

# Ciúmes, raiva e feitiçaria: a construção do parentesco tukano no baixo Uaupés<sup>1</sup>

## Jealousy, anger and witchcraft: the construction of the Tukano kinship in the lower Uaupes

Raphael Rodrigues

Instituto Federal Baiano (IFBaiano), Bom Jesus da Lapa, Bahia, Brasil

raphael.rodrigues@ifbaiano.edu.br

**Resumo:** O artigo se debruça sobre as formas específicas de construção de socialidades nas quais elementos cosmopolíticos operam como reguladores fundamentais entre subgrupos tukano no baixo rio Uaupés (Terra Indígena Alto Rio Negro, noroeste amazônico). Propõe-se uma análise do esforço para a construção do parentesco em que fenômenos como dispersões generalizadas, fugas e transformações socioespaciais face ao contato com os *patrões*, assim como os perigos em crescer demasiadamente e acumular prestígio e poder e a relação entre ciúmes, raiva e feitiçaria abundam nos relatos dos interlocutores. Espera-se contribuir com as discussões acerca do político entre os povos indígenas do noroeste amazônico a partir de relatos sobre Ananás, uma comunidade marcada por ciclos de florescimento e decadência.

**Palavras-chave:** Socialidades. Tukano. Xamanismo. Política. Uaupés.

**Abstract:** The article focuses on the specific forms of sociality construction in which cosmopolitical elements operate as fundamental regulators between Tukano subgroups in the lower Uaupés River

<sup>1</sup> - Este artigo é uma versão modificada de um capítulo de minha tese de doutorado (RODRIGUES, 2019), defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos.

(Upper Rio Negro Indigenous Land, northwest amazon). An analysis of the effort to build kinship is proposed, in which phenomena such as widespread dispersions, escapes and socio-spatial transformations in the face of contact with bosses, as well as the dangers of growing too much and accumulating prestige and power and the relationship between jealousy, anger and witchcraft abound in the interlocutors' accounts. It is expected to contribute to discussions about politics among indigenous peoples of northwestern amazon from reports on Ananás, a community marked by cycles of flourishing and decay.

**Key-words:** Socialities. Tukano. Shamanism. Policy. Uaupés.

*Recebido em 30 de setembro de 2021.*

*Aceito em 30 de dezembro de 2021.*

Localizada na margem esquerda do rio Uaupés em seu baixo curso, a cerca de 130 km de sua foz, a comunidade Ananás (*Serã Ñoa*<sup>1</sup>, em tukano) contava, em 2017, com dezoito moradores - um número reduzido para qualquer comunidade do alto rio Negro. Sem uma escola e com o *gerador*<sup>2</sup> frequentemente com problemas de funcionamento, Ananás é considerado um bom local para pernoites e para se realizar breves paradas, ocasiões em que a aquisição de peixes com os moradores pode ocorrer com certa facilidade. Nada trivial para quem realiza longas viagens pelo rio Uaupés.

O trânsito de indígenas entre as regiões do médio e alto Uaupés e a cidade de São Gabriel da Cachoeira, localizada pouco abaixo da foz desse rio, já no rio Negro, é frequente. Pra quem se desloca em direção a São Gabriel, Ananás se localiza já na parte final de uma viagem que pode ser vencida em quatro horas pelas *voadeiras* (utilizadas principalmente por militares, profissionais da saúde, pesquisadores, associações indígenas) ou cerca de doze horas pelas *rabetas* (utilizadas pela maioria da população indígena local).

Dentre os dezoito moradores residentes em Ananás, em 2017, ano de minha última estada na comunidade, quatro pertencem ao subgrupo *Inapé porã* e o restante (catorze) integram um subgrupo que pode ser referido por 3 (três) nomes: *Sanadepó porã*, *Sanapó porã* e *Duca porã*. Os relatos de interlocutores desses dois subgrupos tukano<sup>3</sup>, com os quais venho trabalhando desde 2009, fornecem o material etnográfico para a discussão elaborada

1 - As expressões e conceitos em língua tukano e em português indígena regional aparecerão ao longo deste artigo grafadas em itálico.

2 - Motor movido a diesel amplamente utilizado na região para a iluminação elétrica das comunidades, sua manutenção é custosa e pouco eficiente devido ao preço do combustível, aos gastos com reparos e do reduzido tempo diário de disponibilização da eletricidade (os moradores geralmente conseguem arcar com os custos mensais relativos a três horas diárias de energia elétrica).

3 - Tukano é um grupo exogâmico (etnia) pertencente à família linguística Tukano Oriental, que se autodenomina *Yepã Mahsã* e estão territorialmente localizados, principalmente, na região fronteira entre a Colômbia e o Brasil, na bacia do rio Uaupés, afluente do rio Negro, no noroeste amazônico. Na bacia do rio Uaupés, especificamente, encontram-se os seguintes grupos exogâmicos pertencentes à família linguística tukano oriental: Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Wanano, Cubeo, Tuyuka, Arapasso, Miriti-Tapuia, Barasana, Bará, Makuna, Carapanã, Tatuio e Siriano. Constituídos internamente por número variável de patrilineares, que aqui me refiro como subgrupo, a hierarquia, a patrilinearidade e a exogamia linguística distinguem sociologicamente o alto rio Negro no contexto amazônico em geral. Os Tukano possuem cerca de 40 (quarenta) subgrupos.

neste artigo: as formas específicas de construção de socialidades nas quais elementos cosmopolíticos operam como reguladores fundamentais da presença tukano oriental no baixo curso do rio Uaupés.

Não pretendo elaborar uma espécie de reconstituição histórica de Ananás. Isso porque não compreendo que existe uma história em um sentido totalizante e que caberia a mim o ofício de reconstruí-la, seja através dos relatos dos interlocutores, seja através das chamadas fontes históricas e oficiais. Antes das falas dos interlocutores, recupero alguns relatos não indígenas sobre Ananás, escritos por cientistas na segunda metade do século XIX (COUDREAU, 1887; WALLACE, 2004), e por um etnólogo, na segunda década do século XX (NIMUENDAJU, [1927] 1950).

Na obra *“Viagem pelo Amazonas e Rio Negro”*, publicada em 1853, Wallace discorre sobre os achados e descobertas de suas viagens pela Amazônia, ocorridas entre os anos de 1848 e 1852. Alguns trechos feitos em companhia de Henry Walter Bates e outros de maneira separada, ele adentrou o rio Negro e Orinoco, a partir de 1851. No capítulo *“Subindo, pela primeira vez, o rio Uaupés”*, Wallace relata sua chegada à comunidade Ananás durante um grandioso festival em junho daquele ano que ocorria no interior de uma *maloca*. A informação de que, em 1851, havia uma *maloca* em Ananás não é nada trivial, pois o início da segunda metade do século XIX parece ser o período no qual os subgrupos *Inapé porã* e *Duca porã*, oriundos de um território a montante, teriam se estabelecido no baixo Uaupés.

A imagem que surge do relato de Wallace refere-se a um período imediatamente anterior à intensificação da arregimentação de trabalhadores indígenas, que tem seu ápice com o início do ciclo da borracha, em 1870 (ANDRELLO, 2006). Ou seja, nas duas décadas posteriores à presença de Wallace um regime específico

de exploração de mão de obra indígena baseado na extração de borracha iria se intensificar. Por isso, a *maloca* ainda em pé em Ananás denota uma potência que dentro em breve irá absorver o impacto da presença dos *patrões* da borracha e, na última década do XIX, a chegada dos missionários.

Ao notar a presença de várias casas pequenas ao lado da maloca, Wallace argumenta que os moradores de Ananás estariam imitando os costumes dos comerciantes do rio Negro em consequência de habituais viagens. Quanto ao grandioso festival observado por Wallace parece tratar-se de um grande *dabucuri*, que, conforme explica Andrello:

[...] eram grandes festas, nas quais as caixas de ornamentos rituais eram abertas e instrumentos musicais e cantos específicos eram entoados de acordo com o que estivesse sendo oferecido: peixe, caça, frutos do mato ou artefatos (bancos e cestarias). Era também uma ocasião em que os mais velhos consumiam o alucinógeno *caapi* (*banisteriops caapi*), que lhes permitia entrar em contato com o mundo mítico invisível. Os dabucuris eram organizados com antecedência, e o grupo que tomava a iniciativa marcava o dia em que iria visitar a comunidade de seus parentes, informando aquilo que ofereceria aos anfitriões. Estes então se preparavam para receber os visitantes, de modo que, no dia marcado, havia bebida e comida em quantidade suficiente para que a festa durasse até dois dias seguidos (ANDRELLO, 2006, p. 228).

