encendí abajo y dije: “Esus poquied-poquied” - “Jesús es el Camino” Me quedé pensando, si no hablara no me quedaría aquí ¿estuve ocho años alabando solo a Tikuna?”. Y para decidir tomó ocho años entender quién es Jesús, en ese contexto hoy, estamos firmes. Intenté estudiar en el Seminario Asamblea de Dios, Duque de Caxias durante tres años, (narrado en la entrevista, 17/08/2020).

Buchi que son millares, *sempre foi tradicional, teve Mutum ensinou, Uesnit aconselho sempre, até que Buchi confundió, invenção de quatro mulheres até hoje tanto indígena quanto não indígena*, (Entrevista, 17/08/2020). Para Severo Mayoruna cuenta que antes que el Usnid se tornara gente él era un ave. En la narrativa comenta:

Que, uma viúva tinha quatro fillos, um deles era mulher. Na madrugada os três irmáos foram casar, donde escutava o Uesnid cantar às cinco horas da manha os irmáos chegou lá, quis flechar ele. Ele falava não me fleche. Voltaram e contou a mãe, ele é gente. Foram com a mãe e Uesnid estava la ainda. A mãe falou para Uesnid, se você é gente eu vou entregar minha filha. Logo, eles foram para outro lugar e fizeram tapiri. A tarde apareceu um homem que se apresento como o Uesnid. A mãe e os fillos comiam barro asado. Pintaram a Uesnid o rosto de vermelho e as patas. Falando o Uesnid que a terra não se come que não era banana. O Uesnid levou a família numa roça grande, tinha tudo, banana, macaxera, abacaxi e a mãe queria asar à banana com casca e a macaxeira o Usnid ensinou a descascar para asar. A mãe falou: muito tempo eu andei com meu marido e não tinha roça, como é? A mãe entregou a filha e entenderam”. (Entrevista, 04/09/2020).<sup>15</sup>

De acuerdo con Dias,

Sonhos e visões são comuns nas narrativas Matses, ora sugerindo uma boa caçada no dia seguinte, ora revendo pessoas que estão longe ou já falecidas. Mais recentemente há relatos de sonhos envolvendo aparições e revelações de Deus, Jesus Cristo, ou de temas apocalípticos (Dias, 2015, p. 14).<sup>16</sup>

Se aprecia, que, la evangelización del misionero Marcos inicia a partir de visiones, que, lo dirige a desarrollar la profecía religiosa. Semejante a los espíritus o seres del pasado donde el pajil o Mutún se transforma en gente y los enseñan y en el sueño/visión esta ave muestra a otro ser a *Ushuquid* como el Camino, confirmando así, el enseñamiento bíblico de los

<sup>15</sup> Que una viuda tenía cuatro hijos, uno de ellos era mujer. Al amanecer los tres hermanos fueron a casarse, desde donde escuchó cantar a Uesnid a las cinco de la mañana los hermanos llegaron allí, querían fusilarlo. Dijo que no me folles. Regresaron y le dijeron a la madre, él es una persona. Fueron con su madre y Uesnid todavía estaba allí. La madre le dijo a Uesnid, si son personas les entregaré a mi hija. Pronto, fueron a otra parte e hicieron tapiri. Por la tarde apareció un hombre que se presentó como Uesnid. La madre y los niños comieron barro cocido. Uesnid se pintó de rojo la cara y las patas. Hablando con Uesnid de que la tierra no se come, no era un plátano. Uesnid llevó a la familia a una finca grande, tenían de todo, plátanos, macaxera, piñas y la madre quería asar el plátano con la cáscara y la macaxeira Usnid le enseñó a pelar para asar. La madre dijo: Pasé mucho tiempo con mi esposo y no tenía finca, ¿cómo está? La madre entregó a su hija y lo entendieron”. (Entrevista, 04/09/2020).

<sup>16</sup> Los sueños y las visiones son comunes en las narraciones de Matses, a veces sugiriendo una buena caza al día siguiente, a veces revisando personas que están lejos o ya fallecidas. Más recientemente, hay informes de sueños que involucran apariciones y revelaciones de Dios, Jesucristo o temas apocalípticos (Dias, 2015, p. 14).

misioneros evangélicos. Algo en común que sucedió con los antepasados chamanes Matsés es que necesitaban entrar en un trance espiritual.

En los trabajos desarrollados por Dias (2015), se demuestra que en general los Matsés tienen el conocimiento de la existencia de Dios, o a lo que ellos los denominan de *Nuquin Icbo*, que refiere a un “ser sin forma”. Dias apunta que “Deus é também chamado de *Nuquin Icbo*, “nosso dono”, e nas narrativas acima - Tipos de seres vivos - o autor questiona se no passado esse termo não teria sido usado para algum corpo celeste”<sup>17</sup> (2015, p. 83).

Para el pastor Alan el hecho de “sentir” el toque del señor Jesús fue suficiente para asumir responsabilidad de ser “Ministro” de la iglesia, como el mismo dice: “*Até o dia que o Senhor me tocou em 2017 para estar na frente da igreja*”<sup>18</sup>. El mismo relata que las palabras de los antiguos Matsés eran considerado consejos del *Ushuquit*.

De diferente manera se produce la llamada de Jesús Cristo a evangelizar, según los relatos de los misioneros Matsés. Los “consejos, sueños, toques, visiones o transes” pueden ocurrir, aun que comúnmente se presentan en los chamanes con mucho trabajo y sacrificio, se adquieren fácilmente entre los líderes evangélicos del mundo celeste donde habita Dios. Para ser un chaman (*pajé, curandeiro*), dice Marcos: *Não era qualquer pessoa, ficava roxo, tem que sacrificar por ter pacto, sua vida igual morto, ali entra espirito e vira pajé*<sup>19</sup> (Entrevista). Tal vez los chamanes antiguos del pasado vengan a la memoria de estos jóvenes pastores de cómo era sufrido ser un chamán. Puesto que los mismos Matsés destruirán sus chamanes. (Días, 2015).

Dependiendo de los sueños o visiones el chamán los interpretaba para bien o para mal. ‘Al escuchar que decía eso, el nativo de la otra tribu dijo: éste va a morir’. “Él ha visto mal [...] Mas bien, este ha visto bien, ¡él no va a fallar!” (Fleck, 2014, p. 56). Los chamanes son personas que tienen un relacionamiento con seres espirituales, Dias (2015) y se desarrollaron sus habilidades debido a la preparación que pocas personas son capaces de llevar a la práctica. Recientemente, el misionero Severo Mayoruna<sup>20</sup> de la aldea de Lobo, Brasil, comentó diciendo:

---

<sup>17</sup> Dios también es llamado Nuquin Icbo, "nuestro dueño", y en las narraciones anteriores - Tipos de seres vivos - el autor cuestiona si en el pasado este término no se habría utilizado para algún cuerpo celeste (Días, 2015, p. 83).

<sup>18</sup> Hasta el día que el Señor me tocó en 2017 para estar frente a la iglesia.

<sup>19</sup> No era cualquiera, se puso roxo, tienes que sacrificar por tener un pacto, tu vida está como muerta, llega en espíritu y se convierte en chamán.

<sup>20</sup> Terminó sus estudios académicos de *Ensino Meio Completo* en Brasil, se preparó en Instituciones bíblicas en Benjamín Constant, (STTA: CEBIPAMO, ejerció poco tiempo el trabajo como docente y prefirió seguir su llamado al evangelismo, desde el 2018, por la *Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) de Curutiba*.

“*algunos Matsés entre mis familiares intentaron ser pajés con otras tribus y no lo lograrán*” (Entrevista, a Severo 18/08/2020).

Los mundos invisibles son espacios de transición donde personas preparadas entran y salen sin peligro en cuanto otros podrían perderse o hasta morir. Los estudios entre los Tikuna muestran que “Alguien que no estaba preparado como chaman también paso a estos mundos subterráneos y con dificultad consiguió salir y relata lo que existe allí”, Santos (2013). Los estudios entre los Matsés revelan este hecho:

Ao mundo subaquático do boto e da sucuri (quando são capturados por esses seres), ao mundo subterrâneo dos *quëdênquido* (pela festa), ou mesmo achando animais-gente que falam, vivem em casas, plantam roçados (quando se perderam na selva). Há vários mundos possíveis de transitar [...] estas pontes de mundos são conhecidas dos espíritos que nelas vêm e vão e conduzem algum capturado, (Dias, 2015, p. 80).

Estos mundos subterráneos/celestes son anunciados por diversas culturas, como el que se encuentra en las narrativas o cosmología mexicana. En los Nahuas quienes creen que existe un cierto punto entre el plano celeste y el inframundo. Donde ciertos seres espirituales divinos, juntamente con el hombre pueden mantener el equilibrio del cielo y de la tierra, (Báez y Gómez, 2000). En los estudios sobre los Nahuas, la entrada al inframundo se hace a través de la muerte que sería “el transito del mundo humano al otro mundo”, (Pérez, 2014). En los Matsés/Mayoruna el chamán muestra esta experiencia de tránsito hacia el inframundo a un en vida. “Os Matsés naturalmente não as conhecem, exceto os pajés que poderia ver seres e animais a partir da bebida feita de um cipó”<sup>21</sup>. (Dias, 2015, p. 80). Mediante esos factores alucinógenos extraídos de la floresta los chamanes adquirieron la capacidad según, (Matos, 2014). Estas personas capacitadas como chamanes o *pajés* adquirieron capacidad, a través del preparo del cuerpo, substancias y trance, de alcanzar el poder de trasladarse de ida y vuelta a estos lugares donde existen seres, plantas, malocas, ríos, cielo, en fin seres con vida e interactuar en lo terrenal y el inframundo, “*quando viu pelas brechas das palhas relances do corpos de um de esses quendenquido tudo preto, como se fosse pintado de jenipapo*”<sup>22</sup> (Matos, 2014, p. 147).

Para Lévi-Strauss (1986), son mundo de abajo o mundo inferior.

<sup>21</sup> Los Matsés, naturalmente, no los conocen, excepto los chamanes que podían ver seres y animales a partir de la bebida hecha con una vid.

