Universidade Federal do Rio de Janeiro
Museu Nacional
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Nian Pissolati Lopes

NOMES DA TRANSFORMAÇÃO:
os Nadëb e os outros no Alto Uneiuxi

Rio de Janeiro
Agosto de 2023

Nian Pissolati Lopes

NOMES DA TRANSFORMAÇÃO:
os Nadëb e os outros no Alto Uneiuxi

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientador: Carlos Fausto

Rio de Janeiro
Agosto de 2023

NIAN PISSOLATI LOPES

NOMES DA TRANSFORMAÇÃO:
os Nadëb e os outros no Alto Uneiuxi

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia.
Rio de Janeiro, 18 de agosto de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Carlos Fausto
Orientador – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Prof.ª Dr.ª Aparecida Vilaça
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Prof.ª Dr.ª Rosângela Pereira de Tugny
Centro de Formação em Artes e Comunicação da Universidade Federal do Sul da Bahia - UFSB

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos - UFSCar

Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos - UFSCar

Prof. Dr. Luiz Antonio Lino da Silva Costa (suplente)
Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia - PPGSA do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Prof. Dr. Paulo Maia Figueiredo (suplente)
Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais

CIP - Catalogação na Publicação

Pissolati Lopes, Nian
P678n Nomes da Transformação: os Nadëb e os outros no Alto Uneiuxi / Nian Pissolati Lopes. -- Rio de Janeiro, 2023.
686 f.

Orientador: Carlos Fausto.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2023.

1. Nadëb. 2. territorialidade. 3. xamanismo. 4. conversão. 5. mobilidade. I. Fausto, Carlos, orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

Dedico esta tese aos Nadëb, em especial a Samÿÿj T'aah, Hig, Arih, Boot e Socorro.
À memória de Pedro Maia Nadëb, cantor de mundos.
Para Lino, e aos caminhos que virão.

AGRADECIMENTOS

Esta tese é resultado de um longo caminho, que só pude percorrer tendo ao meu lado, em diferentes momentos, um número grande de pessoas – fosse apontando direções, atalhos e desvios necessários ou oferecendo amparos valiosos para a jornada. Para muito além de uma formalidade, agradeço àqueles sem os quais esse trabalho não seria possível.

Primeiramente, ao povo Nadëb, que me recebeu e me acolheu com generosidade inigualável. Sou grato também pelo convívio e pelos tantos ensinamentos pacientemente compartilhados comigo. Espero, honestamente, que este trabalho reflita o respeito e a admiração que nutro por este povo, entre o qual hoje eu tenho valorosos amigos. Agradeço especialmente a Samỹỹj T'aah, Francisca, Barabod (*in memorian*), Hig, Arih, Socorro, Boot, Watom, André, Abel, Edilson e Lucas. *Tak'ëp ỹ tsebé Nadëb sa mahang y bawät do hyb n'aa. Taw'aats hẽ najiis ỹỹ.*

Ao professor Carlos Fausto, por me orientar nesta longa jornada. Suas contribuições, ensinamentos e amizade foram centrais para o meu trabalho. Aos demais professores do Museu Nacional: foi um privilégio poder frequentar e me formar neste espaço de excelência, podendo conviver e aprender com pessoas que tanto admiro. Agradeço em especial à professora Aparecida Vilaça, por me acolher e me sugerir alguns passos mesmo antes de eu estar vinculado ao PPGAS. E à Bruna Franchetto, por me apresentar a beleza das línguas ameríndias. Estendo também os agradecimentos aos funcionários do PPGAS e da Biblioteca Francisca Keller.

Aos professores Aparecida Vilaça e Luiz Costa, pelas contribuições na banca de qualificação do projeto de doutorado.

Aos professores Aparecida Vilaça, Rosângela de Tugny, Geraldo Andrello, Pedro Lolli, Luiz Costa e Paulo Maia por aceitarem o convite de compor a banca avaliadora desta tese.

Aos colegas do Museu Nacional, em especial ao "grupo de Santa Tereza", João Paulo Denófrio, Luana Almeida e Leonardo Lenin, que partilharam comigo caronas, pensamentos, aflições e alegrias. Aos companheiros do LARMe, por estarem próximos e me ensinarem tanto nos últimos anos, em especial Maria Luísa Lucas, Thiago Oliveira, Fernanda Moreira e Rafael Moreira, pela leitura crítica a versões preliminares de alguns capítulos dessa tese. Também a Luana Almeida, Ana Coutinho, Hélio Sá, Thayná Ferraz e Valeria Vega, pelos muitos compartilhamentos. Ainda no Rio de Janeiro, a Alejandro Fujigaki, Raul Alejandro e Nicole Soares. À Lucia van Velthem, pelos conselhos e trocas que antecederam minha viagem ao rio Negro.

Às Agências de fomento à pesquisa que me auxiliaram por meio de bolsas e financiamentos para a pesquisa de campo: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes); Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj); PPGAS/Museu Nacional/UFRJ; Firebird Foundation; Centre National de Recherche Scientifique (CNRS). Agradeço também aos gestores do Prodocult no Museu do Índio/Unesco e aos funcionários da instituição.

Ao coletivo CAPYHND, grandes companheiros que trabalham junto aos povos de fala Naduhupy. Ao Pedro Lolli, pelas trocas iniciais que tivemos ainda em 2015. Ao Bruno Marques, pela amizade, e por ter me acolhido, no Rio de Janeiro, me abrindo as portas para o grupo. À Patience Epps e ao Danilo Ramos, por me convidarem a participar de um encontro para formação continuada de professores dâw, hupd'äh e yuhupdeh em São Gabriel da Cachoeira, em 2016. O convite me possibilitou fazer a primeira viagem ao rio Negro. Agradeço ainda a Patience e a Karolin Obert pela parceria fundamental no trabalho junto ao povo Nadëb. Ao Renato Athias, ao Rafael Moreira, à Júlia Bernstein, ao João Vitor e ao Michel Barbará. Ao Túlio Binotti, pela parceria. Partilhar este caminho com todos vocês é um privilégio, e nosso convívio é inspirador.

Em Manaus, ao Pedro Moutinho, que gentilmente me hospedou em sua casa nas etapas iniciais e finais das minhas viagens a campo, e pelas longas e animadas conversas que ali tivemos.

Aos amigos do rio Negro. À Sandra Gomes, pela generosidade e suporte em tantas situações. Admiro muito sua força! Ao Edilson Castro, por me receber e me hospedar em sua casa. Ao Kiki, primeira pessoa a me levar ao Alto Uneiuxi. Ao Américo, pela gentileza e generosidade com que sempre me recebeu no Baixo Uneiuxi. Ao professor Gilvan, pelas tantas histórias e experiências compartilhadas.

Aos colegas da Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN), em especial Sandra Gomes, e da Coordenadoria das Associações Indígenas do Médio e Baixo Rio Negro (CAIMBRN), em especial Carlos Nery. À Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), em especial Marivelton Barroso. Sem este suporte certamente minha pesquisa não seria possível.

À Funai, pelas autorizações e suporte à pesquisa. Às equipes de saúde do DSEI Alto Rio Negro e DSEI Médio Rio Solimões e Afluentes, pelo auxílio em campo.

Aos colegas do Instituto Socioambiental (ISA), pela parceria em diferentes momentos. Em especial, Carla Dias, Camila Barra e Thaissa Sobreiro.

Aos amigos de BH, pela paciência em conviver comigo nos últimos anos e pelo incentivo constante, e, principalmente, por fazerem a vida muito mais divertida e amorosa: Raquel, Zezé, Alice, Davi, Lourenço, Fernanda, Roberto, Mari e Yasmin. Ainda ao Pablo, pelo auxílio com a língua espanhola e ao Beto, por nossas trocas musicais. Ao Rodrigo Amaro, parceiro e incentivador desde os tempos de Fafich. Ao Paulo Maia e ao Pedro Rocha, pelas instigantes conversas sobre o rio Negro.

À minha família, pelo apoio ao longo da vida, e por terem me mostrado, desde cedo, que diferença é beleza: minha mãe Rosely, meu pai Hélio e meu irmão Aruan. Ao Marcelo e à Jandira, por me confirmarem, bem mais tarde, a beleza e a força da diferença. Ao Zé, amigo do vento.

À Elisa, minha companheira, ao nosso filho Lino e à Russa. Não é possível agradecer em palavras por tudo o que vocês são para mim, tampouco suprir as ausências decorrentes dessa jornada. Sem vocês eu não chegaria aqui.

majié ó majié ó majié ó majié ó majié ó majié ó do majié jó do majié
hamãh j'oots magada wäd tä ỹỹ awëh wẽẽ hẽ Man'uuts noo j'oots näng mãh…
tä ỹ awëh wẽẽ hẽ Man'uuts noo hẽ näng mãh Kanang Hyyh Makũũ kyyh näng mãh ta j'ooh hã
tä ỹỹ ỹ awëh har'ëëng hỹỹ noo hẽnh näng ta kyyh
ỹ noo kanawëh nawäd bä näng mãh ta j'ooh hã

majié ó majié ó majié ó majié ó…
vamos lá primo cruzado, me espera, eu vou comer comida lá na foz do Uneiuxi,
disse o falecido Kanang Hyyh ao seu primo cruzado.
eu vou comer comida na boca do Uneiuxi…
minha comida, eu vou "comer caça" lá embaixo, ele falou.
eu não como se eu não for andar, ele falou para seu primo…

[Kanang Hyyh Makũũ Jäm - Canto do Falecido Kanang Hyyh]

Não é a matéria do ar que caminha levando o som,
mas sim um sinal de movimento que passa através da matéria,
modificando-a e inscrevendo nela, de forma fugaz, o seu desenho.

José Miguel Wisnik

RESUMO

O objetivo geral desta tese é apresentar a primeira etnografia derivada de uma pesquisa de longa duração entre os Nadëb, povo falante de uma língua da família Naduhupy que habita tradicionalmente o interflúvio dos rios Negro e Japurá, no noroeste da Amazônia brasileira (AM). O trabalho se baseia em pesquisa realizada no Alto Uneiuxi, afluente direito do Médio Rio Negro. Os principais temas de investigação são a territorialidade e a socialidade indígena, e suas transformações ao longo do tempo. A tese se desenvolve a partir de três linhas argumentativas. A primeira discorre sobre as configurações socioespaciais humanas em diferentes períodos. O debate é construído por meio de pesquisa histórica em documentos primários e secundários sobre a região – em especial a bacia do Japurá-Caquetá – e das narrativas nadëb sobre o passado. A segunda descreve aspectos das relações estabelecidas entre os Nadëb e os outros – humanos e não-humanos – por meio de uma abordagem cosmoecológica. A discussão se estrutura na apresentação e análise do repertório de cantos tradicionais e benzimentos nadëb. O debate se expande, ainda, para um quadro que considera a recente conversão indígena ao evangelismo e sua relação com a doutrina cristã. Finalmente, a terceira abordagem se desenvolve no campo da política territorial indígena. Apresenta-se a etnografia de processos contemporâneos em que os Nadëb se relacionam com diferentes atores, entre eles o próprio Estado, em que são mobilizadas noções jurídico-administrativas sobre a terra.

Palavras-chave: Nadëb; territorialidade; xamanismo; conversão; mobilidade.

ABSTRACT

The general purpose of this thesis is to present the first ethnography derived from long-term research among the Nadëb, a people who speak a language of the Naduhupy family who traditionally inhabit the interfluve of the Negro and Japurá rivers, in the Northwestern Brazilian Amazon (AM). The work is based on research carried out on the upper Uneiuxi river, a right tributary of the middle Negro River. The main research themes are indigenous territoriality and sociality, and their transformations over time. The thesis develops from three distinct approaches. The first discusses human socio-spatial configurations in different periods. The debate is built through historical research in primary and secondary documents about the region — especially the Japurá-Caquetá basin — and nadëb narratives about the past. The second describes aspects of the relationships established between the Nadëb and others — humans and non-humans — through a cosmo-ecological perspective. The discussion is structured on the presentation and analysis of the repertoire of traditional songs and shamanic formulas ("benzimentos"). The debate also expands to a framework that considers the recent indigenous conversion to evangelism and its relation to Christian doctrine. Finally, the third approach is developed in the field of indigenous territorial policy. It presents the ethnography of contemporary processes in which the Nadëb relate to different actors, including the State itself, in which legal-administrative notions about land are mobilized.

Keywords: Nadëb; territoriality; shamanism; conversion; mobility

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Sucessão da chefia – Roçado e São Joaquim.....149
Figura 2 - Serra do Uneiuxi.....154
Figura 3 - Esquema das relações de afinidade na Guerra de Ba.....175
Figura 4 - Tipos de sons vocalizados em um “canto dos outros”.....268
Figura 5 - Planos cosmológicos.....383
Figura 6 - Planos cosmológicos (corte transversal).....383
Figura 7 - Conformação do cosmo kaborí (Münzel, 1969).....388
Figura 8 - Cosmologia nadëb (Pissolati Lopes, 2023).....389
Figura 9 - Ritual hah'ook para a distribuição do Novo Testamento em Nadëb no Roçado ...419
Figura 10 - Varadouros que ligam o Alto Uneiuxi ao Paraná do Boá-Boá (Japurá).....522
Figura 11 - Incidência de água preta e água branca na região do Paraná do Boá-Boá.....530
Figura 12 - Representação esquemática da região do Alto Rio Negro.....533
Figura 13 - Travessia de igarapé no interflúvio Japurá-Uneiuxi.....537
Figura 14 – Estrutura para travessia em cabeceira de igarapé.....537
Figura 15 – Porto no igarapé Tawëën (boca do varadouro que leva ao Uneiuxi).....537
Figura 16 – Proa de canoa submersa no Baixo Uneiuxi, atribuída ao grupo de Kanang Hÿÿh (2018).....540
Figura 17 - Elyzângela Castelo navega em canoa no Alto Uneiuxi (2018).....540
Figura 18 - Família do Roçado se desloca no ig. Tawëën para São Joaquim (2018).....541
Figura 19 - À esquerda, canoa construída a partir de uma peça única (2018).....541
Figura 20 - Timóteo, assentado na proa, conduz embarcação com motor momentaneamente desligado em igarapé, no Natal, tributário do Uneiuxi (2018).....541
Figura 21 - Representação de dois furos de rio no Alto Uneiuxi.....542
Figura 22 - Encontro de embarcações no Tagahod T'aah (2018).....545
Figura 23 - Roças acessadas pelos Nadëb por via fluvial entre 2016-2019.....548
Figura 24 - Grupo sobe embarcação na cachoeira do Rakoob (2018).....549
Figura 25 - Representação de designação de cursos d’água (perspectiva abrangente).....551
Figura 26 - Representação de designação de cursos d’água (perspectiva local).....551
Figura 27 - Trajetos fluviais entre aldeias e centros urbanos mais próximos (2016-2020) ...553
Figura 28 - Representação dos rios como “corpos independentes” (terminologia 1).....557
Figura 29 - Ponto georreferenciado no interflúvio Uneiuxi-Japurá.....566
Figura 30 - Trecho do rio Uneiuxi desenhado pelos Nadëb.....577
Figura 31 - Representação do deslocamento histórico dos grupos nadëb no século XX.....580
Figura 32 - Terras Indígenas e Unidade de Conservação que incidem no rio Uneiuxi.....582

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Mapa de comunidades onde estavam distribuídas famílias nadëb em 2019 41
Mapa 2 – Região de habitação e deslocamento do povo Nadëb entre os séculos XX e XXI .. 63
Mapa 3 - Circuito de trocas comerciais no interflúvio Negro-Solimões no século XVIII 81
Mapa 4 - Distribuição dos domínios baré e manao no séc. XVIII 83
Mapa 5 - Extensão do Rio Japurá em território brasileiro segundo os acordos internacionais de fronteiras vigentes 97
Mapa 6 - Representação da Aldeia do Roçado em 2018 141
Mapa 7 - Malocas "Maku do Japurá' 200
Mapa 8 - Cartografia de deslocamentos nadëb no século XX 206
Mapa 9 - Rotas de deslocamento no interflúvio Uneiuxi-Japurá 560

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Sistemas terminológicos 117
Tabela 2 - Designações das gerações humanas em N1a e N1b 127
Tabela 3 - Termos utilizados na convocação das gerações de humanos em N1a e N1b 128
Tabela 4 - Termos de referência na língua nadëb 130
Tabela 5 - Termos de referência para designar afins efetivos (ego masculino) 134
Tabela 6 - Alianças por casamento identificadas por região/gênero dos cônjuges - Roçado. 139
Tabela 7 - Análise das linhas sucessórias de Roçado e São Joaquim 150
Tabela 8 - Assentamentos indígenas registrados no interflúvio Alto Uneiuxi-Japurá 214
Tabela 9 - Componentes sonoros vocalizados de um "canto dos outros" 268
Tabela 10 - Tipos de sons cantados no canto do urubu (*kuruj du pud gó*) 271
Tabela 11 - Tipos de sons cantados no canto do porco-do-mato (*tooh pud gó*) 272
Tabela 12 - Tipos de sons cantados no canto do cancão (*kaw pud gó*) 273
Tabela 13 - Excerto do canto do macaco-prego (*jawëëj pud gó*) 277
Tabela 14 - Conjunto de nomes do macaco-prego (*jawëëj häd*) 278
Tabela 15 - Relações sonoras de um canto 280
Tabela 16 - Relação entre agência e componentes sonoros 284
Tabela 17 - Lista de seres cujos häd foram registrados nesta pesquisa 288
Tabela 18 - Categorias de nomes 293
Tabela 19 - Exemplos de referências cosmográficas nos *häd* 319
Tabela 20 - Exemplos de vozes de um canto (versos destacados do canto do urubu) 352
Tabela 21 - Lista de instrumentos Bares'ÿÿnh 374
Tabela 22 - Eventos de transformações cósmicas baniwa e nadëb 400
Tabela 23 - Dinâmica de transformações do som 402
Tabela 24 - Dinâmica de transformações do som na cosmologia nadëb 403
Tabela 25 - Comparação entre as personagens nadëb: Jood (N4) e Dari (N9) 410
Tabela 26 - Comparação entre temas e personagens de narrativas nadëb 411
Tabela 27 - Transformações dos componentes da pessoa nadëb no pós-morte 496
Tabela 28 - Relações entre corpo e duplo em três categorias nadëb 499
Tabela 29 - Sentidos do termo *kabari* 503
Tabela 30 - Formulações nadëb sobre a Trindade cristã 505
Tabela 31 - Relação de disputa entre personagens e deslocamentos espaciais em N5 517
Tabela 32 - Personagens e tipos de mediação em N5 519
Tabela 33 - Nomes de varadouros no Alto Uneiuxi 526
Tabela 34 - Registro de furos e paranás no Alto Uneiuxi (1º de setembro de 2018) 543
Tabela 35 - Comparação entre as terminologias 1 e 2 559

Tabela 36 - Designações de grupos e rede hidrográfica (pré e pós “grande guerra”)..... 562
Tabela 37 - Designações de grupos e rede hidrográfica (século XX)..... 563
Tabela 38 - Exemplo de marcações registradas no mapa desenhado 578
Tabela 39 - Exemplo de coordenadas geográficas registradas no trabalho de salvaguarda .. 590
Tabela 40 - Sentidos de deslocamento no rio na narrativa de Kanang Hỹỹh 596
Tabela 41 - Tipos de relações assimétricas no Alto Uneiuxi ao longo do tempo 601

LISTA DE SIGLAS

ACIMRN - Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro

CAIMBRN - Coordenadoria das Associações Indígenas do Médio e Baixo Rio Negro

DSEI ARN - Distrito Sanitário Especial Indígena Alto Rio Negro

DSEI MRSA - Distrito Sanitário Especial Indígena Médio Rio Solimões e Afluentes

CTL (FUNAI) - Coordenação Técnica Local (Fundação Nacional dos Povos Indígenas)

FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

FUNAI - Fundação Nacional dos Povos Indígenas

IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IFAM - Instituto Federal do Amazonas

ISA - Instituto Socioambiental

MPF - Ministério Público Federal

PGNATI - Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas

PGTA - Plano de Gestão Territorial e Ambiental

SEMEC - Secretaria Municipal de Educação de São Gabriel da Cachoeira

Observações sobre a língua Nadëb

A alfabetização dos Nadëb no Alto Rio Uneiuxi foi promovida por missionários do Summer Institute of Linguistics - SIL entre o final dos anos 1990 e início dos 2000. Desde a década de 1970, os evangelizadores vinham realizando trabalhos relacionados à língua Nadëb. Um primeiro estudo fonológico foi realizado por Joseph e Lilian Boot (BOOT & BOOT, 1973). A ortografia definitiva da língua adotada pelos missionários foi estabelecida por Rodolfo e Beatrice Senn em 1998, baseada no estudo fonológico anterior. Na década de 1980, a missionária Helen Weir produziu uma dissertação de mestrado sobre tópicos da gramática nadëb (WEIR, 1984) e escreveu um artigo sobre a sintaxe da língua (WEIR, 1986). Já no início dos anos 2010, o SIL (2011) produziu, em parceria com os indígenas do Roçado, a primeira versão do dicionário Nadëb-Português/Português-Nadëb, com a compilação de entradas realizada por Weir e pelo casal Senn. No presente, uma nova versão está sendo elaborada, coordenada pelos próprios indígenas.

Desde 2016, a linguista Patience Epps desenvolve pesquisa junto aos Nadëb do Roçado. Em 2018, a linguista Karolin Obert se integrou ao trabalho. As pesquisadoras vêm documentando a língua e a cultura junto a uma equipe de linguistas da comunidade. Nesta tese, busco seguir as convenções propostas por esse grupo de pesquisadores (EPPS & OBERT, Com. Pess.).

O alfabeto Nadëb é composto por 26 grafemas: a, ä, b, d, e, é, ë, g, h, i, j, k, m, n, ng, nh, o, p, r, s, t, ts, u, w, y. Destes, 16 são consoantes e 10 são vogais. Seguindo o dicionário Nadëb-Português (SIL, 2011), mantenho a acentuação das vogais de acordo com a nasalidade (ã, ẽ, ĩ, õ, ũ, ỹ ã̃). As vogais podem ser ainda laringalizadas ('a, 'aa, 'e, 'ee, 'ëë, 'i, 'ii, 'oo, 'u, 'uu, 'y, 'yy) e alongadas (quando a notação das vogais será duplicada). Abaixo, reproduzo os grafemas e os fonemas da língua de acordo com os pontos de articulação. Sigo a proposta de Simmons (2021):

Consoantes:

Articulação	Bilabial	Dentais	Alveolar	Palatal	Velar	Glotal
Oclusiva	p <p> b <b>		t <t> d <d> ʒ <ts>		k <k> g <g>	ʔ <>
Fricativa				ʃ <s>		h <h>
Aproximante	w <w>			j <j>		
Nasal	m <m>	n <n>		ɲ <nh>	ŋ <ng>	
Vibrante (flap)			ɾ <r>			

Os símbolos à direita de uma célula são vozeados, à esquerda são desvozeados.

Vogais:

	Anterior	Central	Posterior
Alta	i <i> ɨ <y>		u <u>
Média	e <e> ɛ <é>	ə <ë>	o <o> ɔ <ó>
Baixa		ɐ <ä> a <a>	

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 37
PARTE 1 62
1 IMAGENS DO INTERFLÚVIO 62
1.1 Aspectos da ocupação humana no Noroeste Amazônico 63
1.1.1 Redes ameríndias, o Médio Rio Negro e a expansão arawak 64
1.1.2 O Alto Rio Negro e o problema da descendência no Noroeste Amazônico 68
1.2 O espaço como caminho 74
1.2.1 O Japurá e o início da violência 77
1.2.2 A introdução das mercadorias 79
1.2.3 A presença cauauri-manao 81
1.2.4 A presença maku no interflúvio Japurá-Negro 86
1.2.5 Cauari, Kaborí e a escravidão no interflúvio 89
1.2.6 Jesuítas e carmelitas no Japurá-Caquetá 91
1.3 O espaço como fronteira 93
1.4 O interflúvio e a retórica da dominação 98
1.5 Indígenas e varadouros no interflúvio 104
2 PESSOAS E RELAÇÕES NO ALTO UNEIUXI 112
2.1 Diferença e inclusividade 112
2.1.1 Nadëb, nadëb wób e mäs 112
2.1.2 Maku-Nadëb e Nadëp 113
2.1.3 Nominação e hidrografia 115
2.1.4 Terminologia e cosmologia 117
2.1.5 A narrativa dos Ee T'aah Paah 119
2.1.6 Deuses, onças e humanos 123
2.1.7 Humanidade ternária 126
2.2 Parentesco no Alto Uneiuxi 129
2.3 Matrilocalidade e exogamia 135
2.4 A configuração do Roçado 141
2.5 Considerações sobre a chefia nadëb 147
3 O TEMPO DOS ANTIGOS 152
3.1 Guerras e festas 152
3.2 Duas guerras narradas pelos Nadëb 157
3.3 Fusão e fissão de unidades sociais 159
3.4 Relações no tempo e no espaço 163
3.5 Ciclos de expansão e retração 170

3.6 A “grande guerra” nadëb 172
3.7 Primeiras considerações sobre predação e violência 180
3.8 Algumas comparações com o Sistema Regional do Alto Rio Negro 182
3.9 Considerações sobre as unidades sociais nadëb 188
4 A FLORESTA, A FLECHA E AS MERCADORIAS 191
4.1 A economia extrativista no interflúvio Japurá-Negro 191
4.2 Breves olhares sobre os Nadëb no século XX 196
4.3 Linhas para uma cartografia da mobilidade nadëb 203
4.3.1 As migrações para o Téa e para o Jurubaxi narradas pelos Nadëb 207
4.3.2 Mobilidade entre o Uneiuxi e o Japurá 210
4.4 As histórias de Joaquim Batista e de Sérgio Ferreira 216
4.5 As mercadorias sobem o rio 220
4.6 As doenças, o Roçado e os evangélicos 221
4.7 A distribuição espacial nadëb a partir do final do século XX 227
4.8 O Alto Uneiuxi e o arco nadëp – síntese das movimentações no século XX 229
4.9 Uma análise sobre as transformações do século XX 232
4.9.1 Morfologia das comunidades 232
4.9.2 Sobre órfãos e patrões 241
4.9.3 Mediação, tradução e chefia 247
PARTE 2 251
5 OS SONS DO COSMO 251
5.1 Habitar: viver-mover, viver-em-repouso 254
5.2 O som e a vida 257
5.2.1 Som criador 257
5.2.2 Som indicial 259
5.2.3 Som e gênese dos seres 263
5.3 Cantar e nominar o mundo 266
5.3.1 O som e o sentido 267
5.4 Contar, cantar, encantar, desencantar 282
5.5 Traduzindo corpos 285
5.6 Onomástica e cosmoecologia 292
5.6.1 Reflexões sobre corporalidade 296
6 OS SONS E OS OUTROS 301
6.1 Ação, transformação e cercamento 302
6.1.1 Evocar e agir 302
6.1.2 Ações e nomes dos outros 307
6.1.3 Dessubjetivação dos seres vegetais 310

6.2 Imagens sonoras: xamanismo e mediação 314
6.2.1 Xamanismo e manipulação acústica 324
6.3 Cantar para produzir parentes 327
6.4 A origem do sangue menstrual e a comunicação restabelecida 334
6.5 Cantores e xamãs, nominadores de mundos 340
6.5.1 Sëëw 342
6.5.2 Cantos-continente 349
6.5.3 Fora-dentro: encantamentos e o terreiro 354
7 UNIDADE E VARIAÇÃO: O SOM E A VIDA NO NOROESTE AMAZÔNICO 358
7.1 O complexo Bares'ÿÿnh 366
7.1.1 Os rituais de coleta de frutas 370
7.1.2 Fabricação e nominação dos aerofones 371
7.1.3 Os rituais de iniciação 376
7.1.4 Nota sobre androginia e especiação 379
7.2 A conformação do cosmo segundo os Nadëb 381
7.2.1 Comparações cosmológicas 384
7.2.2 Unidade, pluralidade e criação 390
7.3 Multiplicidade sonora 396
7.3.1 Corpos e artefatos 397
7.3.2 Ensinamentos sonoros e ascensão de Kuwái 400
7.3.3 Comparações sobre os sentidos do som 401
7.3.4 Breves considerações sobre as plantas cultivadas 406
PARTE 3 412
8 A PALAVRA ESCRITA SOBE O RIO 412
8.1 O Evangelho no Alto Uneiuxi 413
8.1.1 A escola e a Bíblia 416
8.1.2 Convivialidade e conversão 420
8.1.3 Etapas do cristianismo 425
8.2 Entre o pessoal e o coletivo – caminhos para a conversão evangélica 429
8.2.1 Socialidade e tradução 431
8.2.2 Experiência mística 433
8.3 Católicos, protestantes e os sentidos da conversão 437
8.3.1 Nota sobre a noção de “civilidade” 439
8.3.2 Contradições do contato no Alto Uneiuxi 441
8.3.3 Cabeceira e foz, evangélicos e católicos 444
8.3.4 Espaço público e coletividade 446
8.3.5 Relações assimétricas e conversão 450

9 A SELVA NO VERBO ... 456
9.1 Políticas da conversão ... 461
9.1.1 Autoria e tradução ... 465
9.2 Poéticas da conversão ... 469
9.2.1 Algumas categorias da conversão ... 476
9.2.2 Caminhos da tradução ... 480
9.2.3 O amor cristão ... 484
9.3 Da guerra e da fraternidade ... 489
9.3.1 Ainda o corpo ... 495
9.3.2 A Trindade e sua presentificação ... 503
PARTE 4 ... 513
10 VIVER-MOVER: OS CAMINHOS NADËB ... 513
10.1 Introdução: mobilidade e cultura ... 513
10.2 “Existem muitos caminhos” ... 521
10.2.1 Breves considerações sobre o deslocamento coletivo entre o Uneiuxi e o Japurá ... 527
10.3 Água e territorialidade ... 529
10.3.1 Os caminhos de água ... 538
10.3.2 Alguns usos do rio ... 547
10.4 Sistema hídrico e socioespacialidade ... 550
10.4.1 Sistema hídrico e nominação de relações ... 554
10.4.2 Caminhos, espaço e tempo ... 564
11 VER E SER VISTO: POLÍTICA E TERRITORIALIDADE NO ALTO UNEIUXI ... 566
11.1 Abertura ... 566
11.2 Três trabalhos e um rio ... 569
11.3 Políticas do rio ... 573
11.3.1 A memória e os rios ... 577
11.3.2 Contornos de rios ... 587
11.3.3 Sobre descer e subir o rio ... 593
11.4 À beira, no alto: chefia e mediação ... 598
11.5 Entre o abandono e o protagonismo ... 602
11.6 (Não) ver e fazer (não) ver ... 610
CONCLUSÃO ... 615
REFERÊNCIAS ... 629
ANEXOS ... 660
Anexo 1 - Registros de assentamentos indígenas 1950-2019 - Interflúvio Japurá-Negro ... 660
Anexo 2 - Seções da Aldeia Roçado ... 663
Anexo 3 - População do Roçado em 2017 ... 669

Anexo 4 - Lista de Aldeias (século XX-XXI) 672
Anexo 5 - Algumas narrativas nadëb 674

INTRODUÇÃO

Prólogo

Em junho de 2019, eu atravessava o interflúvio do Alto Uneiuxi-Japurá junto de dois amigos nadëb, Tao e Celson. Havíamos partido da aldeia do Roçado no dia anterior, e nosso destino era o igarapé Tawëën, onde esperávamos encontrar uma embarcação de moradores de São Joaquim que me levariam até aquela aldeia. Em nossos planos iniciais, chegaríamos no porto do igarapé no meio da tarde do dia seguinte. Contudo, nossa viagem estava atrasada cerca de meio dia, devido a um problema no motor rabeta da embarcação que nos conduziu à boca do varadouro no Alto Uneiuxi.

Já no fim da tarde do segundo dia de viagem, a floresta começou a escurecer. Dentre nós, eu era o único que tinha comigo uma pequena lanterna de cabeça, de pouca potência e com pilhas fracas, que não nos ajudava a iluminar o percurso. No cálculo de meus companheiros, tínhamos, ao menos, duas horas de caminhada pela frente. Àquela altura, me parecia que o ideal era que nós armássemos nossas redes, acendêssemos uma fogueira e retomássemos o trecho final do percurso pela manhã. Contudo, não tínhamos essa opção. A começar por meus companheiros, que já tinham outros compromissos. No dia de nossa partida, Celson recebera a notícia de que sua esposa dera à luz seu filho em Santa Isabel do Rio Negro e ele deveria partir tão logo para lá. Havíamos combinado que, depois que eu encontrasse seus parentes de São Joaquim, meus companheiros fariam imediatamente a viagem de retorno. Eu também tinha uma agenda apertada a cumprir, aqueles eram os derradeiros dias de meu último campo da pesquisa e eu ainda planejava trabalhar na tradução do repertório de Pedro Maia, cantor que, segundo os Nadëb, era um dos poucos anciãos ainda vivos a conhecer em profundidade os "nomes verdadeiros" dos seres da floresta. Nos últimos meses, o trabalho com Pedro havia ganhado certa urgência porque seu estado de saúde vinha se fragilizando rapidamente. Por fim, se tudo saísse como havíamos combinado, nossos amigos do Japurá já estariam, naquele momento, à nossa espera no porto, e, caso não chegássemos naquele dia, meu receio era que eles retornassem à aldeia e minha viagem acabasse sendo abortada.

Assim, quando a noite caiu, não tínhamos outra alternativa senão continuar. Ao contrário de mim, meus companheiros não encontravam dificuldades em atravessar o caminho escuro. Tampouco estavam ansiosos. Depois de uma hora de percurso, quando passávamos por uma clareira, escutei meus parceiros conversando à minha frente. "Olha aí onde eles fizeram

fogo, comeram aí", dizia Tao apontando para um monte de folhas organizadas em círculo. Quando cheguei ao local para observar os sinais, ainda sem entender a que e a quem meus amigos se referiam, vi uma mensagem escrita com gravetos, que imediatamente entendi ser para mim: "NÓS AQUI 4 HORAS". Tao então me confirmou que aquilo era um sinal deixado pelos parentes de São Joaquim para me avisar que estiveram ali no meio da tarde. A boa notícia, portanto, era que eles seguiram nosso combinado. A mensagem indicava que eles provavelmente já haviam retornado para sua aldeia. Restava saber quando voltariam.

Seguimos. Para além dos vários vestígios no ambiente deixados pelos Nadëb em suas viagens, desde o início de nossa caminhada, meus dois companheiros iam assinalando, um para outro, os rastros de caça que cruzavam o varadouro nadëb. Naquele dia, eles já haviam identificado caminhos de anta, porco-do-mato, caititu e onça. Em certo momento, então, eu parei junto de Celson, quando vimos, ao lado do varadouro, um novo tipo de vestígio: as penas de um papagaio. Meu amigo, após alguns segundos de observação, comentou que provavelmente a presa havia sido devorada por um gavião. Curioso com a cena, fiz menção de pegar uma pena para observá-la de perto, no que fui impedido por Celson. "Não faça isso, ela tem dono!". Interrompi meu gesto e pedi para que ele me explicasse melhor a situação. "Aí pode ter 'trabalho' do dono do papagaio e você pode acabar envenenado". Meu amigo argumentou, então, que não havia como termos certeza sobre quem era o responsável por aquele "trabalho" – poderia ser outro animal ou um ser da floresta, como *maëts*, mas meu companheiro estava certo de que não tinha sido feito por gente humana. Pouco depois, Tao chegou até a cena, também afirmou que aquilo deveria ser "trabalho" de gavião, e seguiu o caminho, sem encostar nas penas.

Prosseguimos em nossa caminhada e chegamos ao igarapé Tawëën por volta das 20h da noite. Não havíamos nos enganado em relação à mensagem deixada pelo pessoal de São Joaquim. De fato, àquela hora, eles já tinham retornado para sua aldeia. Atamos nossas redes e, enquanto tomávamos chibé e descansávamos, meus companheiros continuaram a me contar histórias sobre seres que habitam o "centro da mata" ou o "fundo do rio". Pouco tempo depois, Edilson chegava com seu bote para me buscar. Tao e Celson trocaram breves comentários com o parente recém-chegado, explicaram o motivo de nosso atraso, e se despediram de mim. Disseram que dormiriam ali na beira e, no outro dia, antes do sol raiar, voltariam para o Alto Uneiuxi. No barco, já com Edilson, ele me confirmara que Tomé e outros dois amigos haviam adentrado a mata mais cedo para nos esperar e, não nos encontrando, retornaram. Joaquim, o tuxaua da aldeia, designara Edilson para que voltasse ao porto algumas horas depois para

averiguar se havíamos chegado. Dali a trinta ou quarenta minutos estaríamos em sua aldeia. Começava, ali, meus últimos dias de campo entre os Nadëb.

*

Esse breve relato diz sobre muitas coisas. A primeira delas é sobre a generosidade, a paciência e o cuidado que os Nadëb tiveram com um forasteiro, que se propôs a conviver com eles no Alto Uneiuxi por um período de tempo indeterminado. Não obstante, é evidente que minha presença gerou uma série de desafios para meus anfitriões. Para ficar em um exemplo, a possibilidade de terem de lidar com o envenenamento de um branco, no interior da mata, mesmo tendo este branco aprendido e visto por longos meses os riscos que alguém corre ao não seguir as etiquetas interespecíficas da floresta. Portanto, essa anedota é também um comentário sobre meus inevitáveis desacertos e sobre os equívocos que surgiram desse convívio. Este episódio fala, finalmente, sobre os caminhos que ligam lugares e pessoas, e sobre seus donos. E deixa entrever aspectos que formam, no dia a dia, este *habitar em movimento*, ou, para usar um conceito nadëb, este "viver-mover" no Alto Uneiuxi. Os deslocamentos promovem encontros e desencontros, previstos ou não, que transformam a trajetória daqueles que estão em movimento. Esta tese é uma tentativa de descrever, e refletir sobre, o que pude conhecer desta experiência.

Informações gerais sobre o povo Nadëb

O objetivo geral desta tese é apresentar a primeira etnografia derivada de uma pesquisa de longa duração entre os Nadëb. O trabalho se baseia no meu convívio com as pessoas que habitam tradicionalmente o Alto Uneiuxi, afluente direito do Médio Rio Negro, no Noroeste Amazônico brasileiro. Meu foco principal são as relações construídas por estas pessoas com o espaço e com outras pessoas, humanas e não humanas, que habitam ou transitam neste espaço. Minha entrada no tema se dá por três vias principais: pela descrição de seus modos de habitar e se deslocar no tempo e no espaço; pela apresentação e análise de seu repertório de cantos e benzimentos; e pela reflexão sobre processos políticos contemporâneos relacionados ao que meus interlocutores chamam de "terra nadëb". Apresento, ainda, narrativas indígenas sobre o passado, conjugadas com a produção etnográfica e histórica sobre a região, para refletir sobre a configuração socioespacial do interflúvio Japurá-Negro ao longo do tempo. Ao final do trabalho, proponho uma síntese do que chamo de *territorialidade nadëb*.

A maior parte das pessoas que atualmente se autodesigna como Nadëb habita uma área que abrange o médio-alto curso do rio Uneiuxi (afluente do rio Negro) até a margem esquerda do rio Japurá (afluente do Solimões), no Paraná do Boá-Boá. Para além de sítios isolados e acampamentos temporários no interflúvio Japurá-Negro, existia, no período em que realizei minha pesquisa, quatro comunidades onde sua população estava concentrada: Jutaí, Jeremias e São Joaquim, localizadas às margens do Paraná e a aldeia do Roçado, no Alto Uneiuxi. A população somada dessas quatro comunidades era de aproximadamente 635 pessoas em 2019.[1]

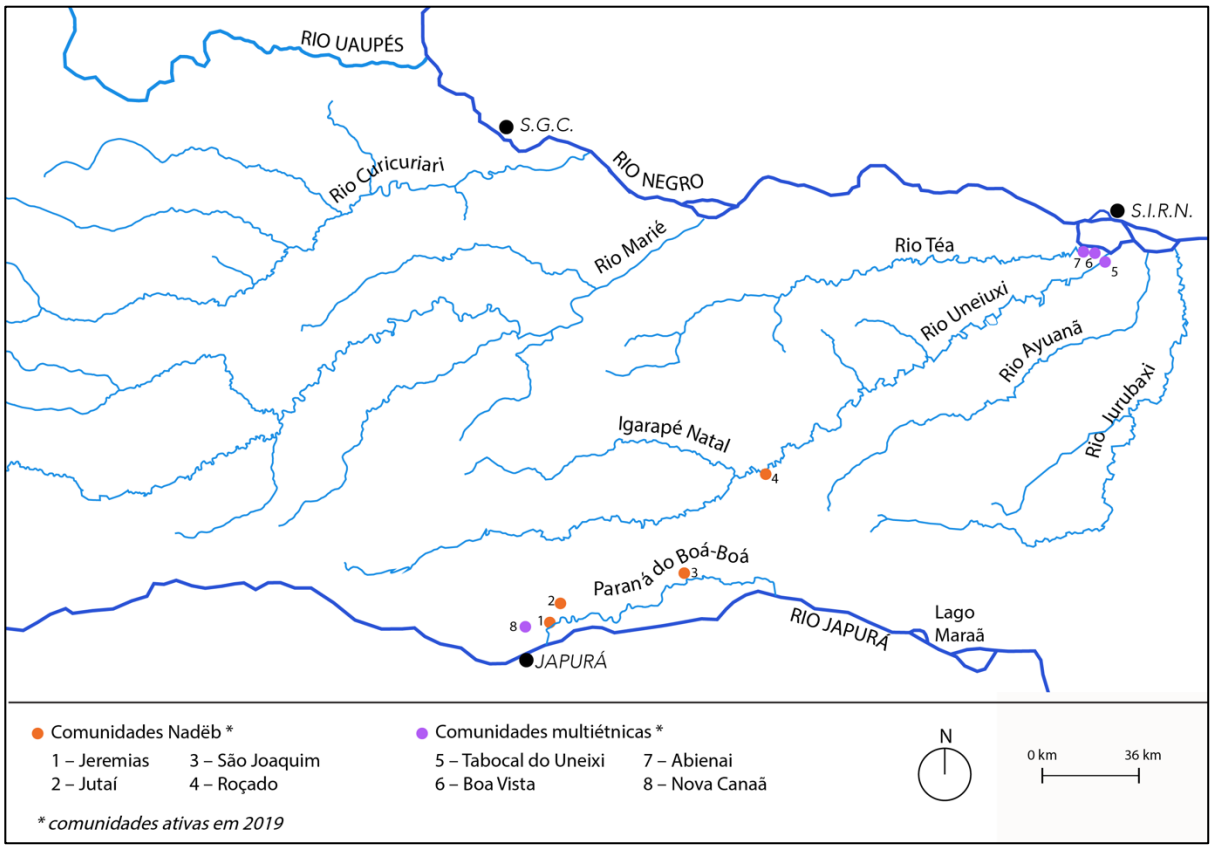
Ocorre, ainda, a presença de famílias nadëb em comunidades multiétnicas, onde há casamentos tanto de homens como de mulheres com pessoas de outras etnias. Tabocal do Uneiuxi, localizada na desembocadura deste rio, é formada majoritariamente por pessoas Baré e Nadëb – em 2017, de 119 habitantes, 50 eram da primeira etnia e 48 da segunda (ISA, 2017a). Nova Canaã foi formada nos últimos anos por famílias kanamari (família linguística Katukina) recém-migradas para o Paraná do Boá-Boá. Também ali ocorrem alguns poucos casamentos interétnicos com pessoas nadëb. Na margem direita do Médio Rio Negro, próximo à desembocadura do rio Téa, as comunidades de Abienai e Boa Vista (também chamada de Bom Jardim) são formadas majoritariamente por pessoas que se identificam como Baré ou Kujawí. Os interlocutores com quem convivi no Uneiuxi e no Paraná do Boá-Boá designam estes últimos como Nadëb.[2]

A região do rio Téa é tradicionalmente ocupada por grupos nadëb e, no século XX, foram fundadas comunidades importantes como Tabocal do Téa e Bom Jesus, hoje abandonadas. Até onde se sabe, atualmente não existem comunidades nadëb nesse rio. Ocorre a presença de famílias em sítios dispersos entre o baixo curso e sua foz. No século XXI, algumas famílias nadëb se deslocaram daí para a Ilha do Chile, já no rio Negro.