Já a descrição de Wallace de uma cerimônia aparentemente tranquila talvez se explique pelo fato do naturalista não ter presenciado seu início. C. Hugh-Jones (1979) argumenta que rituais de oferecimento de alimentos e saudação ritual entre grupos de afinidade são geralmente tratados pelos indígenas como luta. Neles

estaria presente um forte elemento de concorrência agressiva entre anfitriões e convidados tentando se superar através do consumo de grandes quantidades de *yagé* (*caapí*) e *caxiri*.

De uma maneira geral, o relato de Wallace me parece sugerir o esforço para estender a convivialidade para além do grupo local. Pois como observou S. Hugh Jones, no Uaupés essa noção não circunscreve, nem está restrita, ao círculo de parentes agnáticos residentes em uma mesma *maloca* (S. HUGH-JONES, 2013). Em uma região ocupada por grupos que se deslocaram desde a montante, a residência em Ananás, como veremos, pode ter suscitado alguns desafios específicos ao manejo dessa noção de convivialidade. É também por isso que a referência à ocorrência de uma grande cerimônia torna-se interessante.

A grande *maloca* que impressionou Wallace talvez simbolize a chefia afluyente em relações que parecem marcar o local. Mas é preciso cuidado para não cristalizarmos alguma ideia de passado grandioso vinculado ao local. Isso porque outras *malocas* também existiram no baixo Uaupés. Dito isso, é preciso avançar a compreensão sobre a transformação das malocas às comunidades e conhecer o que outra fonte histórica nos diz sobre Ananás.

Coudreau, em sua obra *La France équinoxiale. Voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie* descreve Ananás no capítulo "*Le Uaupès et ses missions*" (COUDREAU, 1887, p. 145-146). O local é por ele chamado de Ananarapecuma (Ponta de Ananás). Coudreau diz que, apesar das dificuldades de comunicação, foram bem recebidos e alojados em um local limpo e confortável construído pelos moradores para o padre Mathieu. Coudreau relata que os moradores de Ananás estavam enfeitando a igreja do local com a finalidade de deixá-la igual à igreja de Ipanoré, então conhecida como a maravilha do Uaupés. As casas possuíam estruturas parecidas às encontradas pelo rio Negro. Ele também observou

que o batismo cristão era recorrente e que a reputação das comissões brasileiras com os indígenas era péssima.

Andrello (2006) observa que Coudreau visitou o rio Uaupés na época da missão franciscana de Ipanoré, fundada rio acima, nos anos de 1880. Tudo indica que a *maloca* visitada por Wallace não mais existia. Os relatos estão separados por um intervalo de aproximadamente trinta anos. Muito provavelmente teriam sido os missionários franciscanos os responsáveis pelo desmanche da *maloca*. Pouco citados pelos atuais moradores de Ananás, talvez os franciscanos ocupem um lugar de esquecimento (HERZFELD, 2014) na memória que os interlocutores expressam.

Seguindo as fontes, em um intervalo de três décadas aquele esforço na promoção de uma grande cerimônia, como a descrita por Wallace, parece ceder espaço ao desejo dos moradores, de acordo com Coudreau, em fazerem sua igreja tão exuberante como a do núcleo formado pelos franciscanos em Ipanoré – um local que reuniria tanto instituições não indígenas quanto destacado poderio xamânico. Talvez o esmero dedicado à igreja em Ananás percebido por Coudreau seja sintomático de um quadro mais amplo de transformações ocorridas ao longo das últimas décadas do século XIX. Transformações que situam Ananás na trajetória mais geral da *maloca* à comunidade, observada por Andrello (2006).

Outro relato que merece ser considerado sobre tal assunto nos é fornecido por Nimuendaju. Em uma viagem realizada pelo rio Uaupés, no ano de 1927, eis a imagem fornecida:

Do alto Uaupés desce a tirania aniquiladora dos balateiros colombianos, enquanto do Rio Negro vem subindo a influência da missão católica, sufocando todas estas manifestações da arte primitiva, ligada inseparavelmente às cerimônias pagãs destes índios (NIMUENDAJU, [1927] 1950, p. 147).

A conjunção de dois elementos – os *patrões* colombianos que descem o rio e os missionários que o sobem – dá a tônica das relações sociais com as quais os indígenas terão que lidar. É sintomático que a descrição de Ananás feita na sequência pelo mesmo Nimuendaju ilustre de maneira muito contundente que o local, em meados da década de 1920, pareça, ao mesmo tempo, distante tanto da grandiosidade dos tempos da maloca relatada por Wallace quanto do desejo de se equiparar à Ipanoré notado por Coudreau:

Pouco abaixo da missão [de Taracuí] desemboca, pela mesma margem, o rio Tiquié; dos estabelecimentos dos Tucanos neste trecho do rio, afora de Taracuí, só Naná- Repecúma [Ananás], onde pernoitamos, tem alguma importância. A aldeia situada na margem esquerda compõe-se de 8 mesquinhas choças, em estilo moderno e um rancho de palha, que serve de capela (NIMUENDAJU [1927] 1950, p. 158).

8

Menos de uma dezena de residências em estilo moderno e um rancho de palha que serve de capela – eis Ananás. Uma imagem historicamente localizada que remeteria, sobretudo, à não efetivação daquele ideal de conjunção entre elementos não indígenas e potência xamânica vislumbrado poucas décadas antes. Talvez o mais interessante a anotar aqui seja o fato de que a imagem fornecida por Nimuendaju não se trata de uma espécie de “fim da história” de Ananás. Pois nos relatos dos interlocutores, como veremos, Ananás aparecerá grande em alguns períodos, assim como também irá se apequenar. É por isso que a partir da próxima seção retomaremos os relatos de moradores e ex-moradores sobre os tempos de Manduca - um importante e cruel comerciante do início do século XX -, dos padres, da escola, das tentativas de criação de gado e, sobretudo, dos conflitos, da raiva, das feitiçarias, dos abandonos e permanências.

## “Manduca eram Muitos”

O período de atuação do comerciante Manduca no baixo Uaupés, ocorrido nas duas primeiras décadas do século XX, é considerado por um dos meus interlocutores como um verdadeiro regime de escravidão. “*Manduca não era um só não, eram muitos*”, disse-me certa vez um morador do baixo Uaupés. Tal afirmação pode se referir aos seus filhos, que, como relata Nimuendaju, continuariam atuando na região:

[...] Ao lado vê-se um sobrado de tijolos começados pelo pae dos irmãos Albuquerque; cuja morte impediu a conclusão da obra. [...] Estranha gente, estes Albuquerque! Eles são os filhos de um dos mais antigos moradores civilizados do Uaupés e de uma india Pirá-Tapuya. O pae deles deu-lhes algumas instruções, moralmente, porém, parecem estar bastante descuidados. Sem se envergonhar, como muitos outros em condições iguaes, da sua descendencia, consideram-se, pelo contrário, como pertencentes ao partido dos índios e como seus legítimos representantes, arrogandose isso fato o monopólio de explorá-los, quando o seu genio brutal para isso os impele, mas sem concéder igual « direito » aos outros civilizados. Hyginio recebeu-me hospitaleiramente em sua casa, e devo lhe muitas gentilezas, mas notei que ele se constringida na minha presença e que ele respirou de novo quando fui embora. Sem eu fazer a menor alusão, julgou-se ele na emergência de me dar uma satisfação a respeito do pessimo renome de que ele gosa como algoz dos índios. O mais inofensivo dos irmãos Albuquerque pareceu-me o Protogenio (NIMUENDADAJU [1927] 1950, p. 158).

O péssimo renome da família Albuquerque, algozes dos indígenas da região, seria uma espécie de herança maldita deixada

por Manduca, o pai - a quem os indígenas tornaram cunhado, como também anunciado por um dos meus interlocutores. Aliança pela qual receberam em troca escravidão e violências. Como avalia um dos meus interlocutores, teria sido uma má escolha seus avós tê-lo trazido de Manaus, má escolha pela qual se envergonham a ponto de, via de regra, tal informação ser ocultada.

A morte de Manduca geralmente é atribuída pelos moradores do baixo Uaupés como decorrência de um envenenamento ocorrido no alto rio Uaupés. Manduca teria sido convidado a realizar uma refeição com indígenas Cubeo, que haveriam tramado sua morte. Manduca teria descido o rio lutando pela vida até falecer ao chegar a Manaus. A morte de Manduca, tal como relatada por um dos meus interlocutores, é interessante, pois fornece uma imagem de vingança efetuada não pelos Tukano, ou seja, aqueles que, pelo relato do mesmo interlocutor, teriam sido seus anfitriões no baixo Uaupés a ponto de fazê-lo cunhado. Pelo contrário. Manduca é envenenado a montante por um grupo, os Cubeo, que, aparentemente, pouco ou nenhuma relação mantinha com os Tukano estabelecidos no baixo Uaupés. Em suma, o relato atesta a agência dos Tukano sobre a vinda e permanência de Manduca, mas atribui a outros o envenenamento que causara a morte daquele que de aliado passou a algoz.