<sup>22</sup> cuando vio por las rendijas de las pajitas vislumbres de los cuerpos de uno de esos *cuëdênquido* todo negro, como pintado con jenipapo.

Que también se denomina como mundo subterráneo, (Chaumeil, 1983. p. 167). En el caso de los Matsés como el mundo de los espíritus *cuëdënquido*, antepasados de los propios Matsés, (Dias, 2015, p. 80). Además, de la existencia de mundos celestes. Que entre los Marubo el tatuaje era necesario para el reconocimiento en el cielo de su destino final, conforme (Erikson, 1999):

La información indígena según la cual el tatuaje serviría ante todo para permitir reconocer la selección a la que cada cual pertenece, a fin de que, al llegar al cielo después de morir, el difunto sea destinado a los campos Eliseo correctos. (Erikson, 1999, p. 394).

Los chamanes tienen esta capacidad de viajar, siempre y cuando la necesidad lo requiera, sea por diversión, diálogo, invitación, cura, conocimiento, intercambio, pedido etc. Lo hacen solos, tal vez porque sea un lugar inmenso de explorar mediante la capacidad que tienen en pasar para el inframundo y que transmiten de generación en generación. Generalmente este paso de trabajo específico es heredado de padre a hijos, quienes dan continuidad a los conocimientos ancestrales a cerca de otros mundos (Barreto, 2013, p. 20).

Generalmente la transmisión de conocimiento de padre a hijo, se da con el fin de auxiliar a la aldea como un buen chamán. En este caso el cuerpo tiene una importancia para recibir toda la construcción del poder chamánico a través de la sustancia suministrada para alcanzar el trance y la cual se usa para facilitar este proceso de conocimiento y transición que generará la capacidad de control, útil en la entrada y salida del inframundo.

Santos señala que “El cuerpo genera importancia en la persona del chamán al ser tratada como fuente de formación desde la concepción, crecimiento y adultez, hasta adquirir la capacidad de entrar y salir del inframundo, capacitado” (2013, p. 138). Sobre esto, Días indica que “Os homens Matses entraram na casa de concentração/reunião só para homens, previamente construída para receber os espíritos [...] também entrarem em transe e iam a terra dos *quëdënquido* visitar suas esposas”<sup>23</sup>. (2015, p. 87). En este caso, se podría decir que el escogido debe poseer ciertas características que os seleccione dentro de varios hermanos en la simpatía de estar con el tutor y que este le emprenda la caminata para alcanzar a ser un buen chamán. Por la categoría “buen”, se refiere a que el chamán alcance a salir siempre a favor de

---

<sup>23</sup> Los hombres Matses entraron en la casa de concentración / reunión sólo para hombres, previamente construida para recibir los espíritus [...] también entraron en trance y se dirigieron a la tierra del *cuëdënquido* para visitar a sus esposas (Dias, 2015, p. 87).

la aldea, por eso que la mente y el cuerpo deben prepararse ingiriendo la substancia adecuada, entre los Matsés: lo amargo.

Para Matos, las “*sustancias doces são prejudiciais para aqueles que procuram obter poderes xamânicos através do amargo*”<sup>24</sup> (2014, p. 89). Para esto, él pasará en diálogo con su tutor, con algunas substancias que le llenaran de todos los conocimientos necesarios con relación a su formación personal y mental. En algunos casos este proceso se dará en los rituales de iniciación, donde se da el comienzo de la preparación para la entrada al inframundo. Así, las substancias ingeridas son importantes para la preparación del chaman (Matos, 2014):

El kahpi, paricá (tupi paricá), conocida como ayahuasca. La hoja de coca (erytroxylum), torrado para el consumo. El tabaco (nicotiana tabacum). El ipadu (erytroxylum cataractarum), entre otros. Estos elementos, juntamente con las dietas que llevara a la concretización del futuro chaman transitar por el inframundo (Matos, 2014).

El trance en el chamán es el resultado de la formación del cuerpo y mente en el consumo de la substancia, en el caso de los Matsés el rapé, para madurecer el conocimiento, “mas é o *nënë* soprado no nariz de um homem por outro mais velho o principal vetor de “conhecimento” e “força”<sup>25</sup> (Matos, 2014, p. 117).

El espacio de ingreso, preparación y control al inframundo consiste en la aprobación de los dueños espirituales, de iniciar el viaje y salir de ella sin correr el riesgo de perderse, enloquecer o morir. Para el misionero Alan Mayoruna el inframundo se daba en la relación de los más viejos con los espíritus *cuëdênquido* (gente que canta), especialmente en los rituales de iniciación masculina, el comenta diciendo:

O espírito pegava os, mas jovens o amarravam para levar ao mato e passavam uns meses dentro à mata, sem a família ver de perto, para eles trazerem de volta a família tinha que cortar *comoc*, sem rasgar, vendo esse *comoc* os espíritos traziam de volta os meninos. Esses espíritos levavam os jovens sem dar comida durante três a quatro meses. (Entrevista, a Alan 17/08/2020)<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Las sustancias dulces son dañinas para aquellos que buscan obtener poderes chamánicos a través de amargos.

<sup>25</sup> Mas é o *nënë* soprado no nariz de um homem por outro mais velho o principal vetor de “conhecimento” e “força”.

<sup>26</sup> El espíritu se los llevó, pero los jóvenes los amarraron para llevarlos al monte y pasaron unos meses en el bosque, sin que la familia los viera de cerca, para que trajeran a la familia de regreso, tuvieron que cortar *comoc*, sin desgarrarlo, viendo como los espíritus trajeron a los chicos de regreso. Estos espíritus se llevaron a los jóvenes sin darles de comer durante tres o cuatro meses (Entrevista, Alan 17/8/2020).

De la misma forma en otros grupos indígenas, el abrir o derribar monte para hacer la chacra, se necesitaba de permiso previamente comunicada a los espíritus (Verschoor, 2015, p. 79). Los dueños del árbol de *comoc* (*envira*), pertenecían a los espíritus *cuëdënquido* entre los Matsés. Alan comenta que “*Os Matsés adoravam espírito quando eles moravam no mato, mas esses espíritos eram assustadores, dono da arvore de comoc*”<sup>27</sup> (entrevista a Alan, 17/08/2020).

El pastor Marcos comenta sobre el inframundo como una situación difícil de convivir afirma que, “*para comer, casar, duro se trabalhava*”. Conforme (Erikson, 1999):

Los Matses no cazan los perezosos de tres dedos (*Bradypus Variegatus*), sino solo durante el ritual de iniciación, en el cual se trata, justamente de establecer un paralelo entre el sacrificio de estos animales y la muerte simbólica de los que se inician en el inframundo, de donde vienen los perezosos. (Erikson, 1999, p. 382).

En cuanto se les preguntaba acerca del mundo celeste ambos respondieron como un lugar de cosas buenas en referencia al cielo, dijeron que era un “*lugar de coisas boas do céu, não vai ter sofrimento, vai ter gratidão, não vai ter fome, podemos viver tranquilo um dia. Céu é feito por Deus, é moradia de Deus, onde esse Deus sempre chama a seu povo*”<sup>28</sup> (Entrevista, a Marcos y Alan, 17/08/2020). Tanto los mundos subterráneos y celestes son lidiados por seres espirituales.

Los seres espirituales que los Matsés conocían (*Uesnid*, *Ushuquid* e *Icho*), con el tiempo desaparecieron, puede ser por no obedecer sus consejos, pero su conocimiento fue incorporado a las enseñanzas recibidas por los misioneros protestantes del ILV y que ahora ellos guardan y anuncian, como buenas enseñanzas y buenos consejos.

Para los seres del inframundo que visitaban a los Matsés eran de apariencia negra y precisaban de trajes de corteza de un árbol (*comoc*), para cubrirse. (ver Figura 04), siendo que para los seres espirituales celestes no tenía color, sino “apariencia” de animal/gente, *Uesnid*, al “Espíritu Santo”. También “*nossa aparência*” (nuestra apariencia), refiriéndose al *Ushuquid*, a “Jesús Cristo”. O sin apariencia, *Icho*, refiriéndose a “Dios”.

---

<sup>27</sup> Los Matsés amaban el espíritu cuando vivían en el monte, pero estos espíritus daban miedo, dueño del árbol de *comoc* (entrevista a Alan, 17/08/2020).

<sup>28</sup> lugar de cosas buenas en el cielo, no habrá sufrimiento, habrá gratitud, no habrá hambre, podremos vivir en paz algún día. El cielo está hecho por Dios, es la morada de Dios, donde Dios siempre llama a su pueblo (Entrevista, a Marcos y Alan, 17/08/2020).

**Figura 04.** Espíritu que canta –*Quëdënquido*

**Fuente:** Fleck, 2012.

Para los Matsés existen diferentes tipos de espíritus, los que son buenos y los que son malos. Según Fleck (2012), para los Matsés, los *madu cudú* y *shedo* son espíritus malignos, el espíritu *podo bitsí* que parece una persona, en cuanto que *mayan* es usado para denotar en general otros espíritus. Para este autor entre los Matsés hay espíritus de animales que causan enfermedad como la del perezoso (Fleck, 2012, p.196).

Referente a los espíritus, el pastor Marcos clasifica como semejante al *Uesnid*, alimento para el Mayoruna, al Espíritu Santo, que se transformó en gente, al *Buchi* como malo o maligno y al *Ushuquid* como la apariencia humana en la cosmología indígena Matsés, que es el propio Jesús. No obstante, los nombres dados a Dios en los contactos con los misioneros evangélicos, según Alan Mayoruna, “*Deus Pai é Nuquin Papambo, Deus Filho é Nuquin Papan Mayanquio e o nome de sataná é Podobitsi*”<sup>29</sup> (Entrevista por el WhatsApp, 13/12/2020).

Algunos Matsés de las aldeas brasileñas llegaron a comparar a los misioneros del ILV con poderosos chamanes, (Matos, 2014. 2017. Dias, 2015), específicamente a la misionera Harriet Fields que trabajó entre los Matsés hasta finales de los noventa y falleció el 30 de abril

<sup>29</sup> Dios Padre es *Nuquin Papambo*, Dios Hijo es *Nuquin Papan Mayanquio* y el nombre de Satanás es *Podobitsi*. (Entrevista por el WhatsApp, 13/12/2020).

de 2013; Dias, señala que “Os últimos *nenechoquid* foram mortos, segundo alguns por feitiço da missionaria, segundo outros, se mataram entre sí por serem muito ruins”<sup>30</sup> (2015, p. 151).