[1] Entre 2020 e 2021, algumas famílias que residiam em Jutaí e Jeremias abriram três novas aldeias na região do Paraná do Boá-Boá: Monte Moriá, Deus Proverá e Filadélfia.

[2] Anoto o termo Kujawí conforme a grafia da língua nadëb utilizada atualmente pelos Nadëb do Alto Uneiuxi. O termo Xiriwai foi registrado anteriormente na literatura como designação de grupos nadëb localizados nesta altura do rio Negro (WEIR, 1983; MARTINS, 2005).

Mapa 1 - Mapa de comunidades onde estavam distribuídas famílias nadëb em 2019



Fonte: Elaborado pelo autor a partir de base cartográfica do Mapa Físico do Brasil, IBGE, 2017

Segundo meus interlocutores e diferentes moradores da região, no presente, existe um número reduzido de famílias nadëb que reside nos centros urbanos de Santa Isabel do Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira, Japurá, Tefé e Maraã, mas, no geral, não tive oportunidade de conhecê-los ou meu contato com algumas dessas pessoas foi meramente pontual. Deve-se registrar, ainda, que, nos últimos anos, ocorre um tipo de deslocamento temporário das aldeias, principalmente de jovens do gênero masculino, direcionado para cidades como Manaus e São Gabriel da Cachoeira, com o objetivo de cursar o Ensino Médio. Geralmente, o empreendimento se dá em regime de internato em comunidades missionárias evangélicas. Idealmente, os estudantes devem retornar à comunidade de origem após a conclusão do ensino formal e evangélico para compartilhar com a comunidade o conhecimento adquirido a jusante.

Assinalo, ainda, que, apesar de os Nadëb com quem convivi afirmarem desconhecer no presente a existência de outros parentes na região, houve registros oficiais na década de 1980 de grupos isolados em território tradicionalmente associado a esta etnia. Um deles estaria no interflúvio do Alto Téa (margem direita) e igarapé Natal (afluente do Uneiuxi) (FUNAI, 1987a). O etnógrafo Mark Münzel (1969) sugeriu que um grupo Nadöb (grafia do autor) habitava a mesma área no final da década de 1960. As informações apresentadas por Münzel teriam sido

fornecidas por seus interlocutores Kaborí (termo que foi utilizado regionalmente naquele período para designar os Nadëb do Uneiuxi e do Téa que mantinham relações com os brancos). Pouco mais de uma década depois, Pozzobon (1983, p. 113) se utiliza desses dados e os registra no mapa das "aldeias Nadöb". Em 2018, estive no rio Natal por cerca de duas semanas, numa viagem com meus companheiros às suas cabeceiras, e não encontramos indícios de grupos isolados. Segundo meus interlocutores, aquele rio sempre foi habitado por parentes e é um território relacionado a antepassados como Kanang Hyyh Makũũh e Puuw Nuu Makũũh, que figuram em narrativas que apresento nesta tese. No início do século XX, essas pessoas estavam nas cabeceiras do igarapé do Cachorro, afluente direito do Natal.

Há, por fim, o registro de outro grupo isolado no interflúvio entre as cabeceiras do Jurubaxi e Uneiuxi (FUNAI, 1987b). Segundo meus interlocutores, é possível que algumas poucas famílias nadëb ainda hoje estejam neste rio, apesar de não poderem confirmar a informação. Provavelmente, seriam os últimos descendentes de um grupo vindo do Téa no início do século XX. Em décadas passadas, essas famílias mantiveram relações esporádicas com moradores de Maraã (rio Japurá), centro urbano mais próximo. É possível, ainda, que habitem os arredores da cidade no presente. Contudo, as notícias atuais são imprecisas e insuficientes para que eu possa dizer mais sobre sua situação.

As informações acima permitem estimar que a população nadëb era de aproximadamente 800 indivíduos em 2019.[3] Os Nadëb afirmam que seu povo está crescendo atualmente.[4] O fato contrasta com o drástico decréscimo populacional deste povo ao longo do século XX, consequência, principalmente, de epidemias relacionadas ao seu engajamento no sistema de aviamento. Essa situação começou a se inverter principalmente a partir dos anos 1990.

Atualmente, as Terras Indígenas Uneiuxi (homologada em 2023, com 554.000 hectares) e Paraná do Boá-Boá (homologada em 1997, registrada em cartório em 2001, com 240.546 hectares) são de posse permanente do povo Nadëb, e a maioria de sua população vive ali.[5] Na

[3] Esta estimativa é baseada em um censo realizado por mim (2017-2019), acrescido de dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena, DSEI Alto Rio Negro (DSEI, 2018) e DSEI Médio Rio Solimões e Afluentes (DSEI, 2017).

[4] Minha estimativa, quando comparada aos dados disponíveis sobre períodos anteriores, corroboram essa observação. A contabilização de Münzel (1969) sobre o número de habitantes nas comunidades no curso do Uneiuxi e Natal (afluente), em 1968, soma 258 pessoas. Pozzobon (1983, p. 135) sugere uma população nadöb de 370, e, mais tarde, de 647 pessoas (POZZOBON, 1998., p. 7). Dados da Funai de 1988-9 registram o total de 396 indígenas nas Terras Indígenas Uneiuxi e Paraná do Boá-Boá, das etnias Nadëb, Kanamari e Tukano (ISA, 1991). Deve-se ressaltar, contudo, a imprecisão das estimativas do século XX, devido ao pouco contato que seus autores tiveram com o povo Nadëb.

[5] Inicialmente, a Terra Indígena Uneiuxi foi homologada em 1998, registrada em cartório em 2001, com 403.183 hectares. Contudo, já no início do século XXI, teve início o processo de revisão de limites da TI, reivindicada pelos Nadëb ainda na década de 1990. Em 1998, quando uma equipe terceirizada realizava a demarcação física da

primeira TI, estão as aldeias Roçado (cerca de 170 habitantes) e São Joaquim (cerca de 120 habitantes), e, na segunda, Jutaí (cerca de 265 habitantes) e Jeremias (cerca de 80 habitantes).[6] Ocorrem, ainda, roças, sítios antigos, áreas de manejo e outras localidades que são frequentadas regularmente pelos indígenas, cuja permanência pode variar entre algumas horas até alguns meses. Além destes aldeamentos nadëb, a já citada aldeia Tabocal do Uneiuxi está na TI Jurubaxi-Téa. Abienai e Bom Jardim estão na TI Rio Téa.

Bacias hidrográficas e variações dialetais

Desde o início do século XX, investiga-se a existência de um vínculo linguístico ou étnico entre os grupos que habitam regiões de cabeceiras de rios e igarapés em interflúvios no Noroeste Amazônico (KOCH-GRÜNBERG, 1906; RIVET & TASTEVIN, 1920). Historicamente descritos como caçadores-coletores e seminômades, até recentemente estes grupos foram referenciados na região, e na literatura especializada, pelo termo Maku. O nome, contudo, não designa uma família linguística ou etnia. Como destaca Pedro Lolli (2016, p. 194), "[s]eria mais fácil defini-lo como uma heterodesignação, como Calavia [2016-] propõe, na medida em que o nome é uma atribuição usada por vizinhos e se refere ao selvagem, ao primitivo, ao índio bravo do mato". Recentemente, Epps e Bolaños (2017), a partir de estudos linguísticos, demonstraram que as línguas yuhupdeh, hupd'äh, dâw e nadëb compõem uma mesma família. Após discussões entre especialistas e representantes dos povos que falam as três primeiras línguas, as autoras propuseram a adoção do termo Naduhupy para designá-la.[7] Os quatro povos tradicionalmente habitam as cabeceiras dos igarapés que formam os tributários direitos do médio-alto rio Negro. Os Hupd'äh e os Yuhupdeh encontram-se na bacia do rio Tiquié (afluente do Uaupés) e os Dâw no município de São Gabriel da Cachoeira, na comunidade de Waruá.

Há, no presente, uma diversidade interna às pessoas que se identificam sob o etnônimo Nadëb relacionada a três rios: o Alto Uneiuxi, o Médio Japurá (região do Paraná do Boá-Boá)

TI, os indígenas constataram um erro na delimitação da área. Desde então, solicitaram formalmente providências à Funai, que reconheceu o equívoco. A superfície que havia ficado de fora corresponde a cerca de 151.1522 ha. A área reivindicada contempla os afluentes direitos do Alto Uneiuxi e dos formadores do Paraná do Boá-Boá. A TI com a revisão de limites foi declarada pela Portaria nº 2.360 - 18/12/2006 e foi homologada somente em 28/04/2023, por decreto. O povo Nadëb ainda aguarda a concretização da última etapa do processo de regularização fundiária, o registro no cartório de imóveis da comarca correspondente ou na Secretaria de Patrimônio da União (SPU).

[6] A partir de 2021, como apontei, foram abertas as aldeias Monte Moriá, Filadélfia e Deus Proverá nesta última TI. Ali está, também, a aldeia kanamari Nova Canaã.

[7] Epps e Bolaños argumentam que os povos Kakua (Bara Maku) e Nukak, que atualmente vivem na Amazônia Colombiana, e que são historicamente associados aos Maku, não fazem parte da mesma família linguística.

e o médio-alto Téa. Apesar de não coincidir necessariamente com sua habitação atual, os Nadëb afirmam que cada uma dessas regiões foi habitada por seus antepassados num período que remete, no mínimo, ao início do século XX. Assim, se adotamos como critério o vínculo construído por determinadas famílias com cada uma dessas áreas, é possível distinguir três grupos que se relacionam entre si com intensidade e regularidade diversas, no tempo e no espaço. Por esse motivo, nesta tese, emprego os nominativos Nadëb do Alto Uneiuxi, Nadëb do Japurá e Nadëb do Téa quando a diferenciação é produtiva para a análise. Os próprios Nadëb, quando querem destacar essa diferença, se utilizam de designações como Paraha *buuj*, Man'uuts *buuj*, Patjs *buuj* (respectivamente, "habitantes do Japurá", "habitantes do Uneiuxi", "habitantes do Téa"). Contudo, esta é uma classificação que não coincide necessariamente com a área de habitação contemporânea dessas famílias, nem tampouco corresponde a uma coesão social, no sentido morfológico da expressão. Há, por exemplo, famílias que em certos momentos identifico como Nadëb do Téa que estão há 3 ou 4 gerações afastadas deste rio. Ou, ainda, que coresidem, no presente, com famílias que identificam sua origem em outras regiões – criando, inclusive, vínculo de parentesco entre si. Portanto, se a relação de gerações ascendentes com certo território permite traçar distinções entre conjuntos de pessoas, o fato não deve dar margem para substancializações rígidas.

As regiões apontadas coincidem com as áreas de origem das três variações dialetais existentes na língua atualmente, conforme me afirmaram os próprios indígenas. O que chamo de variação dialetal são diferenças – lexicais, fonológicas, morfológicas e semânticas – no que meus interlocutores afirmaram se tratar de uma mesma língua e não comprometem sua inteligibilidade. Martins (2005) nomeia três variações desta língua como "dialeto do Paraná Buá-Buá", "dialeto do Roçado" e "dialeto do Rio Negro".[8] O método de nomeação empregado pelo autor se baseia nas regiões onde seriam faladas no momento em que foi realizada sua pesquisa. Vejo, contudo, três dificuldades na proposta. A primeira é uma limitação de aspecto diacrônico. A classificação do autor pretende corresponder a uma certa cartografia de cada variante e, por derivação, de diferentes grupos nadëb, num momento específico. Mas, como veremos, a própria dinâmica de interação no interflúvio nos mostra que a conformação dos grupos nadëb varia no tempo, além de nos fazer questionar se as variações dialetais estariam sendo faladas exclusivamente nessas localidades. O segundo ponto é que, ao identificar variantes a regiões de habitação contemporâneas, o sistema esconde a diversidade existente nas próprias comunidades. Por exemplo, atualmente (assim como ocorria em 2005, quando escreve

[8] Esta última seria falada em comunidades próximas à foz do rio Téa.

o autor), duas variações são faladas no Roçado (localizada no Alto Uneiuxi): uma originalmente associada ao Alto Uneiuxi, a segunda ligada ao Téa. O fato de a língua franca local ser a primeira, a meu ver, não é o bastante para excluir, nos registros, a presença da segunda. Por fim, ao associar uma das variações ao rio Negro, forja-se um vínculo com este rio que, até onde minha experiência com os Nadëb permitiu ver, traz para o primeiro plano uma relação que é secundária quando comparada àquela outra, ancestral, entre estas pessoas e o rio Téa. Vejo mais sentido em identificar as variações conforme a região em que foram originadas, como indicado pelos próprios indígenas. Assim, neste trabalho, estendo a diferenciação que aplico às regiões ancestrais às variações em sua língua: nadëb do Alto Uneiuxi, nadëb do Téa e nadëb do Japurá. Em 2019, a distribuição das variações dialetais entre as aldeias era a seguinte:

1. *Variação dialetal nadëb do Alto Uneiuxi*: São Joaquim (Igarapé Tawëën, afluente do Paraná Boá-Boá, rio Japurá); Roçado (alto Uneiuxi) e Tabocal do Uneiuxi (baixo Uneiuxi);

2. *Variação dialetal nadëb do Téa*: Roçado (alto Uneiuxi) e Tabocal do Uneiuxi (baixo Uneiuxi); Abienai e Boa Vista/Bom Jardim (rio Negro, próximo à desembocadura do rio Téa);

3. *Variação dialetal nadëb do Japurá*: Jutaí, Jeremias e Nova Canaã (Paraná do Boá-Boá, rio Japurá;) e Roçado (alto Uneiuxi).

Das três variações, a primeira é a que está mais forte, sendo a língua franca no Roçado e em São Joaquim. Há uma preocupação, exteriorizada pelos seus falantes, em "mantê-la viva".[9] É a única entre as três que é ensinada em escolas indígenas –as crianças são alfabetizadas em língua nadëb em ambas as aldeias. Seus falantes compartilham um sentimento de preservação da "língua materna" associado a uma autoafirmação étnica. A segunda variação é a que corre o mais risco de extinção atualmente. Ela não é a língua franca em nenhuma das comunidades onde é praticada e sua utilização costuma estar limitada a contextos domésticos. Publicamente, seus falantes fazem uso da variação nadëb do Alto Uneiuxi (Roçado), do português e, em menor quantidade, do nheengatu entre as gerações mais velhas (Tabocal do Uneiuxi, Abienai, Boa Vista/Bom Jardim). A variação nadëb do Japurá, apesar de ser a língua franca nas comunidades em que é falada, não é ensinada nas escolas indígenas atualmente e vem perdendo espaço para o português progressivamente.

[9] Neste trabalho, utilizo aspas para me referir a expressões e palavras utilizadas por terceiros, sejam eles os meus interlocutores ou outros autores. Palavras em outras línguas que não o Português são grafadas em itálico. Etnônimos, nomes próprios e toponímias são grafados com a primeira letra em maiúscula. Quando os termos são utilizados como adjetivos, emprego a minúscula.

Meu encontro com o povo Nadëb

Minha primeira aproximação ao contexto em que vive um "povo caçador do Noroeste da Amazônia" foi por meio da leitura da etnografia de Silverwood-Cope (1990), por volta de 2011. Para além da intensa mobilidade espacial dos grupos kakua (bara-maku) assinalada pelo autor, sua etnografia se destacava pelos contrastes que levantava em relação a outros povos rionegrinos a quem eu conhecia de outras etnografias clássicas, como as do casal Hugh-Jones (1979). Gradualmente, entrei em contato com as obras de autores como Pozzobon (1990) e Reid (1979). Conforme eu aprofundava minhas leituras na bibliografia desta região etnográfica, eu compreendia que os estudos com os "povos da floresta" estavam centrados principalmente no Alto Rio Negro, mais especificamente na bacia do Uaupés. Havia poucas informações disponíveis sobre um grupo que estava mais abaixo dessa área, em direção sudeste, entre o Médio Rio Negro e o Japurá. A grafia então empregada na literatura para designá-los variava conforme os autores, principalmente entre Nadöb ou Nadëb. Quando comecei a elaborar meu projeto de doutorado, por volta de 2014 e 2015, procurei, então, Pedro Lolli (2010), autor de uma pesquisa sobre os benzimentos yuhup que eu acabara de ler. Gentilmente, ele se dispôs a se corresponder comigo, me forneceu materiais que até então eu não tinha acesso e ressaltou que havia esta lacuna no conjunto de etnografias sobre a região. Estes eram os primeiros passos que me levariam ao encontro do povo Nadëb (grafia adotada atualmente por eles próprios).

A primeira viagem que realizei ao rio Negro ocorreu entre julho e agosto de 2016, quando eu já estava vinculado ao Museu Nacional - PPGAS/UFRJ. Naquela época, eu já havia conhecido Bruno Marques, antropólogo que trabalha junto ao povo Hupd'äh, recém-egresso do Museu Nacional. Foi ele quem me apresentou aos demais pesquisadores que trabalhavam junto aos povos de fala naduhupy e que formam o coletivo CAPYHDN, do qual faço parte hoje em dia. A partir dessas primeiras conversas, fui convidado pela linguista Patience Epps e outros pesquisadores a participar de atividades desenvolvidas na sede da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), em São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. O convite se converteu na minha primeira visita à região. Ali, pude acompanhar o trabalho de "Formação Continuada de Professores Indígenas – Fortalecendo as Escolas Indígenas Hupd'äh, Yuhupdeh e Dâw",[10] com lideranças e demais representantes destes povos, além de pesquisadores como Luciana Storto, Danilo Ramos e a própria Epps. No evento, tive a oportunidade de acompanhar o debate entre os presentes sobre a criação de uma nomenclatura ideal para designar as etnias

[10] O curso estava relacionado a um projeto de extensão do IFAM em parceria com a Funai, FOIRN, SEMEC e ISA.

que historicamente foram agrupadas no termo pejorativo Maku. A discussão foi uma etapa importante do processo que culminou na criação e adoção do termo Naduhupy, a que me referia acima. O evento durou alguns dias e, além do foco na educação indígena nas comunidades, foram desenvolvidos trabalhos relacionados ao Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Alto Rio Negro, que vinham sendo conduzidos desde 2015 pela FOIRN em parceria com o Instituto Socioambiental.

De São Gabriel, desci para Santa Isabel do Rio Negro, cidade mais próxima da área tradicionalmente habitada pelos Nadëb, no Médio Rio Negro. Meu intuito era encontrá-los e apresentar a minha proposta de trabalho, que, naquele momento, era, basicamente, conviver com os Nadëb e aprender sua língua. Como as informações disponíveis sobre sua localização atual eram escassas, a estratégia que adotei foi a de visitar sítios e comunidades em rios historicamente associados àquela etnia. Para o trabalho, tive o auxílio fundamental de Sandra Gomes (Baré), então presidente da Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN) e do prático Kiki. A partir de um certo momento, a viagem foi realizada em parceria com Patience Epps, que chegou a Santa Isabel, alguns dias depois de mim, com o mesmo propósito. Juntos, percorremos algumas localidades no Médio Rio Negro e no baixo curso de seus afluentes direitos, Téa e Uneiuxi.

Em nossa viagem encontramos famílias nadëb dispersas, vivendo em sítios isolados. Na margem direita do Médio Rio Negro, próximo à desembocadura do rio Téa, visitamos as comunidades de Abienai e Boa Vista. Na ocasião, seus moradores se identificaram como Baré ou Kujawí e em ambas a língua falada pelos moradores era português ou nheengatu.

Após essas primeiras viagens, voltamos para Santa Isabel. Passaríamos uma tarde e uma noite na cidade para reabastecer o barco e prepararmos novo rancho. Nosso plano era adentrar o Uneiuxi no dia seguinte e percorrê-lo por cerca de 10 a 15 dias, para visitar comunidades e sítios, até chegarmos à aldeia do Roçado, no alto curso do rio. Segundo nossos interlocutores da ACIMRN, esta seria a única comunidade nadëb da região. Contudo, durante o almoço, recebi más notícias vindas de Belo Horizonte, minha cidade, que me obrigariam suspender os meus planos e organizar meu retorno imediatamente. Aquela decisão era particularmente complexa porque até ali eu ainda não havia estabelecido de fato contato satisfatório com o povo Nadëb. Os dias anteriores haviam demonstrado que não seria possível desenvolver um trabalho de fôlego junto a este povo naquelas localidades em que estivemos. Ainda desnorteado com a decisão que eu deveria tomar, resolvi caminhar pelas ruas da cidade. Foi nesse momento que encontrei, pela primeira vez, Timóteo Castelo e sua família. Fui apresentado a ele por Sandra, numa rua próxima à Coordenação Técnica Local - da Funai (CTL Santa Isabel do Rio Negro -

FUNAI), de onde eles voltavam, após tratarem da regularização de seus documentos. Ela me explicou que Timóteo era o "segundo tuxaua" do Roçado, irmão mais velho de Eduardo Castelo, chefe da aldeia.

Nos meses anteriores, já tinha chegado aos Nadëb a notícia de que um antropólogo visitaria a região para conhecê-los, com intuito de realizar, num futuro próximo, um trabalho junto a eles. Essa comunicação havia sido mediada por Carlos Nery (Pira-Tapuya), quando ainda estava na presidência da ACIMRN, e os moradores do Roçado já haviam se predisposto a me receber para ouvir minha proposta. Portanto, não era exatamente uma surpresa para Timóteo minha presença na cidade. Mas não deixava de ser uma sorte, para mim, que houvessem pessoas do Roçado em Santa Isabel naquele dia e, ainda, encontrá-los naquele exato momento. Não pudemos nos estender demais em nossa conversa porque ele e sua família já estavam de partida para a Ilhinha, localidade que fica defronte a Santa Isabel, onde os Nadëb acampam quando viajam para a cidade. Em seguida, se deslocariam para Tabocal do Uneiuxi, comunidade multiétnica na foz deste rio, onde vivem alguns de seus parentes. Daquele pequeno grupo que eu acabara de encontrar, Timóteo era o único que falava português fluentemente e prontamente se pôs a conversar comigo. Pude me apresentar e explicar a ele rapidamente a minha proposta. Confirmei que meu plano era subir para o Roçado, para que pudéssemos fazer uma reunião coletiva. Expliquei-lhe, contudo, que acabara de saber que um parente próximo estava com um problema grave de saúde que me obrigava a interromper minha viagem. Timóteo se dispôs a pensar comigo uma saída para aquele impasse. Ele disse que, nos últimos dias, outras famílias do Roçado haviam descido o rio para ir à Funai e que poderíamos encontrarmo-nos todos no dia seguinte em Tabocal, que fica a poucas horas de Santa Isabel. Para a situação em que eu me encontrava, esta era uma notícia e tanto. Marcamos, então, de nos encontrar naquela comunidade no dia seguinte.

Na próxima manhã, eu, Patience e Sandra nos dirigimos para Tabocal do Uneiuxi. Apesar de haver moradores de variadas etnias na comunidade, sua população é majoritariamente baré e nadëb. Ao ouvir o barulho do motor rabeta se aproximando, Américo, tuxaua da comunidade, se dirigiu à beira e nos recebeu muito bem. Logo nos conduziu para a região da aldeia onde estão as casas dos Nadëb. Timóteo se encontrava ali com seus parentes, e, logo em seguida, fomos conduzidos para uma casa grande, que pudesse abrigar todos os interessados em participar da reunião. Estavam presentes lideranças e representantes baré e nadëb. Sandra abriu a reunião, descrevendo nosso trabalho dos últimos dias e rapidamente passou a palavra para nós. Na ocasião, além da ajuda de Timóteo, contamos com o auxílio de líderes nadëb que dominam o português e se dispuseram a traduzir nossa fala para todos. Em

linhas gerais, propusemos estudar a "língua e a cultura nadëb" a partir de períodos de convívio extensos nas aldeias nadëb. Já naquele momento começaram a surgir comentários dos indígenas sobre problemas relacionados à educação na escola do Roçado que eles acreditavam que nós poderíamos ajudá-los. As famílias baré que acompanharam a conversa demonstraram interesse na possibilidade de que uma pesquisa também acontecesse em sua aldeia. De todo modo, aparentemente, viram com bons olhos a presença de pesquisadores rio acima.

Desde o início, os Nadëb se mostraram abertos a nos ouvir e estavam bastante receptivos à nossa proposta. Hoje, ao refletir sobre a boa aceitação que demonstraram desde o primeiro momento, me parece que sua postura estava associada a uma questão relevante para os indígenas do Alto Uneiuxi em sua relação com pessoas não nadëb, principalmente os brancos. Os forasteiros que historicamente sobem o rio para se envolver em trabalhos junto aos Nadëb são vistos pelos indígenas como potenciais *parceiros*, posição que contrasta com um quadro mais geral em que estão alocados a maioria dos moradores da bacia do rio Negro. Estes últimos geralmente consideram que o Roçado é uma comunidade longínqua e, segundo os Nadëb, raramente se interessam em se envolver em trabalhos rio acima. A linguagem geralmente usada pelos indígenas para retratar a situação é a do *abandono* de pessoas e entidades. No último capítulo da tese, abordo esta questão em detalhe. Apesar de Patience e eu não estarmos cientes dessas questões, em nossa apresentação, havíamos ressaltado, justamente, que estávamos dispostos a subir o rio, chegar ao Roçado e conviver com os indígenas por períodos extensos de tempo, aprender sobre seu modo de vida e nos envolver em trabalhos que pudessem ser de seu interesse. Ao final de nossa apresentação, as famílias nadëb do Roçado e do Tabocal se reuniram, conversaram por um tempo e logo nos comunicaram que estavam de acordo com a proposta. Combinamos, então, que no próximo ano, 2017, teria início minha pesquisa naquela aldeia. Após a reunião, dei início ao meu retorno para Belo Horizonte e Patience continuou a viagem até o Roçado, onde permaneceu por alguns dias.[11]

Ao todo, meu trabalho em campo somou cerca de 14 meses, distribuídos da seguinte maneira:

Viagem 1: 18 de julho a 3 de agosto de 2016.

Viagem 2: 16 de março a 25 de junho de 2017.

[11] Apesar de termos nos apresentado aos Nadëb do Roçado e de Tabocal na mesma ocasião, eu e Patience Epps desenvolvemos pesquisas independentes, o que não impediu que mantivéssemos comunicação constante ao longo dos anos. Chegamos, inclusive, a passar algumas semanas em campo juntos em 2018. Suas valiosas contribuições são visíveis em diferentes momentos desta tese.

Viagem 3: 9 de novembro de 2017 a 4 de fevereiro de 2018.

Viagem 4: 21 de junho a 20 de setembro de 2018.

Viagem 5: 1º de abril a 11 de julho de 2019.

Durante a pesquisa, portanto, pude conviver com os Nadëb em todas as estações e meses de um ano, com exceção do mês de outubro.[12]

A maior parte de minha pesquisa foi realizada na aldeia do Roçado, no alto curso do rio Uneiuxi. Em todos os campos de longa duração que realizei, passei períodos curtos em São Joaquim, que, somados, chegam a um tempo de um mês e meio aproximadamente. Pude visitar, ainda, as outras duas comunidades nadëb localizadas na TI Paraná do Boá-Boá, Jutaí e Jeremias, em mais de uma oportunidade.[13]

Não me tornei fluente em língua nadëb, mas consigo acompanhar conversas e desenvolver diálogos básicos. Nas aldeias do Roçado e São Joaquim, há um número razoável de homens adultos que falam português (em níveis variados). Apesar de meus esforços em me comunicar na língua nativa, muitas vezes estas pessoas preferiam se comunicar em "*mäs kyyh*", "língua do branco". A proporção de mulheres, jovens, crianças e idosos que falam português é consideravelmente menor. Portanto, meu campo se desenvolveu na alternância entre as duas línguas. Todo o trabalho de transcrição e tradução de narrativas foi realizado com o auxílio de professores nadëb ou de pessoas reconhecidas por seu conhecimento no assunto em questão. Quando o trabalho foi realizado em parceria com jovens, contamos com a revisão de um adulto.

Meu trabalho de campo foi custeado de diferentes maneiras, conforme a etapa. As fontes financiadoras foram as seguintes: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro - Faperj (Edital Cientista do Nosso Estado); PPGAS/Museu Nacional/UFRJ (Edital de auxílio à pesquisa discente); Firebird Foundation (Estados Unidos) (Fellowships in the Documentation of Oral Literature and Traditional Ecological Knowledge); Centre National de Recherche Scientifique – CNRS (França) (Bourse Legs Lelong en Anthropologie Sociale). Alguns períodos em que realizei pesquisa de campo coincidiram com outros projetos que participei com os indígenas, que exponho adiante. Nestas viagens, tive gastos financiados pelo Instituto Socioambiental - ISA e pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro - FOIRN; e

[12] Desde então, com exceção do período crítico da pandemia do novo coronavírus (2020 e 2021), continuei a visitar meus companheiros em viagens curtas para apoiá-los no desenvolvimento de projetos como o PGTA TI Uneiuxi e o PGTA TI Paraná do Boá-Boá. Portanto, mesmo que o período formal de campo da pesquisa tenha terminado em 2019, meu convívio com os Nadëb nos anos seguintes continuou a me nutrir de informações para esta tese.

[13] Durante a pesquisa, portanto, estive em contato com todas as aldeias nadëb das TIs Uneiuxi e Paraná do Boá-Boá.

por um projeto de salvaguarda coordenado pelo Museu do Índio/Funai em parceria com a Unesco. Ao longo de todo o tempo regular do meu doutorado, recebi uma bolsa Capes.

Caminhos da pesquisa

Cheguei ao Roçado sem um tema pré-definido para a pesquisa. Estava disposto a me envolver o máximo possível nas atividades cotidianas da comunidade e aprender a língua nadëb.

Apesar de a relação dos indígenas com seu território já me interessar previamente, o modo como o tema surgiu na minha pesquisa foi circunstancial. Minha primeira estada na aldeia ocorreu entre março e junho de 2017 e coincidiu com as reuniões iniciais organizadas para se discutir a ordenação da pesca esportiva do tucunaré no alto curso do Uneiuxi. Além dos indígenas da aldeia e de São Joaquim, estiveram presentes representantes de instituições que se propunham a ser parceiras no processo, como FOIRN, ACIMRN, ISA, Funai, Ibama, além de secretários municipais de Santa Isabel. Já em 2018, teve início as discussões entre os Nadëb e parceiros em torno da elaboração do PGTA TI Uneiuxi. O trabalho estava relacionado à iniciativa do movimento indígena regional de desenvolver os PGTA's das Terras Indígenas do rio Negro. Naturalmente, eu me envolvi em ambos os processos e pude acompanhar de perto como os indígenas lidavam com conceitos como *território indígena*, *conhecimentos tradicionais*, *manejo*, dentre outros temas relacionados a uma política territorial em que está em jogo a comunicação com o Estado e outros atores.

Para além desses trabalhos que começavam a ser desenvolvidos no Alto Uneiuxi, o convívio com os indígenas rapidamente me mostrou que o clássico tema da mobilidade dos "povos da mata" continuava a ser um aspecto relevante para se compreender o modo de vida nadëb. Apesar de, desde os anos 1960, os indígenas aparentemente terem transformado seu modo padrão de habitação – saindo das cabeceiras de igarapés para formar aldeias na beira de cursos de rios de dimensões maiores –, os caminhos na floresta e nos rios continuam a ter importância econômica, política e cosmológica em suas vidas. Para compreender essas relações que pude acompanhar durante a pesquisa, lanço mão da noção de *cosmoecologia* ao longo da tese. Ela é baseada numa ideia que me parece ser central na cosmologia nadëb: existe uma rede de relações interespecíficas, e uma distribuição de potências agentivas, que compõe e conforma o cosmo. Nesta tese, dedico-me a refletir sobre o modo como os Nadëb se inserem nesta rede e refletem sobre ela. Devo notar, ainda, que o conceito de cosmoecologia está próximo de formulações de autores como Reichel-Dolmatoff (1976), Cayón (2013) e mesmo de especialistas que trabalham em regiões mais afastadas, como Eduardo Kohn (2002).

Outro tema que me chamou atenção durante a pesquisa, imprevisível antes de meu convívio com os Nadëb, foi o repertório de seus cantos tradicionais. Geralmente (mas não exclusivamente) entoados durante suas festas rituais, estes cantos descrevem de maneira singular como se dá a socialidade interespecífica no Alto Uneiuxi. Tais relações são apresentadas a partir das diversas perspectivas que convivem no mundo e que o constituem. Também os cantos abriram um caminho para eu me aproximar do xamanismo nadëb. Originalmente, um dos elementos que compõem seu conteúdo são os "nomes verdadeiros" dos entes que povoam o cosmo – animais, vegetais, espíritos. Esses termos guardam em si um potencial agentivo e são utilizados para ações de proteção ou cura. As fórmulas verbais empregadas pelos Nadëb para esse propósito se inserem na categoria regional dos benzimentos. Existem fórmulas, ainda, que podem ser utilizadas para ataques xamânicos. Além da análise desse repertório, me dedico, nesta tese, a refletir sobre uma nova categoria de canto, formada pelos hinos evangélicos em língua nadëb. Este novo repertório começou a ser composto nos anos 2000, após a conversão indígena.

A partir destes temas centrais, busco desenvolver nesta tese um diálogo com a bibliografia naduhupy em específico e, de modo mais abrangente, também com autores que se voltaram para o chamado Sistema Cultural do Alto Rio Negro. Aponto, abaixo, as contribuições mais significativas que uma etnografia junto aos Nadëb me parecem trazer para certos debates antropológicos.

Os Nadëb na etnologia regional

Para além do registro de cronistas e viajantes do século XIX, a produção bibliográfica sobre os grupos que tradicionalmente vivem nas áreas de cabeceiras de igarapés no Noroeste Amazônico pode ser dividida em três etapas. A primeira é representada por autores como Koch-Grünberg (1906) e Tastevin (1920), no começo do século XX. Para além de seu ineditismo e contribuições etnográficas, seus trabalhos são ainda marcados por um olhar evolucionista, principalmente no caso do primeiro autor (FARAGE & SANTILLI, 2022). No caso de Tastevin, os registros são escritos desde um ponto de vista demasiadamente próximo dos neocolonos e longe dos indígenas (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Os relatos dos autores descrevem estes grupos como imersos na natureza e inferiores cultural, ritual e economicamente aos povos que viviam próximos aos rios de médio e grande porte, geralmente das famílias linguísticas Tukano Oriental e Arawak. Como destaca Ramos (2013, p. 62), nesta etapa, a caça e a mobilidade

espacial são descritas como traços primitivos destas sociedades e justificativa para que fossem dominadas pelos chamados "índios do rio".

A segunda etapa se inicia no final da década de 1960, já no quadro da antropologia moderna, com o trabalho de Silverwood-Cope (1972 [1990]), seguido por Reid (1979). Posteriormente, surgem os trabalhos produzidos por Pozzobon (1983; 1987), Athias (1995) e Cabrera et al. (1995). Embora os autores não se restrinjam a uma geração, há convergências importantes em seus trabalhos. A primeira delas é a transformação na própria abordagem do tema da caça. Nesses trabalhos, a prática deixa de ser tratada como um traço de primitivismo e passa a ser encarada como uma especialidade que os singulariza na região. Relacionada a essa perspectiva está uma transformação também na maneira como se pensa a relação entre natureza e cultura. Se, nos autores anteriores, os Maku estavam demasiadamente próximos à natureza, o que lhes imputava uma certa "animalidade" ou "sub-humanidade", agora passavam a ser vistos como especialistas que exploravam a floresta. A floresta, por conseguinte, passava a ser vista como fonte de recursos e constrangimentos para esses grupos. Por esse caminho, os etnógrafos procuravam positivar o lugar dos chamados "povos da mata" nas relações hierarquizadas na bacia do rio Negro. Por essa perspectiva, a aparente "servidão maku" seria uma estratégia desses indígenas para obter certos produtos, como folhas de coca, farinha, ferramentas dos brancos, em troca de trabalhos domésticos ou na roça por tempos determinados. Essa relação estaria baseada em vínculos frágeis, desfeitos quando do interesse dos primeiros.

Apesar dos contrastes entre estas duas etapas do trabalho etnográfico e etnológico, ambos partem de uma concepção de natureza e cultura apartadas entre si, sendo a floresta um ambiente a ser vencido, explorado. No primeiro caso, a cultura dos "povos do rio" contrastaria com a própria natureza que se podia notar na selvageria dos "povos da mata". No caso de Silverwood-Cope e Reid, é construída uma abordagem devedora do modelo stewardiano do *Handbook of South American Indians* (1963) e *Man the Hunter* (1968).[14]

A partir da década de 1990, a perspectiva dos domínios apartados passa a ser matizada na etnologia (VIVEIROS DE CASTRO, 1996a). Isto servirá como ponto de partida para os antropólogos que irão desenvolver pesquisas com os povos de fala naduhupy no século XXI no Noroeste Amazônico brasileiro. Os primeiros trabalhos começam a surgir nos anos 2010 com as etnografias de Lolli (2010), Ramos (2013) e Marques (2015). Alguns desses autores, em

[14] Um dos problemas deste modelo, como demonstraram pesquisas arqueológicas, ecológicas, históricas e etnológicas, é que a descrição do ambiente amazônico deve ser bem mais complexa que aquela baseada na distinção entre terra firme e várzea. Um segundo ponto iluminado pelas pesquisas atuais está na própria caracterização da floresta e a interferência antropogênica para sua formação (FAUSTO & NEVES, 2018).

franco diálogo com Ingold (2000), passam a abordar a mobilidade a partir de um *engajamento* destes povos com o ambiente. Nesses estudos, a reflexão sobre a importância socioeconômica da caça diminui e dá lugar a análises sobre a cosmologia destes grupos. Para isso, os autores ora voltam-se para as dimensões xamânicas e rituais, ora para questões práticas e conceituais relacionadas à organização social.

O foco de análise de Lolli é o problema do contínuo e do descontínuo na cosmologia hup. Para isso, o autor analisa como o xamanismo lida com o trânsito entre planos-casa que conformam o cosmo. Em sua tese, o autor apresenta e analisa onze benzimentos de cura e proteção. Já Ramos empreende uma pesquisa sobre as rodas noturnas de coca e tabaco entre os Hupd'äh, com o intuito de compreender os "modos de ação" que estão em jogo nos diferentes deslocamentos indígenas. O autor faz um paralelo com os próprios caminhos percorridos pelos indígenas na mata e sua importância para a formação da pessoa hup. Marques analisa os contextos contemporâneos de parentesco e organização social em que a "ética do improviso" se relaciona com uma certa urbanidade amazônica. Na esteira das discussões iniciadas por Marques, Silva (2017) irá tematizar a relação dos indígenas Hupd'äh com o Estado a partir das políticas públicas de inclusão social e cidadania. Para isso, o autor acompanha o modo como os indígenas se relacionam com a burocracia implícita a essas questões na cidade de São Gabriel da Cachoeira. Finalmente, Felipe (2018) apresenta uma etnografia sobre os deslocamentos yuhupdeh. Segundo o autor, a mobilidade seria um traço constitutivo de sua socialidade e um modo de produzir conhecimento sobre o mundo. O autor aborda o tema dos deslocamentos espaciais de maneira ampla, desde a viagem mítica da cobra-canoa até os deslocamentos fluviais contemporâneos para a cidade. Em seus trabalhos, os autores do século XXI consolidam na literatura uma densidade cosmológica dos povos naduhupy antes restrita aos grupos tukano oriental e arawak. Sua proposta, assim, é fazer uma contraposição ao "viés tukano" que marcaria a etnologia regional (JACKSON, 1983; REID, 1979).[15]

Notemos que as pesquisas realizadas junto aos povos de fala naduhupy, como já adiantei, estão majoritariamente concentradas na bacia do Uaupés. Os autores citados, com exceção de Tastevin (1923), não tiveram mais do que breves contatos com grupos nadëb,

[15] A meu ver, há ainda um autor a ser destacado: Politis (2007) e o seu trabalho com grupos nukak. Sendo o único arqueólogo dentre os pesquisadores citados, considero que ele se enquadre de maneira transversal entre a segunda e a terceira etapa de pesquisas ora apresentadas. Talvez por sua formação, ele registra informações que o aproximam daquelas levantadas por Silverwood-Cope e Reid, como registro das quantidades de alimentos consumidos, descrição e mensuração de construções arquitetônicas e artefatos, identificação das espécies vegetais e descrição de sua utilização pelos indígenas. Porém, sua análise está assumidamente em diálogo com o que Viveiros de Castro (1996a) chamou de "nova síntese".

quando muito. Mesmo Tastevin se baseia em grande medida nas informações que obtém junto à população ribeirinha, seringueiros e colonos da região.