De acordo com os relatos dos interlocutores, a morte de Manduca não impediria que a borracha continuasse sendo comercializada<sup>4</sup>. No baixo Uaupés, a borracha era vendida para a família Coimbra, especificamente, dois irmãos eram responsáveis por esse comércio: Arnaldo, que tinha o apelido de Cassaçá, e Antônio. O primeiro é falecido. Já Antônio, que ainda estaria vivo à época do registro do relato, o ano de 2016, seria proprietário

4 - Note-se que aqui o interlocutor irá se referir a um período posterior à morte de Manduca, o que provavelmente corresponde à época de retomada do interesse internacional pela borracha, o que remete ao início da década de 1940 diante da eclosão da Segunda Guerra Mundial. Sobre esse segundo boom da borracha, Wright (1999) afirma que tal interesse trouxe um novo grupo de atores para o noroeste amazônico, como a Companhia de Desenvolvimento do Chicle (Chicle Development Company) que abriu um escritório em São Gabriel da Cachoeira com o propósito de extrair e comercializar chicle, balata e borracha.

de um estabelecimento comercial em São Gabriel da Cachoeira. A borracha comprada pela família Coimbra era revendida à empresa JG Araújo, notória empresa do comércio fluvial rionegrino, com sede em Manaus, que se manteve em operação até os anos 1980.

## Os Padres Salesianos, a Escola e o Gado

A história da presença dos missionários no baixo Uaupés é complexa e sobre a qual não pretendo avançar. Inicialmente, é preciso diferenciar os missionários que atuaram na região. Os padres franciscanos por aí se estabeleceram no final do século XIX, mas, como dito na seção anterior, poucas são as memórias dos interlocutores sobre eles. O episódio envolvendo a exibição das flautas do *jurupari* durante uma missa na comunidade Ipanoré é amplamente descrito na literatura rionegrina. Por exibirem as flautas às mulheres e crianças – uma violação ao interdito – os franciscanos foram expulsos. Já a chegada dos missionários salesianos remonta aos anos 1910, e é geralmente associada à superação de uma ordem escravista levada a cabo por Manduca.

O projeto salesiano esteve alicerçado na ideia de concentração dos indígenas nas comunidades organizadas em residências compostas por famílias nucleares, na destruição das *malocas*, perseguição aos *pajés* e aos rituais em um esforço de apagamento das diferenças entre os grupos a partir da formulação de que todos eram iguais perante Cristo. Os ornamentos e instrumentos rituais foram destruídos ou apossados pelos padres. Parte de um projeto de civilização, os salesianos trouxeram roupas da Europa para vestir os indígenas com calças sociais e paletós, apesar das altas temperaturas da floresta tropical<sup>5</sup>. Dizem os interlocutores que algumas dessas vestimentas chegaram contaminadas por doenças e causaram muitas mortes.

5 - Fotografias publicadas nos relatórios anuais do Posto Uaupés do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), produzidos nos anos 1930. Os microfilmes desses relatórios encontram-se disponíveis, por exemplo, no Museu da Amazônia, em Manaus.

O regime de catequese salesiano era baseado no estabelecimento de internatos onde se concentravam meninos e meninas para serem escolarizados e receberem uma prometida, via de regra não cumprida, formação profissional. Proibia-se a língua nativa e as crianças permaneciam distantes de seus pais (MENEZES e RODRIGUES, 2014). Taracuí, missão salesiana construída no baixo rio Uaupés, vizinha a Ananás, tornou-se, a partir de então, uma espécie de centro civilizador que passou a concentrar, além das crianças indígenas, algumas famílias que se mudaram para ficarem mais próximas de seus filhos<sup>6</sup>. Esse período de pleno funcionamento dos internatos salesianos vai até a década de 1960, tendo sido totalmente desativados em idos dos anos 1980 (ANDRELLO, 2006).

A maioria dos padres salesianos era estrangeira e entre eles uma parte era de origem italiana. A presença dos italianos em áreas indígenas chegou a gerar desconfiança nas autoridades durante a segunda guerra mundial devido ao fato do Brasil ter declarado guerra ao Eixo. Nos documentos do SPI relativos ao Posto Indígena do Uaupés, percebe-se a tensão desse período com relação ao que era considerado pelos nacionalistas como uma ameaça internacional presente nas terras amazônicas.

A década de 1950, por sua vez, é rememorada pelos moradores mais velhos como a época em que um avião pousou nas águas do Uaupés com um ilustre passageiro: o então presidente Juscelino Kubitschek. Um busto em sua homenagem foi erguido em Taracuí. Dizem que alguns indígenas começaram a rezar pensando se tratar de um santo. Não houve muito tempo para milagres, pois o busto seria derrubado com a chegada dos militares ao poder, em 1964.

Voltemo-nos agora para alguns aspectos específicos da história mais recente da comunidade Ananás, que envolvem a

6 - Importante notar que não é a construção da missão que inaugura a habitação indígena em Taracuí, pois algumas famílias, principalmente tukano, já residiam no local. No alto rio Negro foram construídas três missões dos padres salesianos, a de Taracuí e de Iauaretê, no rio Uaupés, e em Pari-Cachoeira, no alto curso do rio Tiquié, importante afluente do rio Uaupés.

construção de uma escola e a criação de gado, um período que é considerado pelo interlocutor Pedro M. como o ponto máximo de desenvolvimento da comunidade. Vale notar que os símbolos associados ao sucesso da comunidade – os bois e a escola – advém do mundo dos *brancos*. Pedro M. recorda que, em 1971, foi construída a escola Dom João Marquesi, que possuía o status de escola particular comunitária, pois não era, no início, reconhecida pelo poder público municipal. Seu funcionamento se iniciou no ano de 1972, tendo como professor o próprio Pedro Meirelles, pago no final de cada ano com artesanato.

Em seu primeiro ano letivo a escola contou com apenas cinco alunos. Já no ano de 1973, o número de estudantes subiu para sete e manteve-se o mesmo professor e no ano de 1974 o número de estudantes aumentou para nove. A escola era responsável pela alfabetização das crianças e os estudantes eram enviados para a missão de Taracuá após cumprirem essa etapa.

Pedro Meirelles, após três anos de ensino, deixaria o cargo de professor, em 1975, e, no ano de 1979, a escola foi reconhecida pela prefeitura de São Gabriel da Cachoeira. Com o reconhecimento fazia-se necessário um número maior de estudantes. A solução encontrada foi a agregação de estudantes de Monte Alegre, comunidade vizinha, o que resultou em um total de vinte e três alunos naquele ano. No início da década de 1980, o número de estudantes continuou regular e o ano de 1988 foi o que contou com mais estudantes, um total de trinta e três alunos. Mas esse número de estudantes começou a reduzir, pois Monte Alegre também passou a contar com um professor efetivo em sua escola. No início da década de 1990, houve uma dispersão generalizada dos moradores de Ananás e a escola encerrou suas atividades. Note-se que a década de 1970, época da criação da escola de Ananás, coincide com o período de enfraquecimento

dos internatos salesianos e relativo aumento das escolas nas comunidades (ANDRELLO, 2006).

Na década de 1980, além do crescimento da escola, também houve tentativas frustradas de criação de gado devido à falta de prática e de conhecimentos. As informações relacionadas à construção da escola e à criação de gado estão guardadas em um caderno de Pedro Meirelles. Entre os dados, também figura um censo da comunidade de 1986. Ananás contava com 107 pessoas. Em 2017, apenas 18 (dezoito). A falta de sucesso na criação de gado e o fechamento da escola explicariam essa notória queda populacional?

## Conflitos e Agressões

A partir da pergunta formulada ao fim da última seção tratarei agora de algumas histórias em que o idioma da feitiçaria é mobilizado. Ao descreverem episódios conflituosos, tais histórias fornecem elementos que permitem relacionar o declínio populacional de Ananás aos conflitos decorrentes da co-residência entre parentes agnatos e afins. Vejamos.

### Um pajé Karapanã

Por volta de oitenta anos atrás, um homem da etnia karapanã e uma mulher tukano do subgrupo *inapé porã* se casaram. O casal passou a residir em um sítio satélite de Ananás ocupado pelos Karapanã. Note-se que ocorre, conforme é o mais recorrente entre os Tukano Orientais, um padrão patrilocal de moradia pós-marital. O detalhe é que, nesse caso, os Karapanã encontram-se em uma área tukano.

Pouco tempo após a união do casal, uma febre começou a assolar Ananás provocando mortes diárias. Os moradores

procuraram o homem karapanã recém-casado por se tratar de um *pajé*. Além de efetuar o tratamento, o *pajé* karapanã também acusou um homem do povo desana, morador da comunidade, como o responsável pela febre mortal. O *pajé* karapanã continuaria tratando os doentes, serviços pelos quais era pago em mantimentos pelos parentes dos enfermos. Mas as mortes não cessaram.