Según Marcos Mayoruna todo lo que causo mal a los Matsés fue acción del espíritu del *Buchi*, que en la contextualización misionera se refiere a Satanás, Podobitsi, que “*são millares*” (“son millares”); para Alan Mayoruna, son “asustadores”. En cambio, los espíritus de “buenos consejos”, no tienen esta connotación. Actualmente el ILV en el Perú está inactivo y algunos descendientes Matsés de las aldeas que rechazaron a los misioneros del ILV del lado brasileño son misioneros y pastores en el Alto Yavarí.

### Conclusión

La investigación buscó esclarecer el conocimiento de los misioneros Matsés en relación al inframundo y lo celestial. En el pensamiento Amerindio Matsés desde antes de la evangelización cristiana ya tenían conocimiento de la existencia de otros mundos y que debían preparados para participar de ellos. Estos jóvenes Mayoruna se convirtieron en misioneros por ser llamados a través de consejos, sueños, toques y profecías, por el *Uesnid/Ushuquid*, que en el pasado del “cielo” los había visitado. Algo que pasó en el pasado con los chamanes elegidos, por los espíritus del inframundo.

Además de nuestro mundo que vemos, existen otros que no vemos, agenciados por seres espirituales. Sean considerados buenos o malos existen para la cosmología indígena amerindia, y para los Matsés. Inframundos o mundos celestes son transitados por personas que son escogidos y se preparan para lograr transitar e intercambiar en otros espacios de vidas.

Con la llegada de la evangelización cristiana los Matsés tuvieron la opción de escoger entre el inframundo y el mundo celeste, algunos con la necesidad de sustancias otros sin necesidad de ellas. Fuentes de información dan razón de la existencias de otros mundos, y que solo algunos hombres preparados viajan a estos lugares conocidos como inframundo y mundo celeste. Para algunos no tan claros, para otros llenos de luz. La existencia de estos viajes nos muestra otras realidades que están bajo cubierta de nuestros ojos. Por tanto, es de gran importancia tener conocimiento sobre las formas de creencia de las personas de la etnia Matsés, mientras se sigan practicando.

---

<sup>30</sup> Los últimos *nenechoquid* fueron asesinados, según algunos por el hechizo del misionero, según otros, se suicidaron entre ellos por ser muy malos (Dias, 2015, p. 151).

## Referencias bibliográficas

- ANONBY, Stan y Holbrook, David J. A survey of the languages of the javari river valley, Brazil SIL International. 2010.
- BÁEZ JORGE, F; GÓMEZ M. A. Los equilibrios del cielo y de la tierra. Cosmovisión de los nahuas de Chicontepec. Desacatos, núm. 5, invierno. Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Distrito Federal Mexico. 2000, p. 82, 85
- BARRETO, João Paulo Lima Barreto. Wai- mashã: Peixes e Humanos. Um Ensaio de Antropologia Indígena. Mestrado em Antropologia Social. Manaus, Amazonas. 2013. Pg, 71.
- CÃNDIDA Maria, D. de B. A Missão Summer Institute of Linguistics e o Indigeníssimo Latino-americano: história de uma aliança (década de 1930 a 1970). 2004.
- COUTINHO, W. Branco e Barbudos da Amazônia: Os Mayoruna na História. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós – Graduação em Antropologia do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. 1993.
- CHEUMEIL, Jean-Pierre. VER, SABER, PODER. Chamanismo de los Yagua de la Amazonia Peruana. 1983. 167
- DIAS, R. L. SIYUD,; As “traduções” Matsés do contato Histórico com Missionarias do Summer Institute of Linguistics SIL. 2015. Dissertação (mestrado), Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo. 2015.
- ERIKSON. EL SEELLO DE LOS ANTEPASADOS. Marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los matis de la Amazonia. 1999.
- FLECK, W. D. Matsés Icampíd. Historia de los Matsés – 1 parte; 1860-1947. 2014.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. La Alfarera Celosa. 1986. Pg. 113,131
- MATOS, B. CAMPO ARÁUZ, Lorena & APARICIO, Miguel (orgs). Etnografía del suicidio en América del Sur. Quito Ecuador. 2017
- A Visita dos Espíritos: ritual, história e transformação entre os Matsés da Amazônia brasileira. Tesis de doctorado en el Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2014
- Os Matsés e Os Outros. Elementos para a Etnografia de um Povo Indígena do Javari. 2009
- Os Matsés: aspectos históricos e contemporâneos. 2008
- ORTOLAN, M, M, Elena. Rumos do Movimento Indígena no Brasil Contemporâneo: Experiências Exemplares no Vale do Javari. (cc/ifch), Campinas, SP. 2006
- PÉREZ, T. I (comp.), *El inframundo nahua a través de su narrativa*, México, INAH (Etnografía de los pueblos indígenas de México, testimonios), 2014. P 116

REIS, R. FRONTEIRAS: Territórios, políticas e interculturalidade OS MATSÉS E AS FRONTEIRAS: conflitos, territorialização e a construção de uma identidade transfronteiriça. 38º Encontro Anual da ANPOCS. 2014. P. 16

----- Os Matsés e as Fronteiras: conflitos, territorialização e a construção de uma identidade transfronteiriça. Recife: UFPE, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. 2013, p. 95

----- Territorialidade e Conflitos em Fronteira: Os Matsés na Fronteira Brasil-Peru. (Congresso). 2011, p. 8

RAMOS, Marcos Paulo de Melo. Não vim a trazer a paz, mas a espada (Mt 10-34); *representações coletivas e manutenção da batalha espiritual entre os evangélicos-pentecostais (1991-1990)*. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em História da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, UFG, 2 sem.2011, 185 folhas.

ROHR, Elizabeth. *La destrucción de los símbolos culturales indígenas*. Quito: Biblioteca Abya-Yala No. 48. 1997

ROMANOFF, Steven. Informe sobre el uso de la tierra por los Matsés en la Selva baja peruana *Amazonia peruana*. No. 1. 1976

SANTOS, Angel Abel Antonio. Percepción Ticuna de Naane y Naüne: Territorio y Cuerpo. 2013., Pg. 121,38

VERCHOR, Gerar. TORRES, Camilo. *Mundos Equivocados: Cuando la “abundancia” y la “carência” se encuentra en la Amazonia Colombiana*. 2015. Pg. 79

W. D. Diccionario Matsés Castellano, con índice alfabético castellano – Matsés. Terra Nueva. Iquitos Perú. 2012

---

## O mundo pelos *Kumuã Ye'pamahsã*: o conjunto dos *Bahsese* na organização do espaço *Di'ta Nuhku*

---

*Sueg#* Dagoberto Lima Azevedo (*Ñahuripõr#*)<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo é resultado da minha dissertação do mestrado e ultimamente foi lançado no formato de livro. Tem como objetivo apresentar a organização e o cuidado do espaço *Di'ta Nuhku* (terra-floresta), a partir do conjunto dos *bahsese* (vasto repertório de fórmulas, palavras e expressões especiais nos conhecimentos ancestrais) no alto rio Negro - Noroeste Amazônico. Dos domínios de conhecimento dos *kumuã Ye'pamahsã*, isto é, da tríade conceitual e cosmológica que envolve *kihti ukuse*, *bahsese* e *bahsamori*, vou delinear uma proposta que abarca principalmente o *bahsese*. Em seguida, vou situar o espaço *Di'ta Nuhku* através das narrativas mítico-históricas, lançando mão de um esforço descritivo sobre a forma e o conteúdo do espaço *Di'ta Nuhku* por meio de uma classificação dos seres (humanos e não humanos) extraída dos *kihti ukuse* e *base* dos *kumuã*, especialistas dos conhecimentos tradicionais *Ye'pamahsã*. Neste contexto, procuro demonstrar como a prática dos *bahsese* classifica e ordena, equilibra e sustenta os seres e as coisas no espaço *Di'ta Nuhku*. De modo geral, abordo como o pensamento *Ye'pamahsã* mantém uma circulação ordenada e harmônica e o bem-estar entre os seres sob a plataforma terrestre. Conhecimentos, esses, portadores de uma reflexão particular sobre instituições e formas de vida *Ye'pamahsã*, indissociáveis do princípio da dignidade da pessoa humana.

**Palavras-Chave:** antropologia indígena, saberes *Ye'pamahsã*, especialistas *kumuã*, organização social, termos conceituais.

---

1. Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM). Campus Universitário/UFAM. Av. General Rodrigo Otávio, 6200, Coroado I, CEP: 69080-900, Manaus/AM. E-mail: [limaazevedo@gmail.com](mailto:limaazevedo@gmail.com). *Ñahuripõrã* é o subgrupo dos *Ye'pamahsã* ao qual pertencço, e *Ñahoripõr#* demonstra que sou filho ou neto, irmão dos membros desse subgrupo. *Sueg#*, por sua vez, é meu nome de *bahsese* de *heriporã* (“benzimento” de nominação), que se encontra no estoque dos nomes *Ye'pamahsã*. A pesquisa contou com apoio do Núcleo do Estudo da Amazônia Indígenas-NEAI e com bolsa de estudo da CAPES. O texto da dissertação foi escrito com a língua portuguesa e com minha língua *Yepamahsa* (Tukano) e foi defendido bilingue na maloca da Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro-Am. Foi realizado tudo isso com apoio, incentivo do meu orientador professor Dr. Carlos Machado e coorientador professor Dr. Gilton Mendes dos Santos. No meio desse incentivo o Colegiando Indígena-PPGAS/UFAM foi fundamental na reivindicação da escrita na língua materna e a defesa em bilíngue no espaço da maloca da FOIRN no meio das lideranças indígenas, professores indígenas e estudantes indígenas de graduação.