As primeiras notícias registradas sobre grupos indígenas no interior da mata entre os rios Japurá e os afluentes direitos do Médio Rio Negro surgem à medida que os europeus adentram a bacia do Solimões e do Negro. Contudo, as informações eram baseadas em relatos de terceiros, já que o projeto de colonização da floresta nunca veio a se concretizar. Como destaca Porro (2007, p. 9), no decurso dos séculos coloniais, "os territórios conhecidos ou sobre os quais havia notícias, limitavam-se então a pouco mais do que as margens dos rios habitualmente navegados, enquanto grande parte dos interflúvios permanecia terra incógnita". O fato se deu por diferentes motivos, dentre eles, a resistência indígena, as próprias características geofísicas da região, além das dificuldades econômicas e militares enfrentadas pelas metrópoles europeias. O fato, como sabemos, não impediu que os europeus avançassem pelos grandes rios amazônicos (para o que nos interessa aqui, o Negro e o Japurá).[16] O efeito, além de uma drástica redução populacional indígena, foi a reconfiguração socioespacial dos grupos nativos, inclusive no interior da floresta.

O primeiro registro de um termo que se aproxima do etnônimo Nadëb data de 1831, realizado pelo viajante austríaco Johann Naterrer, que percorreu o Negro. O autor anota a construção Makú-Anadöub,[17] se referindo a grupos presentes no curso do Ijá, afluente do rio Marié, e também no Téa (ambos afluentes direitos do Negro).[18] Outros viajantes, como Wallace e Spruce, também fazem referência a grupos que habitam o alto curso dos afluentes direitos do Médio Negro. Informações mais detalhadas sobre estes grupos começam a surgir na década de 1920, nos escritos do já citado missionário Constant Tastevin (1923) sobre os "Maku do Japurá". Membro da Congregação do Espírito Santo, a chegada do padre ao Médio Solimões está ligada aos esforços dos espiritanos de se estabelecerem na região. Leitor de Koch-Grünberg, Tastevin tinha pretensões etnográficas e apresenta informações sobre a configuração

[16] A planície amazônica foi compreendida durante muito tempo a partir de dois grandes ambientes, a terra firme e a várzea. A complexidade e as subcategorização de cada um dos espaços aumenta conforme a escala de observação (LATHRAP, 1970; MEGGERS, 1971; DESCOLA, 1994; VIVEIROS DE CASTRO, 1996; FAUSTO, 2005, 2016, 2018). Mas, num primeiro olhar, a floresta não inundável corresponde a 98% do território amazônico. Com altitude de 10 a 100 metros, seus solos são pouco férteis e ácidos. A planície aluvial, por sua vez, representa cerca de 1,5% da Amazônia e está sujeita às inundações. Ela está presente nas duas margens do Rio Amazonas e também em alguns de seus afluentes como o Japurá e o Purus (PORRO, 1995). A ocupação colonial se deu, basicamente, por meio da várzea.

[17] Em seu artigo de 1906, dedicado aos Maku, Koch-Grünberg considera que o termo *anodöub* estaria associado à palavra *yehub*, e designaria "gente" na língua dos "Maku do Tiquié".

[18] Supõe-se que a maior parte da documentação produzida pelo autor no Alto Rio Negro foi perdida em um incêndio no museu Hofmuseum em 1849. Uma pequena lista de palavras coletadas pelo autor com este grupo foi conservada e reproduzida em Martius (1867). Koch-Grünberg teria consultado o diário do autor para escrever seu artigo de 1906.

dos assentamentos dos indígenas e dá notícias de deslocamentos recentes de alguns grupos entre o Japurá e a cabeceira de afluentes do Negro. O missionário lista ainda uma série de conflitos entre indígenas e seringueiros desencadeada por duas ondas migratórias dos extrativistas para a região a partir de 1892.

Os dados etnográficos mais relevantes sobre os Nadëb já produzidos estão em dois artigos, escritos por Harald Schultz (1959) e Mark Münzel (1969). O primeiro deles foi produzido a partir de um breve período de campo de Schultz, cerca de 3 semanas, entre os "Maku do Paraná do Boá-Boá", no Japurá. O autor dá notícia sobre localidades habitadas e abandonadas no Paraná do Boá-Boá, além de sugerir que haviam assentamentos a jusante que não chegou a visitar. O autor registra informações sobre a morfologia das aldeias que visitou e alguns apontamentos sobre sua organização social. Schultz apresenta ainda informações sobre a cultura material desses grupos (inclusive dos aerofones sagrados) e anota uma lista de termos na língua nativa. Nesta viagem, o etnógrafo produziu uma pequena série de fotografias que integra hoje o acervo do Museu de Arqueologia e Antropologia da USP. O breve texto de Münzel é, até o momento, o relato antropológico mais extenso sobre os grupos que estão entre o Médio Rio Negro e o Japurá (1969). Seu trabalho se baseia numa pesquisa de campo no rio Uneiuxi que durou pouco menos de 3 meses. Em suas notas, o autor distingue os Kaborí de Roçada (alto rio Uneiuxi), Kaborí (rio Uneiuxi), os Makú do Japurá e os Nadöb (cabeceira do Uneiuxi). Como veremos, a terminologia reflete os diferentes graus de contato com não indígenas e patrões. O autor transcreve algumas narrativas traduzidas e esboça uma análise introdutória sobre a cosmologia kaborí.

Em 1983, o antropólogo Jorge Pozzobon apresenta sua dissertação de mestrado baseada em sua experiência com grupos yuhupdëh e hupd'äh. Em seu trabalho, o autor busca construir um quadro geral atualizado dos demais grupos maku, dentre eles, os Nadöb. O autor cita um encontro que teve com algumas pessoas nadöb no município de Maraã (rio Japurá), que visitavam a cidade, vindos do lago Cumaru, no Paraná do Boá-Boá (região tradicionalmente habitada por este povo). Contudo, a maioria das informações que Pozzobon apresenta sobre esta etnia são uma compilação de dados coletados da bibliografia disponível até aquele momento. Em 1984, a linguista e missionária Helen Weir defende uma dissertação de mestrado sobre a "negação e outros tópicos na língua nadëb" a partir de sua experiência entre os Nadëb do Roçado.

Em 1996, o antropólogo Agenor Silva passou cerca de 3 meses entre os Nadëb do Roçado, numa pesquisa relacionada a "etnofarmacologia dos Maku-Nadeb". A monografia apresentada pelo autor está focada nas substâncias consumidas pelos indígenas no processo de

formação dos xamãs. Já nos anos 2000, o linguista Valteir Martins analisa a língua nadëb, num trabalho em que o autor propõe a reconstrução fonológica do "proto-maku oriental" (MARTINS, 2005). Esta é, em suma, a breve bibliografia disponível sobre os Nadëb. Ao analisarmos os trabalhos disponíveis sobre os povos de fala naduhupy, observamos, portanto, a disparidade de informações disponíveis sobre os grupos que estão historicamente entre o Japurá e as cabeceiras dos afluentes do Médio Rio Negro.

A etnografia que apresento nesta tese se insere no debate proposto pela última geração de etnógrafos dos povos de fala naduhupy que apontei algumas linhas acima. Ela pretende apresentar a relação do povo Nadëb com seu território a partir das dimensões cosmológica e sociopratica. Abordo o deslocamento espacial nadëb como um modo de habitação/vivência do mundo e um modelo indígena para a relação com a alteridade. Por essa perspectiva, a mobilidade seria uma maneira privilegiada pelos indígenas para atualização de diferenças sociológicas, políticas ou cosmológicas: estejam elas relacionadas a outros ambientes, a outros donos de ambientes, a outros grupos humanos, a outras espécies de vida, a outras práticas econômicas e assim por diante.

Uma segunda proposta de meu trabalho é a de deslocar e expandir duplamente a geografia das discussões até aqui empreendidas nos estudos relacionados aos povos que habitam regiões de cabeceiras de igarapés nos interflúvios no Noroeste Amazônico brasileiro: descer o foco de análise do Alto para o Médio Rio Negro e observar uma área que se estende até o Japurá (bacia do Solimões). Assim, busco trazer contribuições para o debate sobre o Sistema Cultural do Rio Negro a partir de uma abertura para regiões ainda pouco exploradas pelos especialistas. Ao observar a socialidade nadëb (e as narrativas que descrevem as relações construídas nesse espaço), me pareceu importante, ainda, refletir sobre uma ética e uma ontologia da predação. Esta abordagem introduz problematizações relacionadas à caracterização clássica do sistema hierárquico rionegrino.

Um terceiro debate que proponho conjuga os temas do xamanismo e evangelismo indígena, ao contrastar os cantos tradicionais nadëb e os hinos evangélicos que atualmente são compostos por eles próprios. Assim, abordo uma questão que considero ter sido tratada com reserva até o momento: o cristianismo entre os povos de fala naduhupy. Para que estas questões fiquem mais nítidas, sintetizo o modo como as discussões se desenvolvem ao longo dos capítulos.

PARTE 1

Na primeira parte da tese, busco apresentar o povo Nadëb e caracterizar o interflúvio dos rios Japurá e Negro a partir de um recorte temporal abrangente: desde a invasão europeia até o presente. Meu intuito é refletir sobre as possíveis relações criadas entre indígenas e não indígenas que habitaram e circularam nesta área levando em consideração as transformações socioespaciais desencadeadas ao longo do tempo. No capítulo 1, proponho uma caracterização da área etnográfica do Noroeste Amazônico em duas etapas. Na primeira, apresento hipóteses construídas por especialistas sobre a ocupação da região em um período pré-colombiano, com especial atenção ao interflúvio Japurá-Negro, e analiso possíveis configurações de grupos indígenas que o habitavam nos primeiros séculos de invasão europeia. Em seguida, me volto para aspectos destacados pelos autores que justificam tratar a região de maneira sistêmica. Desenvolvo, então, um segundo movimento no capítulo, de base histórica, que pretende observar o modo como o Estado encena, nos primeiros séculos de invasão europeia, uma aproximação ao rio Japurá e ao seu interior, e procuro analisar os possíveis efeitos sobre a população ali presente. Para isso, volto-me para fontes primárias e secundárias que registram esse período na região. Nessa abordagem, busco, ainda, problematizar o discurso oficial que se construiu sobre a região ao analisar a qualidade das informações então reunidas (e as dificuldades em obtê-las) e as pretensões das metrópoles sobre esse espaço.

No capítulo 2, proponho uma aproximação a certas conceitualizações nadëb relacionadas a humanidade, parentesco e alteridade. Este quadro possibilita uma leitura mais complexa sobre a interação entre grupos indígenas e não indígenas ao longo do tempo a partir da perspectiva nadëb. Para isso, baseio-me nas suas narrativas que contam sobre o surgimento das primeiras gerações de humanos no plano terrestre e as articulo a aspectos de seu sistema de parentesco e sua organização social.

O capítulo 3 aprofunda as discussões iniciadas no capítulo anterior a partir da análise das *wahëë panyyg* (“histórias dos anciãos”), também referidas por meus interlocutores como “história dos antigos”, em português. Essas narrativas alcançam temporalidades diversas, desde um passado recente até tempos míticos. Neste capítulo, volto-me para narrativas que remontam, provavelmente, às últimas décadas do século XIX e às primeiras do século XX. Analiso dois grandes temas recorrentes nessas histórias. O primeiro trata das relações indígenas estabelecidas no interflúvio Japurá-Negro, marcadas por alianças e guerras, e por uma dinâmica de fusão e fissão de unidades sociais. O segundo se refere à aproximação progressiva de pessoas não indígenas ao interior da floresta. Ao invés de dois momentos apartados, o repertório

indígena delineia um longo e complexo processo de interação entre diferentes pessoas na região. Ao longo de minha argumentação, apresento informações históricas sobre o contexto regional que me permitem aprofundar a compreensão sobre certas dinâmicas nas quais os indígenas estiveram envolvidos.

O capítulo 4 conclui a primeira parte da tese. Continuo a reflexão iniciada no capítulo anterior sobre o "tempo dos antigos", agora a partir de eventos ocorridos ao longo do século XX. Para isso, baseio-me, novamente, nas narrativas nadëb que contam sobre dispersões espaciais pelo interflúvio Japurá-Negro, ao mesmo tempo que descrevem como os *mäs* (brancos) se fizeram cada vez mais presentes no Alto Uneiuxi. Em minha análise, volto-me ainda para os relatos de etnógrafos e outros autores sobre a região, que, por sua vez, nos permitem construir um olhar abrangente sobre os processos desencadeados nesse período. Proponho, então, um mapa das migrações de grupos nadëb desde o final do século XIX até o início do XXI na região.

PARTE 2

A segunda parte da tese apresenta e analisa os cantos tradicionais nadëb (*nadëb jäm*) e as fórmulas verbais xamânicas (*mehëm*) regionalmente referidas como benzimentos. O objetivo geral desta parte é observar elementos presentes nesse repertório que iluminam aspectos da relação que os indígenas estabelecem com o ambiente e outros seres. Há um conjunto de termos presentes nos cantos e benzimentos que é particularmente relevante para a discussão: *häd had'yyt*, os "nomes legítimos" de cada ente, que são concebidos como partes intangíveis destes seres. Tais componentes, quando manipulados adequadamente por especialistas (cantores-xamãs), podem agir sobre os diferentes planos cósmicos.

No capítulo 5, destaco a importância do regime sonoro para a cosmologia nadëb e discuto de que modo ele está ligado à gênese e (re)produção da vida, humana e não humana, no Alto Uneiuxi. Na sequência, analiso de que maneira os cantos e benzimento tradicionais se encaixam nesse universo. Proponho, então, uma sistematização desse repertório: seus tipos, suas partes constitutivas, sua estrutura formal e conteúdo. A base para essa análise são os cantos que registrei durante a pesquisa e que foram traduzidos em parceria com os Nadëb. O capítulo 6, por seu turno, aprofunda a discussão sobre os benzimentos nadëb. Após uma apresentação introdutória sobre este repertório, meu objetivo é refletir sobre o modo como é construído seu conteúdo, analisar como ele está intrinsecamente ligado à cosmoecologia no Alto Uneiuxi e, finalmente, discutir seu caráter agentivo. Começo por explorar alguns aspectos das listas

onomásticas que compõem o benzimento (*mehëm*) e, em seguida, proponho aproximações e contrastes a um certo padrão da arte verbal xamânica rionegrina.

No capítulo 7, que conclui a parte 2, busco expandir a discussão a partir de dois movimentos. No primeiro, descrevo o complexo mítico-ritual dos aerofones Bares'ỹỹnh entre os Nadëb. No segundo, comparo os dados apresentados a um quadro mais geral rionegrino, assentado no complexo de Kuwai-Jurupari. Foco minha atenção especialmente nos grupos arawak da região, devido ao seu contato histórico com os Nadëb. Ao propor tais discussões, almejo chegar a uma caracterização geral do repertório sonoro tradicional nadëb ao mesmo tempo em que procuro analisar sua relação com o problema fundamental da reprodução humana, da produção do parentesco e de corpos.

PARTE 3

Na parte 3, discuto como a cosmoecologia descrita anteriormente é tensionada pela chegada da doutrina cristã no Alto Uneiuxi. Desde a década de 1950, católicos e protestantes estiveram no interflúvio Uneiuxi-Japurá, com permanência e atuações distintas. Em meados dos anos 1990, a atuação de missionários evangélicos se intensificou, resultando na conversão indígena nos anos 2000. Na aldeia do Roçado, que é o foco de minha atenção, o processo foi conduzido por um casal de missionários ligados ao Summer Institute of Linguistics (SIL).

No capítulo 8, reconstruo as etapas do processo de evangelização a partir das descrições dos indígenas, dos registros realizados pelos próprios missionários e de discussões promovidas por especialistas sobre o problema da conversão e evangelização indígena. Analiso, ainda, de que modo o evangelismo nadëb está associado às dinâmicas como o letramento indígena, a construção de uma escola na aldeia e a introdução do dinheiro na mediação de certas relações entre pessoas nadëb e não nadëb. A intensificação da presença de missionários no Alto Uneiuxi coincide com o declínio dos patrões e estabelece novas formas de interações com os não indígenas, agora centradas no convívio nas aldeias.

Argumento que um dos aspectos que foram relevantes para o estabelecimento da conversão nadëb está relacionado à composição de hinos evangélicos em língua nadëb. Esta é uma questão particularmente complexa para os indígenas porque toca em problemas relacionados à origem desse repertório e seu potencial agentivo (temas também centrais para a constituição dos cantos tradicionais na cosmoecologia no Alto Uneiuxi). No capítulo 9, portanto, descrevo de que forma a produção de hinos em língua nadëb se tornou possível desde um ponto de vista cosmológico e reflito como, a partir de então, os hinos nadëb se tornaram um

importante instrumento de comunicação com o Deus cristão. Para essa discussão, apresento a transcrição e tradução de algumas composições, seguida de uma análise sobre seu conteúdo. Com isso, é possível listar algumas transformações cosmológicas desencadeadas no processo de apropriação da doutrina cristã pelos crentes nadëb. Ressalto, também, as contradições inerentes ao processo, quando são introduzidos conceitos como o de transcendência divina e construído um discurso baseado na ética do amor fraterno. Ao final da análise, busco delimitar as principais questões ainda em aberto decorrentes deste encontro entre cosmologias no Alto Uneiuxi.

PARTE 4

Na última parte da tese, sintetizo aspectos do que chamo de territorialidade nadëb. No capítulo 10, apresento uma etnografia dos deslocamentos espaciais indígenas. Meu intuito é qualificar a imagem genérica projetada sobre os Nadëb como um povo de alta mobilidade espacial. Chamo atenção, ainda, para os caminhos de água – deslocamentos fluviais que me parecem não ter recebido a devida atenção na literatura especializada sobre os povos de fala naduhupy. Em seguida, busco distinguir os tipos de deslocamentos realizados pelos Nadëb para construir diferentes relações de parentesco e aliança. Noto que, se há um gradiente de distância espacial a moldar tais relações, há uma dinâmica específica de deslocamentos que promovem cada uma dessas comunicações.

No capítulo 11, último da tese, volto a tratar da configuração socioespacial no interflúvio Japurá-Negro, agora a partir de uma abordagem política sobre a territorialidade indígena no presente. Para isso, analiso os diferentes modos indígenas de "ver" e "se fazer visto" por agentes não indígenas no presente – que derivam de transformações em parte decorrentes de uma situação histórica. O argumento se baseia em minha observação e participação em processos contemporâneos de manejo de recursos, autogestão do território e salvaguarda cultural nos quais os Nadëb estiveram envolvidos desde 2017. A partir da comparação com certos eventos do passado, analiso distintos modos indígenas de habitar o Alto Uneiuxi e ressalto a importância cosmopolítica deste rio. Ao longo do capítulo, analiso ainda o discurso indígena direcionado ao Estado e outros atores. Nesse caminho, busco, finalmente, refletir sobre as traduções construídas pelos indígenas para caracterizar o que atualmente chamam de *nadëb hëëj n'aa*, "terra nadëb".

PARTE 1

1 IMAGENS DO INTERFLÚVIO

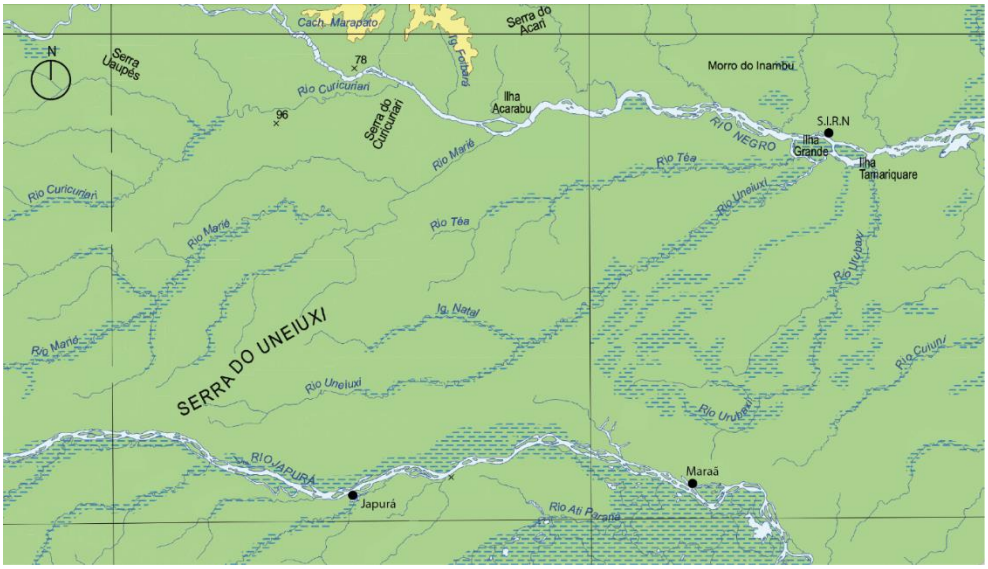
Neste capítulo, proponho uma aproximação inicial à área etnográfica do Noroeste Amazônico a partir de dois movimentos. No primeiro, apresento hipóteses construídas sobre a ocupação da região em um período pré-colombiano, com especial atenção ao interflúvio Japurá-Negro, e analiso possíveis configurações de grupos indígenas que o habitavam nos primeiros séculos de invasão europeia. Em seguida, me volto para aspectos destacados pelos especialistas que justificam tratar a região de maneira sistêmica. Busco, nessa etapa, estabilizar conceitos caros às discussões empreendidas pelos antropólogos a partir das etnografias produzidas no século XX. Desenvolvo, então, um segundo movimento no capítulo, de base histórica, que pretende observar o modo como o Estado encena, nos primeiros séculos de invasão europeia, uma aproximação ao rio Japurá, e ao seu interior, e procuro analisar os possíveis efeitos sobre a população ali presente. Para isso, volto-me para fontes primárias e secundárias que registraram este período na região. Proponho um exercício de imaginar as transformações socioespaciais desencadeadas entre o século XVII e XIX nas áreas de floresta entre os médios cursos desses rios. Nessa abordagem procuro, ainda, problematizar o discurso oficial que se construiu sobre a região ao analisar a qualidade das informações então reunidas (e as dificuldades em obtê-las) e as pretensões das metrópoles sobre este espaço.

Assim, busco reunir neste capítulo aspectos das relações indígenas que formariam um sistema regional ao mesmo tempo que procuro compreender como a interação com não indígenas se insere na formação desse quadro. Na minha análise, o recorte espacial corresponde à região que os Nadëb atuais reconhecem como território originário e tradicionalmente percorrido pelos antepassados. O limite dessa área seria, ao norte, a margem direita do rio Negro (entre a desembocadura do Jurubaxi e do Téa) e, ao sul, a margem esquerda do Japurá (entre o município de Maraã e o Paraná do Boá-Boá). Na direção oeste, seria o rio Marié e, a leste, o rio Jurubaxi.[19] Este recorte é baseado nas histórias que circulam entre os Nadëb no presente, que permitem caracterizar essa área como um núcleo espacializado de acontecimentos e cruzamentos de vida (INGOLD, 2007) que conformam a memória social indígena. Tanto as narrativas cosmogônicas como as histórias das gerações das quais descendem os Nadëb atuais têm a maioria de seus eventos encadeados nesse espaço, tornando-o denso de significados. Também as informações disponíveis em documentos sobre essa área, produzidos a partir da

[19] Esta área, por sua vez, pode ser distinguida em pelo menos três sub-regiões de concentração nadëb: Paraná do Boá-Boá (médio Japurá), Alto Uneiuxi e Alto Téa.

segunda metade do século XVIII, registram a presença de populações indígenas denominadas maku. A proposta, portanto, é descrever essa região que, até o presente momento, permanece relativamente pouco analisada pelos especialistas.

Mapa 2 – Região de habitação e deslocamento do povo Nadëb entre os séculos XX e XXI



Fonte: Mapa Físico do Brasil, IBGE, 2017.

1.1 Aspectos da ocupação humana no Noroeste Amazônico

Nesta seção, sintetizo duas discussões sobre a área etnográfica do Noroeste Amazônico, tecidas no campo da antropologia e em disciplinas correlatas. Primeiramente, apresento as teorias de Alberta Zucchi e Silvia Vidal sobre a ocupação histórica da região por grupos (proto)arawak e sua distribuição no espaço entre o momento da invasão europeia e os primeiros séculos de colonização. As análises das autoras permitem imaginar transformações políticas neste período que irão repercutir na organização socioespacial do interflúvio Japurá-Negro a partir do século XIX. Em seguida, me volto para a discussão construída, mais especificamente, por etnógrafos ao longo do século XX, principalmente a partir da década de 1970, que consolidou a região do Alto Rio Negro como uma área importante para as discussões antropológicas sobre as populações indígenas das Terras Baixas da América do Sul. Meu intuito, aqui, é apresentar aspectos centrais da organização social dos povos que compõem o chamado sistema multiétnico do Noroeste Amazônico. Proponho, ainda, apresentar questões que permaneceram à margem das discussões em torno do tema, mas que são importantes para se pensar o caso nadëb.

1.1.1 Redes ameríndias, o Médio Rio Negro e a expansão arawak

O arqueólogo Eduardo Neves (2012) considera que a estrutura do chamado sistema regional rionegrino, tal qual o conhecemos atualmente, teria origem pré-colombiana. O autor argumenta que, no século XV, os Tukano habitavam o rio Papuri e o Médio Uaupés já há centenas de anos, assim como os chamados Maku, que estariam nas regiões entre os grandes rios. Descendo em direção à foz, no Baixo Uaupés e no Baixo Tiquié, a predominância tukano diminuiria. Segundo Neves (2012, p. 236-9), grupos de língua arawak estariam presentes ali desde, pelo menos, 2.500 anos atrás. O domínio arawak permaneceria até o Baixo Rio Negro.

Para se debater quais foram, no passado, as possíveis configurações no interflúvio dos médios cursos dos Japurá e Negro em específico, as teorias de Alberta Zucchi (1987) e Silvia Vidal (1987; 1993) são particularmente importantes. A partir de dados arqueológicos e informações obtidas pela história oral de grupos arawak contemporâneos, Zucchi promove uma discussão com os especialistas. A autora propõe que, entre 4.000 e 1.400 anos a.C, grupos ceramistas (tradição Mina) que habitavam a costa brasileira começaram a se dispersar e alguns teriam alcançado a foz do Amazonas e o baixo curso do rio. A partir desse movimento de ocupação do novo ambiente, é provável que tais grupos tenham passado por transformações econômicas, sociais e linguísticas. Para a autora, é possível que nesse momento tenham surgido algumas protolínguas, que se separaram das demais. Dentre elas estaria o protoarawak (ZUCCHI, 1987, p. 13-14). Zucchi argumenta que, entre os anos 3.000 e 1.000 a.C, grupos protomaipure[20] já teriam alcançado o Médio Amazonas e iniciado uma dispersão pelo continente a partir de divisões internas.[21] Assim teriam surgido os grupos protokoripako, protobaré, protomanao e protopalikur, que teriam alcançado, respectivamente, as regiões do

[20] De acordo com os linguistas, o protoarawak se diferenciou de uma língua ancestral, protoequatorial, entre 5.000 e 3.500 AP (Antes do Presente). Entre 3.000 e 2.500 AP, teriam surgido duas primeiras separações internas àquela família. O ramo maipure seria o mais antigo. Os especialistas subdividem este ramo em maipure do Norte e maipure pré-andino. Do maipure do norte teriam derivado o protokoripako, protobaré, protobaniwa e o protopalikur (ZUCCHI, 1987; VIDAL, 1999).

[21] A hipótese da autora contrasta com a proposta de Nimuendajú (2015 [1927]), baseada em Koch-Grünberg (1995 [1909/1910]), para quem tais grupos originalmente teriam vindo do Norte. Nimuendajú (2015, p. 68-70) sugere que o Noroeste Amazônico, ao longo do tempo, teria sido palco de diferentes migrações populacionais, que chamou de "estratos de cultura". O sistema multiétnico conhecido no século XX seria o resultado desse processo. O primeiro estrato teria sido formado por grupos caçadores-coletores, de cultura rudimentar, que o autor relaciona aos povos maku. Em seguida, teriam chegado sucessivas ondas migratórias, primeiro de arawak-falantes, vindos do Norte, seguidos pelos tukano, a partir do ocidente. Finalmente, o último estrato seria composto pelo contingente populacional que para ali migrou durante os séculos de avanço colonial.

Uaupés-Içana; Alto Rio Negro-Cassiquiari; Médio Negro e afluentes; e Guiana brasileira (ibid., p. 14).[22]

Vidal e Zucchi defendem que, num passado menos remoto, entre o século XV e o início do XVII, as populações indígenas do Noroeste Amazônico estiveram organizadas em "macrossistemas políticos indígenas" multiétnicos, formados por diferentes federações (VIDAL, 1999; VIDAL & ZUCCHI, 1999). Tratar-se-iam de configurações distribuídas em áreas bem determinadas, com hierarquização entre unidades sociais em nível local e regional, especialização econômica com produção de excedentes para intercâmbio interno e externo ao sistema, e presença de líderes supremos que exerciam seu poder e controle para além de seus próprios grupos (VIDAL & ZUCCHI, 1999, p. 116). Os cursos do Japurá e do Negro seriam espaços ocupados por duas dessas formações. A primeira delas seria a Oniguayal (Omágua), família linguística tupi-guarani, que estava distribuída em ambas as margens do Solimões, também na região entre o Japurá e o Purus, e chegava a alcançar a margem direita do Alto Guaviare. A segunda formação seria a Manoa, que se estenderia desde a margem esquerda do Médio Solimões, passando pela área entre os rios Negro e Japurá, seguindo até o Casiquiare e o Alto Orinoco.[23] As pesquisadoras afirmam que, para além dessas grandes conformações políticas sobre o espaço, haveria zonas intermediárias, com povos fronteiriços guerreiros. Vidal e Zucchi sugerem, ainda, a interdependência socioeconômica entre grupos ribeirinhos e interfluviais. Pela configuração proposta pelas autoras, é possível supor que as cabeceiras dos afluentes da margem direita do médio-Negro seria uma área de transição entre os dois macrossistemas (com um largo trânsito de grupos manao, e arawak-falantes, em geral).

Para Vidal e Zucchi, já no século XVII, os efeitos da presença europeia teriam desarticulado a organização indígena dos macrossistemas. Além da flutuação populacional nas margens dos grandes cursos gerada pelas epidemias, violência e escravização (ANDRELLO, 2004, p. 92), a colonização logrou enfraquecer a articulação política indígena, assassinando "principais" ou diminuindo seu poder[24]. Tal processo, unido à introdução de uma economia

[22] Grupos kabyari e jucuna (línguas de matriz koripako) identificam as cachoeiras de Araracoara e Cupatí (La Pedrera), no rio Caquetá (trecho do Japurá atualmente em território colombiano), como centros de origem do mundo (VARGAS & PINEDA, 1982; VIDAL, 1987; ZUCCHI, 1987).

[23] Segundo as autoras, os macrossistemas seriam compostos por províncias. Em Omágua estariam Omágua, Paguana, Yurimagua e Içá. Já Manoa teria Manao, Yumaguaris, Epuremei e Macuraguarai.

[24] O termo "principal", muito presente nos relatos de cronistas quinhentistas e seiscentistas, foi empregado pelos colonizadores para identificar "chefes" indígenas. Sztutman (2012, p. 283-287) ressalta o caráter flutuante dessa designação: ora é utilizado para referenciar o "chefe-sogro" de uma maloca, ora o chefe de um grupo local, ora o chefe temporário de uma expedição guerreira, ora o grande chefe de guerra cuja influência alcançava as chamadas "confederações". Vidal analisa como os agentes coloniais manipularam o termo, e a posição a qual ele se referia, para desarticular o sistema político indígena. Ao estabelecerem relações exclusivamente com os "principais", os europeus imputavam uma autoridade a essas figuras que contrastava fortemente com a chefia tradicional indígena

mercantil, levaria ao surgimento do que Vidal (1993; 1997) chama de "confederações multiétnicas", que teriam florescido entre 1700 e 1770. Flexíveis e de tamanhos variados, estas formações seriam conduzidas por chefes cuja autoridade política derivava de aspectos como sua destreza em recrutar seguidores (consanguíneos, afins e aliados), sua habilidade de atuação enquanto comerciantes regionais (especialmente de mercadorias europeias) por meio de rotas indígenas muito antigas, e seu poder xamânico. Os grupos integrados a esse tipo de organização, muitos deles arawak-falantes, estariam empenhados na manutenção do comércio de seus produtos e de escravos com os europeus. A área em que estamos focados estaria sob os domínios de duas confederações, dos Manao (médio Negro e afluentes) e dos Caburicenas (que estaria imediatamente abaixo, chegando até o baixo curso do rio).[25] Nesse contexto, lideranças indígenas começaram a se destacar, como Ajuricaba e Camandary. Este último esteve envolvido em um evento decorrido entre os cursos do Jurubaxi e Uneiuxi que descrevo adiante.

Na hipótese de Vidal e Zucchi, desde o século XVII, as confederações indígenas conseguiram se inserir nas redes de circulação de bens europeus e mantiveram o domínio sobre rotas que se estendiam por grandes regiões. Num primeiro momento, esse tipo de aliança foi necessário aos europeus, justamente para a introdução de suas mercadorias. Contudo, o alcance espacial e o poder político que essas formações indígenas alcançaram passaram a ser um problema para as metrópoles e, assim, na metade do século XVIII, começam a surgir reações civil, militar e religiosa contra os indígenas. No final daquele século, intensificam-se as viagens exploratórias e as ações de vigilância sobre o território amazônico. É também durante a segunda metade do século XVIII que se estabelece a administração pombalina, que transforma os aldeamentos missionários em núcleos de povoações secularizadas. O resultado direto para o sistema político ameríndio foi "*la pérdida de autonomía política y económica de los hasta entonces poderosos grupos indígenas del río Negro*" (VIDAL, 1999, p. 118), com o poder dos chefes se reduzindo ao nível comunitário.

O fim do período pombalino traz também efeitos diretos para a região do Noroeste Amazônico. Márcio Meira argumenta que, nessa nova fase, a diminuição das ações do Estado

(VIDAL, 1997, p. 28). Andrello chama atenção para o papel de intermediários que os "principaes" exerceram no período do Diretório Pombalino, já na segunda metade do século 18. Portando títulos honoríficos, estes chefes, sob o mando dos diretores de índios, eram responsáveis por prover os aldeamentos com novas levas de descimentos (ANDRELLO, 2004, p. 61-62).

[25] A confederação manao seria formada por grupos manao, baré, maku, tiburís, mabazarís, javaris, bumajanas e maypanas. Seriam liderados por Ajuricaba e outros chefes como Debajarí, Bejari, Basuriana, Camandary, entre outros. A confederação caburicena seria formada por grupos baré e outros. Seu "principal" seria Curunamá (VIDAL, 1997, p. 31-32).

na região (que o autor chama de "refluxo") traria efeitos específicos para os grupos que estavam no "sertão":

> Ao longo da primeira metade do século XIX, tendo como pano de fundo as transformações político-administrativas, as populações indígenas do Noroeste Amazônico, tanto as reduzidas nas povoações de origem colonial quanto as residentes nos matos, viveram esse tempo de 'refluxo' como um momento propício para a recomposição demográfica e de suas formas de sociabilidade tradicionais, inclusive com processos de etnogênese. (MEIRA, 2018, p. 248-249)

Assim, nos últimos anos do século XVIII e início do XIX, é provável que tenha havido uma reconfiguração sociopolítica ameríndia. Já não haveria formas supracomunitárias e teriam surgido novas unidades étnicas de integração local. Consolidava-se, então, um sistema regional de alianças, baseado em relações de afinidade entre grupos arawak e não arawak e também "caboclos". Concomitantemente, teria se constituído um sistema de hierarquia político-religiosa entre grupos arawak, tukano e os ditos "maku", que daria origem aos movimentos messiânicos daquele século (VIDAL & ZUCCHI, 1999, p. 125; WRIGHT, 1981).

Se refletimos sobre as novas conformações étnicas sugeridas por autores como Vidal e Zucchi (1999), Hill (1996), Carneiro da Cunha (1992), Andrello (2004), entre outros, não parece ser coincidência que, a partir de meados do século XIX, os genéricos registros do etnônimo maku no interflúvio Japurá-Negro, que apareciam desde o século passado, dão lugar a designações como maku-anadoubo, wariwa, nadobo, entre outros. O reordenamento das relações indígenas, aliado ao vazio institucional deixado pelo fim da era pombalina, provavelmente trouxe modificações no interflúvio que desencadearam efeitos sobre os grupos dos quais descendem os Nadëb atuais. Volto a este ponto no capítulo 2.

Assim, o longo século XVIII e o fatídico século XIX aprofundam as transformações iniciadas anteriormente. Como veremos, desde muito cedo a região do Japurá capturou os interesses e imaginações de portugueses e espanhóis, que disputaram a hegemonia sobre a área. Contudo, o avanço sobre os sertões acabou se mostrando um projeto irrealizável. A circulação pelo leito do Japurá e pelos baixos e médios cursos dos afluentes direitos do Negro se restringiu a traficantes e outros atores. A presença colonial se faria impor nos primeiros séculos de invasão pela circulação de mercadorias e por meio da transformação política das guerras ameríndias, agora impulsionadas pelos europeus. Mas deve-se notar que o interior se manteve, até o século XX, como um *espaço social indígena*. Passo agora a analisar certos aspectos da organização social indígena do Noroeste Amazônico descritos pela etnografia moderna a partir da década de 1960.

1.1.2 O Alto Rio Negro e o problema da descendência no Noroeste Amazônico

As pesquisas antropológicas que surgiram a partir da década de 1960 também projetaram um olhar sistêmico sobre o Noroeste Amazônico. Os estudos, concentrados em grupos de fala tukano oriental e arawak, destacaram uma certa formalização da descendência na região do Alto Rio Negro e a ocorrência de aspectos comuns à organização indígena em toda a região.[26] Assim, a literatura descreve "unidades exogâmicas patrilineares e segmentares, organizadas hierarquicamente, [com] residência patri/virilocal, terminologia de parentesco tipo dravidiana, [tendo] a maloca como forma prototípica de assentamento" (CHACON & CAYÓN, 2013, p. 8). Seria comum, ainda, a tendência a conformações residenciais mais sedentárias, ribeirinhas, com desenvolvimento de horticultura centrada no cultivo de mandioca brava e presença de sistema ritual desenvolvido. Tais unidades teceriam um sistema regional "aberto", baseado na troca matrimonial, ritual e de bens cuja origem seria pré-colombiana. Esta configuração tornaria essa região etnográfica um caso singular dentro do contexto mais geral das Terras Baixas da América do Sul marcado pela preponderância do princípio da aliança simétrica (LÉVI-STRAUSS, 1943; 1949).[27]

Se, como argumenta Lolli (2010), não se pode perder de vista que o trânsito contínuo de pessoas no espaço é o que configura a motricidade deste "sistema aberto", deve-se notar que, nos termos acima colocados, a lógica dessa dinâmica seria dada, de todo modo, pela descendência patrilinear e a exogamia (linguística). A hierarquia interna às relações entre germanos, e entre grupos agnatos, dada pela ordem de nascimento dos respectivos ancestrais, traria ainda implicações socioespaciais e cosmopolítica: as unidades sociais coincidiriam geograficamente com os *sibs*, que estariam idealmente distribuídos ao longo de um único rio,

[26] Para uma bibliografia introdutória (não exaustiva) sobre o tema, cf.: Goldman (1963); Reichel-Dolmatoff (1971); C. Hugh-Jones (1979); S. Hugh-Jones (1979); Århem (1981); Wright (1981); Buchillet (1983); Jackson (1983); Journet (1988); Chernela (1993); Cabalzar (1995); Andrello (2004).

[27] Não se pode esquecer, contudo, que Joanna Overing (1976, p. 9), ainda em 1976, propunha que a ideologia de descendência no Noroeste Amazônico não tinha espessura suficiente para destacar estes povos de um cenário panamazônico de negação e combate estrutural à profundidade temporal social. A própria difusão da terminologia dravidiana e a memória genealógica restrita, etnografadas em pesquisas com diferentes povos, apontavam para essa direção. Contemporaneamente, a pertinência sociológica de alguns pressupostos advindos do modelo agnático estão em debate. Chacon & Cayón (2013), por exemplo, ao trabalharem com os Cubeo e os Makuna, defendem que filiação patrilinear, exogamia e critério linguístico devem ser tomados como dimensões distintas no sistema social dos povos tukano oriental. Marques (2015, p. 40), por sua vez, sugere que a corresidência entre cunhados, hoje difundida entre os Hupd'äh, poderia ser explicada também pelo viés histórico, num cenário de intensa e persistente missionarização salesiana. Essa abordagem se assemelha à de Cabalzar (2000), para quem a própria noção de aliança deve ser privilegiada nas análises dos grupos sociais uaupesianos, tarefa empreendida pioneiramente por Århem (1981).

conforme ranqueamento e especialidades rituais, indo da jusante a montante em ordem decrescente de status (S. HUGH-JONES, 1979).

Neste debate, os grupos de interflúvio representaram desde cedo um limite analítico aos antropólogos. Sua suposta simplicidade trazia questões complexas para os pesquisadores. Os estudos realizados na bacia do Uaupés-Tiquié mostravam que, de modo geral, sua regra exogâmica não seria linguística, mas clânica (LOLLI, 2010), e a hierarquia ordenada pelo nascimento não teria força nas relações sociais intragrupais. Somava-se a isso um ideal de sociedade reduzida, caracterizada pela mobilidade terrestre nas zonas interfluviais. Note-se que os registros etnográficos do início do século XX, realizados por autores como Koch-Grünberg (1906), caracterizaram os índios da floresta como pessoas social e culturalmente dominadas, imersas na natureza, tendo nos vizinhos tukano o "contraponto de cultura". Ramos (2013) argumenta que a imagem periférica associada aos habitantes da mata acabaria sendo ressaltada também pelos primeiros etnógrafos modernos que se voltaram para estas sociedades, se bem que por outro caminho. Assim, autores como Silverwood-Cope (1990 [1972]) e Reid (1970), ainda sob influência de obras como *HSAI* (STEWARD, 1963) e *Man the Hunter* (LEE & DEVORE, 1968), estariam empenhados em consolidar a imagem dos "*povos da mata*" como especialistas, caçadores-coletores e seminômades. Contudo, aponta Ramos, nesse movimento moldou-se, novamente, uma imagem de sociedade que permanecia à margem de uma certa concepção de cultura. Caça e coleta seriam, afinal, práticas sociais imersas na natureza a moldar a cultura de grupos com número populacional reduzido, cuja mobilidade lhes seria "constitutiva".