Após os primeiros tratamentos e depois de ter acusado um morador desana, o *pajé* karapanã precisou viajar para o alto rio Tiquié, um afluente do rio Uaupés. Antes de partir, ele teria pedido que um dos moradores de Ananás, um homem tukano, cuidasse de suas galinhas e cachorros. Com sua ausência, o boato de que era ele – o *pajé* karapanã – o causador das febres veio à tona e ganhou força. Decidiram matá-lo. A montante, tal *pajé* soube do plano e antecipou seu retorno ao baixo Uaupés. Ao chegar, ele teria expulsado a tiros o homem tukano a quem havia confiado os cuidados de seus animais. Ao saber do ocorrido, os moradores realizaram uma reunião e chegaram à conclusão de que o *pajé* karapanã havia mesmo de ser o responsável pelo malefício e a decisão em matá-lo foi reiterada.

Naqueles dias, outro *pajé*, um homem desana, cunhado dos tukano, havia chegado à comunidade e a ele fora solicitado que preparasse um cigarro de guerra (*uhpi muro*)<sup>7</sup>. Os moradores de Ananás pediram ajuda a outros dois subgrupos tukano vizinhos. Combinaram de se encontrarem durante a madrugada e às três da manhã fumaram o cigarro de guerra. Pouco depois, ouviram um barulho em um igarapé próximo. O som, parecido com a queda de um corpo na água, foi identificado pelo *pajé* desana como prenúncio da morte do *pajé* karapanã. Às cinco e meia da manhã partiram em canoas em direção à sua residência.

O *pajé* karapanã, que sabia do que estava sendo tramado, possuía algumas espingardas escondidas em sua residência e

7 - Oliveira (2016) diz que nas histórias dos Tukano sobre incursões guerreiras os narradores destacam a importância de uma espécie de xamanismo guerreiro expresso no uso de substâncias e na menção a um guia pajé.

também havia preparado um cigarro de guerra. Um dos homens vindos de Ananás atirou assim que chegaram ao local. Mas como todos estavam protegidos pelo cigarro de guerra, os tiros não atingiam seus corpos facilmente. Somente após muitos disparos é que o sogro e dois filhos pequenos do *pajé* karapanã foram atingidos. Alguns moradores do local conseguiram fugir. O *pajé* karapanã foi esquartejado e queimado.

Passou-se algum tempo até que três homens karapanã da Colômbia desceram o rio para vingar seus parentes mortos. Já no baixo rio Uaupés, eles mataram alguns meninos enchendo suas bocas com areia e partiram para São Gabriel da Cachoeira. Na viagem de volta, foram surpreendidos e também mortos por homens tukano de Ananás.

C. Hugh-Jones (1979) indica que o assassinato deve ser considerado como um ato extremo dentro de um conjunto de vários tipos de combate. Na história descrita acima, o ataque violento orquestrado pelos moradores de Ananás mobiliza a aliança com moradores vizinhos e a ajuda de um *pajé* desana visitante, que endossa as acusações de feitiçaria ao *pajé* karapanã. O *pajé* desana também é o responsável pelo preparo do cigarro de guerra e pela previsão do êxito da expedição guerreira.

Em que medida os moradores de Ananás e de outros grupos tukano que participaram do desfecho do episódio teriam realizado a incursão violenta à residência do *pajé* karapanã sob circunstâncias de suas próprias escolhas? Em outras palavras, qual o papel da acusação de feitiçaria contra o *pajé* karapanã endossada pelo *pajé* desana visitante - cujos conhecimentos canalizam potências passíveis de serem transformadas em máquinas de iniciar e conter a guerra - no desfecho dessa história? Nesse ponto, é interessante retomar, brevemente, algumas considerações de Perrone-Moisés (2015) sobre a ação dos xamãs.

Perrone-Moisés (idem) argumenta que a diferença entre xamãs verticais e horizontais no alto rio Negro seria a de que o xamanismo vertical estaria relacionado aos donos de festa e o xamanismo horizontal aos guerreiros. Isso porque a autora aqui está se referindo à definição proposta por S. Hugh Jones (1996) de que a distinção entre xamanismo vertical e xamanismo horizontal é personificada no noroeste amazônico no *kumu* e no *yaí*. O campo de ação do *kumu* (xamanismo vertical) se baseia em seus conhecimentos das narrativas míticas e dos rituais, aproximando-os à figura de um sacerdote (*priest*). Já o xamanismo horizontal, diz respeito ao campo de ação do *yaí* e no domínio da capacidade de manter relações com animais e inimigos não humanos. Sua atuação é fundamental, por exemplo, nas caçadas, pois é ele quem irá se comunicar com os donos ou guardiões dos animais.

Outra distinção feita no baixo Uaupés ocorre com relação aos processos de cura, uma vez que o *yaí* geralmente faz uso da água, “benze com água”, costuma-se dizer, e retira a doença de forma materializada extraindo objetos ou substâncias do corpo dos pacientes. De acordo com um dos meus interlocutores, é o *pajé yaí* que consegue ver a doença ou feitiço e assim pode instruir o *kumu* a realizar um *benzimento* certo.

Acredito que as observações de Perrone-Moisés (2015) são valiosas, principalmente, porque ao corroborar que há distinções no campo do xamanismo no alto rio Negro também propõe uma chave de leitura a partir dos donos de festa e dos guerreiros. Nesse sentido, o que me parece fundamental nos argumentos de Perrone-Moisés é a constatação de que a etnologia sul americanista tem tendido a sobrevalorizar o xamanismo em detrimento do que seria uma política ‘entre humanos’. Para a autora, tal distinção terminológica entre chefe e xamã refere-se ao divisor Política/Religião que deveria ser abandonado em favor da chave Festa-

Guerra. Com isso, a distinção entre chefes e xamãs – sobretudo, lideranças que puxam movimentos e vão na frente – diria respeito a dois modos de operação, cujos personagens seriam o Guerreiro e o Anfitrião. O xamã, em sua função guerreiro, combate inimigos. Mas haveria cruzamentos entre chefes e xamãs, assim como duplicidade desse último. Perrone-Moisés retoma Clastres (1967) em sua afirmação de que os xamãs compartilham com líderes prestígio e autoridade.

A proposta de Perrone-Moisés é a de tomar em conjunto chefes e xamãs e não separá-los a partir do par Política/Religião. Argumento que a história acima descrita põe em evidência justamente a ação guerreira que o xamanismo pode assumir no alto rio Negro. No caso, tal ação vincula-se a uma reação à prática da feitiçaria e a sua condução envolve a ativação de alianças e a confiança depositada em um pajé desana cuja competência lhe compete determinar o desfecho do episódio antes mesmo de iniciada a incursão guerreira.

Note-se que estamos tratando, sobretudo, de uma aliança entre os Tukano e os Desana, cunhados históricos no baixo Uaupés, que, ao controlarem os ataques do homem karapanã, reforçam as redes de parentesco que, se lograda as intenções de quem pratica a feitiçaria, poderia ser duramente abalada - afinal, como deve se lembrar o leitor, foi um homem desana morador da comunidade o primeiro a ser acusado de feitiçaria pelo pajé karapanã. Ocorre que tal aliança entre os Tukano e os Desana não impede que eventuais conflitos envolvendo esses dois grupos também possam ocorrer. Passemos à próxima história.

### **Uma maldição colombiana e uma partida de futebol**

Um de meus interlocutores relatou que, em 1989, uma família de Teresita, Colômbia, passou a residir em Ananás. Traziam

consigo uma carta da comunidade de origem com a devida recomendação. Eram três pessoas – um casal, formado por um velho desana que era *bayá* (mestre de cerimônia) e sua esposa, da etnia pira tapuia, e um filho jovem. Os moradores receberam a família, que se tratava de parentes de uma moradora da etnia pira tapuia de Ananás. O primeiro a chegar foi o filho, um jovem de uns vinte anos. Trabalhador e inicialmente empenhado nas atividades cotidianas, indicaram-lhe, pouco tempo depois, o espaço para que fizesse sua casa. Ele voltou, então, à Colômbia, para buscar seus pais, já idosos.

Havia um entendimento comum em Ananás de que famílias vindas muito tempo após o início da comunidade teriam que se mudar depois de um período não muito longo. Passados dois ou três anos, a família oriunda de Teresita foi avisada que teriam que deixar o local. Mas a recepção à notícia não teria sido muito boa. Após um desentendimento, eles acabariam sendo expulsos. Passado algum tempo, o jovem desana teria se enforcado. Seu pai também teria morrido poucos anos depois.