## The world for the Kumuã Ye'pamahsã: the Bahsese group in the organization of the Di'ta Nuhkx space

**Abstract:** This article is the result of my master's thesis and has recently been released in book format. It aims to present the organization and care of the *Di'ta Nuhkx* space (land-forest), from the set of Bahsese (vast repertoire of formulas, words and special expressions in ancestral knowledge) in the upper Rio Negro - Northwest Amazon. From the domains of *Kumuã Ye'pamahsã* Knowledge, that is a conceptual and cosmological triad involving *kith ukuse*, *bahsese* and *bahsamori*, I will delineate a proposition that covers mainly the *bahsese*. Then, I will situate the *Di'ta Nuhkx* space through mythical narratives, and I will the form and the content of the *Di'ta Nuhkx* space through a classification of beings (human and nonhuman) extracted from the assemblages of the *Kumuã* specialists. In this context, I try to show how *Bahsese* practice classifies and orders, balances, and sustains beings and things in the *Di'ta Nuhkx* space. In general, I consider how the *Ye'pamahsã* thought keeps an orderly and harmonic circulation and the well-being of the beings on the terrestrial platform. This Knowledge is bearer of a particular reflection on *Ye'pamahsã* institutions and life forms, inseparable from the principle of the dignity of the human person.

**Keywords:** indigenous anthropology, *Ye'pamahsã* knowledge, *kumuã* specialists, social organization, conceptual terms.

### “Canoa de transformação” escolar e acadêmica

Meus leitores e minhas leitoras *Ye'pamahsã* de *mahsã mami kura* (grupo de irmãos maiores), *dehkokaha kura* (grupo de irmãos do meio) e *yapatiri kura* (grupo de irmãos menores), e meus leitores e minhas leitoras de *utamorimahsã* (sogros/as e cunhados/as afins) e, por fim, meus leitores e minhas leitoras *pehkasã* (não indígenas), quero começar essa conversa apresentando a minha trajetória da “canoa de transformação” escolar e acadêmica na casa dos *Pehkasã*. Sou *Yepamahsx* do subgrupo *Nahuriporã*, de nome *Suegx* Dagoberto Lima Azevedo, da comunidade Pirarara-Poço, do médio Rio Tiquié, Terra Indígena do Alto Rio Negro, Estado do Amazonas. Foi nessa comunidade que realizei minha formação inicial de alfabetização do abecedário e dos números naturais dos *pehkasã* (não indígenas) até a 4ª série, sob a orientação e o acompanhamento do filho do meu *mẽ* (tio) *Nahuripõrx* Luciano Azevedo, o Manuel Aguiar Azevedo, que é meu *nihã* (irmão menor). Manuel era aluno egresso do internato da missão dos

*paíya* (padres) salesianos em Pari-Cachoeira. Já na minha época escolar, a escola era denominada de escola rural, implementada pelo município, sob a direção das *paíya numiã* (freiras da Filha de Maria Auxiliadora - FMA). Lembro muito bem que, apesar de a escola estar na comunidade e o professor pertencer ao meu grupo *Ñahuriporã*, a supervisão e o método escolar eram sob o olhar e o pensar dos não indígenas. Fiz o ensino fundamental e o ensino médio nas missões de Pari-Cachoeira, entre 1995 e 1998, e de Iauaretê, entre 1999 e 2000. Nesses centros missionários, pude conhecer grupos falantes de outras línguas indígenas, pois, na escola da minha comunidade éramos apenas alunos *Ye'pamahsã*, Desana e Hup'däh, que dominavam muito bem a língua *Ye'pamahsã*, mas não dominavam a língua portuguesa. Em todos os anos escolares, fui acompanhado da língua portuguesa, que entendia muito bem, mas praticá-la era uma angústia, pois, sempre, em minha casa com meus pais, meus irmãos e com outras pessoas de convivência fora da escola mantive o uso da minha língua materna. Havia em mim um sentimento de *bohpayase* (vergonha) e *p̄etise* (sofrimento) quando chegava a minha vez de apresentar o trabalho escolar em frente aos meus colegas de classe. Sofri, mas com esforço pessoal e incentivo dos familiares superei e avancei para outro espaço chamado de Universidade, na qual cursei Filosofia, entre 2005 e 2008, na Universidade Católica Dom Bosco, no estado do Mato Grosso do Sul.

Nessa “maloca”, encontravam-se pessoas vindas de vários estados brasileiros, com suas origens e histórias diferentes. Eu as considerava e as via como *pehkasã* (brancos, não indígenas). Ao perguntar a elas se conheciam suas origens, suas histórias, algumas simplesmente diziam desconhecer de onde seus pais vieram e quem eles eram; outras diziam que eram da periferia de alguma cidade, de algum estado. Em certa ocasião, em uma apresentação na disciplina de Ciências Sociais, iniciei a minha fala explicando sobre o Rio Janeiro, a Bahia da Guanabara, locais que os *Ye'pamahsã* consideram, por meio do *kihti uküse*

(narrativas históricas/míticas), onde começa o espaço de *Di'ta N#hk#ri* até no *Ar#ãr# Utú*, na bacia hidrográfica do rio Uaupés. Na exposição, minha intenção era dirigir as seguintes informações: a Bahia de Guanabara, no conhecimento *Ye'pamahsã*, é *Õ'peko Di'tara* (Lago de Leite Materno). Todos os não indígenas presentes na aula se murmuraram entre si, alguns deram risadas e, por sua vez, a professora disse que desconhecia isso, que era novidade para ela. Esse acontecimento me levou a pensar que a universidade seria uma instituição em que, unicamente, as rígidas normas de ciência dominavam. Isto é, que ela existe para reproduzir os conhecimentos ditos “científicos”, sem se abrir para outros modos de conhecimento e epistemologias. Ainda mais, que ela, por si só, não está interessada em abrir portas para outros conhecimentos. Universidade é uma casa, “maloca”, da ciência. Todos os cursos, de graduação ou de pós-graduação, que se concentram nessa maloca estão a serviço da ciência. E essa ciência é considerada como conhecimento universal, englobante, a verdade maior. Pois, então, inquieto com esse fato que ocorreu comigo na graduação em Filosofia, ingressei no espaço de pós-graduação na área de Antropologia Social, na Universidade Federal do Amazonas, em 2014. Antes disso, entre 2009 e 2013, atuei como colaborador da Associação Indígena do Médio Tiquié-ACIMET e do Instituto Socioambiental-ISA.

Atualmente, sou doutorando na UFAM, na mesma área de Antropologia que venho embarcando desde 2014, junto com outros *ahkawererã* (parentes) *Ye'pamahsã* e *utamorimahsã* (afins), mestrandos e doutorandos do Alto Rio Negro-AM. Travamos uma luta incessante de Davi contra Golias<sup>2</sup>. Sempre pautamos que os conhecimentos indígenas sejam vistos e considerados de fato, com seus próprios fundamentos conceituais e suas lógicas, presentes no *kihti ukūse* e no *bahsese*<sup>3</sup>. Esse trabalho é estilingue de Davi, mas não é por isso que deixaremos

---

2. Personagens bíblicos que expressam a luta de alguém que aparenta ser pequeno, porém é corajoso (Davi), contra um gigante (Golias), na qual o gigante sai derrotado.

3. “O *kihti ukūse* é um extenso texto (oral) que lança mão livremente de certos elementos para falar da formação e constituição dos grupos sociais, dos tabus alimentares, das normas e regras que as pessoas devem seguir. Assim,

de lutar. Segue, abaixo, o conteúdo do texto, para mostrar nossa ciência indígena. Pois, estamos no Coração da Amazônia.

### **O que é *bahsese*?**

O título do texto pode trazer inquietações para os leitores e as leitoras. Ele pode levantar questões do tipo: como se executa os *bahsese*? Usa-se algum *behs#* (veículo) e *bahseriko* (conteúdo), tais como objeto, pedra, planta, líquido, resina vegetal? Ou não se usa nada disso, apenas fecha os olhos e se concentra na comunicação com os *waimahsã*<sup>4</sup>? Ao dizer “se concentra na comunicação com os *waimahsã*”, refiro-me a toda a digressão presente na narrativa de origem e nas tramas protagonizadas pelos demiurgos sobre certas doenças e outros ataques que podem ser falados em voz alta, isso no momento de transmissão destes conhecimentos aos seus sucessores no círculo da coca, no acompanhamento dos trabalhos e nos outros momentos. Na ausência de seus companheiros, os *kumuã* e os aprendizes apenas se concentram, solitários, e praticam o *tuoñase* (pensamento e reflexão).

Ainda surge mais uma inquietação sobre o conceito de *bahsese*: onde está a sua explicação, explanação, para compreender o que diz essa palavra, de fato, no entendimento e na compreensão dos *Ye'pamahsã*? Pois bem, *bahsese* é o conjunto de elementos de comunicação com os *Waimahsã*, logicamente e sistematicamente estruturados, apesar da circulação oral entre os conhecedores. *Bahsese* é o repertório de palavras, expressões e discursos que possibilitam tanto a comunicação de um conhecedor especialista (denominado de *kumu*, *yai* ou *baya*) com os *Waimahsã*, como a capacidade de proteção ou de agressão e, ainda, de invocar elementos curativos, contidos nos diferentes tipos de vegetais, animais, minerais, objetos, etc., com vistas

---

por meio de uma mensagem subliminar, um sentido por trás do que é contado, ele fala de uma moral e de uma ética” (Omerõ, 2018: 27).

4. *Waimahsã* são seres “super-humanos” que são donos, habitam e protegem os lugares (ambientes/espacos), suas moradas, e com quem os humanos mantêm um constante vínculo, uma vez que deles depende o bem viver.

à assepsia dos alimentos (Barreto, 2013; 2018). Arte de domínio dos velhos conhecedores, traduzida pelo termo cristão “benzimento”, o conteúdo cosmológico do *bahsese* vai muito além, remetendo-nos ao plano de imanência conceitual *Ye'pamahsã*. Extravasa, portanto, em muito, os limites católicos impostos no alto Rio Negro. O *bahsesé* é um repertório de palavras com poderes de destruição e de comunicação extra-humana. Elementos como a água, o tabaco, o breu (resina vegetal), o sal, a pimenta, a urtiga e o urucu podem ser utilizados como veículos dessa comunicação.