A relação estabelecida entre os indígenas que habitavam o interflúvio e aqueles que estavam mais próximos dos rios levou os autores a classificá-la como "simbiose marcada pela assimetria" (RAMOS, 1980).[28] Outra terminologia empregada para se referir a esse contexto derivou do sistema de aviamento (patrão-cliente), uma vez que a relação descrita se baseava no serviço doméstico e no trabalho agrícola de pessoas ou famílias maku em aldeias tukano[29] (SILVERWOOD-COPE et al., 1980). Na literatura, o contraste entre os dois tipos de sociedades rionegrinas gerou contraposições do tipo "cognatismo e ambilocalidade espacial

[28] Para uma crítica à análise de Ramos (1980), ver Viveiros de Castro (1982).

[29] Além do serviço, haveria um sistema de trocas instituído em que os "índios do mato" ofereceriam como item principal a carne moqueada, mas também "frutas silvestres, folhas de palmeiras para telhado de casa, resinas de árvores, canas para flautas-de-pã, cestas trançadas de cipó..., zarabatanas e venenos para caça [antes da difusão das armas de fogo]" (SILVERWOOD-COPE, 1980, p. 172). Em contrapartida, Silverwood-Cope afirma que os itens dos "povos do rio" mais valorizados pelos Maku seriam mercadorias (espingarda, fumo, farinha, pimenta, rede, panela, sal e ferramentas de metal). Reid afirma que para os Hupd'äh, os itens mais valorizados seriam os produtos da mandioca e coca derivados dos "povos do rio".

maku”/“unilocalidade tukano”; “mobilidade espacial”/“sedentarismo”; “endogamia linguística”/“exogamia linguística” (MARQUES, 2009; POZZOBON, 2011). Nesse debate, a organização social dos habitantes da floresta na bacia do Uaupés foi abordada pelos etnógrafos do século XX a partir do contraste norma-prática. Desse modo, as descrições e análises foram, em grande medida, construídas tendo como base de comparação a estrutura social dos “índios do rio”. Já no estudo inaugural de Silverwood-Cope (1990 [1972]) sobre os Kakua (Bara Maku), as diferenças evidenciadas em relação aos Tukano são tratadas dentro de uma unidade regional. Segundo o autor, no plano ideológico kakua, persistiria um direcionamento patrilinear, moldado por certas singularidades: ideologia de descendência clânica (com hierarquia entre clãs e agnatos dada pela ordem de nascimento), com terminologia de parentesco do tipo dravidiana, preferência de casamento entre primos cruzados bilaterais (reais ou classificatórios) que fossem membros de clãs aparentados afins e da mesma geração. Contudo, uma vez observado o modo pelo qual os casamentos se realizavam, tornava-se flagrante a não adequação das práticas ao modelo declarado ao pesquisador.

Nesse debate, a questão socioespacial assume desde cedo um papel central. Silverwood-Cope (1990) e Reid (1979) descrevem a distribuição social kakua e hupd'äh como séries de espacialidades discretas e dispersas, de configuração concêntrica, gradativamente abrangentes, que começam no grupo de fogo (ou grupo doméstico), passam pelo grupo local, e tem o limite no grupo regional.[30] O grupo doméstico seria a unidade social básica (conceitualmente semelhante aos *households* descritos pelos etnógrafos dos “povos do rio”), geralmente constituído pelo casal e seus filhos solteiros (nesta escala poderiam ser incluídos, ainda, irmãos ou irmãs solteiros e parentes viúvos de qualquer um dos cônjuges). Seriam unidades independentes de produção, consumo e distribuição de alimentos. Os grupos domésticos manteriam tal independência também em relação aos seus deslocamentos espaciais para o trabalho com povos do rio e acampamentos de caça. Num segundo nível de abrangência estariam os grupos locais, que Silverwood-Cope classifica como famílias extensas bilaterais, compostas por grupos domésticos preponderantemente constituídos de homens aparentados por casamento (cunhados ou genro/sogro). E finalmente, os grupos regionais seriam as unidades sociopolíticas maku: neste nível ocorreriam as distinções dialetais de cada língua, as cerimônias rituais, e onde seria possível visualizar um certo “limite territorial” de cada grupo.[31] É ainda

[30] Entre os Kakua, tais unidades sociais seriam nomeadas pelos próprios indígenas. O mesmo aconteceria no caso hupd'äh. A única diferença é que entre os últimos não existiria uma autonominação dos grupos regionais, apesar de que membros de cada um dos grupos regionais empregariam termos para designar os demais.

[31] Segundo Reid, neste último nível, a proximidade espacial com vizinhos que falam outra língua, como os Yuhupdeh, configura um tipo de relacionamento semelhante àquele construído entre grupos regionais hup. Para o

neste nível que se concentraria a destacada tendência à endogamia.[32] Ambos os povos estariam divididos em três grupos regionais cada.[33]

A conclusão dos autores é que, entre os Hupd'äh e os Kakua, as unidades mais inclusivas de classificação social são baseadas em categorias socioespaciais: unidades territorial ou linguisticamente distintas, nomeadas e que estabeleceriam limites entre as sociedades de interflúvio (REID, 1979, p. 120). Já os clãs, por seu turno, que seriam idealmente as unidades de descendência unilineares, estariam dispersos em vários grupos locais, não obedecendo a restrições geográficas de um grupo regional. Os autores admitem que, numa escala mais abrangente e inclusiva, o sistema clânico perdia importância para estes povos. Como veremos, entre os Nadëb, não há uma configuração social que remeta a estrutura de clãs.

A dinamicidade da organização hupd'äh se daria, no nível local, no processo de fissão e fusão de grupos, que modificaria de maneira extremada e frequente as unidades residenciais. Reid emprega o conceito de fluidez (TURNBULL, 1966) para caracterizar essa configuração, que ficaria explícita de dois modos: nas visitas constantes, de permanência variada, entre grupos locais (podendo, inclusive, os visitantes tornarem-se corresidentes); e nas brigas, que culminariam nas frequentes dissoluções de agrupamentos. Reid (1979, p. 134) sugere que ambos os processos teriam nas festas de caxiri um importante ponto de inflexão – momento social que funcionaria como espécie de "barômetro" das relações individuais. Assim, para Reid (1979, p. 137), a mobilidade espacial hupd'äh seria um *modo de expressão de relações*:

> *In fact, moves to and from hunting camps or to work for river Indians and the reconstruction of the base settlement in the same or a new location occur more frequently than the local economy or the structural duration of the house demands, and this type of mobility is probably as much due to the Hupdus desire to re-express current social relations in a spatial manner as to any real ecological or architectural necessities.*

autor, ainda que haja algum senso de incorporação entre todos os falantes hup, a qualidade da interação entre grupos regionais e outros grupos linguísticos espacialmente próximos é muito parecido.

[32] A estas três gradações propostas por Silverwood-Cope, Reid acrescenta os *clusters* de grupos locais hup, formados por assentamentos que estariam próximos uns aos outros, a menos de uma hora de caminhada e, geralmente, usufruindo o mesmo rio. O autor acrescenta que a maioria, senão todos os membros de uma "parentela biológica próxima", usualmente residiria com o seu *cluster* e manteria um convívio frequente, em atividades rituais ou cotidianas. Aqui, há um contraste com a organização kakua em que a tendência seria a corresidência entre afins em nível local (relação que também se replicaria nos grupos de trabalho e de caça).

[33] Segundo Silverwood-Cope, entre 1969 e 1970, os três grupos regionais kakua somavam uma população de aproximadamente 250 pessoas. O autor chama de "Região A" aquela ocupada por grupos no Macu-Paraná, tributário do Paputi; "Região B" no igarapé Wacara, tributário do Uaupés; "Região C" os riachos da cabeceira dos igarapés Carguero e Cucura, perto da cidade de Mitú. Reid, Pozzobon e Marques afirmam que existem três grupos regionais hupd'äh no interflúvio entre os rios Papuri e Tiquié. Reid os nomeia de "Upstream", "Central" e "Downstream". Em todos os casos, cada grupo regional se considera falante de uma língua diferente dos demais, embora os autores considerem que as diferenças sejam pontuais.

Pozzobon (2011), por sua vez, desenvolve o conceito de fluidez a partir das dimensões moral e ritual. O autor dá à "*nonchalance maku*" um caráter estruturador. O autor a concebe como a articulação que permite a improvisação sobre o paradigma agnático, e que "consegue pôr em prática um certo minimalismo cognático escondido por detrás da unifiliação" (MARQUES, 2011, p. XXXIX). Pozzobon irá privilegiar este modelo centrípeto, que conduz à busca por afins num círculo mínimo de relações sociais, como a "forma social maku". Para o autor, o modelo exogâmico seria uma estratégica para a relação com os povos tukano. No que diz respeito às discussões etnográficas, este é o limite de rendimento teórico do contraste normatividade-práxis.[34]

Em relação à socioespacialidade, Pozzobon destaca características que moldariam a territorialidade maku e seu "minimalismo improvisador": no nível dos grupos regionais haveria um sentimento de identidade restrito a um território, que seria marcado por aspectos econômicos (território de caça); de parentesco (onde estão localizados os isolados matrimoniais);[35] mnemônicos (o conhecimento pormenorizado do espaço estaria restrito aos limites do grupo regional); e linguístico (cada grupo regional seria praticante de uma variação dialetal específica da língua).

O modelo normativo enquanto projeção enfraquecida do sistema tukano permaneceu até a primeira década dos anos 2000. Nesse momento, surge uma nova geração de pesquisadores que se voltam para os Hupd'äh (RAMOS, 2013; MARQUES, 2015; SILVA, 2017) e os Yuhupdeh (LOLLI, 2010; HENRIQUE, 2018). De modo geral, esses analistas estão menos preocupados com o contraste ao "mundo do rio" e mais empenhados em descrever a ontologia e cosmologia hup-yuhup.[36]

Estes são, em linhas gerais, os principais aspectos de duas grandes discussões consolidadas sobre o Noroeste Amazônico. Ambas constituem uma base para a análise sobre a configuração política e socioespacial na região. A primeira, fundamentada em evidências arqueológicas, linguísticas e históricas, sugere uma configuração política pré-colombiana, com ocorrência de domínios supragrupais, que estabeleceriam grandes redes, estruturadas em províncias, nos grandes rios e baixos cursos de seus afluentes. No Médio Rio Negro em

[34] Num momento anterior, Pozzobon encarou a socioespacialidade maku a partir de uma abordagem demográfico-estrutural (2011). Esta fase do autor rendeu uma dissertação (1983) e uma tese (1991).
[35] Para construir sua teoria sobre o cognatismo minimalista, Pozzobon irá operar uma virada conceitual: o que o autor anteriormente designara como isolado matrimonial será substituído pelo conceito de *kindred*. Como destaca Marques (2009, p. 168), ocorre nessa mudança uma passagem importante que instaura um conceito egocentrado, concêntrico e escalar. Como já sugerido por Reid, convém lembrar, o *kindred* coincide com o que os autores chamam de grupos regionais. Pozzobon, assim, irá defini-lo como expressão do "minimalismo social" maku ao se apresentar enquanto "horizonte de sociabilidade".
[36] Meu diálogo com esses autores se dará ao longo da tese.

específico, haveria a preponderância de grupos arawak, que, a partir do contato com os europeus, tiveram na economia mercantil um elemento estruturador. Até meados do século XVIII, a circulação de tais grupos no interflúvio foi intensa e, na virada para o século XIX, teria ocorrido uma reconfiguração social por meio de novas alianças. A segunda discussão, concentrada (mas não restrita) aos antropólogos e suas teorias etnográficas também aborda o Noroeste Amazônico de maneira sistêmica ao longo do século XX. Por esse caminho, a teoria do parentesco trouxe um rendimento específico, delimitando uma área etnográfica particular na etnologia das Terras Baixas da América do Sul. É de se notar que as discussões antropológicas sobrepõem, de maneira mais ou menos nítida, conforme o autor e os grupos estudados, a *área etnográfica* (cultural) ao *espaço geográfico* (físico) do Alto Rio Negro. Assim, o Noroeste Amazônico, que, de um ponto de vista social e espacial, é extenso, passa a ser referido em certos casos como o "Sistema Regional ARN", o que corresponde a uma síntese de relações espacialmente localizadas nesta área. As etnografias produzidas com os "povos da mata" (principalmente Kakua, Hupd'äh e Yuhupdeh) estão inseridas nesse debate, ainda que de forma crítica.

É de se notar que, em ambos os debates, o interflúvio dos médios rios Negro e Japurá não foi estudado em detalhe.[37] Desse modo, a discussão sobre a dispersão arawak traçou uma imagem sobre as transformações socioespaciais indígenas ocorridas no Médio Negro entre o século XVII e XIX mas não adensou a caracterização dos habitantes indígenas do interior da floresta, que não representavam diretamente a força política dos macrossistemas e confederações. O debate uaupesiano, tomado pela perspectiva dos etnógrafos dos grupos de interflúvio no século XX, trouxe elementos fundamentais sobre sua organização e dinâmica de parentesco, qualificando a imagem fugidia dos "povos da mata". Contudo, essa caracterização é construída a partir de um contraste específico: a organização social tukano espacialmente localizada na bacia do Uaupés. Ambas as discussões conformam uma base para um estudo junto aos Nadëb, mas passam ao largo de dois pontos fundamentais. O primeiro deles é que a região tradicionalmente ocupada pelos Nadëb está na faixa de transição entre o Alto e o Médio Rio Negro, onde, justamente, a presença arawak historicamente se faz notar. Portanto, a presença tukano oriental, que foi fundamental para a caracterização das relações assimétricas descritas na literatura sobre a região, não ocorre na mesma intensidade no contexto do interflúvio dos

[37] Deve-se registrar, como exceção, o trabalho de Sarmento (2018), que discute a migração tukano desde o Alto Rio Negro para os baixos cursos dos afluentes direitos do médio curso do rio, principalmente o Téa, a partir de 1940. Acrescente-se, ainda, as breves notas etnográficas de Tastevin (1923), Schultz (1959) e Münzel (1969) sobre o interflúvio Japurá-Uneiuxi.

médios cursos do Negro-Japurá. Um segundo ponto relevante é que a região tradicionalmente ocupada pelos Nadëb é também uma área de transição entre as bacias do Negro e a bacia do Solimões (na qual se encontra o Japurá). As relações estabelecidas pelos Nadëb com esse último rio trazem singularidades de ordem cosmopolítica, econômica e histórica que são incontornáveis. Na sequência do capítulo, proponho a apresentação de uma terceira base para se observar esta área: a história colonial e dos grupos indígenas na região do Japurá (e do Médio Negro). Meu objetivo é refletir sobre as possíveis transformações socioespaciais nesta sub-região do Noroeste Amazônico ocorridas nos três primeiros séculos de avanço europeu, bem como destacar problemas que se originaram com a presença anunciada (e muitas vezes não efetivada) do Estado. Aproximarmo-nos desse período nos permitirá compreender aspectos relevantes sobre esta região e sobre o povo Nadëb nos dias atuais.

1.2 O espaço como caminho

As primeiras notícias sobre o Alto Amazonas derivam do empreendimento colonial espanhol, que, a partir de 1530, promove expedições na região (JIMÉNEZ DE LA ESPADA, 1889; JOBIM, 1957; FAULHABER, 1992; PORRO, 1995; PIZARRO, 2012; CORTESÃO, 1968).[38] Em 1538, a viagem comandada por Diogo Nunes (navegador português a serviço da Espanha) desce o rio até a região do afluente Tefé. Pouco tempo depois, em 1542, Francisco de Orellana lidera a expedição que chega à foz do Amazonas, partindo de Napo. O feito é narrado por Gaspar de Carvajal. Enredadas em elementos fantásticos, as informações, nesse primeiro momento, confundem-se com histórias sobre as Amazonas e o Eldorado. Aproximadamente duas décadas depois, a trágica expedição de Pedro de Urzúa e Lope de Aguirre, que percorre o Marañon, do Peru à foz, frustra as expectativas espanholas quanto às extravagantes riquezas de um Novo Mundo paradisíaco. Após o intervalo de algumas décadas, ocorre uma renovada investida europeia no primeiro quartel do século XVII. Dessa vez, os interesses portugueses entrarão em cena de forma mais intensa.[39] É o início de uma prolongada disputa pelo domínio e exploração da região, que só iria terminar no século XIX, quando a questão é transferida para

[38] Para além das fontes primárias, há uma copiosa bibliografia sobre a invasão europeia à Amazônia. Ao longo do capítulo, remeto àquelas que abordam o tema em foco.

[39] O avanço lusitano sobre a Amazônia tem início ainda no período da União Ibérica. Em 1615, os portugueses expulsam os franceses do Maranhão e, no ano seguinte, promovem a ocupação militar do Pará. Nas próximas décadas, o então alferes Pedro Teixeira iria comandar expedições contra holandeses, ingleses e irlandeses no baixo curso do Amazonas, que queda sob domínio português a partir de 1631 (LIMA & COUTINHO, 2016, p. 14).

os acordos e tratados de fronteiras firmados no processo de formação dos Estados-nação sul-americanos (QUIJANO OTERO, 1869, 1881; CORTESÃO, 1968).[40]

Em 1636, dois leigos franciscanos, Domingo de Brieva e Andrés Toledo, chegam a Belém, vindos de Quito.[41] O sucesso da viagem traz aos portugueses a perspectiva de estabelecer uma comunicação com o Peru pelo Amazonas. No ano seguinte, é organizada uma expedição de grandes proporções a Quito, comandada pelo capitão lusitano Pedro Teixeira, que parte de Gurupá (foz do Amazonas) e tem Brieva como guia. É a primeira vez que o rio é navegado no sentido contrário ao dos espanhóis, isto é, a partir do Atlântico. A permanência de Teixeira na cidade gera desconfiança nas autoridades espanholas, que, por seu turno, determinam seu retorno a Belém em 1639. Na volta, o capitão português é acompanhado por dois jesuítas. Um deles é Cristóbal de Acuña, que registra a viagem em "Novo Descobrimento do grande rio das Amazonas".[42]

Inseridas no contexto político-administrativo da última fase da União Ibérica (1580-1640), as viagens de Teixeira materializam a disputa entre espanhóis e portugueses pela Amazônia. A expedição a Quito, realizada sob ordens do governo do Maranhão e Grão-Pará, é uma investida portuguesa à revelia das orientações de Felipe IV (III de Portugal) e uma transgressão ao Tratado de Tordesilhas de 1494.[43] O regresso de Quito, ainda que forçado, é realizado pelo Solimões, o que permitiu aos portugueses consolidarem um passo na disputa territorial: a afixação de um marco provavelmente próximo à desembocadura do Japurá.[44] O ato visava a garantia de acesso às cabeceiras deste último rio (pertencente, então, à Província

[40] Diferentemente do que ocorreu em outras regiões do Brasil, o modo de expansão colonial na bacia amazônica se deu majoritariamente pela rede hidrográfica. Faulhaber (1992; 2016) cita o historiador Jaime Cortesão e resgata a noção de "bandeiras fluviais", organizadas pelas metrópoles como método de ação para o avanço territorial e definição de fronteiras na região.

[41] Ambos haviam abandonado a expedição fracassada de Juan de Palacios aos chamados Encabellados (PIZARRO, 2012).

[42] Este relato se destaca dos anteriores pelo tom mais sóbrio e qualidade superior nos apontamentos geográficos, etnográficos e econômicos (PIZARRO, 2012).

[43] Naquele momento, acreditava-se que o domínio sobre a região garantiria o acesso às áreas argentíferas de Potosí e Cusco. Depois do mapa de Orellana, a segunda carta de todo o curso amazônico foi produzida sob ordem de Raimundo de Noronha, após ter recebido informações da viagem dos dois leigos franciscanos. Cortesão (1968) nota que a representação das duas localidades no documento é muito deslocada para o leste.

[44] A partir do século XVIII, tem início a controvérsia diplomática, que também se estendeu aos historiadores, sobre a localização exata do marco de separação entre os domínios português e espanhol estabelecido por Teixeira. Em 1749, Bernardo Berredo publica os "Anais do Estado do Maranhão" e localiza Franciscana, nome pelo qual foi designado o núcleo de povoamento que marcaria a divisa, nas cabeceiras orientais do Solimões, na confluência entre os rios Aguarico e Napo (no Equador atual). Autores como Noronha (1768) e Sampaio (1774-1779) seguem essa proposição. Contudo, Cortesão (1949) trará novas evidências documentais que permitem-no localizar a divisa na foz do rio Japurá. La Condamine, em 1743, também localizava este ponto no exato local onde estava assentada a missão carmelita Paraguari, no Japurá. A historiografia atual tende a concordar com esta perspectiva (LIMA, 2016). Faulhaber (1992, p. 122; p. 206 *et passim*) também considera a hipótese sobre o rio Japurá como a mais verossímil e lança mão de narrativas indígenas que coletou na região para corroborar seu argumento.

de Quito), e abria uma nova perspectiva de comunicação com o Negro, informação fornecida por indígenas ainda na viagem de subida de Teixeira:

> Pela banda em frente de todas estas povoações altas [localizadas nos rios Yupurá e Iquiary], a terra é plana e acessível, e tão fechada, assim por outros rios como dos braços que o Caquetá estende por suas margens, que separada em grandes lagos corre por muitas léguas, até que todos, incorporados no rio Negro, se juntam com o principal. (ACUÑA, 2016 [1639], p. 232)

Segundo Acuña, esta rede hidrográfica do interior, capaz de unir os rios Yupurá/Caquetá, Iquiary e Negro, seria utilizada como rota em um circuito multiétnico, em que o ouro extraído no Alto Rio Negro chegava à desembocadura do Japurá, no Solimões. O autor registra que, nesta região, os portugueses teriam observado sinais do intercâmbio indígena na aldeia do povo Curuziari (Aisuari), em pingentes feitos com o metal que alguns indígenas portavam nos narizes e orelhas. Por esse motivo, a localidade passa a ser referida como Aldeia do Ouro. O cronista registra que o Iquiary,[45] onde estariam localizadas as minas, poderia ser facilmente acessado pelo Japurá:

> A 14 léguas desta aldeia, que chamamos do Ouro, pela banda norte, sai a foz do rio Yupurá, que é por onde se entra no do Ouro e esta é a mais certa e direta entrada para chegar, com brevidade, a avistar a terra que, tão liberal, oferece os seus tesouros. (ibid., p. 233)

Somadas às intenções prévias portuguesas sobre a região, a viagem de Teixeira pelo Solimões abriu a possibilidade do estabelecimento de duas rotas específicas: ao rio do Ouro (Yquiari), via Japurá; e ao médio-alto rio Negro, a partir da margem esquerda do Japurá-Caquetá. Naquele momento, os destinos não passavam de um projeto para os portugueses, devido à inviabilidade de realizá-lo.[46] A viagem de Teixeira consolidou, de todo modo, uma nova perspectiva da coroa sobre a Alta Amazônia porque "alcançou conhecimentos muito exatos sobre o curso dos grandes afluentes amazônicos, criou o mito do rio do Ouro, como

[45] Ao lado da controvérsia sobre a localização da aldeia do Ouro, gravita outra, sobre a identificação do rio do Ouro, ou Yquiari. Apesar de as fontes indicarem que seria um curso que correria ao norte do Solimões, houve uma discussão sobre sua localização. Hemming (1978) o identifica ao Negro. Porro (1995; 2007) considera que poderia ser o Negro, o Uaupés ou um de seus afluentes. Um comentador do diário de Fritz (GARCIA, 1917, p. 380, nota XXIII) o identifica ao Içana. Andrello (2004), por sua vez, o identifica ao Uaupés.

[46] Para Cortesão (1968), além do interesse econômico dos lusitanos sobre o Médio Solimões, a região representava, então, um limite para os deslocamentos realizados a partir da foz do Amazonas. Segundo registros do próprio Teixeira, os ventos alísios do Nordeste sopravam até a região do Japurá, impedindo a navegação segura a partir daquele ponto.

limite ideal do Estado; permitiu a expansão no rio Negro [no século seguinte]" (CORTESÃO, 2016, p. 75).[47]

1.2.1 O Japurá e o início da violência

A partir de meados do século XVII, a geopolítica colonial na Alta Amazônia tem nesta sub-região um ponto específico de interesse. A disputa entre as coroas ibéricas toma forma nos cursos dos rios à medida que são realizados os descimentos e fundados os aldeamentos. Administrados por variadas ordens católicas, as missões visavam, além da catequese dos gentios, a garantia dos domínios usurpados. No curso do Japurá, o processo assumiu feições distintas, impostas pela própria conformação física do rio. Na direção Noroeste, as quedas de Angosturas e de Araracoara representaram barreiras naturais para Portugal e Espanha.[48] Acima das cachoeiras, no chamado Gran Caquetá, os franciscanos espanhóis estabeleceram aldeamentos a partir do final do século XVII. Os missionários permaneceram na região até a década de 1790, quando foram expulsos pelos próprios indígenas (VARGAS & PINEDA, 1982, p. 33). Durante o período colonial, a hegemonia espanhola sobre aquele trecho não chegou a ser seriamente ameaçada pelos portugueses (apesar do registro recorrente de invasões não oficiais para aprisionamento de escravos e busca de ouro no Baixo Caquetá).

O trecho de Araracoara até a foz, o chamado Japurá, foi disputado de maneira aberta ou velada, inclusive no período pós-colonial (volto a este ponto adiante).[49] O estabelecimento de missões ali não foi expressivo como no Caquetá e se concentrou no baixo curso. Em contraste, além das expedições em busca do ouro, desde muito cedo o rio tornou-se caminho para traficantes de escravos (VARGAS & PINEDA, 1982; FAULHABER, 1992; LUCAS, 2019). Maurício de Heriarte, que conviveu com integrantes da viagem de Teixeira (PORRO, 1995), registra informações que sugerem expedições sobre aquele rio em busca do metal (HERIARTE, 1874 [1662], p. 51). Hilário Sousa de Azevedo, capitão-mor da capitania do Grão-Pará entre

[47] O forte de São José do Rio Negro, que daria origem à cidade de Manaus, foi erguido no fim dos anos 1660. Nas décadas seguintes, missionários jesuítas promoveram os primeiros esforços de ocupação no baixo curso do rio. Contudo, o avanço sobre o Negro foi fundamentalmente estabelecido pelos aldeamentos carmelitas, na primeira metade do século XVIII (MEIRA, 1993; 2018; ANDRELLO, 2004, p. 57 *et passim*). A seguir, detalho o avanço sobre o Japurá.

[48] No trecho que vai deste acidente geográfico à cabeceira, o termo de designação consolidado para o rio é Caquetá, disseminado desde então entre os espanhóis. Abaixo deste ponto, o curso é chamado de Japurá, nome difundido entre os portugueses desde o primeiro contato, cuja origem remeteria ao etnônimo de um povo que vivia em suas margens, e também da fruta homônima, abundante na região (NORONHA, 1768).

[49] Com os tratados do século XVIII, a comarca de Araracoara torna-se o vértice noroeste da Capitania de São José do Rio Negro (VARGAS & PINEDA, 1982, p. 57).

1690 e 1698, também teria explorado intensamente a região (CORTESÃO, 1968, p. 409), coordenando tropas de resgate que subiam o Japurá (PORRO, 1995, p. 62-63).[50]

Sobre o curso do Marañon-Solimões, encadeiam-se períodos de avanços e recuos de portugueses e espanhóis ao longo do século XVII. Em 1651, por exemplo, o franciscano Laureano de la Cruz (1653, p. 106) descreve a invasão portuguesa às terras omágua (alto Solimões), que, nos termos da diplomacia oficial da época, seriam domínios espanhóis. Jesuítas e franciscanos adotavam a perspectiva espanhola e, nos documentos produzidos, apontam frequentes invasões portuguesas para captura de indígenas. Vargas e Pineda (1982) cotejam fontes primárias que mostram a preocupação e o temor dos missionários, a ponto de justificarem, em correspondência, a fundação de aldeamentos como São Joaquim (em terras omágua no rio Marañon, Província de Quito) para frear as ações lusitanas. Nas "Noticias Auténticas del famoso rio Marañon…"[51] consta que a chegada do jesuíta alemão Samuel Fritz à região, por volta de 1685, teria origem na solicitação dos próprios Omágua ao superior das missões da Província. A permanência de um padre na região visava inibir as invasões. A violência de tais incursões pode ser entrevista nos diários de Fritz, quando o padre descreve a entrada de portugueses no rio Japurá em 1691:

> *[...] a Jurimagua Chief of the Macuaya Settlement, who had come from below, complained to me, as to how the Captain Antonio de Miranda, who had accompanied me from Para, on his return down-stream made with his soldiers an incursion in the river Jupura, and having met with his [the Chief's] son and another Indian they killed his son with a shot. The other escaped, and they carried away captive down-stream the women that were in their company. The Chief of the Ybanomas also informed me of other incursions, that the said Captain had made; one at another Jurimagua settlement capturing much people; another at an Ybanoma settlement, that is close to a lagoon, but as these resisted calling upon the Father, at last they left them alone; another finally at a stream, called Cuari, where they cruelly killed, though they were not opposed, very many people, and the rest they took away for slaves.* (FRITZ, 2016 [1695], p. 94)

As tropas de resgate não são um método colonial exclusivamente português. Vargas e Pineda (1992, p. 36) apresentam documentos que evidenciam que o mesmo ocorria no lado castelhano do rio, na virada do século.[52] Em paralelo à violência dos aprisionamentos, é nesse

[50] O historiador português compila também uma série de documentos que registram o inquérito conduzido pela coroa em torno dos participantes da viagem de Teixeira a respeito do Rio do Ouro e das possibilidades de sua exploração (CORTESÃO, 1968, Apêndice Documental).

[51] "*Noticias Auténticas del famoso rio Marañon y Misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito em los dilatados bosques de dicho rio*", primeira obra de referência sobre Samuel Fritz, escrita entre 1730 e 1738, atribuída ao também jesuíta Paulo Maroni (GARCIA, 1917).

[52] "*La Historia social y cultural del Caquetá ha estado marcada, desde el siglo XVII hasta finales del siglo pasado, por un intenso proceso esclavista. En el siglo XVII, los españoles residentes en el Alto Magdalena rescataban o capturaban indios del oriente colombiano – particularmente del área del río Caguán, un afluente del Caquetá –*

momento que as investidas espanholas sobre o curso do Marañon-Solimões alcançam um avanço expressivo a jusante, com a atuação dos jesuítas. Entre 1686 e 1688, o padre Fritz teria percorrido o curso do rio, da desembocadura do Napo à confluência com o Negro, fundando uma série de missões. Segundo um comentador, "só dos Omáguas se contavam por vinte e oito as aldeias que formou (...) outras nações indígenas, como os Jurimaguas, Aisuares e Ibanomas, [Fritz] reduziu ao grêmio da Egreja" (GARCIA, 1917, p. 358).

1.2.2 A introdução das mercadorias

Os diários do padre Fritz registram sua atuação na região ao longo de quatro décadas, até 1725. No documento, é descrita a viagem que realizou até Belém, em 1689, em que retoma a questão do Rio do Ouro.[53] Sua descrição se destaca das fontes portuguesas porque aponta as condições ideais para se cruzar o interflúvio Japurá-Negro. Segundo Fritz, a viagem deveria ser feita no período de cheia do rio Jurubaxi, afluente direito do Médio Negro. Seria este, segundo o autor, o ponto de articulação entre o Alto Rio Negro e a bacia do Solimões utilizado na extensa rede mencionada por Acuña. No registro, chama atenção a importância dos grupos manao para essa dinâmica:

> Suas terras [dos manao] estão para as bandas do Norte, sobre um riacho chamado Jurubetss [Jurubaxi], onde se chega pelo rio Jupurá. Saem de ordinário no tempo da enchente, porque então os dous rios se comunicam, de modo que podem, em canoas, penetrar do Jurubetss no Jupurá. O comércio que tem esses Manaves[54] com os Aisuares, Ibanomas e Jurimaguas, consta de umas laminas de ouro, vermelhão, raladores de Yuca, redes de cachibanco, com outros gêneros de cestinhos e macanas, que lavram curiosamente. O ouro não o tiram eles, mas vao resgata-lo, navegando o rio Iquiari; e este é o rio, entre tais gentios, muito afamado de ouro. (FRITZ, 1917 [1654-1725], p. 379-380)

---

con el objeto de emplearlos en sus hatos y estancias en la zona andina. Por su parte, los luso-brasileiros ascendieron el río Yapurá (Caquetá) desde sus colonias del medio Amazonas y Río Negro con propósitos semejantes; en los siglos XVIII y XIX un buen número de indios y de agrupaciones fueron compulsivamente relocalizados en las aldeas o localidades luso-brasileras" (PINEDA, 1985, p. 17).

[53] Oficialmente, a viagem ocorreu para que o padre sanasse problemas de saúde. Contudo, tratava-se de uma investida espanhola sobre o Solimões e o Amazonas, que visava o refinamento de informações sobre a região (GARCIA, 1917). Em seu retorno, Fritz entregou às autoridades espanholas um mapa detalhado do rio, com a localização de aldeamentos e povos indígenas. É a melhor representação sobre a Alta Amazônia da época (a última versão é de 1707). Somente a representação de La Condamine, produzida já na metade do século, o substituiu. Ao chegar a Belém, Fritz foi detido por cerca de 22 meses pelos portugueses. Seu retorno se deu em 1691, escoltado pelo capitão Antônio de Miranda e Noronha e seu auxiliar Pedro da Costa Favela. Também esta viagem é envolta em controvérsias, sendo que os lusitanos almejavam reaver as terras dos Solimões e expulsar os jesuítas da região (JOBIM, 1957; CORTESÃO, 1968; PORRO, 1995).

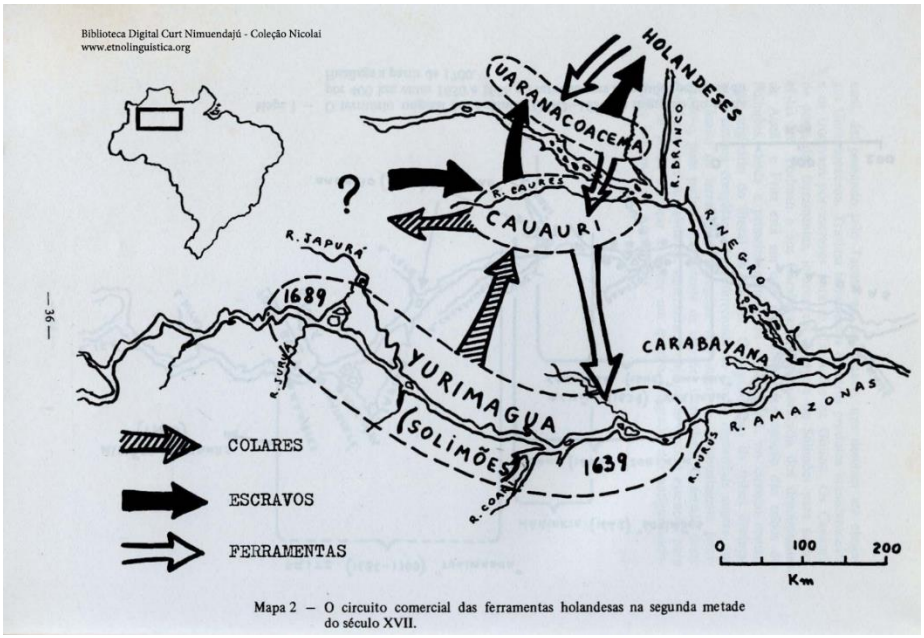
[54] Noronha (1768) sugere que La Condamine (1745) teria se equivocado ao identificar os Manau aos Manave, mencionados por Fritz. Segundo Noronha, este seria outro povo, os Manaui.

Neste momento, os interesses estrangeiros sobre a região do Japurá continuavam a ser as comunicações fluviais – ao rio do Ouro e ao Negro – e o desenvolvimento econômico – focado na obtenção de mão de obra indígena e extrações dos produtos silvestres. Contudo, o avanço sobre o interior permanecia um empreendimento de difícil feita para os europeus. Dessa maneira, o século XVII generaliza o que o XVI anunciara: para que o projeto colonial se tornasse possível, seria necessário que seus agentes estabelecessem negociações com os indígenas que conheciam e transitavam o interflúvio dos grandes cursos. Assim, as relações que não eram estabelecidas pela violência direta (aprisionamento seguido de catequese e trabalho nos aldeamentos) eram construídas por meio de mercadorias (que intermediariam a violência): "principais" indígenas e os grupos sob seu domínio passavam a atuar na captura de escravos no interior e na defesa contra povos não aliados aos europeus em troca de bens de consumo, armas e ferramentas (ACUÑA, 2016 [1639]; FRITZ, 1922; BERREDO, 1749; HUMBOLDT, 1820; FAULHABER, 1992; PINEDA, 1985; LUCAS, 2019). Os indígenas atuariam ainda no suporte às tropas para obtenção de alimento e orientação espacial dos deslocamentos. Faulhaber (1992, p. 125) analisa as relações portuguesas estabelecidas com os povos indígenas como estratégia política de expansão de domínios. Nesse sentido, a autora retoma a expressão utilizada por Teixeira no século anterior para designar a introdução de mercadorias europeias no sistema de troca indígena: "*principio de la máquina de gentío*".

Se seguirmos a hipótese de Vidal (1993) abordada anteriormente, estas relações estariam sendo criadas dentro dos macrossistemas Omágua e Manoa, que não tardariam a se transformar. Os registros de Fritz que cobrem esse período fazem do interflúvio Japurá-Negro um exemplo de primeira hora de como as mercadorias foram introduzidas nestes circuitos ameríndios na floresta. Em uma missiva enviada ao padre Diego Francisco Altamirano, Fritz (1922 [1693-1696], p. 93) sintetiza a complexidade e abrangência das relações dessas redes especializadas. Na passagem, o padre nota que, apesar de sua insistência, os Aisuari se recusavam a subir à missão de São Joaquim (onde estavam os Omágua), onde supostamente poderiam se proteger dos ataques portugueses. O motivo da rejeição, segundo Fritz, era que, com a mudança, os indígenas deixariam de obter as ferramentas que adquiriam em intercâmbio estabelecido com outros grupos. O padre então descreve uma rota extensa que ligaria as Guianas ao Solimões. Neste circuito, os Cauauri adquiriam, no rio Negro, ferramentas holandesas transportadas pelos Guaranagua, desde a bacia do Orinoco à desembocadura do Branco. Os Cauauri, então, as transportavam até o Solimões, onde eram trocadas por contas de caracóis dos Jurimáguas. Os Cauauri trocavam tais contas por escravos obtidos em algum ponto no interflúvio Japurá-Negro. De volta ao Negro, os escravos eram entregues aos Guaranagua e seu

destino final eram os patrões holandeses das Guianas. O mapa que segue, reproduzido de Porro (1984), representa esta rede. O circuito descrito é um registro de como a chamada "situação colonial periférica" (TURNER, 1986; VIDAL & ZUCCHI, 1999) teve início no Noroeste Amazônico: por meio da implementação de um mercantilismo rudimentar. Frente às dificuldades inerentes ao avanço sobre o interior, o intercâmbio transpunha os limites geofísicos e as guerras multiétnicas (BERREDO, 1749), alcançando tanto os sertões como os grandes cursos de água.[55]

Mapa 3 - Circuito de trocas comerciais no interflúvio Negro-Solimões no século XVIII



Mapa 2 — O circuito comercial das ferramentas holandesas na segunda metade do século XVII.

Fonte: PORRO, 1984.

1.2.3 A presença cauauri-manao

Os diários de Fritz, portanto, sugerem o protagonismo cauauri em três etapas do intercâmbio entre indígenas e europeus, em pontos distintos no espaço de interflúvio Negro-Solimões: inserção das ferramentas holandesas (adquiridas no Negro, provenientes da bacia do Orinoco); obtenção de escravos (no interior do interflúvio Negro-Solimões); aquisição de

[55] Os cronistas quinhentistas e seiscentistas sugerem a existência de redes de trocas envolvendo grupos do Solimões, como os Omáguas, no alto curso do rio e no Amazonas peruano; os Aisuari na altura dos rios Tefé e Coari (estabelecendo comunicações a partir de ambas as margens do rio); os Yurimágua (ou Solimões) e os Paguana, no baixo curso do rio. Acuña chama atenção para o comércio de sal (provavelmente vegetal) entre diversos grupos que ele chama de Carabayana, na bacia de Manacapuru, entre o Solimões e o baixo rio Negro (PORRO, 1995). Vidal (1993; 1997) caracteriza o médio-alto Negro e Alto Orinoco como um "centro cultural e comercial" a ligar grupos arawak, caribe, tukano oriental, dentre outros.

contas (no Solimões). Chama atenção a abrangência do território sobre o qual o grupo transitava no final do século XVII.

Apesar de sua notável participação nessa rede durante aquele século e no seguinte, as informações que se tem sobre os Cauauri não são extensas. O primeiro desafio começa pela variedade de notações do etnônimo pelas fontes históricas – problema generalizado para as pesquisas históricas na região (ANDRELLO, 2004; CAYÓN, 2013). Porro (2007) associa os seguintes termos a este grupo: cauauricena, cauari, caburi, caburicena. Nimuendajú (1944), em seu mapa, registra o termo cauauri (na margem esquerda do Baixo Japurá) e caburicena na margem direita do Negro, próximo à desembocadura do Unini. Nos registros de Fritz, o grupo é identificado ao rio Caurés (Caburis), próximo afluente do Negro a jusante, que corre no sentido Noroeste-Sudeste e desagua imediatamente abaixo do atual município de Barcelos.