Antes de saírem de Ananás, e aqui o ponto central da história, o velho *bayá* desana teria dito durante a discussão que todos iriam abandonar a comunidade em consequência da expulsão de sua família. Em novembro de 1993, muitas araras invadiram a comunidade. Eram tantas e tão ferozes que comiam os pés de açai dos frutos até as raízes. Os moradores de Ananás interpretaram a invasão das araras como o prenúncio de uma iminente tragédia. Apesar da preocupante invasão das araras, a vida na comunidade seguiu até que por ocasião de uma partida de futebol iniciou-se uma discussão que resultou no assassinato de um morador do local.

Seria a interdição à presença de moradores temporários por longos períodos alguma medida de precaução vinculada às possíveis disputas por legitimidade territorial? Ainda que tal

argumento pareça especulativo, sua formulação apontaria para algo mais geral: os direitos de uso e permanência no local. Em específico, e para o caso que estamos tratando, expulsar uma determinada família pode gerar sentimentos relativos à raiva, um dos gatilhos para o início das agressões xamânicas.

No início dos anos 1990, ocorreu um assassinato em Ananás. O motivo? Uma discussão pela posse de uma bola durante uma partida de futebol. O homem do subgrupo tukano *Duca porã* efetuou um disparo contra um homem de um grupo não identificado e acabou sendo morto por um homem do subgrupo tukano *Inapé porã*. O homem que levou o tiro acabou sendo salvo. Em suma, um *Inapé* matou um *Duca* porque esse atirou em seu cunhado.

O ocorrido é geralmente considerado o principal motivo da saída de grande parte dos moradores do local. A morte trágica é tratada como um marco a partir do qual Ananás jamais seria povoada como em tempos passados. No entanto, duas leituras são elaboradas pelos moradores de Ananás. A primeira, interpreta o assassinato como a concretização da maldição realizada anos antes pelo bayá desana, morador temporário expulso de Ananás com sua família, como supracitado.

Já a segunda interpretação relaciona o assassinato ocorrido com uma preocupação que veio à tona quando os subgrupos tukano *Inapé porã* e *Duca porã* reestabeleceram no baixo Uaupés, em meados do século XIX, a co-residência marcada por conflitos que mantinham a montante (cf. RODRIGUES, 2012; 2019). Dentre os efeitos do assassinato está a migração generalizada dos moradores de Ananás. Tal saída prejudicou o funcionamento da escola, pois houve uma diminuição do número de estudantes. A ex-missão salesiana de Taracuí, vizinha a Ananás, passou a ser um dos locais de destino dessas famílias por conter uma escola em pleno funcionamento e por ser uma alternativa à ida para a cidade de São Gabriel da Cachoeira.

Os relatos sobre a briga seguida por um assassinato me parecem atestar para a centralidade de um conflito que põs em cheque as tensões advindas da co-residência entre parentes agnáticos na construção da convivialidade no baixo Uaupés. A partir da próxima seção, retomarei outros relatos que abordam os descaminhos de Ananás a partir das acusações de feitiçaria destinada a um dos grupos aí residentes.

## Os Duca Porã foram *soprados*?

Na seção anterior, dissemos que uma das leituras para o assassinato ocorrido em Ananás não o relaciona à maldição realizada anos antes pelo *bayá* desana. Em tal perspectiva, endossada por um dos interlocutores, o progressivo abandono da comunidade estaria relacionado a um feitiço lançado sobre os *Duca porã* devido à raiva e o ciúmes diante de uma condição específica do subgrupo.

Um dos interlocutores me explicou que os *Duca porã* eram “os donos do baixo Uaupés”, o que despertou raiva e ciúmes de outros subgrupos, que teriam realizado feitiçaria contra os *Duca porã*. O objetivo principal do feitiço - regionalmente chamado de *sopro* ou *estrago* - teria sido o de impedir a reprodução, o crescimento populacional desse grupo, o que o interlocutor exemplifica citando o fato de seus parentes consanguíneos, como irmãos, tios, pai, avô e bisavô terem tido pouquíssimos filhos, quando não terem morrido jovens antes mesmo de se casarem. Com o efeito acumulativo do tempo, os *Duca porã* foram diminuindo populacionalmente, o que implicou em um crescente desprestígio na escala hierárquica tukano - na qual o tamanho do grupo está associado à possibilidade de estabelecer alianças, fazer afluir recursos, deter um *corpus* de conhecimentos e possuir prerrogativas territoriais que legitimem a supracitada condição de “donos” de um determinado local<sup>8</sup>.

8 - Ver mais sobre a relação entre crescimento de grupos e hierarquia tukano em Andreello (2016).

*Oâ piri pe'ese*, um feitiço feito com palavras sem o uso de substâncias que possui o efeito de quebrar o corpo das pessoas teria sido feito contra os *Duca porã*. Isso explicaria o porquê seus parentes morreram jovens, antes de se casarem e terem filhos. No entanto, o interlocutor ponderou que se houvesse uma boa estrutura médico-hospitalar talvez se descobrisse quais os motivos das mortes que assolaram seu grupo. O fato do interlocutor ponderar sobre o feitiço como a causa das mortes prematuras de seu grupo não faz com que ele desacredite da feitiçaria em si. Nesse sentido, ele relatou algumas formas de *estragos*, que pode contar com cigarros que são enterrados próximos à casa da vítima ou alguma bebida que depois é passada na roupa da vítima. O interlocutor também destaca o papel do *pajé yaí* e do *kumu*, o primeiro responsável em compreender qual tipo de magia fora operada e o último em realizar *benzimentos* para desfazer o mal vinculado.

A feitiçaria utilizada para explicar tragédias, malefícios e infortúnio talvez evoque, inicialmente, um breve comentário de Bateson (2008) ao dizer que os latmul têm uma espécie de paranóia relacionada à feitiçaria. À paranóia defrontam-se as racionalizações de meu interlocutor do baixo Uaupés. Ocorre que desde Evans-Pritchard (2005) sabe-se que há mais bruxaria no céu e na terra do que supõe o sistema biomédico ocidental mencionado pelo interlocutor. Mais que isso, como entre os Azande, também no baixo Uaupés a feitiçaria envolve, preferencialmente, pessoas próximas umas das outras. Ou seja, os feiticeiros tendem a ser procurados entre os vizinhos e pessoas de equivalente condição social.

Ensina-nos também Evans-Pritchard (*idem*) que entre os Azande o causador do infortúnio geralmente é um invejoso ou desafeto, tal como anunciado como o motivo para os *Duca porã* terem sido *soprados*. Ocorre que se entre os Azande os oráculos auxiliam na revelação de quem é o bruxo, ou entre os latmul

da Nova Guiné em que em alguns casos a autoria da feitiçaria é assumida publicamente (BATESON, 2008), entre os grupos tukano oriental do baixo Uaupés, como vimos, pode-se até descobrir ou sugerir qual tipo de feitiçaria fora vinculada, mas o responsável pelo dano ocuparia um lugar de anonimato sobre o qual parece pairar, sobretudo, acusações.

Nesse ponto, é interessante retomar o que diz Vanzolini (2015) a respeito da feitiçaria xinguana. A autora afirma que os maus sentimentos entre parentes frequentemente estão associados ao ciúme e à inveja (*temyzotu*) e ditam a lógica da feitiçaria xinguana. Isso porque toda feitiçaria no alto Xingu provém de outro xinguano. Ou seja, a feitiçaria não ocorreria necessariamente entre inimigos, mas sim entre pessoas que se identificam pela adoção de uma ética pacifista entre si. Vanzolini se propõe a analisar uma dinâmica social xinguana que, argumenta, contradiz certas imagens do *socius* amazônico. Vanzolini observa que o termo aweti *mo'at* designa tal moral pacifista que, no entanto, nunca está plenamente garantida. Pois ainda que ser gente, nos termos aweti, é não ficar bravo, a abdicação da violência nem sempre ocorre. O argumento de Vanzolini é o de que a feitiçaria forneceria uma perspectiva tanto “estrutural” quanto “histórica” da comunidade xinguana (aspas da autora), que só pode existir a partir de intermináveis processos de tornar-se, deixar de ser ou manter-se xinguano.

O feiticeiro – tipicamente um vizinho ciumento e raivoso - agirá utilizando-se de sua principal matéria-prima: flechinhas minúsculas que ora podem ser diretamente atiradas contra a vítima com um arco em miniatura que apenas os feiticeiros têm, ora amarradas a um resto de comida, parte corporal ou pertence roubado da vítima. Em ambos os casos, a violência se dá por meio de algo que constitui ou virá a constituir a pessoa. Dessa forma, a feitiçaria não apenas requer a proximidade corporal entre feiticeiro e vítima como também a promove.

Por fazer do próprio corpo da vítima o instrumento de sua morte, Vanzolini argumenta que certas técnicas de feitiçaria parecem prevalecer em contextos em que o malefício é posto em movimento por relações entre pessoas próximas, uma vez que aquilo que compõe pessoas através de relações passa a ser o meio de sua dissolução ou alteração. Por isso a feitiçaria interna xinguana não seria um caso isolado na Amazônia, ainda que, de acordo com a autora, a literatura amazonista das últimas décadas tenha conferido rendimento etnográfico e teórico muito maior às práticas de feitiçaria voltadas para fora do grupo social do feiticeiro, práticas frequentemente associadas à guerra.