O *bahsese* é categorizado em três tipos: *waimahsãya turi-wetidarese* (comunicação e interação com *waimahsã*), *mahsãya turi bahsese wetidarese* (relação e interação entre os humanos) e *baase bahse a'kase* (assepsia de alimentos) (Azevedo, 2016; 2018). **Cf. Figura 01 em anexo.**

O primeiro tipo, *waimahsãya turi-wetidarese* (comunicação e interação com *waimahsã*), permite classificar os diferentes espaços ou patamares do cosmos *Ye'pamahsã*, como: *wam#diá* (subterrâneo), *di'ta n#hk#* (terra-floresta), *ome pa'ti* (aéreo) e *ahko pa'ti* (aquático). A partir disso, identificam-se e especificam-se os ambientes menores, onde habitam e atuam os *Waimahsã*. Esse tipo de *bahsese* nos fornece a chave da taxonomia *Ye'pamahsã* sobre os elementos que compõem os espaços e ambientes, a exemplo dos tipos de terra, das unidades de paisagem e vegetação, dos grupos de animais de caça, dos peixes, dos frutos. É uma prática de *bahsese* de prevenção, proteção e interação contra os ataques dos *wiorã* (donos dos lugares), que olham, cuidam e vigiam pelos seus *waik#rã* (animais) e *yok# d#hka* (vegetais), que vivem e habitam no espaço *Di'ta N#hk#*. Esta interação é fundamental para controlar determinadas doenças/ataques, que são lançadas pelos *waimahsã*, tomando os animais, o ar e os vegetais/frutas como *bihs#* (veículo de ataques). A esses ataques denominamos *Waimahsã wêhse* (ataques/agressão dos *waimahsã*). Temos, como exemplos: acidentes na derrubada da

roça, quando uma árvore cai em cima de uma pessoa ferindo-a gravemente, matando ou deixando-a doente; quando ocorre uma queda da pessoa de uma árvore frutífera silvestre, pela falta de comunicação o *waimahsã*; quando há consumo de ucuqui sem antes ser feito *baase bahse ehkase* (asepsia de alimentos), o que pode causar crise aguda epidérmica de coceira.

O segundo grupo, *mahsãya turi bahsese wetidarese*, é constituído pela natureza das relações entre os humanos e seus espaços de circulação, como a casa, a roça, as visitas e os caminhos. São eles: *wetidarese* (*bahsese* de proteção), *doatise bahsesse* (*bahsese* de cura) e *useró behtise* (*bahsese* de agressão). Para manter as relações sociais equilibradas através de uma ação de proteção e harmonização das relações entre as pessoas, faz-se *bahsese* de *wetidarese*, que consiste na prevenção e proteção dos ataques de *wahparã* (os inimigos) ou dos *ñarô tuoñase* (as má-intenções) de potenciais inimigos. Essa categoria de *bahsero* está relacionada ao campo de relações e convívio entre humanos. Assim, quando um grupo de *po'orimahsã* (grupo visitante\ofertante no *po'ose*) está a caminho da casa dos anfitriões do *po'ose*, na última pernoite, o *kumu* realiza *bahsero wetidaro*, isto é, ele desarma, acalma um eventual *waimahsa* de hostilidade e de potenciais conflitos, ele sensibiliza e fortalece um clima ameno, alegre e festivo entre os anfitriões, lembrando a eles que se trata de encontro entre *nikuporã* (“filhos de uma única origem”). Também se faz *bahsero wetidaro* quando se visita os *ahkawererã* (parentes consanguíneos) ou os *mañe kusumã* e *peñarã* (sogros e cunhados), para neutralizar o potencial de agressões verbais e físicas, para fazer esquecer as más lembranças de *ukahsé* (rumores, difamações e críticas maledicentes) e proporcionar uma recepção calorosa, amigável, festiva e alegre.

O terceiro e último grupo, *baase bahse a'kase* (*bahsese* de asepsia de alimentos), diz respeito ao *bahsese* de cuidado e asepsia dos alimentos de origem animal ou vegetal, provenientes dos mais diferentes lugares (espaços, tipos de terra, de plantas) e atividades – caça,

pesca, agricultura, coleta e até mesmo de produtos industrializados. É no conteúdo do discurso desse tipo de *bahsese* que encontramos uma lógica *Ye'pamahsã* de agrupamento dos animais de caça, peixes e vegetais comestíveis. Nesse discurso, estão presentes os espaços por onde circulam os animais, suas características físicas, comportamentais e habilidades, suas formas de alimentação, seus predadores, parasitas etc. Atualmente, os alimentos e comidas industrializados (carnes de frango e boi, enlatados, arroz, feijão, pão, leite e leite em pó, açúcar, café, refrigerantes e bebidas, frutas como maçã, pera, uva, verduras, etc.) também passam pela ação do *bahsero*.

### **O espaço *Di'ta Nuhku* pela lógica do *bahsese***

O espaço *Di'ta Nuhku* é um conjunto formado por terra e floresta, fauna e flora, e está associado a diferentes tipos de terra (tipos de solo) e diferentes tipos de vegetais (Azevedo, 2016; 2018). De igual modo, como veremos mais adiante, a distribuição dos *waimahsã* pelo espaço *di'ta nuhku* está associada aos diferentes tipos de terra e diferentes tipos de vegetais. Assim, no buritizal, por exemplo, o *Nee mahsu* (“Homem Buriti”) é o *waimahsã* dono/chefe deste espaço.

*Di'ta Nuhku* é constituído por: *Yoku bukuro* (floresta madura/velha); *wiakaro* (capoeira); *tataboa* (floresta sobre areia); *diakoe* (igapó) e *tari* (chavascais). O *yoku bukuro* caracteriza-se pela formação *di'ta ñiro* (terra-preta), *omã di'ta* (terra cor de rã), *dita waharo* (terra arenosa amarelada). Essas terras/solos, quando cultivadas, produzem fartamente, fazendo com que a colheita seja sempre boa. Além desses solos, temos *pahsi di'ta* (tabatinga), *nukupori di'ta* (terra-arenosa-branca) e *di'ta soãro* (terra-vermelha). O *diakoe* (igapó) é um espaço importante, com terra argilosa e presença de uma fina camada de areia. Nele, encontra-se a maior parte das árvores frutíferas que alimentam os peixes nos períodos de chuva e também as matérias-primas

para o fabrico de artefatos de uso cotidiano. O espaço com terras úmidas, em algumas áreas mais encharcadas ou completamente submersas com solo preto argiloso, chama-se *tari* (chavascais). Esse espaço também é reserva de frutos comestíveis, principalmente palmeiras como o açaí e o buriti. As concentrações dessas palmeiras formam o *mihpitá* (açaizal) e o *ne'tá* (buritizal). Outras palmeiras também são importantes, como caranãs que servem para cobertura das casas, mas cujos frutos não são consumidos. Esse espaço se chama *muhitá* (caranazal). O *weta* (arumazal) também faz parte do *tari*, do qual se extrai arumã para fabrico de vários artefatos de cestarias, oferecendo vários tipos de cipó para armação da casa. Para calafetar a canoa e para uso do *bahsese Ye'pamahsã*, há os pés de breus, que se encontram no espaço chamado *ohpetari*. Mas, devo destacar, esses espaços (*weta*, *ohpetari* e *mihpita*) encontram-se também ao redor da *yokεbεkεro*, *tataboha*, *diakoe*, *wiakaro* e *tari*. Cf. **figura 02 em anexo**.

Cada um desses espaços é ocupado por seres distintos e classificados de acordo com suas características gerais e propriedades. Todos esses lugares, é importante frisar, são casas de *Waimahsã* (Barreto, 2013). Quando digo casa, não refiro simplesmente, uma moradia, uma habitação. Mas vai além desse imaginário. São casas de conhecimentos, são laboratórios de aperfeiçoamento e complementares dos conhecimentos, de acesso restrito dos especialistas tukano.

### **A composição dos seres**

Os seres habitantes do espaço *Di'ta Nuhku* são ainda classificados em duas categorias distintas: *nuhkuri mahsã* (floresta-gente = gente-floresta), que são seres invisíveis (seres com morfologia humana ou humanoide); e *yokε mahsã* (árvores-gentes = gente-árvore), que são seres visíveis (espécies animais e vegetais). Todos eles, no conhecimento dos *Ye'pamahsã*, são *waimahsã*. Os *nuhkuri mahsã* são normalmente invisíveis, mas podem aparecer em algumas

ocasiões. Por exemplo, quando uma pessoa entra na floresta sem os devidos cuidados do *bahsero* de proteção. Como vimos acima, o conjunto desses *bahsesse* é situado em uma categoria abrangente denominada *wetidarero*, que se constitui, simultaneamente e na sequência, de ações de *wetiro* (proteção da pessoa), *nisiosé* (que se volta para os *waimahsã*, a fim de abrandar, acalmar a eventual raiva e vontade de revide ou agressão) e *kamotase* (proteção e “blindagem”) por *imiçari* (esteiras) invisíveis antes das atividades de abertura, derrubada, queima de roças e coleta de plantas e frutos da floresta como caraná e buruti. Essa é uma das formas de prevenção, proteção do ataque dos *waimahsa*.

Na ausência do procedimento de proteção e prevenção por meio do *wetidarero*, os *nɨhkɨri mahsã* podem, na forma de uma aparição repentina, surgir à visão e ao contato da pessoa que adentrou em seu espaço domínio. Isso pode causar a ela *eheriporã bahtase*, um susto, isto é, uma ruptura, um rompimento da vitalidade humana coração/vida, levando a uma série de distúrbios no estado da pessoa, tanto corporais (dores, enfraquecimento corporal) quanto mentais (medo, angústia, obsessão pela imagem da figura não humana que apareceu à pessoa). Os seres raptadores *wearimahsã*, (“aqueles que aliciam e raptam”), podem também enganar e raptar uma pessoa, fazendo-a desaparecer por um tempo ou de maneira definitiva.

Os *nɨhkɨri mahsã* podem, assim, causar doenças caso não se cumpram as normas e etiquetas adequadas do *betise* antes de entrar nesses espaços-domínios povoados de diferentes tipos de *nɨhkɨri mahsã* e cada qual com um dono maior.