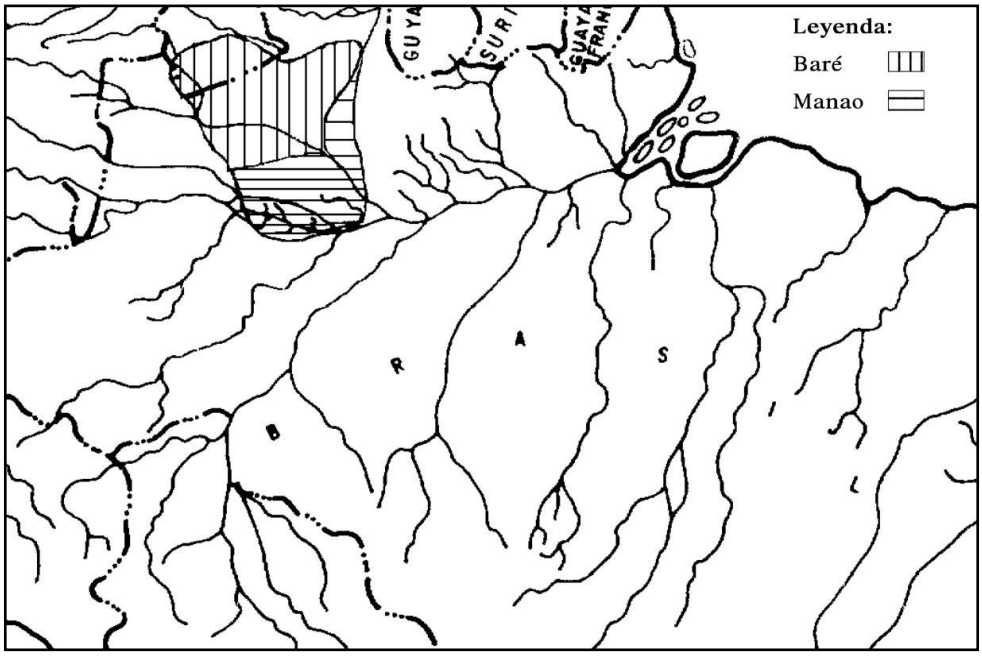
As crônicas setecentistas registram, em caráter retrospectivo, que, logo acima da área cauauri, haveria a ocorrência de grandes aldeias manao, localizadas no baixo curso dos afluentes do Médio Negro: Jurubaxi, Ayuanã, Uneiuxi, dentre outros. Fritz e La Condamine já haviam afirmado que na foz do Jurubaxi estaria localizada a "cabeça de província dos Manao" (La Condamine), que chamam de Yenefiti. Os diários de Fritz apontam que os Manao que habitavam este rio seriam os responsáveis pela rota do ouro. O padre José Monteiro de Noronha, que navegou pelo Negro em 1768, registra a existência, no passado, da aldeia naquele ponto, mas a chama de Yanauóca. O padre nega as "qualidades e grandezas" da localidade apontadas pelas fontes anteriores e afirma que as aldeias manao não teriam um centro de confluência, sendo independentes umas das outras. O autor enumera outras, "muitas dellas tao populosas, como a Yanauóca" (NORONHA, 1862 [1768], p. 69), às margens dos afluentes direitos subsequentes Uayuaná e Uneiuxi.

Como vimos, para Vidal, o poder e abrangência do poder político manao-caburicena-baré, ao longo do século XVII, era fruto de sua articulação à economia mercantilista que os europeus tentavam implementar. As áreas de influência arawak seriam constituídas por meio da aliança entre parentes; pelo controle e manipulação de relações com os europeus; além da habilidade xamânica e monopólio sobre práticas rituais (ciclo do Kuwai) (VIDAL, 1997, p. 28). Essas interações gerariam formações ameríndias flexíveis, que transcendiam fronteiras étnicas ou linguísticas.[56] Tendo como base os registros de Acuña e Betendorf, Vidal (1993, p. 140)

[56] Este entrelaçamento interétnico torna-se um desafio para os próprios especialistas. Apesar de os estudiosos concordarem na classificação dos caburicena como um grupo arawak, nas pesquisas de Vidal (1987, p. 40) há uma variação de interpretação quanto ao ramo linguístico a que pertenceriam. Num primeiro momento, a autora identifica os caburicena como um grupo manao a formar a confederação homônima. Alguns anos depois, é mantida a ligação à confederação manao, mas a autora afirma que os Caburicena seriam "*relacionados con los Baré*"

classifica, no século XVII, a relação entre os Carabuyana (cauauri) e os Manao como do tipo *confederação*.[57] Mas esta configuração política seria alterada ainda naquele século.

Mapa 4 - Distribuição dos domínios baré e manao no séc. XVIII



Na hipótese da autora os Cauauri estariam associados aos Baré. A fronteira sul entre os dois domínios estaria na região entre os médios cursos do Negro e do Japurá.
Fonte: VIDAL, 1997; editado por mim.

Após a primeira entrada oficial lusitana no Negro, comandada por Pedro Favela, em 1668-1669 (RIBEIRO DE SAMPAIO, 1825), o sargento Guilherme Valente é designado para a Barra do Rio Negro, erguida naquela década. Nesse período, o oficial alcançou a foz do rio Caburis (Cauaburi ou Caurés), estabelecendo aliança com os Caburicena, Carayai e Manao (VIDAL, 1993, p. 149). Valente acabou se casando com a filha de um líder manao. O segundo aldeamento a ser construído na calha do Negro é Santo Antônio dos Cauauris (ibid., p. 170). Os grupos cauauri, então, passaram a atuar nas tropas de resgate e entradas para descimento nos afluentes do Médio Rio Negro.[58]

(VIDAL, 1993, p. 168) e identifica a língua ao ramo baré (ibid., 144-5). De todo modo, a formação caburicena (formada por grupos "*barés y otros*"), ocupa papel importante na hipótese de Vidal sobre as confederações ameríndias do século XVIII.

[57] O domínio baré se configuraria desde o rio Branco até Cauaburi. E a partir deste ponto até o Içana, sua presença passava a ocorrer nas duas margens do rio Negro (VIDAL, 1993, p. 143). Interessante notar que o termo cauaburi volta a ocorrer, portanto, no Alto Rio Negro, em área com presença baré.

[58] Cabe notar que as cabeceiras dos tributários direitos do Médio Negro – Caurés, Unini, Jurubaxi, Ayuanã, Uneiuxi e Téa – estão próximas da margem esquerda do Japurá, no trecho de seu curso que vai do atual município de Maraã ao Paraná do Boá-Boá.

A prática dos descimentos acirrou a disputa entre os Manao e os Baré pelo controle do comércio com os holandeses. A tensão foi incentivada pelos portugueses para dividir os líderes indígenas que comandavam grupos dessas confederações, visando desarticulá-las. Esta teria sido a origem do conflito entre os "principais" manao Baçuriana e Caricuá, que envolveria outros nomes importantes na região, como Camandari (ou Camandri), entre 1720 e 1723. Os acontecimentos iriam culminar na criação do grande aldeamento de Mariuá, na transição do médio para o baixo curso do Negro, que seria elevado à condição de capital da Província do Rio Negro no final do século, passando a se chamar Barcelos. É do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira (1786) a descrição mais detalhada deste conflito. Delineio a seguir o episódio porque traz informações relevantes sobre o contexto político e espacial do interflúvio Japurá-Negro, em especial os rios Jurubaxi e o Uneiuxi (que nos interessam particularmente), neste período.

> A narrativa se inicia com a fuga de Baçuriana da região do médio-alto rio Negro para Tefé (Solimões). O líder estava sendo perseguido por Caricuá e seus aliados. O objetivo de Baçuriana era solicitar aos carmelitas, que então administravam a vila de Tefé, um missionário para seu povo, como forma de proteção aos ataques inimigos. Após alguma relutância por parte dos missionários, Fr. Matias de São Boaventura teria sido designado para o trabalho. Para exercer sua catequese, Boaventura teria fundado um novo aldeamento no Japurá. Contudo, em suas tentativas de reduzir os indígenas ao evangelho, o missionário não consegue evitar que o "principal" e demais indígenas restringissem o número de "concubinas" com quem mantinham relações. A situação gera uma tensão crescente até que o "cafuz" José Cardozo, que servia ao padre, descobre em uma "noite de dança em uma casa de paricá" que os índios estariam planejando sua morte. Ambos fogem antes do amanhecer, rumo ao rio Negro, com receio de que partindo para Tefé seriam perseguidos: "embarcaram em uma canoa, sem levarem mais do que um crucifixo e os paramentos sacerdotais. Governando o padre ao leme da canoa, remaram nela o cafuz e um rapazinho mais que se-lhes associou, e entraram por um furo que dá passagem para o rio Urubaxi. Tendo saído deste ao outro rio Uniuxi, passados dois dias de viagem água abaixo, encontraram o principal Camandari..." (FERREIRA, 1786, p. 243). O "principal" manao, ao constatar a penúria do padre, o teria conduzido para sua própria canoa e o abrigara em sua aldeia, no Uneiuxi. Ali, o missionário teria estabelecido uma relação muito próxima com a mãe de Camandari, "a qual disse ao padre que se consolasse de ali ter chegado, porque se o principal Baçuriana o queria matar, ela o recebia por filho" (*idem*). Fr. Matias permanece na aldeia por três anos, onde construiu uma "capela". A situação irá se alterar quando da esquadra de guerra comandada por Belchior Mendes sobe o Uneiuxi, "nos esforços de guerra contra Ajuricaba"[59] (*idem*). Nesse momento, Fr. Matias desce o rio com

[59] Ajuricaba ficaria famoso como a maior liderança manao de seu tempo. O "principal" liderava grupos do rio Iá, afluente do Marié (tributário direito do Negro), próximo a Santa Isabel do Rio Negro. Ajuricaba era aliado dos holandeses, com quem comerciava, no rio Branco, escravos que aprisionava nos aldeamentos portugueses no Negro. Nos relatos de Sampaio, o ouvidor o adjetiva como "flagelo dos Índios e dos brancos". É capturado pela tropa de Belchior Mendes em 1728. A narrativa conta que, na viagem em que era conduzido ao Pará, consegue escapar, pulando para o rio. As versões, a partir deste ponto, narram sua morte ou fuga. Dali a alguns meses começa a correr notícias de que estaria no rio Japurá onde acumularia novas vitórias sobre outros Principais (MARONI, 1738; SAMPAIO, 1775).

> a tropa e leva consigo Camandari e sua mãe, além de outros "principais" aliados.[60] Segundo Ferreira (1886), teriam descido mais de dois mil indígenas junto do missionário carmelita, fundando a aldeia de Santo Eliseu de Maruá, no ano de 1728. Na sequência, novos grupos teriam descido para a mesma localidade, que se encontrava na margem direita do Rio Negro, próximo à desembocadura do rio Caburi.[61] Camandari viria a receber o título de governador deste último rio, onde manteve sua influência sobre outras lideranças indígenas.

Para além dos resgates, o caso de Camandari evidencia como as confederações indígenas foram desarticuladas pelos conflitos entre os "principais" no interior, somado à alteração do modelo de chefia indígena. As alianças necessárias entre europeus e indígenas para promoção das expedições de aprisionamento ou para a administração dos antigos gentios nos aldeamentos, promoviam uma "autoridade imposta coercitivamente a um cacique, capitão ou principal" (VIDAL, 1993; 1997; 1999).[62] Em algumas décadas de presença colonial no rio Negro, ocorre uma transformação política fundamental:

> *[...] fueron progresivamente transformados de la condición de 'gentiles dominantes' (o unidades uni o multi-étnicas, política y económicamente independientes) en la de grupos que tenían un mayor número individuos en las aldeas de misión. Si bien todos estos procesos lesionaron gravemente la autonomía política de la mayoría de los Jefes más poderosos de los Manao y Baré del Medio Negro, también estimularon el establecimiento de alianzas con algunos Jefes Baré del Alto Negro y fomentaron la expansión de sus fronteras vivas hacia el Alto Negro-Casiquiare-Orinoco.* (VIDAL, 1993, p. 174-175)

Assim, já em 1731, os grupos indígenas que até então dominavam o Médio Rio Negro estavam "pacificados" pelos portugueses ou haviam migrado para o alto curso do rio. Em 1768, Noronha se refere aos Manao como antigos moradores do Negro e os localiza nos povoamentos daquele rio: Moura, Carvoeiro, Poiares, Barcelos, Moreira, Tomar, Airão e Lamalonga. Sampaio, em 1776, os identifica também em Tefé. Os Cauauri são caracterizados como dispersos ou desaparecidos por Noronha. No século XIX, Spix e Martius anotam a presença de índios cauari em Manaus.

---

[60] Ferreira (1786-1787, p. 243-244) nomeia os "principais" manao que teriam descido para Mariuá naquele momento.

[61] Em meio aos trabalhos relacionados ao Tratado de Madri (ver adiante), Mendonça se muda para a aldeia de Mariuá, onde permanece por dois anos.

[62] Para a autora, outra tática adotada pelos portugueses para promover essa desarticulação seria o avanço das autoridades coloniais sobre os espaços nos quais se constituíam as redes ameríndias. Se em regiões como o rio Branco (AMOROSO, 1991) ou Orinoco (VIDAL, 1993) este parece ter sido o caso, em relação ao espaço entre o Médio Negro e o Japurá, não há registros que apontem para um trânsito intenso promovido por agentes coloniais. Parece que nesta sub-região em específico, além dos descimentos (forçados ou não) para os aldeamentos, esta desarticulação foi introduzida pelas guerras interétnicas (fomentadas pelos europeus) e pela introdução das relações mercantis. O modelo colonial (brasileiro), no século XIX, iria aprofundar esse último processo a partir do sistema de aviamento (ver adiante).

Vale apontar, aqui, para alguns dados que nos ajudam a vislumbrar a intensidade dos resgates no interior do interflúvio do Médio Negro e Japurá na primeira metade do século XVIII. Os registros de índios descidos, ainda que subnotificados, apontam para a intensificação dessa prática – em caráter oficial ou particular – e promovida por eurobrasileiros e por "principais" aliados (MEIRA, 2018). Apenas entre 1745-1747, são registrados mais de 1.300 escravos e 43 forros na vila de Mariuá (Barcelos) (WRIGHT, 1991). A projeção do autor é a de que, durante aquela década, teriam sido descido 20 mil índios. Dentre os etnônimos que mais vezes aparecem nos registros sobre os descimentos realizados naquele período estão os Macu do Japurá-Negro, Tiquié, Uaupés e Rio Branco.[63] A historiadora Camila Dias, ao analisar o *Livro das Canoas*,[64] nota que quando há registro da origem dos descimentos entre 1739-1755, os dois rios que mais fornecem índios são o Negro (51%) e o Japurá (33%). Em 1744, a Junta das Missões, responsável pela administração do contingente populacional indígena, permite incursões de resgate independentes no Japurá pelos próprios moradores da região.[65] Entre 1744 e 1748, a maioria dos indígenas descidos para a vila de Mariuá registrados no *Livro das Canoas* são resgatados neste rio (MEIRA, 1994; 2018; DIAS 2012, p. 9-10).[66]

1.2.4 A presença maku no interflúvio Japurá-Negro

Em meio às transformações sociopolíticas, começam a surgir registros da presença maku nos afluentes do Negro, na segunda metade do século XVIII. O primeiro relato sobre o vale do Alto Rio Negro que conhecemos é produzido pelo missionário croata Ignacio Szentmartonyi entre 1749-1755.[67] O texto inaugura, ainda, as conjecturas sobre as comunicações fluviais entre o Japurá e o Negro a partir deste último rio, subindo seus afluentes

[63] Os outros etnônimos que mais se repetem nestes documentos são de grupos arawak e tukano da sub-bacia do Uaupés; paraviana do rio Branco; baniwa e ariquena. Em 1747 a coroa portuguesa ordena a retirada das tropas de resgate do rio Negro, mas o sistema perdura de maneira informal ao menos até a década seguinte (WRIGHT, 1991, p. 168).

[64] Manuscrito conservado no APEP, organizado por Márcio Meira (1994), contém registros relacionados aos descimentos e utilização do trabalho compulsório indígena na Amazônia colonial portuguesa entre 1739 e 1755.

[65] A prática foi condenada pelo Conselho Ultramarino e culminou na total proibição dos resgates em 1747. Ainda em 1748, é registrada a entrada da tropa de José Miguel Aires no Japurá (DIAS, 2012, p. 5).

[66] Não é demais ressaltar que a legislação colonial reconhecia duas figuras de índios, os aliados/pacificados e os inimigos/selvagens (PERRONE-MOISÉS, 1992; CARNEIRO DA CUNHA, 1992). Cada uma das figuras era espacialmente identificada: aos aldeamentos, no primeiro caso; aos "sertões", no segundo. Perrone-Moisés destaca que a "diferença irredutível entre 'índios amigos' e 'gentio bravo' corresponde [a] um corte na legislação e política indigenistas" que se mantêm ao longo de toda a colonização, com exceção dos momentos em que foram criadas leis de liberdade total aos indígenas em 1609, 1680 e 1707 (1992, p. 117). Nesta conjuntura, a condição de "selvageria" é proporcional à resistência indígena, de um lado, e à distância dos grandes rios, de outro.

[67] O documento é traduzido do latim para o inglês por Wright (1991). O padre, astrônomo e matemático, fora designado para participar da comissão de demarcação de limites entre Portugal e Espanha. O croata foi um dos últimos jesuítas presentes no rio, antes da expulsão daquela ordem no período pombalino.

direitos. Os registros oficiais anteriores aventavam as possibilidades dessa comunicação a partir do Japurá. O autor elenca os afluentes do Médio ao Alto Rio Negro neste interflúvio e permite vislumbrar o convívio de diferentes grupos arawak (baixo curso) e "maku" (alto curso).

> *After the mission of Dari, following another day's journey is the Turubasshi, 300 poles width. At the source, there is a lake which is full of large rivers, from which about 200 paces one emerges on the beaches of the Japurá. It is abundant in puxiri. There dwell on it the Manaos, fugitives from the missions, and at the very source Makus. Makus are a nation of wandering and uncertain Indians,** they do not plant manioc, but fish, hunt and live from the seasonal ripening of forest fruits [...]. From the east, from the Iurubasshi, if you will, 10 /lencarum/ distance, is the Ajoanna, a little bit larger than the former. The source, it is said, lies by a distance of two days journey to the Japurá. It is abundant in puxiri. On the lower part is the Mariarana nation, Bare language, distant,** and the upper river the Maku. The Ajoanna is followed after a day and a half by the Uenuisshi, larger than the former. A half day's journey from the source is the Japurá. The inhabitants used to number at very mouth the Manaos, today the Amariavanas, barena language, other Mepuri, their own idiom of Baré, above the wandering Makuni occupy. From this after three hours space to the east comes the Shiuara river, almost as large as the Ajoanna. Navigating on this fifteen days one arrives at the sources, still by land one comes through from it onto the Japurá. Today, the Kavaipitenas, language of Parena Indians, livre there, then the Mepuris, then the Makus. After 8 days, the Shiuara is followed by the Mariah (Marie) of the same magnitude, and in our times celebrated because of the slaughter by the ruler Manakazeri (Manacaçari) of the Lusitanian ambassador. The source of the Mariah goes to the Japurá. The dwellers are the Bare, Mepuris and Makus. The kurikuriuh (Curucuruary) is three days from the mouth of the Maruah, fully as much as we from the Isshie-minor (from Mariuá to a tributary of the Negro). Many are dwellers, the Mallivenas, Mepuris, and Makus. Some Makus have skin like white Europeans and reddish hair; others dark and black hair. As a nation, the Makus do not speak a common language.* (SZENTMARTONYI *in* WRIGHT, 1991, p. 155-156)

Em sua "Relação dos Rios que desaguam no Rio Negro...", de 1755, Mendonça Furtado registra, a partir de informações de terceiros, os etnônimos de grupos que estariam na bacia do Japurá, dentre eles, "macu".[68] Na década seguinte, Noronha caracteriza a região da seguinte maneira:

> A [...] barra [do Yurubaxi] é de pequena largura: Porem mais adiante forma grandes lagos, pelos quaes se comunica com o Yapurá... Ha no Yurubaxi, Puxiri, e algum gentio da nação Macú. Em outro tempo foi povoado de Manáos... O Uayuaná foi habitado de Manáos. Presentemente só ha nelles alguns indios da nacao Macú, e muito

[68] O documento consultado encontra-se em uma compilação de correspondências de Mendonça Furtado no período pombalino, organizada por Marcos Carneiro de Mendonça para o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1904). Registre-se que há divergências na notação dos etnônimos, conforme a edição. A primeira publicação integra a própria revista do IHGB (Tomo LXVII 1904). A segunda veio a público por meio das Edições do Senado Federal (vol. 49 B 2005). No trecho que nos interessa particularmente, em que descreve o interflúvio Japurá-Negro, para além de atualizações ortográficas, a diferença significativa entre as publicações se refere, justamente, à grafia dos termos mavez e mavés (IHGB 1904), que na segunda edição se tornam mauês e macus, respectivamente (2000 [1755], p. 352-353). No dicionário etno-histórico da Amazônia Colonial, Porro (2007) associa ao etnônimo macu o termo maui (assim grafado por Wilckens para referenciar habitantes indígenas do lago Paranamoina [Paraná do Boá-Boá?], Médio Japurá, em 1781).

> Puxiri. O Ueneuixi foi habitado das nacoes Manáo, Mariarána, Mepuri e Macú; Cochiuará de Manáos. (NORONHA, 1862 [1768], p. 69)

Noronha (1862, p. 45), ao tratar da comunicação interfluvial Japurá-Negro a partir da região do Puá-Puá (Paraná do Boá-Boá, Médio Japurá), nomeia os seguintes grupos que habitariam a região: Mariarána, Mepuri, Poyána, Coerúna, Gepuá, Coratú, Yueúna, Mauayá, Araruá, Periatí, Miranha, Cauiyari, Yupurá e Macú. Grande parte dessa população iria compor aldeamentos e povoações do Negro, Japurá e Solimões ao longo do século e, já no século XIX, muitos grupos seriam dados como extintos.

No relato em que narra sua viagem pela Capitania do Rio Negro, entre 1771 e 1772, o ouvidor Ribeiro de Sampaio (2015 [1772], p. 121) escreve que os Maku só teriam chegado ao Jurubaxi depois que este rio foi abandonado pelas nações manao. O ouvidor português registra também a transformação desencadeada nos outros tributários do Negro, que no passado haviam sido dominados pelos Manao e seus "principais": o rio Uneiuxi teria abrigado a aldeia do líder Camandari; o Téa (Xuiará) teria sido habitado pelo "celebre Principal Carunamá, amantíssimo dos Portuguezes; e por esta cauza sacrificado à tiranna inveja dos Principais Debary, Bejary, da Ilha de Tomanî" (ibid.).[69] O ouvidor segue nomeando os tributários – Maiuyxî, Meriá, Curicuriaú, Cubatî e Cuniabú – que seriam habitados naquele momento por nações mepurî e mauí. O etnônimo Mauí é historicamente associado aos Maku (ver nota 68).

Afora as incursões para tráfico de escravos, a interiorização da colonização portuguesa pelo Japurá foi limitada pela presença mura – e outras etnias encapsuladas pelo etnônimo (FARAGE, 1994) – que representaram uma resistência até a década de 1770[70] (SAMPAIO, 1825; VARGAS & PINEDA, 1982). Os relatórios portugueses sobre a primeira expedição que subiu o Japurá até Araracoara registram um ataque a um grupo mura que resulta na morte de todos os indígenas.[71]

---

[69] Debary e Bejary seriam irmãos, aliados de Ajuricaba (SAMPAIO, 1825; FERREIRA, 1787; PORRO, 2007).

[70] A documentação colonial aponta que os Mura estariam em franca expansão no século XVIII, chegando a ocupar uma área extensa entre os rios Madeira, Negro, Solimões e Japurá. A situação iria ser alterada a partir de 1784, quando supreendentemente um grupo mura do Japurá teria buscado, por iniciativa própria, a pacificação com os portugueses na vila de Santo Antônio do Maripi, demandando ferramentas. Nas semanas seguintes, outros grupos fariam o mesmo. Em 1786, a aldeia de Amaná é transferida para as margens do Caquetá, onde é fundado o povoamento de São João Batista do Japurá. É possível que este movimento tenha sido desencadeado em consequência da guerra contra os Munduruku, de quem eram inimigos (NIMUENDAJÚ, 1948; VARGAS & PINEDA, 1982). Amoroso (1994, p. 13) considera que a vasta área associada aos Mura naquele século provavelmente tenha sido sobrevalorizada pelos portugueses, que não tinham conhecimento de fato sobre toda a região. A autora destaca ainda que a área não deve ser entendida como ocupação contínua, mas como espaço de circulação de diferentes grupos.

[71] Wilckens escreveria, alguns anos mais tarde, o poema épico Muhuraida, em que narra a conversão mura ao catolicismo (1785). Nas seções 1.3 e 1.4, discuto o avanço colonial sobre o Japurá com mais detalhe.

1.2.5 Cauari, Kaborí e a escravidão no interflúvio

Assim, as crônicas da segunda metade do século XVIII registram eventos, e sugerem processos que, possivelmente, desencadearam uma reorganização sociopolítica no interflúvio. Por um lado, houve a desarticulação das confederações arawak no Médio Rio Negro, seguida da permanência de arawak-falantes nos aldeamentos e da migração de um contingente indígena para o alto curso do rio. Na região do Japurá, a resistência mura e as mudanças administrativas implementadas no período pombalino frearam, em certa medida, o avanço português sobre aquele rio.[72] Apesar desse contexto, é difícil precisar em que medida a aparição do termo *maku* nos registros oficiais sobre os afluentes do Médio Negro corresponde a uma certa expansão espacial dos grupos do interflúvio. Mas é provável que, na segunda metade do século XVIII, com a transformação da organização política indígena, grupos que estavam à margem das confederações no século XVII passaram a ocupar áreas que até então estavam sob o domínio arawak.

A narrativa do conflito entre os "principais" manao citada na seção anterior é o primeiro registro de uma viagem em que não indígenas atravessam o interflúvio, viajando pelos rios Jurubaxi e Uneiuxi. A narrativa alude à conjunção de caminhos em terra e água, numa área extensa entre o Japurá, o Uneiuxi e o Caburis (NORONHA, 1862 [1768], p. 65). Chama atenção que parte desta área coincide com aquela que os Nadëb atuais reconhecem como território originário ou de circulação dos antigos.[73] Portanto, uma região que estaria sob o domínio manao-cauauri nos séculos XVII e XVIII. Outro ponto notável é a semelhança do etnônimo cauari ao termo pelo qual certos grupos nadëb foram referidos no século XX: Kaborí (também notado como Cabori ou Kabori) (SCHULTZ, 1959; MÜNZEL, 1969; POZZOBON, 1983). Münzel, em 1969, ao reunir a diversidade de empregos do termo (e suas variações) na região, destacava que, enquanto topônimo, haveria uma tendência regional em designar rios cuja "presença maku" teria sido notada.[74]

> O nome [Kaborí] se usa para vários rios atual ou antigamente tocados por Makú, sem que a ortografia instável permita averiguar com exatidão as relações: Caburi, afl. dir. do Rio Negro (Spix-Martius 1831: mapa); Martius 1867: 562; Coudreau 18887; Atlas: pr. IV) = Caurés (USAF 1966). Cauaburi, afl. esqu. do R. Negro (USAF 1966) = Cababuri (Spix-Martius 1831: mapa; Coudreau 1887: Atlas: pr IV; Koch-Grünberg 1909-10: I: p.IV). Cabrabi, cabeceira do Uneiuxi (Spix-Martius 1831: mapa_. Igarapé Capauary, al. esqu. do Caricuriari (Koch-Grunberg 1906b: 204; 1909 10; I: p. IV; II:

[72] Em junho de 1755, é expedida a lei de liberdade indígena.
[73] Ver mapa 1 deste capítulo e discussões sobre o tema nos capítulos 3 e 4.
[74] Para Cardoso (1961, p. 135), o étimo *caiári*, topônimo empregado para designar o rio Madeira no passado, é de origem arawak: "[...] o étimo arauco do topônimo – caiári – de cai, cedro e ári, rio, isto é, o rio dos cedros".

> 322, 374). Igarapé Cabary, afl. Esqu. Do Tiquié (*ibd.*) = Cabari (Brüzzi 1962: 56). Igarapé Cobari, alf. dir. do Tiquié (Brüzzi 1962: 16-mapa). Rio Capuri (Spix-Martius 1831: maa; Brüzzi 1962: 11) = Papuri. No Rio Negro, Kaborí pode designar os Yanoama, especialmente os do Cauaburi (p. ex., Boeldeke 1958: 10 ss.). *Anotemos que no séc. 18 Caboré podia ter o sentido de mestiço de negros e índios*. (BASTIDE, 1960, p. 129; MÜNZEL, 1969, p. 138, grifo nosso)

Os Nadëb atualmente reconhecem que o termo *kabori*, no passado, foi empregado para designá-los. Contudo, além de não ser uma autodenominação, afirmam que sua utilização seria fruto de um equívoco e de uma má tradução histórica, relacionados ao termo *kabari* [notado com *a*].[75] O fato remontaria aos anos 1950, quando o patrão Sérgio Ferreira teria subido o Uneiuxi pela primeira vez. Ao chegar no alto curso do rio, Ferreira teria encontrado Hildebrando, um chefe nadëb. Este, temendo as intenções do branco, dizia repetidamente que era *kabari*. O termo, entre os Nadëb, significa órfão. O que o chefe nadëb dizia naquele momento era que ele não possuía ninguém para cuidar de si, nem para alimentar a ele e aos seus. Ao ouvir repetidas vezes a palavra, Ferreira considerou que este seria um etnônimo e, finalmente, teria sido o responsável pela sua propagação na região. Analiso este episódio no capítulo 4 por ser um evento importante na história nadëb. Por ora, deve-se notar que, por esta perspectiva, o termo *kabari* não estaria distante, semanticamente, de um dos sentidos atribuídos ao termo *maku*, na língua achagua (arawak): "sem parentes" (BECERRA et al., 1996-1997, p. 94-5).[76] Assim, sua ocorrência entre os Nadëb sugere uma situação que é recorrente na Amazônia, de associação entre a condição de orfandade à escravidão e servidão (ERIKSSON, 1987; DESCOLA, 1994; FAUSTO, 1999, 2008; KARADIMAS, 2001; SANTOS-GRANERO, 2005; LUCAS, 2021). Voltarei a esta questão em alguns momentos da tese.

Se as evidências até aqui não permitem avançar sobre a relação entre os Cauari dos séculos XVII e XVIII e os Nadëb atuais, é possível afirmar, ao menos, que o nominativo (e suas variações) se propagou na sub-região e ganhou o sentido referido.[77] É importante destacar que, para Vidal (1993, p. 142), os domínios dos médios e baixos cursos dos afluentes do rio Negro por grupos arawak possivelmente refletiam sua posição hierárquica mais alta no sistema de relações interétnicas. Em meados do século XXI, Schultz (1959) registra que o nome Kaborí seria empregado por "neobrasileiros" para designar os Maku do Japurá (Boá-Boá). Münzel

[75] Na ortografia da língua adotada pelos Nadëb atuais, o termo seria grafado sem o acento agudo: *kabari*. Ao longo da tese, faço a distinção da grafia em momentos pontuais, quando faz sentido a diferenciação.

[76] Atualmente, a compreensão mais difundida entre os especialistas é que o termo "maku" é de origem arawak, e tenha o sentido de "sem fala" (ma = privativo e aku = palavra) (ATHIAS, 1995). Para um debate aprofundado sobre o etnônimo, ver Becerra, Calvo e Rubio (1996).

[77] Jonathan Hill (1996), dentre outros autores, adota o conceito de etnogênese para abordar o "Sistema Regional do Alto Rio Negro" a partir dos processos históricos de reconfigurações de unidades sociais. Para uma abordagem sobre a Amazônia pré-colombiana, ver também Hornborg (2005) e Hornborg & Hill (2011).

(1969) utiliza o termo para designar grupos maku do Baixo Uneiuxi que mantinham relações com não indígenas (ver capítulos 3 e 4).

Registre-se, ainda, que na cachoeira de Araracoara, ponto em que o rio Japurá passa a se chamar Caquetá, há a presença histórica, que remonta ao período pré-colombiano, de um grupo arawak cujo etnônimo seria kabyary (ou kawillary). Durante os primeiros séculos de avanço colonial, os indígenas teriam se deslocado ao longo do Japurá. Sua língua seria um ramo do koripako (BOURGUE, 1976; VARGAS & PINEDA, 1982; ZUCCHI, 1987; VIDAL, 1987).

1.2.6 Jesuítas e carmelitas no Japurá-Caquetá

Nesse contexto de transformações, é preciso assinalar, ainda, a atuação dos missionários. A disputa entre as coroas ibéricas se intensificou entre o fim do século XVII e primeiras décadas do XVIII, período em que se deu também o avanço católico sobre o continente. Na primeira metade do século XVIII, o antagonismo se materializava na expansão e retração de determinadas ordens. Nos vice-reinados de Perú e do Nuevo Reino de Granada, os aldeamentos se mantiveram a cargo de jesuítas (Solimões) e franciscanos (Caquetá). Do lado português, nos estados do Maranhão e Grão-Pará, tanto o avanço sobre o Negro quanto sobre a bacia do Solimões foi construído por meio de missões carmelitas após uma primeira investida jesuíta (PRAT, 1941; CORTESÃO, 1968; ANDRELLO, 2004). Desde o final do século XVII, ocorria uma reestruturação das missões no território dominado pelos lusitanos. O Regimento das Missões de 1686 e a carta régia de 1693 estabeleceram a divisão do espaço colonial português entre as ordens evangelizadoras, até então dominado exclusivamente pelos jesuítas. Toda a região ao sul do rio Amazonas estaria submetida à Companhia de Jesus. As "bandas do Norte" seriam repartidas entre as demais ordens presentes no estado do Maranhão e Grão-Pará: do Carmo, das Mercês e Capuchos de São Francisco (PRAT, 1941, p. 48). A importância dos catequizadores da ordem do Carmo para o empreendimento português e enfrentamento aos espanhóis é adjetivada por Jaime Cortesão (1964, p. 411) de maneira enfática: "São os carmelitas, verdadeira ordem de choque na Amazônia, que tomam conta, em 1694, da catequese no Rio Negro, onde fundam oito aldeamentos, e, em 1697, no Solimões, onde as suas aldeias sobem ao número de nove". A criação e manutenção das missões nas margens dos grandes cursos continuava a ser alimentada pelos descimentos, realizados de maneira independente pelos catequizadores ou em parceria com comerciantes e moradores (PORRO, 1995, p. 66). Vidal (1999, p. 29) destaca o papel dos carmelitas nesta "legalização" da captura de escravos a partir do final do século XVII.

Neste momento, a disputa se converteu em conflitos armados entre as forças das metrópoles. Noronha (1768, p. 217) registra uma guerra em 1709 entre jesuítas espanhóis e carmelitas portugueses em Parauarí, ou "aldeia do ouro", na foz do Japurá. A missão havia sido fundada por Fritz, anos antes, para a catequização dos Ibanomas e Aiazuaras (Aisuari) vindos do baixo curso daquele rio. Como forma de conter a dispersão indígena diante das guerras entre as forças das metrópoles, bem como evitar os avanços portugueses, foram fundadas aldeias jesuítas na boca de afluentes do Médio Solimões (FAULHABER, 1992, p. 126-128). Contudo, o domínio espanhol naquele trecho do rio começa a retrair-se já na primeira década do século. Em pouco tempo, Parauarí é dominada pelos carmelitas. Em 1718, os missionários portugueses fundaram também a Vila de Ega, na boca do rio Tefé, que posteriormente seria chamada pelo mesmo nome, onde tiveram mais êxito em reunir grupos indígenas como os Coerúnas, Jumas, e outros povos (ibid.).

Após os relatos de Fritz, que alcançam a década de 1720, há um hiato na documentação sobre a região. As próximas notícias serão registradas pelo geógrafo e matemático francês Charles Marie de La Condamine.[78] Em 1743, o francês coordena a primeira expedição científica a percorrer todo o rio Amazonas desde o Peru. Seus escritos evidenciam que o intervalo de algumas décadas entre o fim do período de atuação do missionário alemão e sua passagem na região foi o bastante para que a violência das guerras e descimentos trouxesse transformações drásticas. O cientista nota o vazio em extensas áreas das margens do Solimões, anteriormente ocupadas pelos Omágua, Aisuari, Ibanoma, entre outros povos. Descendo o curso do rio desde a aldeia São Joaquim, o autor constata que as dezenas de aldeamentos fundadas por Fritz não passavam, agora, de "ruínas". Pebas, no Alto Solimões, seria a última missão jesuíta naquele momento. Logo em seguida, no sentido cabeceira-foz, a "seis ou sete dias de jornada a pé", estava a primeira das seis missões carmelitas portuguesas, São Paulo de Olivença. Abaixo, viriam Iviratua, Tracuatua, Paraguari, Tefé e Coari. O vazio institucional era ocupado pelos missionários e traficantes, aos moldes do que ocorria no Negro, no mesmo período (ANDRELLO, 2004).

> Todos os habitantes [das margens do Solimões], atemorizados pelas incursões de alguns piratas do Pará, que vinham buscar escravos entre eles, dispersaram-se pelos bosques, e pelas missões espanholas e portuguesas. (LA CONDAMINE, 2000, p. 70)
>
> Não há hoje em dia nenhuma nação guerreira inimiga dos europeus nas margens do Maranhão [Solimões]: todas foram submetidas, ou se retiraram para longe. (ibid., p. 76)

[78] "Relation Abrégée fait dans l'intérieur de l'Amérique Méridionale" (1745).

Apesar da ausência do Estado, o histórico de fundação das missões cumpriria papel importante nas negociações diplomáticas da segunda metade do século e auxiliaria a coroa portuguesa a consolidar sua expansão (ver seção 1.4). No "mapa dos confins da corte", de 1749, utilizado como referência para o Tratado de Madri (1750), as margens direitas do Solimões e do Negro são representadas como domínio dos carmelitas portugueses. No ano seguinte, com a assinatura do Tratado, é firmado um acordo com base no princípio *uti possidetis* entre as coroas ibéricas, que determinava que o domínio sobre um território se daria conforme sua ocupação prolongada (CALVO, 1862).

1.3 O espaço como fronteira

Pelo fato de o interflúvio Japurá-Negro, desde cedo, ter representado para as metrópoles ibéricas uma possível comunicação entre regiões amazônicas, este espaço foi objeto de disputa e controvérsias constantes entre lusitanos e espanhóis. Em meados do século XVIII, o Japurá permanecia como um potencial caminho em direção aos Andes e às localidades e populações ainda desconhecidas do Noroeste Amazônico (BRITO, 2019). No plano diplomático, ocorre uma reconfiguração dos limites dos domínios das coroas com a assinatura dos Tratados de Madri (1750) e de Santo Ildefonso (1777). Ao final desse período, Portugal consolidaria o avanço sobre o continente.[79] A leitura de ambos os documentos revela, por um lado, que o pouco conhecimento sobre a região era um desafio para a própria determinação das fronteiras.[80] Por outro, a falta de objetividade em certas informações registradas nos documentos permitia aos agentes coloniais a sua manipulação, de modo a obter vantagens na definição dos limites entre os domínios das coroas.

Assim, no primeiro tratado, os portugueses inserem a controversa informação de que se utilizariam de um canal de ligação para o Negro. Contudo, não especificam sua localização,

[79] A criação da Capitania de São José do Rio Negro, em 1755, é reflexo do Tratado de 1750. É um marco na interiorização da presença do Estado português na Alta Amazônia e representa, nas palavras de Andrello (2004, p. 61), "a idealização de novas formas de ocupação e de um novo regime de relacionamento com os indígenas", no chamado período pombalino. Formaliza-se o fim da escravidão indígena e são instituídos os Diretórios de Índios como centros aglutinadores de colonização. Os descimentos deveriam agora nutrir os povoamentos, não mais administrados pela Igreja, com o objetivo de fornecer mão de obra para estas localidades, além de promover o extrativismo na região. No Negro, em menos de uma década, são formadas dez povoações, além de Barcelos, agora capital.

[80] As instruções sobre as demarcações no próprio rio Japurá são tão vagas que acabam por causar o impasse de implementação da divisão. As dificuldades inerentes às expedições e às tensões próprias à disputa territorial (por exemplo, a pressão dos jesuítas que haviam sido expulsos de suas missões) fariam com que o Tratado de Madri fosse anulado em 1761, no Tratado do Pardo (BRITO, 2019).

questão que iria dar origem a uma longa disputa, que adentraria o século XIX. O acordo acaba por estabelecer que a foz "mais ocidental" do rio marcaria um novo limite entre as colônias ibero-americanas. Na sequência, são criadas diferentes comissões mistas responsáveis pela demarcação dos limites previstos. Francisco Xavier de Mendonça Furtado, pelo lado português, e José de Iturriaga, representando os espanhóis, são designados para comandar as ações relacionadas ao processo no Norte do continente.[81] Tendo em vista a imprecisão com que o artigo 9º daquele tratado dispunha sobre a demarcação que passaria "*en medio del rio Japurá y por los demás ríos que se le junten y se acerquen más al rumbo del norte*" (Tratado de Limites *in* Calvo 1862), Mendonça Furtado, que era governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, planeja, em correspondência oficial, as maneiras pelas quais as comissões deveriam agir para que as demarcações fossem vantajosas para Portugal. O primeiro ponto discutido são os modos de garantir a posse sobre o rio Negro por meio do Japurá.

> Quanto ao Rio Negro - 1º. Conforme o estipulado no art. 9 do Tratado dos Limites, parece que em a tropa que deve ir pelo Japurá acima chegando à primeira cachoeira, e encontrando, passada ela, o rio que faz comunicação com o Negro pelo istmo entre o Anavexi [Uneiuxi] e o sobredito rio, que é a última comunicação que há entre o dito Japurá e o Negro, e a que é hoje mais frequentada, fica desta forma pertencendo a Castela todo o resto do rio Negro, ficando assim a comunicação do mesmo rio Negro com o Japurá livre, e cobertos os estabelecimentos que nele temos, e satisfeito desta forma o acordado no dito art. 9º principalmente se intentarem os castelhanos que nos demarquemos pelas cachoeiras, as quais são nove dias de navegação acima do dito Anavexi... (Sistema de Demarcações da Parte do Norte *in* CARNEIRO DE MENDONÇA, 2005, p. 394-395)

O governador tinha um receio quanto a própria identificação do canal de ligação entre os rios por parte da comissão mista de demarcação de limites. Isto porque o Tratado definia que, a partir deste ponto, toda a área imediatamente acima, no sentido norte e oeste, seria designada como espanhola. Em outras palavras, dependendo de onde o canal fosse identificado, os médios e altos cursos do Japurá e do Negro poderiam acabar sob domínio espanhol. Estava aí um dos problemas em definir oficialmente o ponto de ligação entre os rios Japurá e Negro.[82] As Comissões formadas após o Tratado de Madri estiveram ativas entre 1752 e 1759. O

[81] A Comissão que atuaria no Norte se dividia em três grupos, com as respectivas atribuições: a) fixar a área de confluência entre os rios Jaurú e Paraguai e o curso médio do Madeira; b) traçar a linha paralela Madeira e Javari; c) *a partir da desembocadura mais ocidental do Japurá no Solimões*, estabelecer os limites pelas cordilheiras do norte até a cachoeira Oiapoque no Atlântico (CABRIA, 2008; QUIJANO OTERO, 1869).

[82] Há um debate entre historiadores em torno do real conhecimento lusitano sobre a localização dos pontos de comunicação interfluviais na região e suas intenções de expansão de domínios para o ocidente naquele momento. Quijano Otero (1863; 1869) apresenta um panorama sobre a discussão. Para os mapas produzidos no período colonial, ver Rio Branco (1899) e Cabria (2005). Para registros que aventavam comunicações mais a ocidente, ligando, inclusive, o Caquetá ao Negro e ao Orinoco, ver La Condamine (2000 [1745]) e Humboldt (*in* QUIJANO OTERO, 1863, p. 278).

planejamento era que espanhóis e portugueses se reunissem em Mariuá (Barcelos) para o início dos trabalhos. Contudo, nenhuma das partes comparece ao encontro e as viagens não se concretizam (QUIJANO OTERO, 1869).