Vanzolini argumenta que o tema da feitiçaria tem sido pouco explorado devido à polarização temática da etnologia regional que se viu preocupada ora com a reprodução intracomunitária de identidade, ora com as relações de predação voltadas para o exterior do *socius*. Com isso, deixou-se de lado a endoviolência, que atravessaria os dois pólos, vinculada a uma produção interna de alteridade. Aqui, a feitiçaria estaria vinculada a um projeto de identificação – sempre ainda a se realizar – que move os coletivos demonstrando que não há pacificação sem produção de violência.

Se para os xinguanos todo feiticeiro é um ex-parente é porque a inimidade trata-se da forma básica ou primeira de toda a relação para os povos ameríndios, por isso todo parente é um inimigo potencial. Já o medo do feitiço seria o próprio medo de que a influência daqueles com os quais se está fisicamente ligado através das trocas geradas na vida cotidiana pode exercer sobre os seus corpos e vidas.

A meu ver, os argumentos de Vanzolini (2015) são muito válidos para o que temos descrito até aqui. De uma maneira geral, temos corroborado o argumento de que a feitiçaria ocorre entre parentes próximos e que as técnicas de feitiçaria se assemelham

às expedições guerreiras - o xamanismo guerreiro muito bem observado e descrito por Oliveira (2016) para o rio Tiquié. Já no baixo Uaupés, os destinatários dos infortúnios me parecem ser aqueles com quem se constroem relações próximas.

A feitiçaria no baixo Uaupés pode vir à tona a partir das relações de agnação e não somente com relação aos afins – aliados políticos e matrimoniais. Em alguns casos, a feitiçaria seria lançada a partir das motivações de um determinado grupo de *irmão maior* em conter o crescimento de um grupo de *irmão menor*. Assim como Vanzolini aponta para a centralidade dos corpos, no baixo Uaupés também nessa modalidade de agressão xamânica ressalta um aspecto específico relativo ao corpo: no caso, ataca-se justamente a capacidade reprodutiva das pessoas tornando-as incapazes de gerar descendentes. Ao minar a capacidade de crescimento do grupo agnato, a posição de *irmão maior* do enfeitiçado pode ser afetada e/ou a posição de quem realizou a feitiçaria poderá ser mantida. Um exemplo de que a feitiçaria é meio para se realizar pretensões políticas, uma espécie de biopolítica tukano em que estanca-se o surgimento de corpos vindouros indesejados a partir do *estrage* dos corpos potentes. Cabe apresentar na próxima seção uma breve consideração a respeito de um termo tukano que pode nos ajudar a alargar a compreensão de tais processos.

### ***Mahkari uase*: raiva e abandono**

“*Mahkari wase*”, foi o que me respondeu um interlocutor quando, via *Facebook*, o perguntei, em 2014, se havia uma expressão em tukano para se referir à saída dos moradores de suas comunidades. O assunto fez parte de uma conversa que tínhamos sobre sua recente moradia em Manaus e a forma pela qual os Tukano denominam os deslocamentos efetuados rio abaixo.

Há uma tradução disponível proposta por Ramirez (1997) tomando-se os dois vocábulos que compõem a expressão: *mahkari* é o plural de *makâ*, “lugar habitado”; *wase*, uma variação de *wã’si*, é traduzido por “em forma de escama”. Ramirez exemplifica o último vocábulo com a sentença “*masí kasêro wase*” = “pessoa de pele escamada”. *Mahkari wase* aproximar-se-ia, então, a “lugares habitados de maneira escamada” ou “lugares habitados em forma de escamas”, o que, inicialmente, não me pareceu fazer muito sentido.

Levei essa tradução inicial para o campo, primeiramente entre alguns moradores tukano da comunidade São Pedro, também no baixo Uaupés. Eles indicaram outra tradução para *wase*, qual seja, *soprado* ou *estragado*. Como temos visto, *soprado* é condição daquele ou daquilo que foi alvo de ataque xamânico. Alguém ou um lugar *soprado* ou *estragado* denota um xamanismo maléfico operado a partir da manipulação de um conjunto de fórmulas verbais ou utilização de substâncias (veneno de plantas, cigarros, bebidas) com a finalidade de produzir doenças, como também vimos anteriormente.

Ocorre que outra tradução foi fornecida por Pedro M., um interlocutor tukano *duca porã* de Ananás. Essa tradução se aproxima daquela informada inicialmente via *Facebook* por Maximiliano, um tukano *inapé porã* ex-morador de Ananás. Vejamos:

Mahkari uase, tem vários motivos, por conflitos ou por problemas de terra, também porque lá não dá como plantar ou colher em abundância ou é falta de peixe. Por um motivo ou outro tem essa desavençazinha e vai embora, vai com genro ou vai com sogro ou vai com cunhado. Pode ser que o sogro esteja num lugar onde há muito peixe ou genro que casou com a filha desse camarada que está querendo ir. “Onde está nossa filha ou minha irmã? Lá é melhor, vamos pra lá.”, ele pensa. Essa é a saída. Aqui dentro do uase é uma vez que ele deixa mesmo, vai de vez, não retorna

mais não. Quer dizer, deixou essa comunidade e foi embora pra nunca mais voltar. Mahkari uase...deixou essa comunidade e foi embora. Uase é raiva, fica com raiva e vai embora, vai embora com raiva...então deixou a comunidade dele, mahkari uase. (Pedro M., abril de 2016, em Ananás).

Temos, então, três traduções para wase/uase: escamado, soprado e raiva. A tradução para escamado pode fazer sentido ao aproximarmos “escama” à “farpa”, cuja palavra em yuhupdeh, por exemplo, é *baa* (Pedro Lolli, *com. pessoal*). Nesse sentido, tanto a palavra tukano *wase* (traduzida por Ramirez) quanto a palavra yuhupded *baa*, embora pertencentes às famílias linguísticas distintas, podem aludir à imagem de algo que se desprende, fica solto, enfim, um ponto de fissura ou ruptura. Os deslocamentos dos subgrupos, nesse sentido, parecem evocar a imagem de farpas e espinhos como tipos de feitiços que produzem lascas, ou seja, processos de decomposição.

Por sua vez, as traduções “soprado” e “raiva” podem ser vinculadas às situações conflituosas e que remetem, como temos visto, aos usos da feitiçaria e à produção de um sentimento negativo – alguém que efetua feitiçaria é alguém que está raivoso e *Uâ*, em tukano, é exatamente estar raivoso, zangado (RAMIREZ, 1997). É possível e preciso vincular a palavra raiva ao sentimento de inveja em que inveja/raiva/feitiçaria formam um conjunto passível de ser mobilizado em circunstâncias específicas da vida social ameríndia. Ao dizer que “*Uase é raiva, fica com raiva e vai embora, vai embora com raiva [...] então deixou a comunidade dele, mahkari uase*”, Pedro M. me parece indicar um princípio de rompimento com relações até então relativamente harmoniosas, algo que talvez se aproxime do princípio da reciprocidade negativa que Overing (2002) identificou entre os Piaroa. De toda forma, alguém que vai embora talvez

passa a ser localizado e a se localizar em algum ponto exterior ao *socius*. Se isso faz algum sentido, a dispersão com sua força disruptiva (de corpos e grupos) talvez seja algo extremamente perigoso e temido.

Até aqui nos parece que a expressão *mahkari uase* pode ser utilizada tanto para se referir à acusação de feitiçaria veiculada aos *Duca porã* como para explicar o próprio conflito que levou ao assassinato na comunidade ou outros infortúnios decorrentes das dificuldades em se manter a convivialidade entre os subgrupos. No entanto, ciúmes, raiva e feitiçaria seriam sentimentos fundamentalmente de gente humana? O que dizer das agências das gentes outras existentes em Ananás?

## As Portas dos *Encantados*

Em uma de nossas conversas perguntei a Pedro M. se era necessário realizar algum tipo de *benzimento* ou manter algum cuidado especial para se morar em Ananás. Já tinha ouvido que a comunidade era um lugar perigoso e que possuía vários *lugares sagrados*, muitos desses, inclusive, citados nas narrativas rionegrinas que tratam dos processos de formação e transformação da humanidade.

O interlocutor me respondeu explicando sobre uma necessária correção da posição espacial da comunidade. Ananás é uma *casa de transformação* cujas portas, as portas dos *encantados*, foram voltadas para a floresta, pois estavam direcionadas em direção às casas das pessoas. Esse tratamento xamânico teve como fim acalmar os *wai-mahsã* (*wai* = peixe; *mahsã* = gente) para que cessassem as agressões aos moradores do local. Os *wai-mahsã* são os donos ou guardiões dos lugares, seres supra-humanos que

nutrem uma inveja primordial da humanidade e podem assumir aparência antropozoomórfica<sup>9</sup>.