Outra categoria de *nɨhkɨri mahsã* é também composta por seres com morfologia humanoide, que podem aparecer em diversas formas. **Boraró** é um personagem-pessoa vestido com um *sutiro* (roupa) com as seguintes características: os pés alongados e virados para trás, completamente coberto de pelos, batendo palmas com suas mãos de macaco, e produzindo um som igual ao disparo de uma espingarda de grande calibre, cuja vibração e tremor cercam



no chão e persegue sua vítima, quebrando seu pescoço e a devorando imediatamente. Na maioria dos casos, o encontro com um *umũãro wahti* se resume a uma perseguição que é abandonada. Ele persegue preferencialmente as mulheres menstruadas e as pessoas que quebraram o *betise* e comeram carne fria.

Há também *Pũu wãhti* (“ente rede”), que são seres vistos como sombras noturnas. Assustam as pessoas que saem sozinhas nos arredores da casa, mas não são perigosos. *Ta’puhti wãhti* (“ente capim”) possui cabelos de capim e apenas assusta as pessoas. *Ohopuri wahti* (“ente banana”) com cabelos de folha de banana, que também apenas assusta. *Pehka wahti* (“ente lenha”) possui o corpo coberto de feixes de lenha e quando anda produz um som de lenha sendo arrastada. *Botepuri wahti* (“ente embaúba”) tem cabelos e pelos de folhas de embaúba, e assusta as pessoas à noite. Por fim, *Waro wahti* (“ente cuia”) tem corpo em formato de cuia (*waro*), produzindo o som de cuias se entrechocando (“kurukurukuru”).

Estes seres *wahtiã* tentam, principalmente, roubar/capturar/trocar o *heriporã* da criança para trocar pelo seu próprio *heriporã*. Isso causa a morte da criança, que é levada (seu *heriporã*) para a casa do *wahti* que o roubou. Eles assustam as crianças recém-nascidas que os veem, produzindo nelas uma crise de choro repentina. O susto e o choro da criança recém-nascida dão um sinal de alerta aos pais para que estes procurem o especialista (*kumu, yai, bahsegũ* ou *bayá*) para um *bahse ahporo*, isto é, refazer e arrumar/completar a formulação da proteção do espaço da criança recém-nascida. Para tanto, utilizam veículos, como cigarro, breu preto, *urũña* (carajuru), que aplicam no peito, no umbigo, nas palmas das mãos, nas solas dos pés, nos orifícios auriculares, nas virilhas, na ponta da língua.

Alguns *wahtiã* moram nos galhos ou nos pés de árvores de grande porte, que sejam de *kahti kũhu* (arvore-viva), que possuem buracos ou troncos ocos, e de *umũ susukuhu* (madeira-oco).

### ***Yok# mahsã***

Os *yok# mahsã* são: *waik#rã nuhk#ka siarã* (animais terrestres); *di'ta kohperi sañara* ou *di'ta mahsã* (“gente da terra”, como paca, tatu, etc.); *w#rã* ou *w#ri mahsã* (pássaros); *yok# kohperi sañara* (abelhas, insetos que vivem nos ocos dos troncos); *tutip# sañara* ou *tuhti mahsã* (“animais das árvores caídas”, como quexadas, cutias, etc.); *yok# duhp#ri# nirã* ou *duhp#ri mahsã* (“gente que vive nos galhos”); *ñerip# sañara* ou *ñeri mahsã*. Todos esses seres, enfim, vivem no espaço *di'ta nuhk#*, e para poder andar pela floresta é preciso fazer a proteção dos *bahsesé*. Os *yok# mahsã* podem também ser *beh#* (veículo) de ataques dos *waimahsã*, assim, como muitos deles são presas e servem para alimentação humana, é necessário realizar a ação de *baase bahse ehkase* para consumir/comer sem perigo.

Os devidos cuidados começam antes mesmo de a pessoa nascer. Eles já devem iniciar na gestação e vão até o primeiro banho pós-parto dos *nipahku sumuã* (pais da criança em gestação). O *bahseg#* ou o *kumu* faz *wetidarero*, evitando e prevenindo de eventuais ataques do *yok# mahsã* e *nuhk#ri mahsã*. A *nipahko* (mulher gestante), imediatamente ao saber de seu estado de gravidez, considerado vulnerável, procura apoio e conselho de sua mãe. Essa, por sua vez, solicita o acompanhamento do especialista, para que este proteja por meio de *bahsero* de *wetiro bahsero* a criança que está se formando no útero do perigo potencialmente letal de *heriporã dohkayusé* (“troca de *heriporã* por um *waimahsã*”).

Periodicamente, o *bahseg#* faz *wetidaresé*, prevenindo possíveis ações inesperadas dos *waimahsã*, aqueles *yok# mahsã* citados mais acima, tais como: *ñasaputisé* (acidente de toco, isto é, quando a pessoa pisa e é perfurada por um pedaço de madeira), *b#rusé* (queda inesperada da altura de uma árvore), *p#atuse* (tropeço), *niãrotarisé* (náusea aguda e desmaio durante o trabalho na roça), *duhtese* (acidente com instrumentos metálicos de corte), *tarisé* (esmagamento

por tombo de árvore ou galhos grandes). Tudo isso acontece quando se desconsidera a importância de *wetiro*, *kamotase* e *nisiose*.

Do mesmo modo, é importante situar outras distinções significativas, como a variação da composição morfológica de acidentes de terra. Os modos de aparência dos espaços configuram na perspectiva\visão dos especialistas as *bahsaka wi'í* ou *bahsariwi'í* (“casas/moradas”) dos *waimahsã* e de *kɥyarã waikɥrã* (seus animais de estimação).

Assim, dizem os *kumuã* que, durante as caçadas de queixadas nos espaços situados nos declives topográficos (pé de serra, *nɥhkɥ bɥhkɥro*), o *wiogɥ* e condutor da vara de queixadas é o próprio *Boraró*, por isso o caçador deve matar apenas as queixadas seguidoras. O *kumu*, sabendo do *habitat* e dos hábitos dos diferentes *waimahsã*, oferece por meio do *wetidarero*: *ekatise patu* (ipadu de sentimento alegria), *ekatise mɥrorõ* (tabaco de sentimento alegria), *ekatise peru* (caxiri de sentimento alegria) como troca pela caça. Por exemplo, no caso da caçada de queixadas, ele oferece este conjunto de *ekatise mɥrupɥ* ao *Boraró* e, desse modo, este *waimahsɥ* se sente bem consumindo as ofertas feitas pelo *kumu*, mantendo-se no seu lugar, sem notar a falta dos *kɥyarã waikɥrã* (seus animais de estimação).

As classificações do espaço *di'ita nɥhkɥ* são utilizadas pelo *kumu* durante suas ações de *bahsero*, isto é, são orientadas pelo conjunto dos *bahsese*. Elas também o orientam nas atividades habituais, como abertura de roças, construção de casas e escolha de *mahkapãro* (“abertura de aldeia/comunidade”).

Ademais, neste espaço *di'ita nɥhkɥ* podem ser distinguidas e classificadas cinco formas de acidentes geográficos. Seguindo a perspectiva de uma pessoa que está adentrando nesse espaço, temos: *buakearo* (plano inicial em leve declive), *dehko* (nível intermediário em declive mais forte), *mɥhapearo* (superfície plana da parte alta do declive). Cf. **Figura 03 em anexo**.

Em cada formação, há uma complexa composição de *di'ta* (solos\terras): *wahari bua nuhkũ* (terra arenosa de floresta), *di'ta ñiri bua nuhkũ* (terra preta de floresta), *dita witari bua nuhkũ* (terra argilosa de floresta), *omã dia ñiri bua nuhkũ* (“terra-rã” de floresta), *omã dia nuhkũ soãri bua* (“terra-rã” vermelha de floresta), *sawari\tari* (terras encharcadas – açazal, burituzal) e *pahsí* (tabatinga). Sendo que dessa última, temos: *ewu buhtisé* (tabatinga branca), *soãsé* (tabatinga vermelha) e *ñisé* (tabatinga preta).

No *buakearo*, encontram-se árvores de médio porte, mas resistentes quando derrubadas para abrir e fazer roça, isso quando ainda é *yokũ buhkũro*. Encontram-se também vários tipos de cipós úteis para armação da casa, confecção de balaios, armadilhas de pesca e de caça. De acordo com os tipos *di'ta nuhkũ*, essa área se encontra, às vezes, com a mata fechada e *yokũ puti* de várias espécies (árvores filhotes/pequenas). Para os *Ye'pamahsã* em *dehko* e *m̃hapeharo* encontram-se árvores de médio e grande portes de várias espécies, acompanhadas também de vários tipos de *yohku puti*.

Determinados que espaços *di'ta nuhkũ* são também lugares por onde circula frequentemente *Boraró*, como foi descrito anteriormente. Este *waimahsũ* tem seu espaço-domínio especialmente nas nascentes dos igarapés, nos locais onde se encontram concentrações de palmeiras diversas (burituzal, pataúazal, açazal, caranãzal, palha branca), como também em serras e lugares distantes das aldeias, por onde os *Ye'pamahsã* não costumam andar com frequência.