Registre-se, ainda, que o trecho citado acima evidencia que, ao lado do rio Jurubaxi, naquele momento o Uneiuxi começa a figurar (sigilosamente) como ponto de referência e possível caminho de ligação entre as bacias do Japurá e Negro. Em uma edição de 2009, a passagem supracitada é acompanhada de uma nota manuscrita por Mendonça Furtado, acrescida pelo historiador Carneiro de Mendonça (2005, p. 394), ao organizar a correspondência ativa do governador do Grão-Pará: "Rio Negro: istmo entre o rio Anavexi e o Negro: última comunicação; aliás ponto nevrálgico da maior significação para efeito do estabelecimento das nossas fronteiras, naquela região".

Em 1777, o Tratado de Santo Ildefonso foi uma nova tentativa de acordo ibero-americano e retomou certos princípios do Tratado de Madri. É fruto deste acordo a "Quarta Partida de Demarcação das Fronteiras", liderada, no lado espanhol, pelo cartógrafo Francisco Requena y Herrera e, no lado português, pelo engenheiro militar T. Constantino Chermont (comissário da comitiva) e o engenheiro Henrique João Wilckens (segundo comissário). É no âmbito destes trabalhos que serão realizadas as primeiras expedições exploratórias que iriam percorrer todo o curso do Japurá até as imediações de Araracoara (atualmente pertencente ao território colombiano). O empreendimento é marcado pela tensão que girava em torno do estabelecimento dos limites naquela área. Apesar de ser acordado uma viagem binacional, a comissão portuguesa se adianta e, em fevereiro de 1781, Wilckens comanda a primeira subida portuguesa pelo rio.[83] O empreendimento se deu enquanto Chermont e Requena se encontravam no Forte de Tabatinga, ponto inicial dos trabalhos de demarcação. A subida conjunta pelo Japurá só ocorreu em fevereiro de 1782 (BUENO, 2012).[84] A viagem de 1781 foi descrita pelo próprio Wilckens (1994 [1781]), e a seguinte por Gaspar Santisteban (1782), secretário da comissão espanhola.

[83] Wilckens atuava na Amazônia desde 1753 e era um dos agentes portugueses que detinha mais informação sobre o interflúvio. Integrara a expedição-científica do Norte, organizada após o Tratado de Madri (WILCKENS, 1994; BUENO, 2012). Participou, por exemplo, da malograda expedição de descimento realizada no rio Marié, em 1755, sob as instâncias do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira (RIHGB, T.XLVIII, Parte I, 1885, p. 165-175).

[84] Variados autores (SMITH, 1946; QUIJANO OTERO, 1869; BUENO, 2012) destacam os fatores que acabaram por colocar a comissão espanhola em desvantagem à portuguesa durante os trabalhos de demarcação – de empecilhos técnicos a estratégias lusitanas "que enfraqueceram cotidianamente a voz dos espanhóis nas negociações dos limites" (BUENO, 2012). No que diz respeito à viagem prévia de Wilckens ao Japurá, o oficial português sistematiza o conhecimento sobre aquele rio pela primeira vez. O militar estruturou, ainda, um avanço na ocupação territorial "dentro do momento 'quente' dos trabalhos de demarcação ibero-americana" (BRITO, 2019, p. 113), fundando o aldeamento de Tabocas, entre os rios Cahuinarí e Miritiparaná, já no Caquetá. A medida visava expandir os limites dos domínios portugueses.

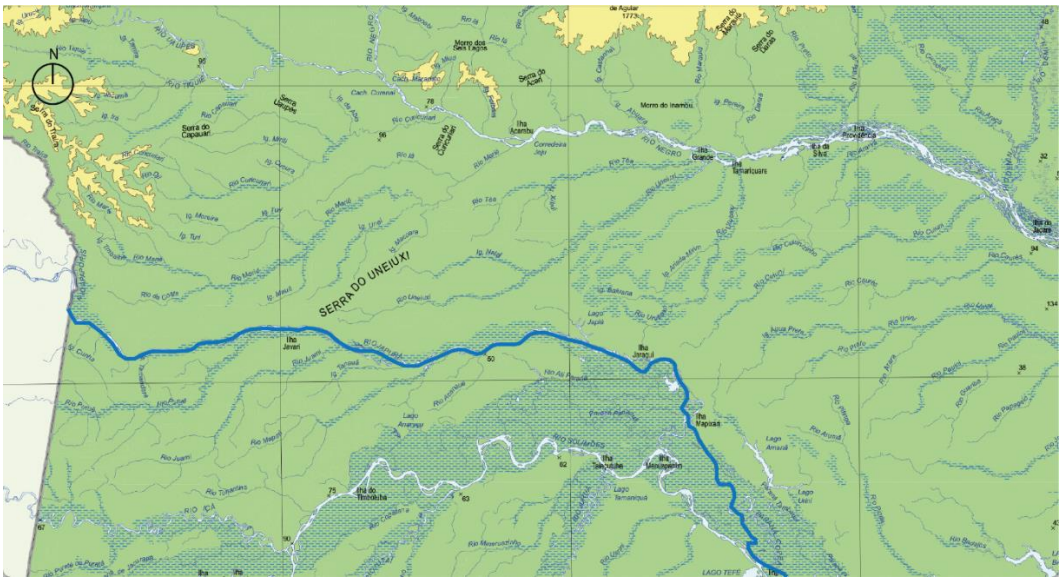
Os registros da "Quarta Partida" evidenciam o persistente receio português em relação ao aprimoramento de conhecimento sobre a região por parte dos espanhóis (BRITO, 2019). A viagem antecipada de Wilckens se inseria nesse contexto e objetivava a obtenção de um conhecimento prévio sobre o curso do Japurá e seus tributários e procuraria elencar as condições para concretização do domínio lusitano sobre a máxima extensão de seu curso. A expedição ainda intentava determinar as possibilidades de utilização do rio para o acesso ao Vicereinado de Nueva Granada e identificar os canais com potencial econômico para o Negro.[85] É a primeira vez que a coroa busca qualificar a imagem genérica da ligação Japurá-Negro e passa a encarar de maneira mais atenta quais seriam os cursos que intermediariam esta ligação. Brito (2019) analisa o registro cartográfico lusitano produzido neste momento, trocado em correspondências entre autoridades e apresentada à coroa portuguesa como anexo ao diário de Wilckens. Nela, constam mapas descritivos dos rios Téa e Marié (demonstrando a sua não comunicação com o Japurá); do Ayuanã (indicando um pequeno canal que não permitiria o trânsito de grandes embarcações); e os rios Caburis e Tiquié, que conectavam o Japurá, Uaupés e Apapóris.[86] O historiador ressalta que, apesar da baixa qualidade técnica,

> [...] essas representações espaciais bastantes rudimentares serviram para tirar da abstração absoluta aqueles espaços que se interpunham entre rotas fundamentais para os interesses portugueses na região do Alto Rio Negro [...] Caminhos fluviais e sertões antes conhecidos somente por indígenas e contrabandistas começaram a ser elucidados pelos agentes expedicionários da Fortaleza de São Gabriel da Cachoeira... (BRITO, 2019, p. 116)

Após as investidas oficiais, os portugueses concluíram não haver uma rota fluvial economicamente viável que unisse o Japurá aos afluentes do Médio Negro. Ainda assim, a comissão portuguesa conseguiu garantir o domínio lusitano sobre o curso do Japurá até a desembocadura do Apapóris – fronteira que permaneceu próxima aos limites atuais (BUENO, 2012). Note-se que a conclusão se dava sem que o interior e as áreas de cabeceira tivessem sido alcançados. As expedições exploratórias de 1781-1782 só saíram do curso principal do Japurá a jusante, exatamente na desembocadura do Apapóris. Em todo o período colonial não haverá registro que documente uma viagem oficial de travessia entre o Médio Negro e o Japurá.[87]

[85] No período entre 1780 e 1787, a coroa portuguesa apressou-se em enviar escoltas de reconhecimentos também para o Içá-Putomayo. Ainda em 1780, é organizada uma nova expedição exploratória no Rio Negro, comandada pelo Capitão General João Batista Caldas.
[86] Os mapas estão reproduzidos em Brito (2019). Para uma descrição espanhola sobre a região e as especulações sobre a comunicação Japurá-Negro, ver Requena (*in* CALVO, 1862, p. 195).
[87] Registro que permanece inédito até a presente tese. Em 1784, o governador Lobo D'Almada reconheceu duas comunicações do Uaupés para Japurá, pelo rio Tiquié e outra pelo Unhanhan, já acima da região focada (BAENA, 1839; QUIJANO OTERO, 1869).

Mapa 5 - Extensão do Rio Japurá em território brasileiro segundo os acordos internacionais de fronteiras vigentes



Fonte: Mapa Físico do Brasil, IBGE, 2017 (editado pelo autor).

Realizada a expedição, Wilckens (1994, p. 63-69) recomenda ao governo luso-brasileiro a ocupação da região como forma de contenção às investidas espanholas. O meio para isso seriam os destacamentos militares em pontos estratégicos dos rios e o contato com os "principais" indígenas (ibid.; BRITO, 2019). As ações propostas estão inseridas no quadro de mudanças gerais adotadas pela coroa portuguesa no período pombalino. A política territorial havia sido alterada e a concentração de fortificações, antes restrita à costa, avançava para o continente (MACHADO, 2002). Ao fim daqueles anos, os domínios lusitanos se expandem em cerca de 2.400 quilômetros para o interior do rio Amazonas (BUENO, 2012). Contudo, a presença do Estado para além dos grandes cursos assume apenas "o plano valorativo das intenções e recomendações escritas" (FAULHABER, 1992, p. 136). A abolição do Estatuto dos Diretórios, em 1789, é seguida por um novo período de ausência institucional luso-brasileira.

Na virada do XVIII para o XIX, portanto, sobreposta à imagem do interflúvio como área de passagem entre duas bacias resiste outra, a de uma zona de fronteira. A geógrafa Lia Machado (2000) discute o conceito de fronteira que permeou os Tratados de Madri e Santo Ildefonso que conformou os modos de ação das comissões imbuídas de instituí-las nos domínios coloniais. A autora afirma que a definição das localidades que seriam utilizadas como referência para o traçado da linha-limite dos territórios seguiu três configurações: os lugares de comunicação; os lugares de povoamento e os acidentes físicos. O que Machado (2002, p. 12, grifo nosso) comenta sobre a primeira é relevante: "A leitura dos tratados revela a enorme

importância atribuída aos *lugares de comunicação*, usualmente coincidentes com pontos estratégicos de passagem da rede fluvial e de caminhos. São esses lugares que dão coerência à localização das fortificações pombalinas, todas situadas nos lugares-ponto por onde confluíam *circuitos de contrabandos*". A associação entre *área de comunicação* e *contrabando* é importante e, como estamos vendo, está presente no Japurá desde a primeira aproximação europeia. O problema, ao longo da história, ganha contornos cada vez mais dramáticos e está diretamente relacionado a um Estado que anuncia e encena uma presença na região que nunca é cumprida.[88] Vejamos de maneira mais próxima como os europeus lidaram com a própria projeção que fizeram sobre a região baseada na imagem algo paradoxal da comunicação/fronteira e de que maneira essa conceituação é direcionada para os indígenas que habitavam o interflúvio.

1.4 O interflúvio e a retórica da dominação

Nos primeiros séculos de invasão, as coroas ibéricas lidam com um impasse político-administrativo que gira em torno da falta de informações precisas sobre o interflúvio Japurá-Negro e a suspeição sobre sua importância político-econômica. De fundo, permanece a dificuldade financeira, militar e política do Estado adentrar a região.[89] Com isso, é criado desde cedo um discurso oficial sobre o rio Japurá e as terras adjacentes que contrastou com a capacidade (e interesse) do Estado de se fazer presente na região (ao menos de maneira direta). Além de tal narrativa cumprir um papel no embate diplomático sobre o território colonial, correspondia também a uma projeção europeia sobre uma área que permanecia eminentemente um espaço de articulação indígena.

---

[88] No artigo referido, Machado (2000) trata do tema territorial a partir da discussão sobre diplomacia internacional e circuitos ilegais das fronteiras. No texto, a autora estabelece o paralelo entre as rotas de comércio e contrabando de escravos e drogas do sertão dos séculos XVII e XVIII com o que chama de corredores terrestres-fluviais utilizados pelos circuitos ilegais de contrabando e de drogas ilícitas contemporaneamente. O Japurá certamente é um exemplo que corrobora a permanência temporal dessa imagem e dessas práticas. As consequências dessa continuidade não são poucas e as discuto no último capítulo desta tese. Por ora, aponto alguns aspectos que derivam do problema já no século XX. Em 1955, é criado o município de Japurá, última unidade municipal do Estado brasileiro no rio. Sua sede atual, homônima, se localiza no médio curso do rio, na altura de desembocadura do Paraná do Boá-Boá, na margem oposta (distando, aproximadamente, 280 km da fronteira com a Colômbia). Para além deste ponto, não há configurações urbanas, com exceção de uma área de segurança representada por Vila Bitencourt, na fronteira, sede do 3º pelotão especial de fronteira do exército brasileiro, onde há poucas centenas de habitantes (IBGE, 1957). Em 1968, o município é enquadrado como "Área de Segurança Nacional". O rio Japurá permanece atualmente sendo tratado pelo Estado brasileiro como uma espécie de corredor fluvial de fronteira. Veja-se, por exemplo, as notícias sobre rotas de contrabando (de drogas, ouro, etc.) e violência na região atuais (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2022).

[89] Andrello (2004, p. 59) registra a reduzida força militar portuguesa no rio Negro no século XVIII.

Por exemplo, ainda em meados do século XVIII, em 1743, quando percorre a região, La Condamine continua a associar o Japurá ao rio do Ouro, contudo, trata como um "romance" a perspectiva de abundância do metal e existência da aldeia. Para o francês, a ganância europeia teria exagerado os fatos reais, transformando o comércio multiétnico de plaquetas de ouro em uma cidade banhada pelo metal. Mas se a riqueza aurífera era tratada como fábula, a rota comercial operada pelos Manao não o era, de modo que o outro lado da questão, de importância política e econômica, restava em aberto para as coroas: o reconhecimento dos caminhos, especialmente fluviais, que ligariam regiões longínquas e os grandes cursos de água amazônicos. O autor aventa a possibilidade de que um rio na província de Mocoa, "ao oriente da [missão jesuíta] de Pasto", cujos indígenas chamariam de Caquetá, se dividiria em três braços, dando origem, respectivamente, ao Orinoco na direção nordeste, ao Negro a leste e ao Japurá a sudeste (LA CONDAMINE, 2000 [1745]).[90]

Contudo, o cientista francês pontua as dificuldades dos colonizadores em acumular melhor conhecimento sobre o curso do Japurá. No âmbito geográfico, as numerosas desembocaduras daquele rio, "sete ou oito", dificultavam a navegação e fariam os viajantes se confundirem sobre qual seria seu "tronco principal". Outro obstáculo seria que os "índios lhes dão diferente nomes, o que as tem sido feito tomar por outros tantos rios" (LA CONDAMINE, 2000 [1745], p. 74). Assim, cerca de cinco décadas após os escritos inaugurais de Fritz, a concepção europeia sobre o interflúvio Japurá-Negro continuava a se basear numa projeção sobre o que seria este espaço para os indígenas.

> [...] há vários manaus hoje fixados nos aldeamentos e missões marginais do rio Negro. Alguns fazem ainda incursões pelas terras de nações selvagens, e os portugueses se servem deles para o comércio de escravos. [...] O Pe. Fritz diz expressamente em seu jornal que esses manaus, que ele viu traficar com os índios das margens do Amazonas, e que tiravam ouro do Iquiari, tinham suas habitações no chamado Jurubech. A custo descobri que, subindo-se o Japurá durante cinco dias, se encontra um lago que se atravessa em um dia, chamado Maraí [Mara-há no original], ou Paraí [Para-há no original], o que na língua do Brasil quer dizer 'água do rio'; e que, arrastando daí a canoa, quando o fundo lhe falta, por lugares inundados nos tempos de extravasamento, se chega a entrar num rio chamado Jurubech, pelo qual se desce em cinco dias até o rio Negro; enfim, que este, algumas jornadas mais acima, recebe outro denominado Quiquiari, que tem diversos saltos, e que vem duma região de montanhas e minas. Pode-se suspeitar que esses não sejam o Jurubech e o Iquiari, dos padres d'Acuña e Fritz. (LA CONDAMINE, 2000 [1745], p. 92-93)

[90] O Caquetá nasce, de fato, nesta região, na lagoa Santiago. Apesar da hipótese de a origem tríplice ter se mostrado um equívoco, a questão da comunicação entre os três grandes rios adentra o século XIX. Os escritos de Humboldt (1801), por exemplo, chamam atenção dos lusitanos ao descrever uma rota indígena para captura de escravos em 1750 (QUIJANO OTERO, 1869).

O pouco conhecimento sobre o curso do rio e as terras do interior não impede que La Condamine o associe ao Negro, a ponto de questionar se aquele seria um braço deste. Esta caracterização do Japurá como via de comunicação entre diferentes bacias é recorrentemente produzida nos registros coloniais e consolida a imagem do rio como um eixo de articulação regional.[91] A rede hidrográfica presente no interflúvio – formada por lagos e canais deste rio e e também pelos afluentes direitos do Negro – é também motivo de especulações e incertezas dos cronistas.[92] Os registros que surgem a partir da segunda metade do século XVIII – como os de Szentmartonyi, Noronha, entre outros – revelam que o território do interflúvio é especular: visto a partir do Negro, é associado ao Japurá.

Esta imagem que o Japurá adquire aos olhos das autoridades europeias, uma espécie de eixo articulador na Alta Amazônia, pode ser vislumbrada nas próprias estratégias oficiais em torno da demarcação dos limites coloniais no século XVIII. Remeto o leitor às correspondências oficiais e secretas de Mendonça Furtado, governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, ao seu irmão, Marquês de Pombal, que tratam do tema (em especial MENDONÇA FURTADO, 2000 [1752], p. 476). A documentação evidencia, ainda, a dificuldade das coroas em adentrar o rio Japurá e o caráter especulativo do conhecimento que se tinha sobre a região.[93]

Também as investidas a partir dos tributários do Negro são limitadas por diversos fatores. Um exemplo ilustrativo das dificuldades enfrentadas está no diário que narra uma viagem malograda de descimento no rio Marié, no âmbito dos trabalhos realizados pela equipe de Alexandre Rodrigues Ferreira, em 1755. O autor, o arquiteto italiano Antonio Landi (1755),

---

[91] Nas crônicas coloniais abundam frases que reificam a imagem deste rio como um eixo, primeiro em relação ao Yquiari, depois ao Negro. Nos escritos de Acuña (1941, p. 237; 240), duas das três menções nominais ao rio se dão nessa chave: "[...] até chegar a outro [rio] que se chama Yupurá, por ele se entra no Yquiari..."; "sai a boca do rio Yupurá, que é por onde se entra no do Ouro...". Betendorf (1910 [1698], p. 54), em 1698, faz o mesmo: "[...] quatorze leguas da aldea do Ouro para banda do Norte está a boca do rio Japurá, que é por onde se entra no rio do Ouro, e é a parte mais certa para entrar a serra de Ouro...". Em La Condamine (2000, p. 78), ocorrem frases como "Nós voltaremos ao Japurá, quando falarmos do rio Negro".

[92] Vale ressaltar que, ao longo do século XVIII, há uma diferença de algumas décadas entre o avanço português sobre o Negro e sobre o Japurá. Uma das causas dessa diferença são as guerras empreendidas pelos portugueses em cada um dos rios. Como vimos, entre 1716 e 1730 se intensificam os conflitos diretos entre portugueses e os grupos manao, baré e arawak. Nesse período se disseminam também as guerras entre os próprios indígenas. Em 1731, as forças lusitanas teriam já "pacificado" o Médio Negro e, na década seguinte, se estabeleceriam no alto curso do rio (VIDAL, 1997; WRIGHT, 1991). No Japurá, a resistência mura perdurou até a década de 1780, o que aparentemente inviabilizou avanços de maior monta sobre o curso do rio e também sobre seu interior.

[93] Cito um trecho da missiva de Mendonça de Furtado (2000 [1752], p. 363) relatando as dificuldades em se adentrar o rio para o cumprimento da divisão estabelecida pelo Tratado de Madri: "Enquanto a divisão pelo rio Japurá tem seu trabalho e perigo, porque ali há duas vezes no ano umas epidemias trabalhosas [varíola], e é preciso entrar com o rio cheio e sair antes dele principiar a vazar, para se livrar delas, pois não se navegando nesta conjunção, são indispensáveis as tais epidemias. A intensificação das tropas de resgate e fundação de aldeamentos a partir de 1720 trazem consigo a disseminação de epidemias como varíola e sarampo na Alta Amazônia" (VIDAL, 1993, p. 163-164). Sua capacidade de contaminação não ficou restrita aos grandes rios, penetrando também no interior.

elenca os empecilhos que fazem da expedição um fracasso, como a traição dos aliados indígenas, o desconhecimento sobre o espaço, intempéries climáticas, fome, doenças, deserções, guerras e mortes.

É nesse contexto que as tropas de resgate passam a suprir não só os interesses econômicos da coroa, mas também sua necessidade de informação. Desde 1688, tais empreendimentos haviam se tornado, por lei, expedições oficiais financiadas pela Fazenda Real (DIAS, 2012). Para lidar com a escassez de soldados, a coroa lança mão de uma categoria de homens que Sweet (1974) irá definir como *transfrontiersmen*. Andrello (2004, p. 59) destaca sua atuação na incursão em rios como Japurá e Branco, e no provimento de grande parte do contingente indígena a compor as missões carmelitas. A categoria seria formada por uma população flutuante, constituída por desertores militares, "foras da lei", extrativistas das drogas do sertão e aprisionadores de escravos. Serviriam, ainda, como mediadores no trato com os aliados indígenas. Dois homens em específico figuram nas crônicas e correspondências oficiais no interflúvio Japurá-Negro: Francisco Portilho de Melo e Eugênio Ribeiro. A primeira informação registrada da cachoeira de Araracoara, trecho em que o Japurá passa a ser referido como Gran Caquetá, é de uma lista de povos indígenas fornecida por este último em 1755 (RIBEIRO, 1904 [1755]; VARGAS & PINEDA, 1982, p. 58). A importância dessas informações para a coroa portuguesa fica evidente quando se analisa sua circulação entre as autoridades luso-brasileiras. Mendonça Furtado se valerá destas notícias na íntegra para descrever o Japurá em sua "Relação dos Rios que desaguam no Rio Negro...", de 1755.[94] Para os afluentes direitos do médio-alto Negro, o governador se valerá de notícias fornecidas por práticos que transitavam na região (MENDONÇA FURTADO, 2000 [1755], p. 352-3).

Wright (1991, p. 152) também nota que apesar do detalhamento das informações do missionário Szentmartonyi, que víamos na seção passada, não há registros externos que confirmem que o jesuíta tenha navegado no Negro para além da vila de Mariuá (Barcelos). O antropólogo enumera as fontes prováveis utilizadas pelo padre: indígenas, militares, missionários e traficantes. Sobre a margem direita do médio-alto curso do rio, Szentmartonyi diz expressamente que o faz a partir dos relatos do traficante de escravos Francisco Xavier Mendes de Moraes,[95] que teria vivido naquele rio por 28 anos. Também as considerações de La

[94] Mais de duas décadas depois, o documento permaneceria sendo uma fonte de referência para a primeira subida oficial ao rio, comandada por João Wilckens (1994, p. 30), no âmbito de uma nova frente de demarcação de limites entre os domínios ibero-americanos (ver adiante). Nos diários do oficial é possível notar a relevância histórica daquele episódio: "[...] passamos a Boca do Rio Caurinari, habitação dos Miranhas e Ituás, em cuja margem austral do Rio, junto a esta boca está a Tapera onde esteve Eugenio Ribeiro".

[95] Esta é a mesma fonte que irá embasar os registros de Alexandre Rodrigues Ferreira, cerca de 20 anos depois, sobre a região, especialmente nas informações dadas sobre o "caso Camandary".

Condamine são mais uma demonstração do contraste entre o avanço territorial e o acúmulo de conhecimento das metrópoles sobre os grandes cursos e o interior. Enquanto o autor tecia a imagem de um Solimões domado e civilizado, em que todas as nações estariam reduzidas ao evangelho, o Japurá, seu grande afluente esquerdo, é retratado como selvagem, com as margens "habitadas aqui e ali por nações ferozes (...) que se destroem mutuamente; algumas delas comem ainda seus prisioneiros" (MORAES, 2000, p. 78).

O trânsito efetivo dos europeus, portanto, era majoritariamente fluvial,[96] no sentido leste-oeste (ou jusante-montante), e estava concentrado no rio Negro (chegando também ao baixo curso de seus afluentes direitos) e no Solimões,[97] onde foram estabelecidos aldeamentos. As terras do interior se mantiveram como um espaço majoritariamente ocupado pelos indígenas que, como vimos, operacionalizavam uma rede de trocas extensa. Vidal (1987, p. 40-41) elenca os prováveis grupos que estariam no interflúvio Japurá-Negro e suas principais rotas até esse momento. Para a manutenção desse sistema, as metrópoles se valeram de agentes indígenas e não indígenas para o aprisionamento de escravos no interior. Eram as informações trazidas por essas pessoas que nutriam a imagem que os portugueses construíam sobre o interflúvio Japurá-Negro.[98]

Se esta distinção entre áreas de circulação, como vimos, já ocorria desde o século XVII, é, por sua vez, intensificada na primeira metade do XVIII. É possível compreendê-la como a atualização da forma política da primeira fase colonial forjada pela coroa portuguesa no Alto Amazonas, como sugerida por Andrello (2004). O autor sintetiza um padrão que se constitui naquele século e adentra o XIX: em um primeiro momento, ocorre a presença enfraquecida (ou nula) do Estado, que favorece as incursões ilícitas (civil e militar) no território para o aprisionamento de escravos indígenas. Na sequência, seguem ações oficiais mais sistemáticas no trabalho de descimento e "civilização" de povos indígenas, que buscam implantar uma nova espacialidade social. Este processo iria culminar na criação dos Diretórios de Índios em 1758.

Os efeitos advindos desse padrão de avanço colonial para a bacia do Japurá ficam evidente no primeiro relato oficial de uma (breve) viagem ao rio, realizada pelo ouvidor português Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio (2015 [1775], p. 84). Note-se que ela só foi

[96] A restrição de mobilidade por rio é referente às expedições oficiais. Como já dito, as viagens para o interior por caminhos terrestres, bem como o aprisionamento de escravos, eram realizadas por povos aliados, como seria o próprio caso dos Manao na metade do século XVIII, e também pelos "*transfrontiersmen*" (SWEET, 1978).

[97] Maria Luisa Lucas (2019) registra como os Bora narram atualmente a chegada pelo oriente dos europeus e suas mercadorias na região do Caquetá-Putumayo.

[98] O historiador Carlos Augusto Bastos (2013, p. 275) destaca como a oralidade e a multiplicidade de vozes compunham o modo geral de obtenção de informação pelos europeus nas Capitais do Rio Negro e na Província de Mainas, na virada do século XVIII para o XIX.

realizada já no último quartel do século XVIII, em novembro de 1774:[99] "Assim completei a navegação, que nenhum dos meus Antecessores emprehendeo, e a que eu me resolvi movido da necessidade, que julguei haver de se visitarem aquellas povoações; e da Curiosidade de ver e examinar hum Rio de tanta fama e celebridade". Poucas linhas adiante, o ouvidor esclarece qual seria a grande fama do rio: "O que mais fez conhecer este rio forão as multiplicadas Navegações, que por elle se fizeram ao tracto de Escravos" (ibid., p. 85-86). Ribeiro de Sampaio permaneceu apenas três dias no baixo curso do rio e documentou a existência das povoações de São Mathias (fundada no ano anterior) e de Santo Antônio (onde registra o etnônimo macuí dentre as etnias descidas). Como as fontes anteriores, ao descrever o Japurá, o autor se utiliza de relatos de terceiros para associá-lo ao Negro e apontar erros nas especulações de La Condamine sobre as comunicações fluviais. As rotas destacadas por Sampaio foram o rio Maruá (que La Condamine chamara de Marahí), o lago Cumapi, os cursos do Puapuá, Urubaxi e Inuuixi, dentre outros, até o Apapóris.

As áreas de circulação real dos agentes ligados às metrópoles, portanto, estavam ligadas ao aprisionamento de indígenas, esvaziava os grandes cursos pela violência aplicada, alcançavam pontualmente o interior e procuravam instituir uma nova organização socioespacial a partir dos aldeamentos e povoações. Estes centros não ultrapassavam os baixos cursos do Japurá e dos afluentes direitos do Médio Negro – o que marca um contraste com o Alto Rio Negro, no mesmo período (ver adiante). Por outro lado, o interesse geopolítico das metrópoles sobre o interior nunca deixou de existir. Assim, esta região em específico se configura, desde o início da invasão europeia à Alta Amazônia, como "centro de uma área de borda" (BRITO, 2019, p. 109), caracterizada pela ausência formal de um Estado, que, contudo, não deixa de impor à região e à sua população determinados efeitos. Observada como modelo de dominação, esta conformação política empreende e estimula a violência como forma de relação (MEIRA, 2018). Instaura-se, inicialmente, uma lógica do aprisionamento e de escravidão de "gentios" que, ao longo do tempo, se transforma em modelos de trabalhos compulsórios, como aquele que estruturou o sistema de aviamento. Simultaneamente, a desarticulação das redes indígenas é ocupada (ou visada) por agentes escusos (*transfrontiersmen*), que configuram o Japurá e as terras no seu interior como rotas de contrabando de produtos e pessoas.

Se neste caminho a disputa diplomática forja, na dimensão espacial, um oximoro – o interflúvio enquanto área de comunicação e de limite/fronteira –, a construção conceitual que se faz sobre os povos que habitam o interior desse espaço segue a mesma lógica. Também os

[99] A viagem ao Japurá fez parte da expedição em visita e correição das povoações da Capitania de São José do Rio Negro entre 1774 e 1775.

gentios são descritos ora como indóceis, ladrões e intratáveis quando nos aldeamentos, ora como mansos, facilmente dominados e escravizados. No fim do século XVIII e ao longo do XIX, as imagens que sobrepõem esses paradoxos são a da "selvageria" e a do "nomadismo". Ambas estão inseridas num discurso sobre a socioespacialidade formado sob os conceitos de "comunicação" e "fronteira". Portanto, uma socioespacialidade que representa fundamentalmente a natureza, ali mesmo onde o Estado tenta lhe traçar um limite. Figuras fugidias e ainda mais inconstantes que os demais gentios. Finalizo o capítulo com esta discussão.

1.5 Indígenas e varadouros no interflúvio

Com a "pacificação" dos Mura no final do século XVIII, o caminho para a colonização do Japurá estava potencialmente aberto. Contudo, a administração da Capitania do Rio Negro não logrou estabelecer presença efetiva naquele rio e no seu interior no século XIX. Em 1820, quando Carl Martius viajou até a cachoeira de Araracoara (Caquetá), registrou a existência de apenas dois povoamentos no Japurá, já esvaziados, Maripi e São João do Príncipe (onde estariam, entre a população descida, indígenas macu). Durante aquele século, tampouco os missionários se mantiveram no rio (ver capítulo 4). É flagrante o contraste com outras regiões: no Uaupés, na década de 1850, havia 15 missões que somavam uma população de mais de 2.200 indígenas (MATOS, 1856). O relato de Martius evidencia que a prática dos descimentos, com sua lógica da violência, havia tornado o Japurá um rio despovoado, com as populações indígenas concentradas no interior.[100] Ao longo dos Oitocentos, o rio continuaria a ser utilizado como via para o tráfico de indígenas capturados no baixo-médio Caquetá, dinâmica que abastecia os baixos cursos do Solimões, Amazonas e Negro (VARGAS & PINEDA, 1982). No dicionário topográfico do Alto Amazonas, de 1852, Silva Araújo (1852, p. 135-136), ao escrever sobre a situação do rio, remete a um cativeiro em sua desembocadura, que ficara afamado regionalmente: "Ha se podido conhecer para mais de 50 nações indígenas, distribuídas por ambas as margens, em cuja escravidão mais furiosamente se desenvolveu a sanha dos conquistadores, que chegarão a estabelecer hum deposito para sua vendas nas imediações de Parauari com o nome de curral (Caiçára), que ainda conserva a Povoação que delle resultou". Pouco a pouco estes traficantes se estabeleceram como comerciantes na região.

[100] Veja-se, p. ex., o que escreve sobre a região do Boá-Boá: "Em geral, nos conservávamos no meio do canal principal, e pernoitávamos nas ilhas, e, uma vez, também na tapera da antiga colônia São Joaquim dos Coerunas, à margem meridional do Japurá, fronteira do Puapuá. Tudo aqui havia se retomado pelo mato" (SPIX e MARTIUS, 1981, p. 251).

No fim do século XVIII, as viagens oficiais do capitão general Manoel da Gama Lobo D'Almada pela Capitania, entre 1784 e 1799, haviam gerado uma nova cartografia da região. Ainda tendo como referência relatos de segunda mão, os mapas demonstravam que os percursos por terra eram capitais para conectar os cursos fluviais entre o Negro-Japurá. As observações de Martius permitem entrever que se os caminhos do interior eram utilizados pelos grupos indígenas, para os luso-brasileiros, por seu turno, continuavam a representar mais um desafio do que uma rota, mesmo em se tratando de traficantes:

> As viagens por terra entre o Uaupés e o Apapóris passam por terreno baixo, com inundação durante a enchente, de maneira que só durante a seca é possível seguir caminhos terrestres, enquanto nos meses de chuva pode-se atravessar os pântanos com uma montaria (Monteiro). Embora existam numerosas tribos nas suas margens, como os cauiaris, aethonias, siroás, macunás, iucunás, iaunas, tajassu-tapuias, coretus, iupuás, *só poucos descimentos foram feitos daí para o Rio Negro, receando-se os reveses da viagem.* Os brancos que deste rio vão ao Japurá (*também atualmente muito raros*) *seguem pelo riacho Poapoá ou o Lago Maraã*, *que distam pouco dos riachos Uneiuxi e Urubaxi*. (SPIX & MARTIUS, 1981 [1820], p. 256, grifo nosso)

Ao longo do século XIX irão surgir outros documentos que identificam tais comunicações, contudo não há registro de travessias oficiais. Como destaquei anteriormente, é provável que os diversos caminhos indígenas de ligação Negro-Japurá não tenham sido convertidos em rotas efetivas para tráfico de escravos ou de drogas do sertão, como teria ocorrido em outras áreas, como no Alto Orinoco (VIDAL, 1987, p. 260). Assim, a condução de pessoas capturadas no interior[101] se deu, de um lado, via Japurá-Solimões (e de lá seguindo, inclusive, para o Negro). A outra via seria o próprio rio Negro e os médios e baixos cursos de seus afluentes.

Se naquele momento percorrer o interflúvio continuava a ser dificultoso para os não indígenas, o detalhamento das descrições demonstra que as informações obtidas sobre os caminhos alcançaram um nível razoável. João Wilkens de Matos (1854, p. 82-84), secretário do governo da província do Amazonas, ao descrever a primeira subida do vapor Monarcha*,* de Manaus a Nauta (Peru), em 1854, detalha a comunicação do Japurá com o Uaupés e o Negro.[102] O autor aponta as seis melhores comunicações entre os rios, a partir de relatos coletados com outros práticos. Uma delas seria pelo Uneiuxi: "No fim de 9 dias de viagem pelo Uneiuni acima

[101] Além dos descimentos, foi comum a prática de venda e compra de indígenas para trabalhos domésticos nas vilas e povoamentos, principalmente crianças. No Japurá e Médio Solimões, houve uma generalização do emprego do etnônimo Miranha para designar estas pessoas (FAULHABER, 1996; 1997).

[102] A Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas, dirigida por Barão de Mauá, inaugurou a navegação a vapor na Amazônia e operou duas linhas entre 1853 e 1854: Belém-Manaus; Manaus-Nauta (Peru). O vapor Monarcha foi a terceira embarcação a subir o rio, em substituição ao vapor Rio Negro, que sofrera um acidente (BRITO, 2017).

desembarca-se na margem esquerda, e por um trajecto de péssimo caminho, que se pode vencer em 2 dias sahe-se em um igarapé, pelo qual desce-se em duas horas até chegar ao rio Puapuá, do qual se pode ir ao Japurá em seis horas" (WILKENS, 1854, p. 82-84).

Junto à descrição dos caminhos ocorrem registros sobre as populações do interflúvio. Os indígenas são associados ora ao Japurá, ora ao Negro. Após os escritos de Martius, que navegou pelo Japurá, as próximas anotações sobre a região datam de 1831, escritas pelo viajante austríaco Johann Naterrer, que percorreu o Negro. Ele é o primeiro a registrar o etnônimo Makú-Anadöub,[103] se referindo a grupos presentes no curso do Ijá, afluente do rio Marié, e também no Téa.[104] Entre 1850 e 1853, o naturalista Alfred Wallace e o botânico Richard Spruce viajaram pelo Alto Rio Negro. Nos relatos de Wallace (1853, p. 612) consta que "[o]s macás constituem uma das tribos de índios mais inferiores e mais incivilizados do vale do Amazonas. Habitam as florestas e serras próximas aos rios Marié, Curi-curiari e Urubaxi, e levam uma vida errante, não tendo casas, nem lugares fixos para domicílio". Já Spruce enfatiza a abrangência dos deslocamentos indígenas:

> *The nomadic tribes seem to know no other limits to their movements than the meeting with white or red enemies. Such are the Macus, who roam over the forests between the Rio Negro and the Japura, ascending to the Uaupes, and sometimes, I am assured, descending nearly to the Barra [do Rio Negro]. Rarely they are seen on the opposite side of the river. The Guaharibos, who inhabit on the Alto Orinoco above the Raudal de los Guaharibos, rarely descending below it; and the Guahibos on the Meta and Calcanapara. All these tribes are ignorant of the construction of canoes, and, when they have to cross a stream which is not fordable, make use of rafts. Their food is chiefly fruits, eaten raw*. (SPRUCE, 1908, p. 477)

Nas descrições do botânico, a área de interflúvio Japurá-Negro é compreendida como uma espécie de centro de dispersão dos grupos ali presentes. No dicionário topográfico de Silva Araújo (1852), dentre a variedade de rios onde o autor localiza estes grupos, há uma concentração nesta sub-região: Japurá, Uaupés, Cauaburi, Padauari, Urubaxi, Curiuriau.[105] Desta lista, Curicuriau (Curicuriari) (que, no século XX, viria a se tornar um rio referencial para os Dâw) estaria a meio caminho entre a região tradicionalmente ocupada pelos Hupd'äh e

[103] Em seu texto de 1906, dedicado aos Maku, Koch-Grünberg considera que o termo *anodöub* estaria diretamente associado a palavra *yehub*, e designaria "gente" na língua dos "Maku do Tiquié".
[104] Supõe-se que a maior parte da documentação produzida pelo autor no Alto Rio Negro foi perdida em um incêndio no museu Hofmuseum em 1849. Uma pequena lista de palavras é conservada e reproduzida em Martius (1867). Koch-Grünberg teria consultado o diário do autor para escrever seu artigo de 1906.
[105] O autor registra a presença de pessoas macu nos povoamentos de Maripi (Japurá), Castanheira (margem esquerda do Rio Negro), Nossa Senhora de Nazareth de Curiana (margem esquerda do Rio Negro) e São Miguel de Iparaná (margem direita do Alto Rio Negro). No século XVIII, as duas principais localidades a controlar o trânsito de escravos e manutenção de indígenas capturados foram Alvarães, no Médio Solimões (entre Tefé e Paragoari) e a Fortaleza da Barra do Rio Negro (VIDAL, 1997).

Yuhupdeh (direção noroeste) e a região tradicionalmente habitada pelos Nadëb e Dâw, a sudeste. Uma análise dos relatos dos cronistas evidencia, assim, que o termo maku escondia uma variação étnica com a qual as fontes não conseguem lidar (KOCH-GRÜNBERG, 1906). Note-se, ainda, que, apesar de as etnografias do final do século XX e primeiras décadas do XXI terem consolidado a imagem de uma "concentração maku" na bacia do Uaupés (hupd'äh, yuhupdeh e kakua), os relatos do século XIX apontam para uma distribuição abrangente dos grupos identificados ao etnônimo. Assim, antes que uma borda, o espaço que os grupos orientais e meridionais habitavam naquele século – compreendido entre os rios Marié e Jurubaxi – parece ter sido um espaço que se mantinha conectado com outras áreas: os rios Negro (ao norte) e Japurá (ao sul), mas também Uaupés (a noroeste) e Barra do Rio Negro (a sudeste).[106]

Lembremos que nesse período ocorre uma mudança importante na administração colonial que pode, em certa medida, ter possibilitado que tal circulação se mantivesse no interior. De acordo com Wright (1981, p. 230) e Andrello (2004, p. 68), com a criação da Província do Amazonas, em 1850, foi instaurada uma "retórica de controle" construída sobre uma gradação de "civilidade" dos indígenas: os gentios do interior (categoria que incluiria os grupos hostis), os habitantes de malocas que estabeleceriam comércio de produtos da floresta com o branco, e aqueles já mais incorporados à civilização, que trabalhavam em setores como o serviço público e agricultura. Com isso, a prática de povoações (e descimentos de gentios) migrou do curso do Negro para suas cabeceiras, no Uaupés e Içana.