Os *wai-mahsã*, movidos por sentimentos de inveja e raiva, causam dores e doenças aos seres humanos cujos corpos não estejam devidamente protegidos. Esses sentimentos negativos são primordiais, pois teriam se originado durante o próprio processo de formação da humanidade que, para a maioria dos grupos tukano orientais, trata-se das viagens de uma cobra-canoa que, em seu ventre, transportou todos os *pâmiri-mahsã* (*pâmiri* = transformação; *mahsã* = gente). Essa “gente da transformação” inclui outros povos da região, como os Desana e os Pira-Tapuia, por exemplo<sup>10</sup>.

Ainda que as narrativas sobre a formação da humanidade tenham nuances de acordo com as diferentes versões, o ponto alto desse processo diz respeito à emergência da humanidade através de um buraco existente na laje da cachoeira de Ipanoré, localizada no médio curso do rio Uaupés<sup>11</sup>. Com a humanidade já pronta – ou seja, com corpos propriamente humanos – encerra-se uma longa viagem desde seu ponto inicial, o *Lago de Leite* – situado a leste, localizado na baía de Guanabara, no Rio de Janeiro, mas também, a depender da narrativa, em Manaus e Belém. A condição de embarcado é requisito para que a humanidade seja atingida. Como os *wai-mahsã* não conseguiram embarcar, não concluíram o processo de transformação em seres humanos e nutrem raiva pelas pessoas atentando contra seus corpos através dos *estragos*, o que acaba por promover a (des) constituição do corpo da pessoa tukano, como argumentei em outra oportunidade (RODRIGUES, 2021). Cabem aos *kumua*, os *pajés* rezadores, acalmar os sentimentos de raiva dos *wai-mahsã*.

9 - Para uma ampla discussão acerca dos *wai-mahsã* e críticas com relação à tradução para peixe (*wai*) gente (*mahsã*) ver Barreto (2013).

10 - É importante destacar que Cayón (2012) observa que para os Makuna, Tatuyo e Siriano, também povos Tukano Orientais, a viagem foi realizada por demiurgos e não por anacondas ancestrais.

11 - Ver a narrativa tukano em Andrello (2006).

Ao que nos parece, à oposição/disputa entre seres humanos e os *wai-mahsã* sobrepõe-se, para o caso de Ananás, o fato da comunidade ter se estabelecido em um local especialmente perigoso, uma *casa de transformação* cujas portas estavam voltadas para as residências dos moradores. Ao longo processo de transformação na humanidade, ocorrido, como vimos, a partir das viagens de uma cobra-canoa, ocorreram paradas em certos locais, *as casas de transformação*, que são casas subaquáticas da gente-peixe, locais onde, ao obter novos instrumentos, fazem crescer seus respectivos grupos (ANDRELLO, 2006). No caso de Ananás, a *casa de transformação* refere-se ao local em que ocorreu pela primeira vez o isolamento das meninas durante a menarca.

Argumento que há uma complexidade implícita no estabelecimento e continuidade da moradia em Ananás. Nesse sentido, as relações entre humanos e não humanos, em específico, com as potências próprias dessa *casa de transformação* também precisam ser consideradas quando se analisa as trajetórias dos subgrupos que vêm ocupando historicamente o local. É fato também que, mesmo com poucos habitantes, Ananás continua a produzir e reproduzir relações sociais. O local teria sido minimamente amansado/pacificado?

## Ananás é de quem?

É preciso retomar que Ananás possui uma fama de lugar *soprado* que, por exemplo, é evitado como lugar de pouso assim que as pessoas passam a ter conhecimento do assunto. Lugar em que a mata levaria as pessoas a se perderem facilmente, onde se escuta os botos chorarem como crianças. “Então é aqui na casa do onça que o professor faz pesquisa?”, disse-me certa vez um viajante em busca de peixes de passagem pelo local.

Em nossas primeiras conversas, lembro-me que Maximiliano, interlocutor *inapé-porã*, apontou o poder e a riqueza que se concentrou em Ananás como as possíveis razões para a tragédia que assolou o local com o abandono generalizado que se seguiu à morte de um de seus moradores no início da década de 1990, como já tratamos acima. Maximiliano se referiu a esse período como uma “época de esplendor”, marcada pela presença de gado, de uma escola e pela participação ativa no processo de reivindicação pela demarcação das terras indígenas.

Maximiliano pode ser considerado um dos moradores que se destacaram nessa época. Pois no final da década de 1980, ele atuou como professor da comunidade tornando-se representante do baixo Uaupés nas assembleias regionais, o que o levou a participar ativamente da fundação da FOIRN, em 1987. A biografia de Maximiliano compõe uma das tantas linhas da história mais recente de Ananás e sua ida para São Gabriel da Cachoeira está vinculada ao seu crescimento pessoal, ou melhor, às formas específicas pelas quais conseguiu concentrar conhecimentos e status. A trajetória de Maximiliano sugere uma espécie de dispersão positiva, pois sua saída de Ananás não foi motivada pela raiva, como tratamos na seção passada, e sim pela busca por sucessivas posições de importância no movimento indígena rionegrino (cf. RODRIGUES, 2012; 2019; MENEZES e RODRIGUES, 2014).

Ocorre que Ananás me parece não ter conseguido proporcionar a mesma espiral ascendente a todos os seus ex-moradores, pois muitos teriam saído do local após sérios conflitos, acusações de feitiçaria e mortes. O próprio local tornou-se esvaziado e os atuais moradores, como Pedro M., lembram da “época de esplendor”, a que se referiu Maximiliano, em um horizonte cada vez mais distante do presente. No entanto, o caráter positivo próprio à trajetória de Maximiliano talvez se contraponha à satisfação que pode ser

percebida nas falas de Pedro M. ao se referir à sua permanência no local, conquistada às duras penas por ele e seus parentes mais próximos. Nesse sentido, sair para conquistar posições sociais para além dos limites da comunidade talvez não seja algo tão distinto a conseguir permanecer em um local em franca decadência. Afinal, Pedro M. é considerado a principal liderança do local, pois além de ex-professor e um dos moradores mais velhos, também é um respeitado *benzedor* e o catequista da capela São José que continua em pé na comunidade.

Se as acusações de feitiçaria estão intimamente ligadas às relações sociais em desequilíbrio – e têm na migração de parte dos envolvidos diretos ou seus parentes uma consequência direta - o que, por sua vez, agiria a favor e contra na manutenção do bom estado de ânimo em uma comunidade? Em termos mais simples, o que motiva as pessoas a permanecerem em um mesmo local e o que faz cindir tal possibilidade?

Aqui cabe retomar Goldman ([1963] 1979), sobre os Cubeo. O autor observa um processo permanente de formação e fissão de entidades sociopolíticas. Por sua vez, a participação conjunta em rituais facilitaria a assimilação de novos segmentos a unidades maiores. O autor também aponta o princípio da “conexão-autonomia” (linkage-autonomy) que permite - apesar do conjunto de relações agnáticas que vinculam diferentes clãs no interior de um grupo exogâmico maior - a cada unidade uma ampla autonomia em regular sua assiduidade em festas intercomunitárias e rituais. Essa autonomia também estaria presente quanto ao território compartilhado com outros clãs de parentes próximos. Ou seja, na possibilidade de escolha em permanecer ou deixar o território. Segundo o autor, esse princípio atende a um aspecto emocional muito valorizado entre os Cubeo: o humor e o ânimo coletivo, condição fundamental para a manutenção de conforto psíquico.

Conflitos envolvendo co-residentes, acusações de feitiçaria, desavenças de uma maneira geral, influem para desestabilizar o estado de ânimo necessário para a boa convivência entre os grupos.

Se, como propõe Chernela (1993), é a descendência e não a residência que garantem os direitos de um clã sobre um determinado território, isso também se aplicaria a Ananás? Ananás não possui referências míticas ou locais sagrados relacionados a uma ocupação específica. Os relatos dos interlocutores dos subgrupos *inapé porã* e *duca porã* se diferenciam quanto às razões e circunstâncias relativas ao estabelecimento no local, mas em ambos subsiste a questão do pioneirismo *duca porã* na região. Tal pioneirismo, por sua vez, me parece relacionar-se à consideração de chefes a eles dispensada por *brancos* e outros subgrupos que viriam a residir em uma microrregião específica do baixo Uaupés.