Todos esses espaços e seres, como veremos, podem ser descritos e classificados através de *bahsese* específicos. Assim, nas fórmulas verbais dos *bahsese*, o *kumu* elenca os diversos elementos presentes no espaço *di'ta nuhkũ*. Os quatro espaços classificados (*yoku buhkũro*, *tahtaboha*, *wiakaro*, *diakoe*) podem ser ainda subdivididos entre aqueles que já foram utilizados um dia e estão se regenerando e aqueles que nunca foram alterados ainda. Os primeiros, por sua

vez, ainda são divididos entre os de uso mais recente e os de uso mais antigo. Importa repetir também que todos os espaços originalmente, como afirmam os *Kihti ukūse*, são *bahsakawi'i* (casas) de *waimahsã* e que alguns deles podem ser negociados pelos *kumuã* para que os *Ye'pamahsã* possam *niato nĩrã* e *darato nĩrã*, *dehsubaato nĩrã*, isto é, para que vivam conforme um modo de existência coletivo e harmonioso, tanto no trabalho quanto nas atividades de pesca, caça e coleta. Vejamos abaixo como se constitui uma fórmula de *bahsero* sobre o que acabo de descrever acima:

*Nissa té murõpu: saí murõgu, duhpuri murõgu, akkó-murõgu, te murõpu weti passanukã, te buhpoyé murõpu weti panukapu, temerã pasarranuka, wetisãnuka tusterranukapu. Tí imissapu waré tusterranukapu, teré tusterrekeburiotá waretusterrekepeopu. Te saí murõpu, duhpuri murõpu, akkó-murõpu, ná wai-mahsãre, nurõ sehupu. Nare muro sehuó nihsió, nayé wiseripe nare waré tusterrekió dupo, vamahmi tukeduhpo. Nare murõ sehuó duhpó witá, nare kãre patu, yuku patu, weku patu, nare bahssé seheka, nare nihsió, te weti imissapá mera ia-kamotã-kenukõwi. Te weti imissapamerã waré tustekenukõ, teré ware-tustekiomuõ, tustekeburó. To wetuhtá, nare peru watiãduhpo, roka peru, ãruko peru, duhtokó peru nare watiã nihsaipowi. Te weti imissapamerã nare nayawipé tumahmikeduhpowi. Te weti imissapá dohkapu ná wai-mahsã wisere wateró wawawi. Nare murõ seho, bahse sehká, nihsiodupowi. Mari niku porãni mari, na diaku ni mari, ameri uñatuti wetikarã mari, ni puhtipeopu. To wekarã, na wai-mahsã, mahsã siakã unhatuti wetissama, na akawererã werorro unha ekatí nikãssamá, to wera duhti daretissamá. Ato ni diá wagu wetidareró. Nuku wagu wetidarerokerã tohtá nissa (Kumu e baya Ouvidio Barreto, 2015).*

Constata-se, no fragmento acima, que o detentor do *bahsese*, primeiramente, classifica os tipos de pés de tabaco (*saí m̃rõg̃, duhp̃ri m̃rõg̃, ahko m̃rõg̃*) e, com isso, ele se reveste e entranha o seu ser e a sua pessoa nesses pés de tabacos. Sob o chão, ele põe esteiras com esses mesmos tipos de pés de tabaco. Em seguida, ele prepara tabacão de *saí m̃rõp̃, duhp̃ri m̃rõp̃, ahko m̃rõp̃* por meio da força de *t̃oñase* (pensar) e oferece aos *Waimahsã* donos do espaço *Di'ta Ñhk̃*. Com a mesma finalidade anterior, ele prepara os tipos de ipadu: *kãre patu* (ipadú de abiu), *yuk̃ patu* (ipadu de árvore), *weku patu* (ipadu de anta). Também prepara e oferece *hoka peru* (caxiri de milho), *ãruko peru* (caxiri de cana-de-açúcar), *duhtukó peru* (caxiri de um tipo de batata). Desse modo, a partir dessa distinção, de tipos dos pés de tabaco, de ipadu e de caxiri, formula-se o *bahsese* de *wetidarero* para usufruir sem maiores problemas do espaço

*Di'ta Nuhku*. Por meio dessa fórmula, o especialista oferece todos esses itens aos *Waimahsã* que permanecem tranquilos em suas casas (Azevedo, 2016).

Desse modo, todos os espaços *Di'ta nuhku* feitos e vividos pelos humanos eram antes domínios dos *waimahsã* e retornarão a eles quando não forem mais vividos e usufruídos pelos *Ye'pamahsã*. Vejamos com mais detalhes a ocupação de cada espaço.

Para os *Ye'pamahsã*, alguns tipos de árvores tem muita importância. Por exemplo, *uñimi* (a sorveira) serve para esculpir o banco *kumurõ* (“lugar onde o corpo do *kumu* repousa, intui, pensa e se projeta”). O *kumurõ* atual é intimamente relacionado com o *kumurõ* original, que era de dois tipos específicos, usados pelos demiurgos nas tramas narradas nos *Kihti ukuse*: *uñta boho kumurõ* (*kumurõ* de quartzo) e *siõpuri kumurõ* (*kumurõ* brilhante de ouro/diamante/mármore). Da madeira extremamente dura e resistente da árvore *buhpo ori* (“arvore-flor do trovão”) se faz o *yaigh*, o bastão-lança insígnia de liderança, de domínio de conhecimentos e de conexão ontológica com *Buhpo*, que é usado pelos especialistas *baya*, *yai* e *kumu*. Da mesma maneira, da palmeira *buhpú* (jupati) se faz *imiçá* (pari, uma esteira), que é um elemento fundamental usado nas formulações dos *wetidarese* de cercamento inteiro de proteção, para que a pessoa não seja atingida pelos ataques agressivos dos *waimahsã* e dos *ñaro ahkuasetirã* (os especialistas humanos com intenções malevolentes).

Para seu uso cotidiano, os *Ye'pamahsã* retiram também do espaço *di'ta nuhku* algumas madeiras conhecidas por *wasõri* (acaricuara), *sopis* (madeiras de lei, itaúba, *karepu*) para levantar suas casas. Da palmeira *buhpú* (jupati), confecciona-se *imiçá*, *kahsaw*, *wairó*, *ewá* (diferentes tipos de armadilhas de pesca). Retira-se também três tipos principais de terra para pintura e decoração da frente e dos esteios da *bahsakawii*: *pahsibutise* (tabatinga branca), *ewupahsi* (tabatinga amarela) e *pahsi ñise* (tabatinga preta). Os grafismos feitos com estas

terras-pinturas são reprodução de imagens provenientes das viagens das pessoas sob o efeito do *kahpi* e são associadas à viagem da embarcação dos *Pam̄rimahsã*.

A classificação e distinção desses espaços e seres foram extraídas do *bahsese* e do *kihti ukuse*, que são domínios dos especialistas *bahserã* (*kumu*, *baya* e *yai*). Por serem detentores do *bahsese* e do *kihti ukuse*, eles são responsáveis pela comunicação com os “super-humanos” *Waimahsã*. Em muitas ocasiões, essa comunicação é essencial para o equilíbrio e ordenamento dos seres e das coisas para a boa ordem do mundo. Antes de acessar os recursos naturais, antes de abrir roça, de entrar na terra-floresta, para que as gerações possam se suceder em harmonia e equilíbrio, enfim, tudo o que envolve o bem-estar dos seres e das coisas sob a plataforma do espaço *Di'ta N̄hku* depende da mediação desses conhecedores especialistas junto aos *Waimahsã*.

Os *kumuã Ye'pamahsã* afirmam por meio do *kihti ukuse* (as narrativas míticas) que, após a concepção da plataforma terrestre propiciada pelo criador *B̄hpó*, coube aos demiurgos *Yepa Oãk̄* e *Yepario* a tarefa para a formação dos diversos espaços e seres que passaram a ocupar esse mundo. Ao constatar a homogeneidade da plataforma, ambos os demiurgos se encarregaram da diferenciação de três grandes espaços superiores: *Ome* (Aéreo), *Di'ta N̄hku* (Terra/Floresta) e *Ahko* (Aquático). Cada um deles passou a ser casas de *Waimahsã* e, em cada casa, seu dono juntamente com os seres ocupantes (*omemahsã*, *di'tamahsã* e *ahkomahsã*) ganharam papéis e funções específicas para o convívio harmonioso sob a plataforma terrestre. Informam, ainda, os especialistas que sob a plataforma terrestre, em um espaço subterrâneo, foi replicado tudo o que temos sob a plataforma. Esse espaço, conhecido como *Wam̄dia*, é uma réplica melhorada da plataforma onde vivemos. Dizem os especialistas que nesse espaço tudo e todos se encontram em perfeita harmonia. Não entrarei em detalhes sobre esse espaço

subterrâneo, visto que o ponto aqui é justamente apresentar uma descrição de *Di'ta Nuhku*, que se localiza sob a plataforma terrestre.

### **Os *bahsese* são conhecimentos do *kumu***

Discutir os conhecimentos indígenas é do âmbito da política ou, melhor dizendo, da cosmopolítica. Este é o resultado da conversa que fazemos entre parentes *Ye'pamahsã*. Vários foram os debatedores *kumuã* que deram essa contribuição central ao resultado da minha dissertação, desde a época em que estive acompanhando as oficinas e encontros dos Agentes Indígenas de Manejo Ambiental (entre 2009 e 2013), que contou com a presença de *kumuã* das diversas etnias do Rio Tiquié. Mais a frente, em minha trajetória na área de antropologia social, em 2015, foi realizado o Simpósio dos *Kumuã*, do qual participaram 11 *kumuã Ye'pamahsã*, vindos do Rio Tiquié e Iauaretê. Esse evento foi articulado pelos estudantes indígenas de antropologia em conjunto com seus orientadores de pesquisa e coordenadores do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI/PPGAS/UFAM).

Meus leitores *mahsã mami kura, dehkokaha kura* e *ya'patiri kura*, e *utumarimahsã* dos *Ye'pamahsã* e, por fim, *pehkasã*, vocês podem, então, estarem se perguntando: o que é a ciência *Ye'pamahsã*? Onde situar o mundo e as categorias *Ye'pamahsã* dentro dessa ciência, que é feita pelos *Pehkasã* em sua “Maloca da Ciência”? Este é um grande desafio para mim junto com meus colegas pós-graduando da área de antropologia e para meus leitores. Enfrentamos e enfrentaremos. Agora, digo: enfrentaremos juntos, pois ao ler e acessar esse texto vocês também conversarão comigo, saboreando e degustando e, por fim, praticando *tuoñase* comigo. O que fiz foi um esforço de mostrar outras categorias, outras classificações, dos diferentes reinos animal, vegetal, anfíbio e seus superiores. Vocês encontrarão, aqui, outras categorias, outras formas de classificação. Enfim, o objetivo é mostrar uma parcela significativa das categorias

dos conhecimentos dos *Ye'pamahsã*. Vocês, leitores, devem estar se questionando: mas, então, já está tudo resolvido? Já estão elencadas todas as categorias dos conhecimentos *Ye'pamahsã*? Nada saiu de maneira equivocada? E eu respondo e asseguro: que nada! Ainda há muitas coisas a serem completadas. Pisei na bola e continuo pisando. Todavia, este foi e continua sendo um esforço de apresentar uma parcela de como se organizam e onde estão ancorados os conhecimentos *Ye'pamahsã*. Para que a ciência indígena ou teoria indígena seja vozes no espaço nas universidades lançamos através do Núcleo de Estudo da Amazônia Indígenas-NEAI, Coleção Reflexividades Indígenas e Omerõ<sup>5</sup>.