Note-se, porém, que os gentios do interior Japurá-Negro não deixam de ser associados pelos cronistas à violência e à escravidão. Wallace (1853, p. 612) afirma: "Os macás, por vezes, atacam as casas dos outros índios, situadas em lugares solitários, e trucidam todos os habitantes delas. Com esse proceder, têm até despovoado aquela região, originando-se daí a mudança de vários aldeamentos. Todas as outras tribos de índios os capturam e conservam como escravos; e, em muitas aldeias, veem-se alguns deles nessas condições". Em 1853, W. Lewis Herndon (1853, p. 253), novamente conecta os indígenas ao Japurá e também à servidão: "*The Indians of the Japurá are called Mirauas, (a large tribe), Curitus, and Macus. The traveller reaches*

[106] Nesse sentido, é interessante notar que há termos utilizados atualmente pelos Nadëb que figuram como topônimos da região no século XIX. O historiador Quijano Otero lista as seguintes palavras: lago Cumapi (que daria acesso ao Urubaxi), lago ou rio Poa-Poá; lago Parahá (ou Marahá) (QUIJANO OTERO, 1881 [1869], p. 280-287). No presente, os Nadëb referenciam um repartimento do rio Japurá como Puá-Puá (regionalmente referido como Paraná do Boá-Boá). A região onde o curso d'água se encontra é onde os Nadëb do Japurá identificam sua origem. Atualmente, há uma Terra Indígena nadëb registrada como TI Paraná do Boá-Boá. Outro termo importante a constar nos mapas e documentos desse período é Parahá, nome pelo qual os Nadëb se referem atualmente ao Japurá. O topônimo (e suas variações), naquele momento, é utilizado pelas fontes para designar um lago cuja localização era motivo de controvérsia e disputa nos trabalhos de demarcação de limites (QUIJANO OTERO, 1869). O lago Cumapi é uma referência histórica e continua a ser frequentado pelos indígenas.

them in sixteen days from the mouth. The Macus have no houses, but wander in the woods; infest the river banks; and rob and kill when they can. (These are the fruits of the old Brazilian system of hunting Indians to make slaves of them)".

Assim, as notícias registradas pelos cronistas indicam que havia uma concentração e circulação de grupos maku na área compreendida entre os médios cursos do Negro e do Japurá (mapa 1) na primeira metade do século XIX. Não obstante, assim como se deu com o discurso sobre esse espaço, a caracterização dessa população é construída, por um lado, a partir de especulações ou relatos de terceiros (já que o avanço institucional efetivo para o interior nunca se materializou) e, por outro, por meio de uma retórica de controle que sustentava e justificativa a violência direcionada a ela (promovida inicialmente por traficantes, colonos e missionários). Na segunda metade do século, o interesse sobre a região, e a narrativa que passa a ser produzida, é revestida de argumentos devedores da teoria evolucionista. Na busca para uma hipótese sobre a ocupação humana na região, Henry Coudreau (1887) propõe que os ancestrais de quem descenderiam os Maku teriam sido os primeiros habitantes da região, detentores de uma cultura rudimentar. Para o autor, à medida que novos grupos de "cultura mais desenvolvida" chegaram à região, os escravizaram. Koch-Grünberg (1906) parte do mesmo pressuposto sobre a precedência da ocupação territorial do Noroeste Amazônico e sugere que os Maku seriam uma mistura de povos de variadas línguas, que acabaram sendo incorporados por grupos arawak, que passaram a dominar a região. Finalmente, Nimuendajú (1927), a quem já me referi anteriormente, tece sua teoria sobre os estratos culturais baseada no mesmo pressuposto.

É importante notar, contudo, que também estes cronistas não alcançaram o interior da região para produzir suas obras. Como destacaria Münzel (1969) mais tarde, os autores do século XIX e do início do XX, frente à impossibilidade de entrar em contato direto com os "povos da mata", se valem de relatos dos "povos do rio" para descrevê-los (OBERT & RAMOS, 2017). Para esses interlocutores, os hábitos e práticas dos indígenas habitantes da floresta seriam compreendidos como não humanos. Ramos e Obert (2017) destacam que esta inferiorização é incorporada pelos autores e passa a dar base para uma "teoria da dominação". O resultado é que, entre o fim do século XIX e primeiras décadas do XX, os Maku são caracterizados como uma espécie de sub-humanidade devido aos seus hábitos e vida na floresta, sua mobilidade espacial, suas características físicas, sua língua, dentre outros aspectos. Frente a outras etnias da região, os "povos da mata" seriam primitivos e selvagens, possuiriam uma cultura inferior e pouco desenvolvida. Portanto, à retórica oficial de selvageria, é construída outra, de um primitivismo, que, somadas, estigmatizam os chamados Maku e, indiretamente, justificam sua marginalidade e dominação.

Em paralelo, à medida que os processos econômicos e de ocupação da região vão se transformando, começam a surgir os grandes patrões da borracha. Por exemplo, Koch-Grünberg, no início do século XX, relata que o trânsito no Negro só seria possível se autorizado por esses indivíduos (KOCH-GRÜNBERG, 1906; OBERT & RAMOS, 2017). No fim do século XIX, o *ciclo cauchero* irá trazer uma nova onda migratória para a região do Caquetá-Japurá, acompanhada de uma violência inédita, mesmo para os padrões praticados na região. Faulhaber (1992) considera que este é o ápice de uma transformação socioespacial em curso desde os dois séculos anteriores. Outros autores também sublinham a radicalidade dessas mudanças em sub-regiões do Noroeste Amazônico, inclusive em áreas onde a extração da borracha não foi tão intensa, como no Alto Rio Negro (MÉTRAUX, 1949; PINEDA, 1985; HUGH-JONES, 1981; TAUSSIG, 1987; WRIGHT 1991; ANDRELLO, 2004).

Como demonstra Taussig (1987) para o caso extremo de Putumayo, é o sistema de aviamento do fim do século XIX, ali materializado na extração do *caucho*, que irá introduzir uma forma de relação no Noroeste Amazônico que será devastadora: a sujeição pela dívida. Um sistema que em sua aparente simplicidade guarda uma verdadeira engenharia da exploração compulsória da mão de obra indígena e dos recursos da floresta.[107] Com isso, engendrou-se um sistema de trabalho atrelado ao cálculo monetário que, contudo, prescindia da circulação da moeda, a não ser de forma virtual (FAULHABER, 1992; MEIRA, 2018). A modificação profunda que representa a monetização do trabalho ameríndio é seguida, neste sistema, pela perpetuação da dívida enquanto motor das relações. O resultado é uma transformação econômica, política e socioespacial sem precedentes.[108] Andrello ressalta que este sistema conseguiu, afinal, impor o "elo" entre grupos indígenas e a sociedade colonial, empreendimento malogrado pelas Diretorias de Índios (2004, p. 70-71). Cabrera *et al.* (1996-1997) defendem

[107] Apesar de haver nuances conforme a época e a região, o sistema de aviamento foi – e continua sendo em muitos casos – a maneira de regulação da extração de matéria-prima na Amazônia. O trabalho é estruturado por uma cadeia de relações, todas baseadas na forma patrão-freguês, ligados perpetuamente pela dívida: o indivíduo que está na ponta, geralmente indígena (mas não só), que irá extrair a matéria-prima, recebe adiantado, de um comerciante local, mercadorias, ferramentas e utensílios para a empreitada. Contraída a dívida, o produto extraído, extremamente subvalorizado, nada mais é que o pagamento ao patrão que facilitara os bens de consumo. O sistema cria uma cadeia espacializada, de modo que os patrões dos indígenas, que estão na boca dos afluentes, são fregueses dos patrões que estão nos municípios dos grandes rios, que por sua vez devem aos patrões de Manaus e Belém, que, finalmente, são dependentes daqueles que são os donos dos meios de produção além-mar.

[108] Na tese, retomo pontualmente a bibliografia em torno do período de instauração do terror e violência advindos do primeiro ciclo da borracha no Noroeste Amazônico. Apesar de suas consequências terem sido mais profundas numa área a oeste, sendo um de seus epicentros a bacia de Putomayo, na Colômbia (TAUSSIG, 1987), o processo irá produzir efeitos devastadores também no Japurá. As obras de Vargas e Pineda (1982), Pineda (1985) e Faulhaber (1992), já referenciadas aqui, são uma introdução ao tema na bacia deste rio. Andrello (2004), Wright (1991; 2005) e Meira (2018) evidenciam as consequências para o Alto e Médio Rio Negro, onde, embora a extração não tenha sido tão intensa, também trouxe efeitos profundos. Nos capítulos 3 e 4, detalho o processo no interflúvio Japurá-Negro.

que a difusão generalizada do termo maku e a associação à condição de escravo se deu, justamente, nos períodos de auge das economias extrativistas, notadamente o ciclo do caucho no Uaupés e Caquetá colombianos (CABRERA et al., 1996-1997, p. 101). Teria sido este o momento em que a pessoa referenciada como maku, enredada em um tradicional sistema assimétrico de relações com outros grupos indígenas, teria passado a ser visto como um escravo passível de ser vendido.[109]

Entre o médio-alto Negro e o Japurá, o sistema de aviamento se configurou de maneiras distintas, conforme o ecossistema de cada sub-região. No Japurá, onde ocorrem seringais, teve início uma onda de migração e transformação efetiva sobre a região. Surgiram aldeamentos indígenas para extração do caucho negro (FAULHABER, 1992). Nos afluentes direitos do Médio Negro, contudo, não há a ocorrência de seringa e o sistema de aviamento irá se concentrar na extração de outras matérias-primas, notadamente o cipó, a balata, a piaçava, o puxuri e a sorva. No Japurá, a violência parece ter sido mais generalizada e contínua, enquanto perdurou o ciclo da borracha. Já os altos cursos dos afluentes do Negro, como demonstrado, não podiam ser facilmente acessados e, portanto, a entrada e escoamento dos produtos extraídos dependiam do trânsito pelos rios, tornando o empreendimento mais custoso (o que provavelmente resguardou em alguma medida a região de um processo com a intensidade que se deu no Japurá).

Essas foram as duas formas de avanço sistemático sobre o interflúvio Negro-Japurá, ambas construídas pela linguagem do aviamento. O século XIX marca, enfim, a transição das forças colonizadoras da coroa portuguesa para o império luso-brasileiro. Ao "vazio interessado" de um espaço de fronteira construído pela administração lusitana, seja por vias diplomáticas, seja pelos tortuosos caminhos percorridos por missionários, oficiais, colonos e traficantes, é adicionada uma camada mercantil-colonial de exploração compulsória de vidas humanas e recursos da floresta. Note-se, finalmente, que a posição da bacia do Japurá enquanto fronteira não se extinguirá. A partir de meados do século, surge uma série de comissões mistas formadas pelos novos Estados independentes que irão tratar das fronteiras entre Brasil, Colômbia, Peru e Equador. As discussões e acordos adentram o século XX (o último tratado de limites entre

[109] Há uma discussão de fundo empreendida pelos autores que remete a origem desta associação semântica à prática pré-colombiana do intercâmbio de órfãos capturados em guerras e excursões belicosas. Os autores retomam o já referido registro na língua achagua (arawak), em que o termo macu remetia à condição de "sem parentes" (CABRERA *et al.*, 1996-1997, p. 14-5). Para os autores, a disseminação do uso de órfãos como servos ou na condição de objetos de troca é consequência da ressignificação das guerras ameríndias após a presença europeia, que se transformaram em método de obtenção de mão de obra compulsória a abastecer os aldeamentos e povoações.

Brasil e Colômbia, válido atualmente, foi assinado em 1928 e os últimos marcos instalados em 1936).

É também no início desse século que irão surgir os primeiros escritos etnográficos sobre os "Maku do Japurá". Além disso, as narrativas nadëb que registrei sobre o passado parecem alcançar essa época. Nos capítulos 3 e 4, portanto, passo a analisar a configuração socioespacial do interflúvio Japurá-Negro, bem como as suas transformações ao longo do tempo, a partir da perspectiva nadëb no presente. Quando necessário, volto-me para fontes históricas e produções de autores que nos auxiliam a ter um panorama sobre os processos regionais. Antes, porém, proponho, no capítulo 2, uma aproximação a certas noções indígenas atuais relacionadas à humanidade e às relações estabelecidas com os outros. Para isso, apresento parte do repertório nadëb que aborda o surgimento da humanidade no plano terrestre e que define diferenças ontológicas entre certas pessoas. Na sequência, analiso o sistema de parentesco nadëb. Portanto, o objetivo do próximo capítulo é delinear um ponto de vista mais próximo ao dos próprios Nadëb para acompanhar as relações construídas no interflúvio a partir do final do século XIX.

2 PESSOAS E RELAÇÕES NO ALTO UNEIUXI

Proponho, neste capítulo, uma aproximação a certas conceitualizações nadëb associadas a humanidade, parentesco e alteridade. Nesta reflexão, será possível apresentar elementos que estruturam as relações estabelecidas nesta região ao longo do tempo. A hipótese geral do capítulo é a de que, no interflúvio Alto Uneiuxi-Japurá, unidades sociais humanas foram e são formadas e desfeitas a partir de princípios cosmopolíticos, econômicos e ecológicos, associados a eventos contingenciais e ações de pessoas. O debate tem início neste capítulo e se estende para os demais desta parte 1. Por ora, me baseio nas narrativas que contam sobre o surgimento das primeiras gerações de humanos no plano terrestre e as articulo a aspectos de seu sistema de parentesco e organização social.

2.1 Diferença e inclusividade

As pessoas do Alto Uneiuxi com quem eu convivi afirmam que pertencem ao "povo Nadëb". A maioria das pessoas nadëb está distribuída atualmente na bacia do Uneiuxi e do Japurá (Paraná do Boá-Boá), além de outras localidades que faço menção na introdução desta tese. Para além desta unidade maior, em determinadas situações os Nadëb lançam mão de distinções nominativas para criar unidades entre pessoas, de abrangência e temporalidades específicas. Para isso, os indígenas se valem de referentes espaciais, históricos, míticos e linguísticos. Abordarei algumas dessas diferenciações nesta seção, mas ressalto desde já que nenhum termo é absoluto ou estável. O tema se confunde com o debate sobre etnônimos auto/heterodesignados (CALAVIA SÁEZ, 2016) que trato a seguir.

Note-se, ainda, que, apesar de os Nadëb atuais reconhecerem distinções internas quanto às bacias hidrográficas em que viviam seus antepassados, e às suas línguas, que também aludi na introdução desta tese, sua nominação, tal qual a emprego – Nadëb do Alto Uneiuxi, Nadëb do Téa, Nadëb do Japurá –, é uma categorização analítica. Como buscarei demonstrar, o sentido de diferenciação que esta designação propõe pode ser mobilizada pelos indígenas em determinados contextos, mas não é o único.

2.1.1 Nadëb, nadëb wób e mäs

O termo que cria a unidade mais abrangente entre as pessoas que habitam o interflúvio Negro-Japurá é *nadëb*, e, segundo meus interlocutores, significa "gente". Ele designa pessoas

humanas que têm um vínculo ancestral com áreas específicas nesta região, que falam uma mesma língua (com variações dialetais) e compartilham, em grande medida, uma mesma cosmologia e uma mesma sociologia. Para além desta unidade, outros grupos indígenas com quem os Nadëb se relacionam, ou sabem de sua existência, são identificados como *nadëb wób*, "outro(s) *nadëb*". São pessoas que falam outras línguas, estão associadas a outros rios e territórios e frequentemente apresentam cosmologias e sociologias diversas. Finalmente, existe um terceiro termo, *mäs*, que denota o grau máximo de alteridade ainda no espectro da humanidade. O termo é frequentemente associado a pessoas que vieram de muito longe, que chegaram subindo os rios grandes – Negro ou Japurá – e geralmente está associado aos patrões e aos brancos. Os *mäs* são os donos das mercadorias.

Estes termos devem ser tomados como marcadores de posição em determinadas relações antes do que designações absolutas. Cito exemplos ilustrativos. Vi pessoas baré sendo referenciadas, em situações distintas, por cada uma das três alcunhas. Ou, por exemplo, quando em conversas que tive com meus interlocutores sobre os "parentes do Xingu", estes eram designados pelo termo *nadëb*, em contraposição aos não indígenas. Em reuniões realizadas entre 2017-2020 no Roçado, relacionadas à ordenação da pesca esportiva no rio Uneiuxi, o contraste *nadëb* vs. *nadëb wób* foi frequentemente manejado para diferenciar "o povo Nadëb" (i.e., habitantes do Roçado e São Joaquim) do "povo Baré", presente no baixo curso do rio. Já num contexto político regional em que estivesse em jogo a relação com atores não indígenas, a distinção mobilizada muitas vezes foi *nadëb* vs *mäs*. Em reuniões com associações indígenas regionais, em centros urbanos como Santa Isabel ou em comunidades ribeirinhas, *nadëb* ganhava sentido multiétnico, enquanto *mäs* designava pessoas não indígenas, como funcionários da Funai, DSEI, Prefeitura, etc.

Dessa maneira, este é um sistema de classificação que une diferentes pessoas, conforme o contexto. Há, contudo, um sentido dessas transformações que parece não se efetivar jamais: os brancos ocuparem a posição de *nadëb*. Ademais, uma pessoa nadëb pode vir a se tornar um patrão, mas, neste caso, não será referenciada como *mäs*, mas como *kariw n'aa*, uma transformação da língua nadëb do termo de origem tupi "*kariw*", empregado regionalmente para designar brancos.

2.1.2 Maku-Nadëb e Nadëp

Entre as pessoas que chamo de Nadëb do Japurá e Nadëb do Alto Uneiuxi, ocorre, ainda, uma autodesignação, que possivelmente está em desuso, que é Maku-Nadëb. Há uma narrativa

(N1) que associa o termo à chegada dos Nadëb atuais no plano terrestre.[110] O enredo conta sobre uma geração ancestral de humanos que habitava este plano, quando um grande incêndio queimou tudo e todos.[111] Após o episódio, os irmãos demiurgos Ee T'aah Paah retornam para o plano terrestre para criá-lo novamente. Neste momento, convocam, então, três gerações de humanidade para habitá-lo. O vocativo empregado pelas personagens para chamar os Nadëb foi *makũũh*.[112] No presente, o termo é um modificador nominal na língua nadëb que significa "falecido". Toda referência nominal a uma pessoa humana morta é associada necessariamente ao termo. Por exemplo, Puuw Nu *makũũh* é "falecido Puuw Nu". Segundo alguns interlocutores, o nome composto *maku-nadëb* teria o sentido de "[aqueles] que morreram e nasceram de novo".

Ouvi, ainda, outra explicação para o etnônimo. De acordo com essa versão, a associação do termo *maku* aos Nadëb foi estabelecida por outros povos para denotar o crescente número de mortes no interflúvio Japurá-Negro. De acordo com alguns interlocutores, essa situação era decorrente das guerras indígenas. Outros a associaram às epidemias e à violência dos patrões que foi se intensificando ao longo do século XX. Devo ressaltar que nenhuma das explicações para o etnônimo Maku-Nadëb são unânimes entre as pessoas com quem conversei. Muitos interlocutores afirmavam não conhecer a origem do nome.

Entre os povos da família linguística Naduhupy, há pelo menos mais um caso registrado de um grupo yuhupdeh, do Apapóris, que também se autoidentificaria como Maku (POZZOBON, 1983). Afora essas ocorrências, os povos de fala naduhupy, historicamente associados ao termo (CABRERA ET AL., 1996-7), afirmam que o nome é pejorativo e foi empregado por terceiros para designá-los (RAMOS & OBERT, 2017).[113] Por esse motivo, lideranças dâw, hupd'äh e yuhupdeh iniciaram um movimento regional, em 2015, contra o uso do nome para referenciá-los (EPPS & BOLAÑOS, 2017). Esta conotação pejorativa na região é sabida pelos Nadëb, mas, aparentemente, isso não é um problema. Geralmente, quando eu me referia a esse ponto, a resposta que ouvia era que os outros não conheciam o verdadeiro significado do termo. De toda maneira, durante uma das reuniões de elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental da TI Uneiuxi que participei em 2019, ao abordarmos

[110] Para o bem da exposição dos argumentos que seguem, adoto, na tese, siglas para referenciar as narrativas nadëb a que me refiro com maior frequência e que, nos capítulos seguintes, são objetos de análises comparativas: N1, N2, etc. Nos casos em que a narrativa possui mais de uma versão, adiciono uma letra, como N1a, N1b, etc.

[111] Silverwood-Cope (1990, p. 139) registra uma narrativa kakua (bara-maku) que também descreve um grande incêndio primordial: "A terra queimou. As chamas vinham da direção da jusante... O povo da criação... foi todo queimado".

[112] Adiante, apresento e analiso a narrativa.

[113] Como já apontado, atualmente, a hipótese mais aceita entre os especialistas é a de que o termo *maku* tenha origem arawak e seu sentido seja "aquele que não tem língua" (ATHIAS, 1995).

novamente o tema, me foi solicitado por um grupo de jovens lideranças que o termo *maku* fosse retirado de qualquer fonte documental relacionada ao povo Nadëb.[114]

Há, ainda, uma consideração a ser feita sobre a abrangência do termo Nadëb como etnônimo. Por vezes, os Nadëb do Alto Uneiuxi denominam os Nadëb do Téa como Nadëp. Atualmente, estes não se reconhecem como tal e se incluem no mesmo etnônimo que os primeiros. Desde Tastevin (1923), é registrada uma distinção onomástica baseada no emprego de uma consoante oclusiva vozeada [b] ou não vozeada [p]. A diferença foi compreendida pelos especialistas pelo viés sociológico: a variação com a oclusiva não vozeada (grafada como *nadöpö*) seria uma transformação do termo original (grafado como *nadöbö* e *nadöb*) para distinguir grupos "mansos" daqueles "bravos" (TASTEVIN, 1923; MÜNZEL, 1969).[115]

2.1.3 Nominação e hidrografia

Os Nadëb do Alto Uneiuxi por vezes se utilizam de uma distinção baseada na hidrografia local, tendo o rio Uneiuxi como eixo principal. As designações indicam as regiões originalmente habitadas por determinadas famílias. A terminologia distingue os *jaaj tamiih buuj* (habitantes do Igarapé do Jeju), os *tanoo buuj* (habitantes da boca) e os *tamahub buuj* (habitantes do corpo). "Habitantes do igarapé do Jeju" é aplicada aos Nadëb que originalmente habitavam o interflúvio Alto Uneiuxi-Japurá, nas cabeceiras de igarapés. Jeju (*Hoplerythrinus unitaeniatus*) é uma espécie de peixe encontrada em ambientes onde, no período de seca, são formados pequenos lagos com água estagnada.[116] A outra designação, "habitantes da boca", faz referência às pessoas que vivem em regiões a jusante, na confluência com o Negro. De acordo com o contexto, estão incluídos nessa designação desde famílias baré até pessoas nadëb cujos antepassados viviam no Téa. O Téa é um rio de curta extensão quando comparado ao Uneiuxi, portanto, do ponto de vista daqueles que habitam o alto curso do Uneiuxi, os outros estão mais próximos do rio Negro. Além disso, desde o início do século XX, as famílias nadëb que viviam no Téa empreenderam deslocamentos na direção jusante.[117] No passado, havia uma série de

[114] Sigo, portanto, o pedido de meus amigos. Minha opção é tomada também por compreender que, para além da discussão conceitual, a "posição *maku*" trouxe e traz consequências pragmáticas desfavoráveis nas relações regionais com outros grupos, indígenas e não indígenas (ver capítulo 11).
[115] No capítulo 4, volto a essa discussão, para analisá-la em seus aspectos histórico, sociológico e linguístico.
[116] Entre os Nadëb, essa espécie de peixe é associada diretamente a pequenos lagos e igarapés. No período de estiagem, o jeju fica confinado nesses ambientes, que se caracterizam por águas rasas, pobres em oxigênio. Uma importante característica dessa espécie é a presença de uma vesícula natatória altamente vascularizada, que atua como órgão acessório de respiração aérea, o que permite o hábito de se deslocar por terra, por curtas distâncias, em direção a outros ambientes aquáticos (MARIANO ET AL., 2009; VAL & ALMEIDA VAL, 1995).
[117] Descrevo as migrações nadëb nos capítulos 3 e 4.

varadouros que davam acesso ao baixo curso do Uneiuxi (portanto, regiões mais próximas à desembocadura dos rios). Finalmente, a última designação, "habitantes do corpo", faz referência a indígenas e não indígenas que viveriam no rio Negro. O termo empregado, "corpo", está relacionado à maneira como os Nadëb concebem a hidrografia regional, numa lógica parte-todo, em que os afluentes são o braço de um corpo, que é o rio onde desaguam.[118] *Tamahub*, no caso, faz referência ao rio Negro. Num sentido amplo, os próprios *mäs* poderiam ser designados por essa expressão, já que chegaram na região por este rio.

Buuj, termo presente nas três designações acima, é um nome empregado na língua nadëb que não se restringe aos humanos, utilizado para criar unidades (inter)específicas relacionadas a determinado território. A abrangência de sua utilização é considerável. Por exemplo, o termo permite construções linguísticas que agrupam todos os seres que habitam determinado ambiente: *tamiih buuj* designa os seres que vivem no rio; *hëëj buuj*, aqueles que vivem na mata, e assim por diante. Plantas, animais, espíritos podem ser incluídos nesta classificação. Quando empregado para designar humanos, é possível associá-lo a diferentes referentes espaciais. Por exemplo, é possível associar o termo a comunidades: "Roçado *buuj*", "São Joaquim *buuj*". É possível fazê-lo, também, em relação às áreas de habitação ancestrais – "Man'uuts (Uneiuxi) *buuj*", "Paraha (Japurá) *buuj*", etc. Portanto, esta é uma classificação virtualmente ampla, que depende dos limites espaciais e tipos de seres que se pretende incluir. Considero que uma tradução pertinente para o termo seja a de "habitante".[119] Em determinados contextos, habitar pode tomar o sentido de povoar (*lato sensu*): grupos humanos que habitam regiões específicas.

Na língua nadëb, portanto, é possível e plausível o emprego das categorias Man'uuts *buuj*; Paraha *buuj*; Pajts *buuj* (respectivamente, habitantes do Uneiuxi, Japurá e Téa).[120] O uso dessa terminologia pode marcar aspectos variados, conforme o contexto de fala: desde a região de origem de determinadas pessoas[121] até o seu local atual de habitação. Finalmente, o termo

[118] No capítulo 11, proponho uma análise das relações estabelecidas entre os Nadëb do Alto Uneiuxi com outros grupos nadëb e não nadëb com base em sua mobilidade na rede hidrográfica.

[119] No dicionário Nadëb-Português produzido pelo SIL, a entrada *buuj* recebe o significado de "habitante" ou "pessoa". Se este último significado for tomado tal qual é empregado em geral pela etnologia das Terras Baixas da América do Sul, isto é, uma condição transespecífica, é possível compreender que o termo *buuj* assuma esse sentido em certos contextos, mas, certamente, esta não foi a proposta dos missionários.

[120] Ressalto que a maioria dos meus interlocutores se referiram ao rio Téa pelo nominativo regional. Em comunicação pessoal, o antropólogo Francisco Sarmento, da etnia Tukano, afirmou que a origem do nominativo é a palavra *teiá*, em língua tukano. O significado do termo, segundo Sarmento (2018), seria próximo de "rio do equilíbrio", devido à sua formação serpenteada. O antropólogo registra que, na década de 1940, houve uma migração tukano para aquele rio. As fontes históricas, até o século XIX, designam o rio a partir de um termo arawak: Xiuará.

[121] Esse tipo de associação feita pelos indígenas é a forma que se assemelha, de maneira mais estrita, à classificação que proponho nesta tese: Nadëb do Alto Uneiuxi; Nadëb do Téa; Nadëb do Japurá.

pode ser utilizado para agrupar pessoas em torno de um líder ou chefe. Por exemplo, Maaj Há *buuj* designa o "grupo de Maaj Há".

As terminologias que destaquei nesta seção revelam elementos mobilizados para designar certas associações construídas pelos Nadëb. Sua análise aponta para duas direções. A primeira articula a pluralidade de pessoas e de relações no interflúvio e permite a criação de coletividades diversas no tempo e no espaço. A segunda estabiliza a relação que certas pessoas mantêm com três regiões distintas (Japurá, Alto Uneiuxi e Téa). Esta última categorização está parcialmente em consonância com as etnografias hupd'äh e kakua já produzidas, que conceituam "grupos regionais" como as unidades sociais mais abrangentes de cada um dos povos.[122] Não considero que as duas direções de análise sejam excludentes. Entendo que cada uma pode ser observada conforme o foco que se queira dar. Para construir esse argumento, é preciso desenvolver duas outras discussões, que, por sua vez, se entrecruzam: uma no campo do parentesco, outra no da política. Antes, contudo, faz-se necessária apresentar a narrativa de origem dos humanos no plano terrestre segundo os Nadëb atuais. Meu objetivo é descrever a concepção ternária da humanidade que as terminologias apresentadas revelaram.

2.1.4 Terminologia e cosmologia

Dentre as maneiras empregadas pelos Nadëb para distinguir pessoas que acabo de destacar, é possível identificar dois sistemas terminológicos que, por sua vez, diferenciam três posições cada.

Tabela 1 - Sistemas terminológicos

Terminologia 1	*nadëb (nadëp) - nadëb wób - mäs*
Terminologia 2	*jaaj tamiih buuj – tanoo buuj – tamahub buuj*

O primeiro sistema mobiliza aspectos que marcam a condição ontológica de cada uma das posições em questão. De acordo com o contexto, surge um quarto termo, *nadëp*, cuja posição está a meio caminho entre *nadëb* e *nadëb wób*. O segundo sistema de designação se relaciona a aspectos socioespaciais. A sequência de nomes da terminologia 2, como disposta na

[122] Contudo, acredito que o conceito de grupo regional, tal qual os autores empregam, não se adeque bem ao caso nadëb. Discuto a questão no capítulo 3. No capítulo 1, apresentei em detalhes as unidades sociais dos povos de fala naduhupy descritas pelos etnógrafos.

tabela, se refere à localização de grupos espacialmente distribuídos na direção montante-jusante (cabeceira-desembocadura-rio grande). Um dos efeitos advindos dessa segunda classificação é a conhecida espacialização das assimetrias que constituem a socialidade humana no Noroeste Amazônico, do tipo "índios da mata" vs "índios do rio" (S. HUGH JONES, 1979; C. HUGH-JONES, 1979; CARNEIRO DA CUNHA, 1998; ANDRELLO, 2004).

Ambas as terminologias colocam em perspectiva aspectos mito-históricos que moldam a concepção de humanidade desde o ponto de vista das pessoas que chamo de Nadëb do Alto Uneiuxi. Esse quadro é formado já no mito cosmogônico que apresenta o surgimento de três gerações de humanos no plano atual, a que me atenho agora. Para o bem da economia do texto, transcrevo, abaixo, a versão reduzida da narrativa, contada por Joaquim Batista, tuxaua de São Joaquim (N1b). Disponibilizo uma versão anexa estendida que descreve todo o ciclo mítico (N1a), cujo narrador foi Eduardo Castelo, atual chefe do Roçado.[123] Utilizo ainda, pontualmente, uma versão sintética do mito escrita em português por Levi Maiorano (2019), Nadëb do Alto Uneiuxi, no âmbito de um curso de magistério (N1c).

Apresento, a seguir, algumas informações introdutórias: os Ee T'aah Paah são irmãos demiurgos, gigantes, que criaram este plano terrestre e tudo o que há nele. Ambos compartilham o mesmo nome próprio. O nominativo é formado respectivamente pelos termos "pai" + "filho" + "antigo", e meus interlocutores traduziram o nome como "Filho do Pai" ou "Antigo Filho do Pai". O ciclo mítico que descreve suas ações perpassa duas eras da humanidade. Até onde compreendo, sabe-se pouco sobre a primeira, a não ser que o povo Nadëb vivia no nível cósmico terrestre e foi exterminado por um grande incêndio, que destruiu tudo. Os humanos, ao morrerem, tiveram seu princípio vital, *hyb tym* ("caroço do peito"), ascendido ao plano celeste. Já ouvi sugestões de que este primeiro incêndio teria sido causado pelos próprios irmãos e que, no futuro, o mesmo episódio se repetirá. Cronologicamente, o que se segue é o ciclo mítico relacionado aos gêmeos, que andam pelo nível terrestre, recriando-o, com um ajudante/parceiro chamado Toon (também referenciado como servo ou filho, conforme o narrador).[124] A paisagem

[123] A versão que apresento neste capítulo foi narrada em português, em um contexto público, no Roçado, em junho de 2017. A versão estendida anexa foi gravada em língua nadëb em um ambiente doméstico, no Roçado, em 2018. Posteriormente, a narrativa foi traduzida por Socorro Castelo e por mim para o português na mesma aldeia. Ambos os narradores e a tradutora são Nadëb do Alto Uneiuxi. Em geral, na primeira narrativa, é possível perceber um fundo conceitual mais focado no contraste sociológico *bravo* vs *manso*. Na versão estendida, este contraste se mantém, mas a narrativa revela mais detalhadamente as diferenças ontológicas e sociológicas entre as coletividades humanas. Por isso, ao longo da narrativa, acrescento em nota informações disponíveis em outras versões.

[124] A figura do *ta hata*, "companheiro" ou "parceiro", é importante nas relações estabelecidas entre homens, no presente. Um aspecto determinante para variadas empresas – caça, pesca, coleta, trabalhos na aldeia, abertura de roça, construção de novas casas, deslocamentos espaciais, guerras – é se serão empreendidas por uma pessoa sozinha (*tamab*) ou com um companheiro (*tahata dahe*). A posição é geralmente ocupada por um irmão ou

principal das ações é o Alto Uneiuxi. Os irmãos são referenciados por contraste: mais velho e mais novo; inteligente e abobado/atrapalhado; um ordena e outro obedece; um é *sëëw* (xamã) e outro não; um tem várias esposas o outro é solteiro; etc. Há, ainda, uma diferença física entre eles. Um é anatomicamente completo, enquanto o outro originalmente não tem ânus. Em um certo episódio, o irmão sem ânus pede ao outro que o perfure, no rio Uneiuxi. Ao fazê-lo, as fezes caem no rio e se transformam em uma variedade de peixes. Em determinado momento, ocorre uma ruptura entre os dois irmãos porque aquele que é celibatário se envolve com as três mulheres do irmão, que havia saído para trabalhar na roça. O marido mata as mulheres, queimando-as e enterrando-as na areia quente. Elas se chamavam Basiir (Tesoura), Pës Tym (Caroço de Açacu) e Sëën Hëg (Pente). Ocorre um longo périplo rio abaixo, realizado pelo irmão homicida e o parceiro Toon. Finalmente, os irmãos reatam as relações e resolvem chamar a humanidade para povoar este plano. O trecho abaixo descreve os acontecimentos a partir de então.

2.1.5 A narrativa dos Ee T'aah Paah

> Eles viviam nesse mundo, Ee T'aah Paah. Não tinha ninguém. E *nadëb* morreu, *nadëb*. *Nadëb* morreu, tá pro céu. E tudo tá pro céu, não tem ninguém aqui nesse mundo. Não tem ninguém não. Aí, Ee T'aah Paah viu que não tem ninguém, Ee T'aah Paah. Eles se combinaram, os dois:
> - Vamo chamar os *nadëb* pra tomar conta aqui do mundo![125]
> - Tá bom, bora!.
> 'Quem que nós vamos chamar?', ele disse, Ee T'aah Paah disse.
> O outro disse: 'eu vou chamar *nadëb* primeiro'.
> - 'Tá... vão bora'. Aí ele chamou:
> - *Makũũh, makũũh, makũũh, makũũuuuuh*!
> Nada... não respondeu não.
> - Chama de novo.
> - Tá.
> - *Makũũh, makũũh, makũũh, makũũuuuuh*!
> Essa voz do Ee T'aah Paah cobria todo o mundo, a voz dele. Era pra ele cobrir o mundo inteiro, a voz do Ee T'aah Paah. Bom, terceira vez agora, ele chamou.
> - *Makũũh, makũũh, makũũuuuuh*!
> Aí ele respondeu de lá,
> - Uuh, uuuuuuuuh, uuuuuuuh, toc, toc, toc, uuuuuuuuh, uuuuuuuuh!
> Aí desceram, desceram, desceram [do céu]. Pronto! Aí correram com pressa:
> - Aaahhh, ôooo haaahaahaa ôoooh!

cunhado. Apesar de o empreendimento ser encabeçado por aquele que tem o interesse principal, as relações estabelecidas na jornada tendem a ser horizontais. Uma assimetria torna-se mais visível quando o empreendimento mobiliza mais pessoas – por exemplo, uma família nuclear que partirá numa viagem e convida um homem para ajudar na navegação, na caça e na pesca. No mito em questão, Toon ocupa um lugar de subordinação e por vezes sua posição parece estar mais relacionada a de um filho (*ta taah*), por outras a de um servo (*tamej'uun doo*), que, em tradução livre, significaria "aquele que a gente manda" (ver seção 2.3). Danilo Ramos (2013, p. 83) descreve a importância dos parceiros hup nas caminhadas na mata.

[125] Na versão estendida, a decisão dos demiurgos em chamar os Nadëb é anunciada dessa maneira: "Vamos chamar aqueles que vão parecer com a gente".

Correu. Aí Ee T'aah Paah disse:
- Ah, esse aqui é *nadëb*! Esse nome dele é *maku nadëb*.
Ee T'aah Paah disse, 'Tá bom'.
Eles não são muito bravos não. Ih, eles são caaalmo. Eles vão andar, assim... calmo, não vão ser muito bravo não.
É por isso que os *nadëb* não são brabos.[126]
- É, bom... agora, vamos chamar outro!
- Bora chamar!
Os *nadëp*, já. Os *nadëp* é outra tribo que não seja *nadëb*. Chamou.[127]
- *Tarapujawa, tarapujawa, tarapujawa uuuuuuuh*!
Nada, chamou de novo: '*tarapujawa, tarapujawa, uuuuuuuh*!' Nada... aí terceira vez de novo: "*tarapujawa, tarapujawa, uuuuuuuh*!".
- Uuuuuuuuh, uuuuuuuuh! – [disseram os *nadëp*].
Aí correram aqui. Correram do mesmo jeito [dos] *nadëb*...
- ôooo haaahaahaa ôoooh! – [disseram os *nadëp*]
- Ah, esses aqui são bravos! Esses aqui são bravos, mais que *nadëb*![128] – [disse Ee T'aah Paah].
- Tá bom. E agora? - Ee T'aah Paah disse.
- Falta um agora, falta uma geração. Já tem duas geração, agora falta uma.
- Tá bom. Aí Ee T'aah Paah chamou de novo:
- *Kyy naa noo, kyy naa noo, kyy naa noo, kyy naa nooouuuuuuuuh*!
Nada... '*kyy naa noo, kyy naa noo, kyy naa nooouuuuuuuuh*!'. Nada. Chamou terceira vez: '*kyy naa noo, kyy naa noo, kyy naa nooouuuuuuuuh*!'.
- Aaahhh uuuuuhhhh! - responderam, já.[129]
Aí chegaram já....
- Ih, esse daí é perigoso!
Aí correram, 'tuuuuu tu tu tuuuuuu tuuuuuu tu tu!'[130]
- 'Ah....', Ee T'aah Paah disse, 'nós fizemos muito errado'.
- Por que?
- Porque esses daqui... esses daqui são *mäs* perigoso! É... muito perigoso, esses daqui.
- Por que perigoso?
- Perigoso... eles vão matar muita gente…
Ele disse, na língua, né: '*pareer anang, pareer anang*' ... 'esses aqui vão ter coisa que [os outros] vão depender .... Os *nadëb* vão depender deles. Eles vão ser dependentes... E o *nadëb* não vão ter terçado, não vão ter machado, não vão ter nada. Eles vão depender deles, porque eles têm fábrica! Eles vão saber fabricar coisas, os *mäs*'. Ele disse. 'Eles vão ter fábrica, eles vão fabricar terçado, fabricar machado, então os *nadëb* vão depender deles'. 'Eles são maior de tudo', ele disse, 'eles são maior de

[126] Na versão em língua nadëb, este episódio foi narrado da seguinte maneira: "Na terceira vez que ele chamou, eles responderam: 'huuh, toc, toc, toc, toc, êê! olha a caba, olha a caba!'. Por isso que os Nadëb são pobrezinhos". Segundo a tradutora, a referência à caba é uma associação ao trabalho na roça: quando se está derrubando árvores para se fazer roça, sempre há muita caba.
[127] Na versão narrada em língua nadëb, a cena é assim descrita: "Ele chamou outro [*ta wób*]: 'Agora o outro', ele disse. 'Sim'. Ele chamou '*tarapo jaw, tarapo jaw, tarapo jaw, uuuuh*'".
[128] Na versão em língua nadëb, o narrador também faz uma comparação entre a primeira e a segunda geração de humanos convocada, mas para ressaltar a semelhança entre ambos: "'Esses também vão ser pobres' [disse Ee T'aah Paah]". Apesar das diferenças, as versões mantêm como horizonte o contraste *bravo* vs *manso*. Nas narrativas dos Nadëb do Alto Uneiuxi, ora os Nadëp são retratados como mais "selvagens", ora como mais "mansos" que os Nadëb.
[129] Na versão em língua nadëb, Ee T'aah Paah chama o terceiro grupo apenas uma vez. A sequência é narrada da seguinte maneira: "'- Vamos chamar aqueles que vão ser parecidos com a gente (*ër jan'yy n'aa*)', Ee T'aah Paah disse. 'Vou chamar uma vez', 'Sim'. Ele chamou: '*kenaa nõ, kenaa nõ, kenaa nõ*'. [Eles responderam] wuuuuu, 'uuuu!', 'carê, carê, carê'. 'iiiih, esses aí não vão ser pobres', ele disse".
[130] Note-se que os gritos emitidos por cada uma das gerações de humanos ao responderem ao chamado dos demiurgos são semelhantes nos dois primeiros casos e distintos quando emitidos pelo terceiro (*mäs*). Como veremos no capítulo 5, na cosmologia nadëb, o som tem um estatuto importante na constituição dos seres. Na presente narrativa, os demiurgos constatam a identidade de cada um dos grupos humanos por meio do índice sonoro, gritos emitidos por cada geração, associado ao contato visual, estabelecido em seguida.

> tudo'. Eles têm arma de fogo, eles têm esse armamento perigoso. E os *nadëb* vão ter esse flecha, armamento deles'. Ee T'aah Paah disse.[131]
> - Tá bom! Então agora eles vão governar o mundo, vão crescer no mundo, né?
> É por isso que [existe hoje] essas vivências do *mäs*, do *nadëb*... tudo tão vivendo. Porque assim que Ee T'aah Paah chamou esses pessoal. Não tinha nada... comida, não. Não tinha nada, não. Aí ele disse "e agora, o quê que nós vamos fazer [pra ser] comida deles?". Aí ele disse, 'vão bora criar comida deles. Vamos criar maniva pra eles comerem farinha dos *nadëb*'. Aí criou tudo!
> Aí tinha um *boog k'yy*, um pé. Um pé, *boog k'yy*, é árvore grande. Então daquela maniva que eles foram espalhando. Duma árvore de maniva espalhou muito aqueles *boog k'yy*. Esse que tem maniva hoje em dia. Veio um pé que era árvore grande, *boog k'yy*. Aí tiravam raiz dela, batata dela, daquele *boog k'yy*. '*Bëh jié ee t'aah daa*', graúdo. Assim que esse Ee T'aah Paah criou. Aí Ee T'aah Paah rodou, rodou, por aqui tudo.
> [Gravação com Joaquim Batista, fala em português-nadëb, 13 junho de 2017, Roçado]

A narrativa segue, mas o trecho citado é suficiente para a discussão que gostaria de desenvolver. Um primeiro aspecto a se destacar é que o mito repete, em seu conteúdo, o fenômeno generalizado, entre os povos rionegrinos, de incorporação do surgimento do "branco" à própria cosmologia ameríndia (HUGH-JONES, 1988). É comum, nessa região etnográfica, o destaque dado à avidez destas pessoas, que representam um risco para os grupos humanos que surgem no plano terrestre. Além disso, sua ligação às mercadorias irá caracterizar uma disparidade original entre os "índios pobres" e os "brancos ricos", mestres das ferramentas e bens de consumo. Portanto, a narrativa, assim como ambas as terminologias anteriormente apresentadas, incorpora em si as relações mercantis a partir de uma perspectiva indígena.