Tomemos a questão da legitimidade territorial sobre Ananás. Os subgrupos que aí se estabeleceram historicamente disputam posições de autoridade e reconhecimento que tenderam a criar um campo potencial para a emergência de conflitos. Nesses termos, o manejo da convivialidade, a produção de ânimo coletivo e de conforto psíquico, nos termos de Goldman ([1963] 1979), seria muito difícil devido à formação de um campo potencial de acusações, disputas e rivalidades atualizado por meio, sobretudo, da feitiçaria – peça chave da ação política no baixo Uaupés. Somar-se-iam a esses fatores os atributos xamânicos próprios, como a existência de forças contrárias à manutenção de moradores humanos no local, tal como foi tratado acima a partir das falas de Pedro M. sobre os *encantados*.

Em 2010, Maximiliano dizia que seus parentes *inapé porã* moravam em São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro, no baixo rio Negro e em sítios pelo baixo Uaupés. À época, Maximiliano dizia que seu objetivo era fazer seu povo retornar à Ananás. Ao estilo de uma liderança tradicional empenhada em

promover a (re) construção de uma comunidade, Maximiliano também demonstra algum sentimento de impotência frente ao declínio de seu subgrupo e, atrelado a isso, de uma dada localidade. Maximiliano e Pedro M. fizeram referências ao passado glorioso de Ananás. Teria nessa época havido acúmulo sem redistribuição? Ou seja, teria sido a *secura*, nos termos de Chernela (1993), os motivos dos descaminhos da comunidade? Os relatos sobre as acusações de feitiçaria, ao menos, citam as raivas, invejas e ciúmes de subgrupos de moradores considerados temporários em não permanecer no local. Nesse sentido, os subgrupos mais antigos de Ananás, em suas construções de legitimidade e autoridade, teriam adotado posturas de *secura* e não redistribuição em relação aos espaços por moradia em disputa?

Um relato de Maximiliano sobre liderança política na comunidade, ainda em 2010, é interessante. Disse ele que havia pessoas que não eram originais da comunidade, como um homem chamado Olímpio, tukano de outro subgrupo, que se tornou capitão. Com uma boa ligação com os missionários Salesianos, Olímpio teria trabalhado muito para melhorar a escola. No entanto, em momentos de desentendimentos, os moradores tradicionais de Ananás o atacavam dizendo que ele não era dali e que podia ir embora se eles assim decidissem. Aqui, caberia aos moradores tradicionais acionarem uma versão do *mahkari uase*. No caso, a saída com raiva em forma de expulsão.

No baixo Uaupés, para onde se deslocaram inúmeros subgrupos, as disputas pelo controle dos recursos e pelo uso dos territórios me parece ter contribuído para o estabelecimento relações sociais com alto potencial conflitivo. Por isso, as agressões xamânicas vinculam-se às tensões inerentes à co-residência entre parentes agnáticos e desses com afins. “Antigamente era pior, professor, tinha hierarquia”, disse-me certa vez um tukano *inapé*

*porã* ao comentar sobre as brigas na comunidade decorrentes de disputas por áreas de pesca e por liderança política. Note-se que ao utilizar o termo *hierarquia* o interlocutor aponta justamente para as disputas das quais estamos tratando.

Pedro M. me explicou certa vez que “*por aqui nesse pedaço [baixo Uaupés] o senhor não vê pajé não*”. Perguntado sobre o que ocorrera, ele respondeu que os *pajés* (aqui, trata-se do *pajé yaí*) foram hostilizados pelos padres e, com o tempo, passaram a ser mal vistos e perseguidos pelos demais moradores. Ao que nos parece, aquela conformação socioespacial específica engendrada no modelo de comunidade que se inaugurou com a chegada dos missionários talvez tenha imposto um maior controle sobre os excessos advindos tanto do idioma da hierarquia e de seus efeitos deletérios, ou seja, da feitiçaria. Se isso faz algum sentido, a feitiçaria operaria como guerra para conter o crescimento de um subgrupo rival ou promover a destruição da comunidade. No primeiro caso, a feitiçaria sobre os *Duca porã* passa por inibir sua capacidade reprodutiva, ou seja, impedir que pessoas sejam feitas. Como? Com a morte prematura daqueles que nem chegariam a se casar. Eis que a feitiçaria operada como guerra, por sua vez, revela os contornos próprios da política entre os Tukano - uma política que só pode ser compreendida a partir de complexas relações sociocsmológicas.

Retomemos o que observou Andrello (2006) sobre Iauaretê, povoado indígena multiétnico do médio rio Uaupés. Para o autor, o dilema que se apresenta às comunidades idealizadas pelos grupos do Uaupés diz respeito às dificuldades de alcançar o mesmo grau de convivialidade que caracterizava o grupo de parentes agnáticos que no passado coabitavam a mesma *maloca*. Nesse sentido, se, por um lado, Ananás possui uma história marcadamente

particular, isso não exclui o caráter mais geral que talvez a insira em um quadro mais amplo, algo que tentamos sinalizar ao longo deste artigo.

## Referências

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê**. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Unesp/ISA/NUTI, 2006.

ANDRELLO, Geraldo. Nomes, posições e (contra) Hierarquia: coletivos em transformação no Alto Rio Negro. *Ilha*, v.18, n. 2, p. 57-97, 2016.

BARRETO, João Paulo L. Wai-Mahsã: **Peixes e humanos**: um ensaio de Antropologia Indígena. Dissertação (Antropologia Social). Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2013.

BATESON, Gregory. **Naven**: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas. Trad. Magda Lopes. São Paulo: EDUSP, 2008.

CAYÓN, Luis. Lugares sagrados y caminos de curación. *In: Rotas de criação e transformação*: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, São Paulo: ISA, 2012.

CHERNELA, Janet. **The Wanano Indians of the Brazilian Amazon**: a sense of space. Austin: University of Texas Press, 1993.

CLASTRES, Pierre. De quoi rient les Indiens? *Terrain* [En ligne], v. 61, 1967.

COUDREAU, Henry. **La France Équinoxiale**. Voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie. Paris: Challamel, 1887/1889. v. 2.

EVANS-PRITCHARD, Edward. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Trad. Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.

GOLDMAN, Irving. **The Cubeo: Indians of Northwest Amazon**. Urbana: University of Illinois Press, [1963] 1979.

HERZFELD, Michael. **Prática teórica da cultura na sociedade**. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes [1963] 1979. (Coleção Antropologia),

HUGH-JONES, Christine. **From the Milk River: spatial and temporal processes in the Northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, Stephen. Shamans, prophets, priests and pastors. *In*: THOMAS, N. ; HUMPHREY, C. (eds.). **Shamanism, history, and the state**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.

HUGH-JONES, Stephen. Bride-service and the absent gift. **JRAI**, v. 19, n. 2. 2013.

MENEZES, M.; RODRIGUES, R. Reflexões e experiências de um estudante-liderança: sobre algumas políticas educacionais indígenas no Alto Rio Negro. *In*: **Políticas culturais e povos indígenas**. CARNEIRO DA CUNHA, M.; CESARINO, P. (orgs). São Paulo: Editora Unesp, 2014.

NIMUENDAJU, Curt U. Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés. *In*: MOREIRA NETO, C. de Araújo (org.). **Curt Nimuendaju. Textos indigenistas**. São Paulo: Edições Loyola, [1927] 1950.

OLIVEIRA, Melissa S. **Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano *Hausirõ* e *Ñahuri porã*, do médio rio Tiquié, Noroeste Amazônico**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.

OVERING, Joana. Estruturas elementares de reciprocidade: notas comparativas sobre a Guiana, o Noroeste Amazônico e o Brasil Central. São Paulo: **Revista Cadernos de Campo**, v.10, n. 10, 2002.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Festa e guerra. **Tese (livre-docência)**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

RAMIREZ, Henri. **A fala tukano dos Ye'pâ-Masa**. Manaus: Inspeção Salesiana da Amazônia Cedem. 3T. Manaus: Inspeção Salesiana da Amazônia – CEDEM, 1997. (Gramática, Dicionário e Método de Aprendizagem)

RODRIGUES, Raphael. Relatos, trajetórias e imagens: uma etnografia em construção sobre os Ye'pâ-masa do baixo Uaupés (alto rio Negro). **Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)**. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2012.

RODRIGUES, Raphael. **Descendo o rio: memórias, trajetórias e nomes no baixo Uaupés (AM)**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2019.

RODRIGUES, Raphael. Viagens de constituição e (des) constituição: o corpo da pessoa tukano no baixo Uaupés (noroeste amazônico). *In*: Candice Vidal e Souza; André Dumans Guedes. (Org.). **Antropologia das mobilidades**. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, v. 1, p. 65-91, 2021.

VANZOLINI, Marina. Ser e não ser gente: dinâmicas da feitiçaria no alto Xingu. **Maná**, v.19 n. 2), p. 341-370, 2013.

WALLACE, Alfred R. **Viagens pelo Amazonas e rio Negro. Notas de Basílio de Magalhães**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, (1823-1913) 2004.

WRIGHT, Robin. O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa. *In*: R. Wright (org.). **Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.