Esses conhecimentos são de *kumu*, dos *kumuã*, de *yai* e de *baya*! Eu, Dagoberto, estou querendo ser detentor dos conhecimentos como o são esses detentores? Não, meus caros, leitores. Estou embarcando em outra *canoa*, em outra dimensão dos conhecimentos, chamada de antropologia reflexiva. Sou um antropólogo *Ye'pamahsã*, dedicado aos conhecimentos *Ye'pamahsã*. Por isso, estamos chamando o que fazemos de antropologia indígena, feito por indígenas, com base nos conhecimentos indígenas. Esse é um grande legado do meu trabalho. Esse estilingue do Davi, com tantas cores e sabores da língua *Ye'pamahsã* no texto, desafia o conhecimento da academia e exige a prática do diálogo com outros conhecimentos, ou epistemes, ainda que esses tenham pouco ou nenhum reconhecimento pelos cânones da ciência. E, justamente por isso, é um desafio. O desafio de pensar esquemas analíticos não ortodoxos capazes de ultrapassar a linha da disciplinaridade e das metodologias colonialistas e reducionistas, contribuindo para intervir, de forma plural, na construção da antropologia indígena na academia, no intuito de apontar para uma comunidade acadêmica

---

5 CRI é composto de quatro livros. Resultados da pesquisa dos estudantes indígenas Tukano no mestrado no Programa de Pós-graduação em antropologia social. Omerõ foi organizado junto com Orientadores dos autores da Coleção Reflexividade Indígena e alguns membros do Núcleo do Estudo da Amazônia Indígenas. Cf. <https://www.neai.ufam.edu.br/pub.html>

epistemologicamente menos desigual e com mais respeito à diversidade socioambiental. Isto é, tirar todas as consequências cosmopolíticas desta nova antropologia indígena e reflexiva.

### Referências Bibliográficas

AZEVEDO, Dagoberto Lima. Agenciamento do mundo pelos Kumuã Ye'pamahsã: o conjunto dos Bahsese na organização do espaço Di'ta Nuhku. Ye'pamahsã mahsise, tuoñase bahsesepu sañase nisé mahsiõri turi ni a'ti pati Di'ta Nuhku kahãserere. / Dagoberto Lima Azevedo. – Manaus: EDUA, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas).

BARRETO, João Paulo Lima. Waimahsã: peixes e humanos / João Paulo Lima Barreto. – Manaus: EDUA, 2018 (Coleção Reflexividades Indígenas).

AZEVEDO, Dagoberto Lima. 2016. Forma e conteúdo do *bahsese Ye'pamahsã*: Fragmentos do espaço *Di'ta Nuhku*. Dissertação de Mestrado. Manaus: Universidade Federal do Amazonas.

BARRETO, João Paulo. 2013. *Wai-mahsã*: peixes e humanos. Um ensaio de antropologia indígena. Dissertação de Mestrado. Manaus: Universidade Federal do Amazonas.

OMERÕ: constituição e circulação de conhecimentos Ye'pamahsã (Tukano) / João Paulo Lima Barreto et al.; Universidade Federal do Amazonas. Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) – Manaus: EDUA, 2018.

Anexos

Figura 01 (Inserir na página 07).

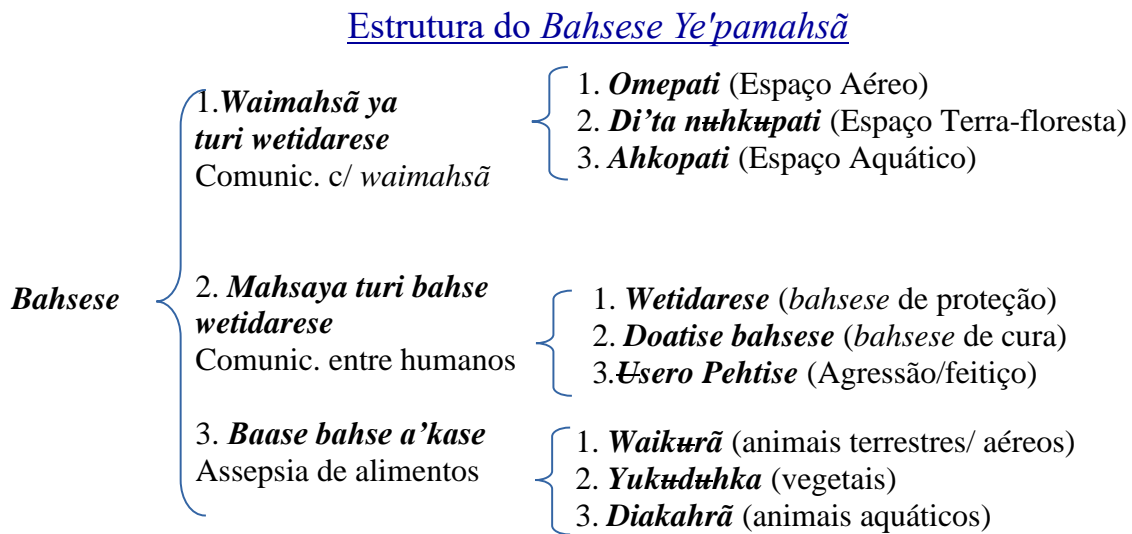


Figura 02 (Inserir na página 10).

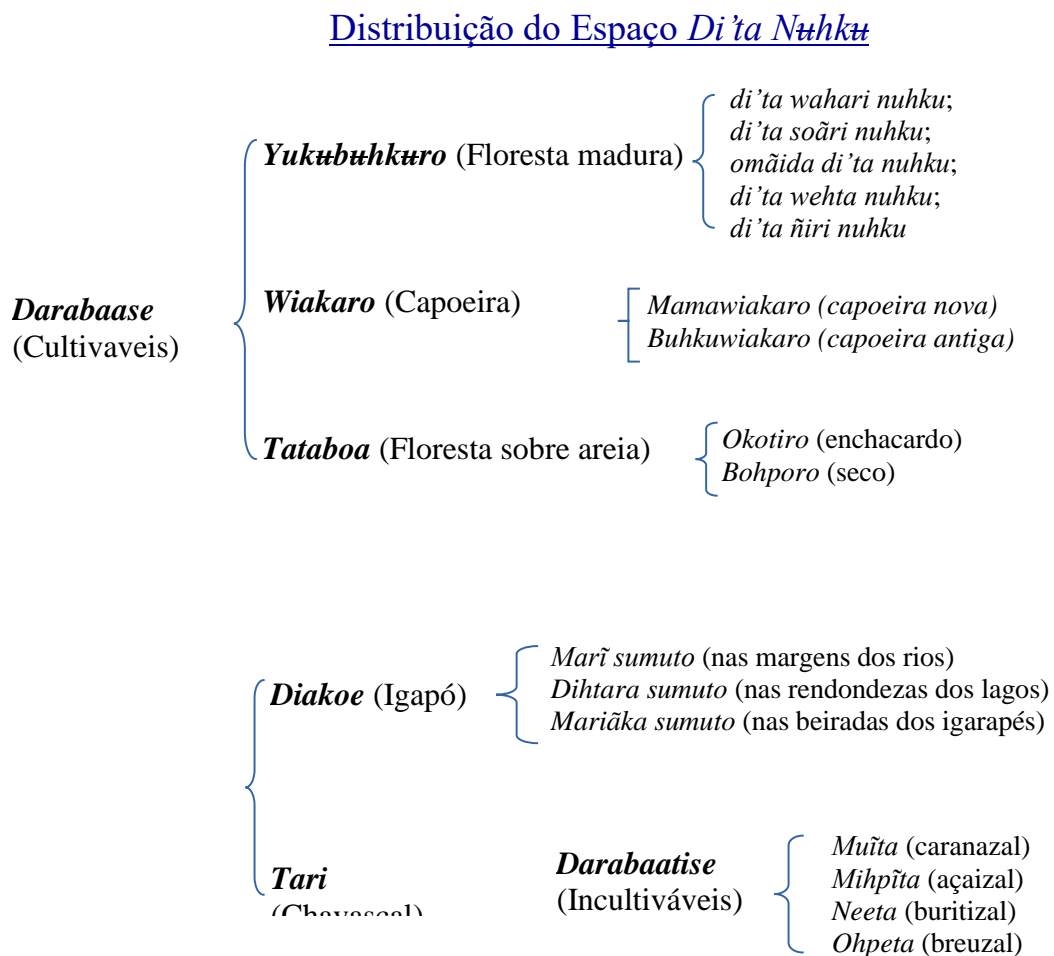
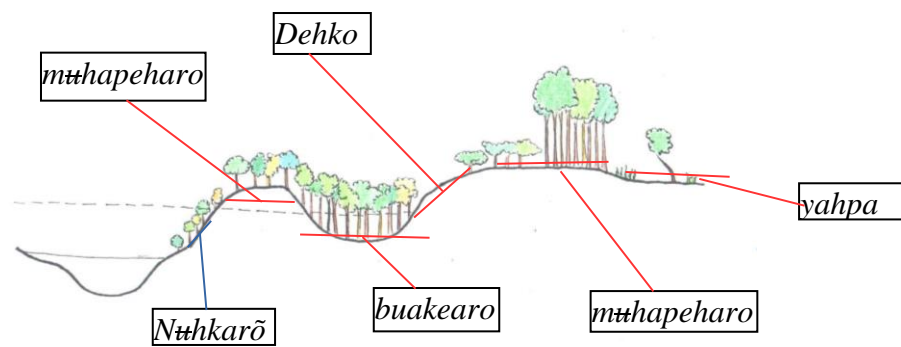


Figura 03 (Inserir na página 16).



Relevo da geomorfologia na visão *Ye'pamahsã*. Ilustração de Diego Garzón (2016).