Há, contudo, pontos importantes que diferenciam a "História dos Ee T'aah Paah" de uma cosmologia geral do Alto Rio Negro (ARN). A ausência da cobra-canoa é uma distinção flagrante em relação às narrativas dos povos das famílias linguísticas Tukano Oriental, Arawak ou Naduhupy (Hupd'äh e Yuhupdeh). E, assim, não ocorre a subida mítica rio acima (sentido leste-oeste), tampouco a sequência de nascimentos de irmãos maiores seguidos dos irmãos menores que deu origem tanto aos povos como aos seus clãs agnáticos.[132] Não existe uma unidade que corresponda a clãs agnatos na organização social nadëb. No mito nadëb, contudo, a ordem de nascimento das humanidades traz implicações às relações estabelecidas entre cada

[131] Na versão em língua nadëb, o narrador chama atenção para o fato de que o *mäs* será o "mestre das mercadorias": "Esses não vão ser pobres, [vão ser] mestres que tem o dom de mecânicos, eles vão ter fábricas, máquinas, eles mesmos vão fazer. Eles vão trabalhar muito com aqueles materiais".

[132] Note-se, contudo, que ocorre um deslocamento espacial dos irmãos Ee T'aah Paah num momento anterior ao surgimento das gerações de humanos. Os irmãos descem o Uneiuxi (direção oeste-leste), primeiro rumo a um grande rio, Akajaar, depois para o oceano, Arõnd, para se banharem. Na gravação do mito em língua nadëb, o narrador comenta que os gêmeos andam por uma distância equivalente ao intervalo entre o Uneiuxi e São Paulo, para destacar que é um trajeto longínquo para os humanos. No mito, após a viagem, os Ee T'aah Paah voltam para o Alto Uneiuxi (direção leste-oeste). Os irmãos, então, chamam os humanos a povoar este plano. Não há indicação do ponto geográfico específico em que ocorre este último episódio, a não ser que se deu na região da cabeceira do rio.

"geração".[133] A relação entre as duas primeiras – *nadëb* e *nadëb wób* – não é hierarquizada, mas ambas são caracterizadas pela dependência econômica aos *mäs*, donos das mercadorias e ferramentas.

Também nos mitos cosmogônicos rionegrinos, é destacado o processo de maturação das "pessoas verdadeiras" (HUGH-JONES, 1988), que é finalizado após a submersão e emersão em um lago de água (lago de leite). Para fins comparativos, o mito hup de surgimento da humanidade registrado por Reid (1979, p. 359-365) é uma boa referência. Na narrativa, o herói Kagn Téh (que possui um irmão mais novo com o mesmo nome próprio) inicialmente benze uma mistura de argila e suco de cucura dentro de uma cabaça e então chama o povo hup a crescer. A metamorfose da massa se dá paulatinamente: ocorre um percurso em diferentes casas de formação que corresponde às etapas de desenvolvimento do corpo e do movimento deste corpo. O processo é finalizado quando a pessoa pode finalmente correr. Apesar de haver algumas aproximações relevantes, no geral, o surgimento dos humanos se dá de maneira distinta no mito nadëb. As gerações que surgem não se desenvolvem por meio de manipulações xamânicas de objetos e matérias por parte dos demiurgos, nem tampouco são chamadas a crescer. A narrativa não descreve etapas de amadurecimento das humanidades. Ocorre somente a convocação nominal de cada geração, repetida em sequência por três vezes.[134] Ao surgirem, as pessoas chegam já formadas no plano terrestre. Mas note-se que, assim como no mito hup, o índice de maturação é dado pela mobilidade: a capacidade de correr. No caso da narrativa nadëb, é ressaltado, ainda, um índice sonoro, que é a aptidão para gritar (e responder ao chamado dos demiurgos). Este último aspecto está em consonância com o que Danilo Ramos (2013, p. 73) aponta sobre o mito hup de surgimento da humanidade: "(...) no Lago-de-Leite, K'eg Tẽh gritou e a humanidade respondeu. E foi assim que surgiram os Hupd'äh...".

Tendo ainda a cosmologia rionegrina no horizonte, é notável a ausência do elemento água no processo de formação dos primeiros humanos na história dos Ee T'aah Paah. Em contraposição, ocorre a presença do elemento terra (como termo não marcado), por onde os humanos correm e se apresentam. No caso da primeira geração (os *nadëb* que estavam mortos e voltam a este plano), sabe-se que se encontravam no céu anteriormente. Na versão acima, é assinalado explicitamente que teriam descido do alto (sentido que é o inverso àquele de emersão

[133] Na versão em português, o narrador assim se refere às diferentes humanidades que surgem.
[134] No capítulo 5, apresento e analiso o repertório nadëb de "nomes verdadeiros" (*häd had'yyt*) de seres e coisas. Um dos aspectos constitutivos dessa categoria é sua agentividade: ao serem enunciados corretamente por um especialista (xamã), desencadeiam ações específicas. Ocorre algo semelhante na narrativa acima: Ee T'aah Paah xamã, ao pronunciar os nomes verdadeiros de cada geração, faz surgir a humanidade neste plano. Adiante volto a este ponto.

dos humanos no mito hup e diversos outros povos rionegrinos, que emergem do Lago do Leite). Aparentemente, a informação sobre o local de onde teriam vindo os outros humanos – *nadëb wób* e *mäs* – não é tão relevante quanto o *modo* como elas se deram: *correndo e gritando*. Ressalto, finalmente, que o chamamento e a aparição das três gerações no mito nadëb se dá em uma localidade, o Alto Uneiuxi. Esse aspecto também contrasta com a mitologia rionegrina, em que os diferentes grupos humanos nascem em pontos distintos do rio. A dispersão das humanidades no mito nadëb se dá *a posteriori*. Analiso, nos tópicos abaixo, outros aspectos do mito.

2.1.6 Deuses, onças e humanos

Voltemo-nos, agora, para o episódio dos chamamentos. Quando Ee T'aah Paah anuncia a seu irmão que irá fazer a convocação, ele referencia a humanidade que surgirá pela expressão *jan'yy n'aa* (aquele que é *jan'yy*). Esta é uma construção na língua nadëb, de difícil tradução, que denota a condição de um ser. Na cosmologia nadëb, assim como ocorre em variados casos nas Terras Baixas da América do Sul, entende-se que a morte de um ente é causada por ação maléfica de outro ser. No Noroeste Amazônico, é comum que vida e morte estejam associadas diretamente a um fluxo de energias vitais a compor o cosmos, o que exige um manejo (xamânico) constante (REICHEL-DOMALTOFF, 1981; ÅRHEM, 1993; CAYÓN, 2013). De acordo com a cosmologia nadëb, a morte de uma pessoa no plano terrestre será substituída pelo surgimento de um novo ser, geralmente de outra espécie, neste mesmo plano – o que estabelece uma reposição permanente de vidas neste nível. O novo ente que surge, no lugar do falecido, é chamado de *jan'yy n'aa*. Por esse viés, toda nova vida é sinal de uma morte anterior. Uma das maneiras pelas quais o termo me foi descrito seguiu esse sentido: "*jan'yy n'aa* é um sinal de morte". Para ser mais preciso, a presença de um *jan'yy n'aa* assinala que outro ser foi morto. Como assinalei, numa era anterior à vinda dos irmãos demiurgos, houve um grande incêndio no plano terrestre que queimou tudo e todos no plano terrestre, inclusive os Nadëb. Portanto, é possível que o emprego da construção *jan'yy n'aa* na narrativa possa estar indicando esta reposição de vida operada pelos demiurgos. Note-se que todas as três novas gerações na narrativa são referenciadas como *jan'yy n'aa*, e não apenas os Nadëb "ressurgidos".[135] De acordo com meus interlocutores, na narrativa, o termo ganha outro sentido, ainda que

[135] Meus interlocutores nunca fizeram referência à existência dos *nadëb wób* ou dos *mäs* nesta era pré-incêndio.

permaneça no mesmo campo semântico: denotaria que as novas gerações eram descendentes dos demiurgos.

Há, ainda, no mito, outra maneira pela qual é referida a terceira geração de humanos (os *mäs*): *par'eer n'aa* ("aquele que é *par'eer*"). A expressão é utilizada na língua nadëb para denotar o espectro de um ser cuja aparência é semelhante ao original, mas constitutivamente diverso. De acordo com a explicação de um interlocutor nadëb, quando empregado na narrativa dos Ee T'aah Paah, o termo *par'eer* ganha sentido metafórico, e indica que os gêmeos demiurgos, enquanto criadores, faziam daqueles humanos uma cópia de si.[136] Nas duas narrativas que gravei, o termo ocorre no momento em que surgem os *mäs*. Contudo, ao conversar com meus interlocutores, me foi explicado que todas as gerações de humanos chamadas por Ee T'aah Paah poderiam ser compreendidas como *par'eer n'aa*.

Abro aqui um parêntese para sugerir uma interpretação desse trecho. Assim como ocorre em mitos barasana e de outros grupos tukano oriental, na narrativa nadëb, os *mäs* (brancos) são os últimos a surgir neste plano – e, em ambos os casos, eles estão associados às ferramentas e mercadorias, o que lhes confere poder sobre os demais. Na cosmologia barasana, a capacidade de fabricar mercadorias é dada aos brancos por Wãribi (HUGH-JONES, 1988). Decorre daí uma inversão na hierarquia das relações, uma vez que, pela lógica do mito, os brancos seriam os irmãos mais novos. O episódio ocorre depois que Wãribi extermina as onças (afins de seu avô), cujo único sobrevivente daria origem ao povo branco.[137] Nas duas versões do mito nadëb citadas, o fato de os narradores se referirem aos *mäs* como *par'eer n'aa*, poderia ser um indício desta ligação mais direta entre os demiurgos e os brancos: relação estabelecida entre um criador que faz de si o modelo prototípico para um tipo de humanidade em particular, a do *mäs*. Ressalte-se, ainda, que o nome de duas esposas de um dos irmãos é Tesoura e Pente – termos cujos referentes são bens de consumo. Por essa linha de raciocínio, a existência prévia dos Nadëb – que habitavam o plano celeste após a primeira morte – tornaria, em algum nível, sua relação mais distante de Ee T'aah Paah. Isto é, a rigor eles evocam a presença dos Nadëb, que já existiam, enquanto os *mäs*, por seu turno, são criados pelos demiurgos. Há outro ponto do ciclo mítico que corrobora essa argumentação, quando entram em cena as onças. Na versão em língua nadëb da narrativa (N1a), logo após a chegada dos humanos, há uma passagem que

[136] Durante a tradução do mito, uma das explicações de meus interlocutores foi a de que os *par'eer n'aa* seriam seres "semelhantes à imagem de seu criador". Apesar do aparente tom cristão, acredito que conceitualmente a questão remeta, antes, a um universo xamânico. No Novo Testamento traduzido para a língua Nadëb, por exemplo, não há uma única ocorrência do termo, tampouco de *jan'yy n'aa*. O problema da aparência de algo ou alguém com outrem tem um rendimento específico na cosmologia nadëb. Abordo a questão no capítulo 7.

[137] Wãribi é a cobra-canoa que, mais tarde no ciclo mítico, dá origem às pessoas verdadeiras (*true people*), dentre elas os brancos.

descreve a criação das onças (*awad*) pelos irmãos. Assim como fizeram com os humanos, os Ee T'aah Paah chamam os animais que surgem gritando e, imediatamente, os irmãos os matam. Eles os criam-caçam para se alimentarem. Na sequência, o mito descreve a criação da maniva e o processamento da mandioca e explica que esta seria a fonte da alimentação nadëb. Nesse caso, a diferença entre *nadëb* e *mäs* é marcada: "A comida do *nadëb* vai ser farinha, tucupi, goma. Por isso que as pessoas comem isso. Não é comida de *mäs*, é comida de *nadëb*" (trecho originalmente narrado na língua nadëb).

Assim, os termos *branco*, *demiurgo* e *onça* são relacionados de maneira diversa nos mitos barasana e nadëb. Na narrativa tukano, as onças, antigos afins dos ancestrais do demiurgo, são transformadas em inimigos e dão origem à gente branca que, por sua vez, ganha do mesmo demiurgo o poder sobre as mercadorias. No caso nadëb, os demiurgos criam uma geração de humanos à sua semelhança, os brancos, e, ao fazerem-no, preveem que estes serão os mestres das mercadorias. Na sequência, os demiurgos criam dois tipos de comida: a sua própria, onças, e a dos Nadëb, derivados da mandioca.

Hugh-Jones (1988, p. 143) aponta que "*the more general identification of White People with Jaguars is consistent with the Indians experience of them as powerful, murderous and predatory and as being outside the bounds of civilized society, themes which are repeatedly expressed in more historical narratives*".[138] Observando por esse ângulo, não me parece coincidência a sequência das criações no mito nadëb: nadëb > nadëb wób > mäs > awad (onças). A criação da mandioca (*boog k'yy*) e a aquisição de seu cultivo visando a alimentação dos Nadëb fecham essa sequência de criações dos irmãos. Minha hipótese é que o mito estabelece vínculos específicos entre os mäs, Ee T'aah Paah e as mercadorias, e, por derivação, também com as onças, o que os diferencia dos Nadëb. O poder, a violência e a avidez dos *mäs* os colocam num plano antissocial. Em contraste, aos Nadëb é oferecida a agricultura, os artefatos para caça e pesca, elementos que propiciam a alimentação e os princípios da vida em sociedade. Uns dominam armas e mercadorias, outros aprendem a fazer roça, a caçar, pescar e viver em comunidade.

[138] Hugh-Jones (1988, p. 147) contrasta dois heróis na longa narrativa que corresponde ao ciclo mítico de criação da humanidade, Wãribi e Yeba. O último seria um indígena de quem descendem os Barasana. Yeba começa a vida como uma onça, posteriormente socializada por seus afins, os Bará, com quem aprendem a cultivar as plantas. "*The myth of Yeba stresses the value of agriculture and it concerns the internal order of society in which peaceful relations with other groups are mediated by marriage and ceremonial exchange… By contrast, Wäribi is a shaman and his myth is about the negation of exchange and alliance with a group of Jaguar affines which leads to the creation of White People and their possessions which Indians cannot obtain through normal exchange. It is a myth about shamanic powers, warfare, relations with outsiders and it concerns the invention of the hunting technology which Wäribi gave to Yeba*".

Outra diferença notável no mito nadëb, quando comparado ao corpo mítico da região rionegrina, está na maneira como se desenvolve o motivo da "má escolha". Há um traço comum aos mitos de origem do branco no Noroeste Amazônico, que Hugh-Jones (1988, p. 145) chamou de fatalista, erguido sobre o fato de que os próprios indígenas atribuem a si a responsabilidade sobre sua condição de pobreza. Quando do momento de surgimento das "pessoas verdadeiras", são os indígenas que optam pelo arco, flecha e ornamentos rituais em contraposição a armas, ferramentas, mercadorias, e ao batismo e incenso cristãos. No caso do mito hup, por exemplo, os indígenas se recusam a mergulhar no buraco de águas borbulhantes, o que os faz perder o dom das mercadorias, ferramentas e armas para os brancos (REID, 1979, p. 364). Contudo, na narrativa dos Ee T'aah Paah, a má escolha ocorre num momento logicamente anterior, e não está sob a responsabilidade dos indígenas. São os irmãos demiurgos que se equivocam ao chamar os últimos humanos para este plano. Uma das versões explicita que os Nadëb teriam já vindo do céu com suas armas: arco e flecha, zarabatana e cacete (ver abaixo). Os brancos, por sua vez, já estariam ontologicamente ligados às "fábricas" – termo utilizado por um dos narradores –, o que faria das outras humanidades recém-chegadas dependentes destes. Ou seja, se nas narrativas tukano e hup as mercadorias são um dom concedido aos brancos, no mito nadëb elas são seus predicados e representam uma fatalidade para este plano e para aqueles que habitam nele.[139]

É interessante notar outra transformação que o mito nadëb empreende em relação a mitemas amazônicos. Como também assinala Hugh-Jones (1988), o tema da escolha fatídica entre dois irmãos que trocam de status pela astúcia de um, ou estupidez de outro, é frequente no continente. No mito tukano, é o que irá promover a inversão hierárquica entre brancos (originalmente irmãos mais novos) e indígenas (irmãos mais velhos). No caso nadëb, são os próprios demiurgos que, ao chamarem a humanidade, se atrapalham e trazem para este plano uma geração humana moralmente problemática, mas que teria a maestria sobre as mercadorias.

2.1.7 Humanidade ternária

Há, ainda, outro contraste relevante para a discussão. Nos mitos rionegrinos, a subida da cobra-canoa dá origem a uma grande variedade de grupos humanos. Na narrativa dos Ee T'aah Paah, apenas três gerações são convocadas a habitar este plano terrestre. Assim, a diferenciação entre os humanos que surgem, indicadas nas terminologias que apresentei

[139] Ressalto, de toda forma, o lugar contraditório ocupado tanto pelos *mäs* quanto pelas mercadorias, já que a riqueza e as próprias mercadorias são também almejadas pelos indígenas.

anteriormente, correspondem a uma tripartição cosmológica. Aqui, é interessante reter os termos pelos quais as gerações são nomeadas pelos narradores do mito em cada uma das versões.

Tabela 2 - Designações das gerações humanas em N1a e N1b

	Nominativo – N1a	**Nominativo – N1b**
Geração 1	nadëb	nadëb
Geração 2	nadëp	nadëb wób (outra gente)
Geração 3	mäs	Ee T'aah Paah *jan'yy* n'aa; ([gente] semelhante a Ee T'aah Paah)

Note-se que, entre as duas versões, o único nominativo estável é *nadëb*, identificado como etnônimo pelos próprios indígenas. Lendo a tabela no sentido horizontal, observamos a correspondência entre os termos *nadëp e nadëb wób* (outro nadëb); *mäs* e *Ee T'aah Paah jan'yy n'aa* (aquele semelhante a Ee T'aah Paah). Em ambas as versões, os nominativos 1 e 2 designam pessoas próximas, desde um ponto de vista ontológico, enquanto o terceiro marcaria a alteridade extrema e a ligação aparente aos demiurgos. Enquanto aqueles que são designados pelos termos 1 e 2 são marcados pela pobreza (associada aos artefatos de pesca, caça e ao trabalho na roça), aqueles que são chamados pelo 3° termo seriam caracterizados pela riqueza (representada pela maestria sobre as mercadorias) e pela ameaça que esta condição implica (violência). Há uma terceira versão do mito, narrada por Levi Maiorano (2019), em que a condição de pobreza é explicitada: "O povo Nadëb veio lá de cima, do céu, traziam arco e flecha, lança e cacete nas mãos. Quando Ee T'aah Paah viu que o povo Nadëb não tinha nada, disse para eles: 'Vocês são pobres, vocês serão mandados pelas outras pessoas'". Também na versão 1, transcrita anteriormente, os demiurgos afirmam que os Nadëb seriam "dependentes" dos *mäs*. Vejamos, agora, a maneira como as gerações são convocadas pelos demiurgos, em cada versão:

Tabela 3 - Termos utilizados na convocação das gerações de humanos em N1a e N1b

	Chamamento de Ee T'aah Paah – N1a	**Chamamento de Ee T'aah Paah – N1b**
Geração 1	*makũũh*	*makũũh*
Geração 2	*tarapujawa*	*tarapo jaw*
Geração 3	*kyy naa noo*	*kenaa nõ*

Os termos utilizados pelos demiurgos para a convocação das gerações em cada versão são semelhantes e registram pequenas variações que não parecem ser semânticas. Um ponto notável nesta segunda lista é o fato de o único nome traduzível para a língua nadëb ser aquele presente no primeiro chamamento, *makũũh*, que remete, justamente, à condição prévia daquele povo falecido. Como indiquei anteriormente, os Nadëb associam o etnônimo Maku a este termo atualmente. Na versão de Maiorano (2019), que acabo de citar, o narrador afirma explicitamente o seguinte: "Primeiro ele chamou os Maku Nadëb. Maku significa falecidos. Quando eles chegaram aqui na Terra eles passaram a se chamar já Nadëb. O significado de Nadëb é ressuscitado. Eles estavam vivos de novo". Do ponto de vista linguístico, a discussão sobre o significado original do termo *nadëb* está em aberto (EPPS & OBERT, Com. pessoal). É possível que o nome tenha alguma relação com o termo *edëp*, "estar vivo", mas este é um ponto que exige mais investigação. De toda maneira, no mito, os *nadëb* atendem ao chamado, "falecido" (*makũũh*), para voltarem a viver neste plano. Já a língua pela qual as outras duas gerações foram convocadas é desconhecida pelos meus interlocutores (a tradutora da versão N1a a chamou de "língua misteriosa"). Como sabemos, no contexto multilinguístico do Noroeste Amazônico, a língua é um aspecto fundamental nas relações interétnicas e na determinação de quem é humano.[140] Assim, por essa via, o mito parece colocar em conjunção a alteridade das duas últimas gerações surgidas em contraposição aos Nadëb, os únicos a utilizar a língua nadëb.[141]

Note-se, ainda, que há algo dessa ação da convocação das humanidades (e das onças) que remete à relação predador-presa. O chamado de Ee T'aah Paah é atendido pelos seres, que, por sua vez, os respondem e aparecem. No caso dos animais, eles serão literalmente a caça dos demiurgos. Ramos (2013, p. 80) também faz um paralelo entre o chamamento da humanidade

[140] Lembremos, mais uma vez, que o termo *maku*, originalmente utilizado por outros povos da região para designar os habitantes da mata, é "aquele que não tem língua" (ATHIAS, 1995), o que colocaria à prova, justamente, a sua humanidade.

[141] Outro ponto importante sobre este chamamento é que a ação remete aos "nomes verdadeiros" dos seres que povoam este plano (ver capítulo 5).

no mito hup com a prática de caçadores de atraírem a presa imitando seus sons. Para o autor, ambos seriam exemplos de diálogos interpessoais em que uma das partes toma o ponto de vista da outra. Também no capítulo 5, descrevo as relações estabelecidas pelos Nadëb nas caçadas e em outros momentos.

Relacionemos, novamente, as terminologias de designação e o mito. Podemos observar que alguns elementos são mobilizados de maneira frequente para a criação de unidades: humanidade, espacialidade e economia. Quem são, onde estão e o que produzem (e como produzem). Cada um desses aspectos aproxima ou afasta as gerações na narrativa: ontologicamente, as gerações 1 e 2 estão mais próximas, enquanto a 3 se distancia. Do ponto de vista espacial, os polos 1 (mata) e 3 (rio grande) têm como intermédio o 2 (desembocadura de afluentes). Finalmente, o aspecto produtivo dos dois primeiros é baseado na roça, na caça e na pesca, enquanto os terceiros serão os mestres da mercadoria.

Na continuação deste capítulo e no seguinte, apresento os modos pelos quais essas três posições são dispostas e relacionadas no tempo e no espaço no interflúvio Japurá-Negro pelos Nadëb. Primeiramente, vejamos como este quadro se atualiza na dinâmica da produção do parentesco.

2.2 Parentesco no Alto Uneiuxi

Entre os Nadëb, o termo *wakãn* é utilizado para designar parentes espacialmente próximos ou distantes. O termo genérico para designar um não parente é *wób*, que pode ser traduzido como “outro”. Como é frequente na Amazônia, o emprego de cada um dos termos para se referir a alguém é situacional (CALAVIA SÁEZ, 2006, p. 84). A alocação de uma pessoa em cada categoria segue a lógica que sublinhei anteriormente para o contraste *nadëb – nadëb wób – mäs*. Assim como ocorre em outros contextos amazônicos, entre os Nadëb a aliança simétrica e a classificação de parentesco sofrem inflexões de acordo com um critério socioespacial escalar (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 121). A categorização segue uma lógica gradual e concêntrica, de modo que afins virtuais, que vivam espacialmente afastados, podem, por exemplo, ser tratados em certos contextos como *wakãn* e em outros como *wób*. Por exemplo, um habitante do Roçado (alto Uneiuxi) pode se referir aos habitantes de Jutaí (Paraná do Boá-Boá) como *wakãn*, reforçando o parentesco existente com pessoas da outra aldeia. Em outras situações, o mesmo interlocutor pode se referir às mesmas pessoas como *wób*, para contrastá-las aos parentes próximos que vivem no Roçado.

Vejamos as particularidades desse sistema quando em conjunto com a terminologia de parentesco.

Atualmente, entre os Nadëb, não há uma organização em clãs patrilineares, tampouco indícios que remetam a uma organização desse tipo no passado. Este fato os diferencia dos outros povos de fala naduhupy, arawak e tukano oriental no Noroeste Amazônico. Assim, não há paralelos em sua língua para os cognatos *kuduw* (Hupd'äh e Yuhupdeh), *kulu* (Kakua) ou *kururi* (Tukano Oriental), normalmente traduzidos na literatura especializada por clã (POZZOBON, 1983).[142]

A terminologia de parentesco nadëb distingue as pessoas por geração, gênero e pela afinidade ou consanguinidade. O sistema assume uma lógica egocentrada, de modo que é atualizado a partir das relações concretas construídas por cada pessoa. Poderia, assim, ser visto como uma variação amazônica do tipo dravidiano (VIVEIROS DE CASTRO, 1993; 2002). Abaixo, disponho a lista de termos de referência, os *kin types* correspondentes, e distingo o gênero de ego.

Tabela 4 - Termos de referência na língua nadëb

Geração	Kintype	Ego Masculino		Ego Feminino	
		Referência	Vocativo	Referência	Vocativo
G+2	FF, MF	oow	oow	oow	oow
	MM, FM	hoonh	hoonh	hoonh	hoonh
G+1	F	yb	ee	yb	ee
	M	ỹỹn	ëën	ỹỹn	ëën
	HF; WF	mayb	mayb	mayb	mayb
	HM; WM	maỹỹn	maỹỹn	maỹỹn	maỹỹn
	FB, MZH	kad	kad	kad	kad
	MB, FZH	gód	gód	gód	gód
	FZ, MBW	óng	óng	óng	óng
	MZ, FBW	kaat	kaat	kaat	kaat

[142] Pozzobon (2011, p. 32) define o conceito de clã rionegrino nos seguintes temos: “grupo de parentes agnatos descendentes de um ancestral mítico em comum”.

G0	H	-	-	patug	patug
	W	ỹỹm	ỹỹm	-	-
	WB	hebyy n'aa	hebyy n'aa	-	-
	HB	-	-	hebyy n'aa	hebyy n'aa
	B; FBS; MZS	hỹỹj	hỹỹj	hỹỹj	hỹỹj
	Z; FBD; MZD	ã̈nh	ã̈nh	ã̈nh	ã̈nh
	eB, FBeS; MZeS; eZ; FBeD; MZeD	hën n'aa	hën n'aa	hën n'aa	hën n'aa
	yB, FByS, MZyS	täh	täh	täh	täh
	yZ, FByD, MZyD	t'ỹỹh	t'ỹỹh	t'ỹỹh	t'ỹỹh
	MBS, FZS, ZH	j'ooh	j'ooh	j'ooh	j'ooh
	MBD, FZD, BW	jooh	jooh	jooh	jooh
G-1	S	t'aah	t'aah	t'aah	t'aah
	D	toog	toog	toog	toog
	BS	karasee (wiih)*	karasee; se	karasee	karasee; se
	BD	karasee (booh)*	Karasee; se	karasee	karasee; se
	ZS	s'aah	s'aah	karasee	karasee; se
	ZD	soog	soog	karasee	karasee; se
	DH	samad	samad	samad	samad
	SW	takaanh	takaanh	takaanh	takaanh
G-2	SS, DS	tataah	tataah; oow	tataah	tataah
	SD, DD	tatoog	tatoog	tatoog	tatoog, hoonh

Fonte: Elaborado pelo autor.

** Termos que aparentemente estão caindo em desuso.*

Para além dos termos para pai (F) (*yb*) e mãe (M) (*ỹỹn*), todos os outros podem ser empregados para designar parentes de maneira abrangente, inclusive genealogicamente distantes. Por exemplo, os termos de referência para afins em G0 e G+1 são utilizados para designar pessoas com as quais não se tem relação próxima, que vivem espacialmente distantes e cujo convívio é pontual ou esporádico. Ou seja, os termos para primo cruzado indicam distância e são usados para além dos primos cruzados propriamente ditos, designando a posição de alteridade simétrica. Apesar de as idades das pessoas variarem sobremaneira em cada geração, nesses casos, a alocação de determinada pessoa a uma categoria geracional considera a faixa etária mais condizente. Assim, virtualmente, a terminologia de parentesco abrange todas as pessoas nadëb, dividindo-as entre parentes afins ou consanguíneos.

Nas gerações distais (G+-2) a oposição consanguinidade/afinidade é neutralizada. Os termos de referência para essas posições consideram apenas o gênero, *oow* (FF, MF), *hoonh* (FM, MM), *tataah* (SS, DD), *tatoog* (SD, DD). Em G+1, excetuando pai e mãe, os demais consanguíneos são designados por *kad* (FB; MZH)[143] e *kaat* (MZ; FBW). Apesar de haver uma terminologia própria para afins efetivos (ver adiante), *gód* e *óng* podem ser utilizadas para referenciar sogro (WF) e sogra (HM).

No presente, os termos geralmente empregados para referenciar consanguíneos em G0 são os genéricos *hỹỹj* (B, FBS, MZS) e *ãnh* (Z, FBD, MZD). Apesar de formalmente a terminologia distinguir entre irmão/a mais velho/a e mais novo/a, os designativos correspondentes não costumam ser empregados no dia a dia. Os termos que constam no quadro acima surgiram, na maioria das vezes, em narrativas que descrevem o "tempo dos antigos".[144] Nesses casos, a distinção gera uma assimetria entre germanos, relação frequente no Noroeste Amazônico, seja no rio Negro, seja na área Caquetá-Putumayo. Atualmente, quando a ordem de nascimento é destacada em algum contexto, são utilizados termos e expressões que se apoiam em construções verbais distintas. Por exemplo, *tapooj n'aa*, em tradução livre, "aquele que é o nariz". A expressão é usada também em outras situações em que uma pessoa está na frente de outras, como, por exemplo, na dianteira de uma fila durante um caminho na mata. Outra possibilidade é ta *hỹỹj wahëëh hadoo do* – literalmente, "irmão igual velho". Para a designação do irmão caçula, o termo usado é *tagad'oo*, que pode ser traduzido como "último". Todos os irmãos e irmãs nascidos depois do primogênito podem ser referidos, ainda, como

[143] Formalmente, o marido da tia materna é necessariamente consanguíneo.
[144] Ao longo da minha pesquisa, meus interlocutores usavam a expressão "tempo dos antigos", em português, para referenciar pessoas, localidades e episódios num período passado. A designação, em geral, cria uma distinção entre aspectos do presente que se transformaram ao longo do tempo.

tajawén näh wahëë kanatëë, que, traduzido livremente, significaria "[aquele] que vem depois do companheiro velho". Quando se referem a uma geração descendente, os Nadëb podem empregar, ainda, uma expressão composta por um advérbio de tempo e um modificador nominal, *tajawén buuj*, "[aquele] que vem depois".

Ressalto que, atualmente, a ordem de nascimento entre germanos – seja nas relações cotidianas, seja no repertório de narrativas nadëb – não me parece ter um rendimento analítico equivalente a outros exemplos etnográficos do rio Negro. Não observei, por exemplo, uma hierarquia nas relações entre agnatos que determinasse a morfologia de casas numa aldeia ou que predissesse as próprias posições de comunidades ao longo de um rio (como aconteceria, por exemplo, na bacia do Uaupés). Também não identifiquei atitudes específicas, baseadas na assimetria advinda da ordem de nascimento de irmãos, em torno das atividades realizadas em conjunto, como abertura de roça, construção e reforma de casas, excursões de caça ou saídas para pescaria. O mesmo pode ser dito sobre atividades como reuniões, cultos, decisões sobre temas de interesse público. Não há necessariamente uma primazia de irmãos mais velhos sobre os mais novos.[145] Na vida comunitária, a senioridade é um aspecto que ganha relevo para além da relação entre germanos e está mais relacionada às relações intergeracionais. Anciãs e anciãos se destacam, e são tratados com mais respeito, pela maior experiência que adquiriram ao longo da vida e pelo maior conhecimento sobre temas variados. Além disso, as assimetrias que eventualmente venham marcar as relações pessoais, inclusive entre germanos, levam em consideração outros aspectos que não a ordem de nascimento, como, por exemplo, a habilidade do discurso público (ver item "chefia" abaixo). Também não pude observar alguma prerrogativa na dimensão ritual dada pela ordem de nascimento. Segundo meus interlocutores, há aproximadamente uma década não é realizada a iniciação masculina (*matarii doo*), processo ritual ligado ao complexo cultural do jurupari (Bares'yynh), difundido no Noroeste Amazônico, em que a assimetria entre agnatos ganha papel estruturante (HUGH-JONES, 1979). Pude acompanhar diversos dabucuris (*hah'ook*), festas idealmente realizadas entre afins, em que a relação entre agnatos não é especialmente relevante. Ressalto, uma vez mais, que o complexo mítico da cobra-canoa não está presente na cosmologia nadëb, tampouco a armação sociológica descrita nesse mito, assentada nas relações entre irmãos mais velhos e novos.[146]

[145] É provável que o caráter simétrico das relações entre irmãos tenha sido reforçado pela ideia da "fraternidade" cristã (ver parte 3). Contudo, as narrativas nadëb sugerem que essa tendência de simetrização seja anterior à influência evangélica.

[146] Para fins comparativos, destaco, novamente, que, segundos os especialistas, mesmo para povos como os Hupd'äh e os Yuhupdeh, cujas relações interétnicas com grupos tukano fazem do agnatismo clânico, um aspecto a compor a organização social, há uma tendência à anulação da assimetria para dentro das relações dos grupos (LOLLI, 2010; POZZOBON, 2011, p. 32-39).

Voltemos à descrição da terminologia destacada no quadro. No presente, em G-1, os termos para referenciar filho e filha de ego (masculino ou feminino) é *taah* (S) e *toog* (D). Formalmente, ocorrem ainda termos para designar sobrinho(a)s paralelo(a)s de ego masculino: *wiih* (BS) e *booh* (BD). No presente, ambos os termos parecem estar caindo em desuso e não são utilizados no dia a dia.[147] Ambas as posições (BS e BD) atualmente são designadas por *karasee*. Os afins virtuais desta geração são designados por ego masculino como *s'aah* (ZS) e *sog* (ZD). Portanto, apesar de ocorrer uma diferenciação entre filho(a)s de irmão e de irmã de ego masculino, na terminologia nadëb os termos para S e D (*t'aah*; *toog*) são distintos daqueles para BS e BD (*wiih*; *boo*). Para ego feminino não ocorre, no presente, diferenciação terminológica entre filho(a)s de irmão e irmã em G-1. Dessa maneira, *karasee*, termo de referência para ZS e ZD, também designa BS e BD.[148] Assim, o número de pessoas que podem ser referenciadas como *karasee* é grande e, geralmente, um parente cuja genealogia é difícil de ser traçada, e cuja idade seja compatível a esse nível geracional, será referenciado dessa maneira.

Quando o casamento é formalizado entre duas pessoas, ocorre uma transformação nos termos de referência empregados para designar afins efetivos em G+1, G0 e G-1, como listo a seguir.

Tabela 5 - Termos de referência para designar afins efetivos (ego masculino)

Gênero	**Homem**		**Mulher**	
	Kin type	**Termo de referência Afim Efetivo**	***Kin type***	**Termo de referência Afim Efetivo**
+1	HF, WF	*mayb*	HM, WM	*mañ̃ñ*
0	H	*patug*	W	*ñ̃ñ̃m*
0	WB (♂), HB(♀)	*hebyy n'aa*	-	-
-1	DH	*samad*	SW	*takaanh*

Após a efetuação do casamento, apesar de ainda ser possível o emprego dos termos para afins virtuais em G+1, G0 e G-1, geralmente, estes são substituídos por aqueles que designam

[147] Sugiro que os termos estejam caindo em desuso baseado em meus interlocutores, que muitas vezes diziam não conhecer a posição de parentesco que o termo fazia referência e os associavam ao "tempo dos antigos". Parece-me, portanto, que não se trata, aqui, de uma evitação do emprego das categorias, até porque elas referenciam consanguíneos, e não afins.

[148] Questionei meus interlocutores se haveria uma diferenciação terminológica no passado e as respostas variaram. Alguns interlocutores afirmaram que não existia ou que não sabiam me informar. Uma interlocutora afirmou, finalmente, que os termos seriam *s'aah* (filho de irmã) e *soog* (filha de irmão) de ego feminino.

afins efetivos. O único termo de referência (que é também vocativo) que não é alterado nessa configuração é aquele empregado para designar afins femininos da geração de ego, que permanece *jooh*.

Os vocativos, de modo geral, repetem os termos de referência, com algumas exceções. Assim, em G+1 temos os vocativos *ee (F)* e *ëën (M)*, além dos correlatos em português, "pai" e "mãe". De modo geral, a terminologia de parentesco em português pode eventualmente ser acionada para outras posições, como avô e avó, mas essas situações são pouco frequentes. Noto que o emprego da terminologia em português é pontual e não ocupa um papel destacado na "interação cotidiana", como seria o caso entre os Yaminawa descritos por Calavia Sáez (2006), por exemplo. Em G-1, temos, ainda, o vocativo *se*, direcionado para aquelas pessoas designadas pela terminologia como *karasee*. Em G+2, é possível ocorrer um espelhamento do vocativo, de modo que ego masculino pode tratar um neto por *oow*, e a avó pode reproduzir a mesma lógica em relação à neta, chamando-a por *hoonh*. Ocorre, ainda, o uso de tecnonímias para designar afins efetivos. Por exemplo, o irmão da esposa de um homem (WB) se dirige ou se refere ao seu cunhado (ZH) pelo vocativo "marido da irmã" (*ãnh patug*). No caso em que cônjuges já possuam filhos, o marido pode ser tratado pela esposa como *ta yb* (pronome poss. 3ª pessoa + pai) e esta poderá ser chamada pelo marido por *ta ỹỹn* (pronome poss. 3ª pessoa + mãe). Para que o vocativo seja empregado, é necessário que haja um paralelismo entre o gênero do/a progenitor/a e sua prole: pai de um filho, mãe de uma filha. Por exemplo, na situação em que um casal tenha exclusivamente filhas, apenas a mãe será chamada de *ta ỹỹn* pelo cônjuge. Nesse caso, o pai provavelmente continuará a ser chamado por nomes ou apelidos pessoais. As tecnonímias, assim, parecem fazer a mediação entre a condição de alteridade (afinidade virtual) e a de consanguinidade.

2.3 Matrilocalidade e exogamia

Na literatura, as principais informações sobre a organização social nadëb foram registradas pelo etnógrafo alemão Mark Münzel (1969) junto a grupos que o autor designou como Kaborí, no rio Uneiuxi.[149] Apesar de breves, as informações etnográficas se distinguem dos dois outros artigos dedicados aos então chamados "Maku do Japurá", de autoria de Tastevin (1923) e Schultz (1959). As considerações de Münzel foram seguidas e desdobradas

[149] O etnônimo é empregado pelo autor para fazer referência aos grupos nadëb que, naquele momento, estavam no Uneiuxi e mantinham relações com não indígenas (alguns desses grupos viviam anteriormente no rio Téa). Nesta tese, distingo os grupos que o autor reúne sob o mesmo termo entre Nadëb do Téa e Nadëb do Alto Uneiuxi. A discussão sobre este ponto se inicia neste capítulo e se aprofunda no próximo.

analiticamente por Pozzobon (1983). Desde então, os especialistas registram que há indícios de que os Nadëb se diferenciem dos demais "povos maku" em três aspectos, relacionados entre si: herança da chefia em linha materna; organização matrilinear de grupos locais; grupos locais exogâmicos com residência matrilocal. Sua organização, portanto, se distanciaria da configuração mais frequente no rio Negro, em especial arawak e tukano oriental, onde predominam o vínculo agnático, a divisão clânica e a hierarquia de nascimento entre irmãos. Os dados de Münzel também se distinguem das descrições etnográficas sobre as organizações hupd'äh e yuhupdeh que conjugariam aspectos do sistema dos "povos do rio" (normativo) a um "cognatismo minimalista" (POZZOBON, 2011).

Vejamos de perto o que dizem os autores. Münzel registra dois esquemas de casamento ideal entre os Kaborí: entre primos cruzados bilaterais; entre um homem e sua prima cruzada patrilateral.[150] Haveria um tipo de casamento estritamente proibido, entre primos paralelos maternos: ego masculino e MZD (esquema 3, no original). Casamentos com FBCh, apesar de proibidos, seriam toleráveis. Outra categoria de casamento, intergeracional entre paralelos, apesar de malvista, seria tolerada nos casos em que ego masculino se casasse com MMZD (esquema 5, no original) e ego feminino com MMZS (esquema 6 no original). Nestes dois últimos casos, os cônjuges deveriam ter idades aproximadas. O autor sintetiza as regras de casamento da seguinte maneira: "quando entre parentes paternos o casamento é sempre permitido, enquanto o que une parentes maternos ou é proibido ou não se considera bom" (ibid., p. 159).

Apesar de observar uma tendência matrilinear entre os Kaborí, Münzel explica a proibição do casamento entre ego masculino e MZD (esquema 3) por via da exogamia dos grupos locais (casamentos entre parentes maternos seriam interditos por irem contra a regra de exogamia). Note-se que a exogamia estaria restrita ao nível local. Segundo Münzel, desde um ponto de vista mais abrangente, a endogamia seria um traço da organização social kaborí: idealmente, não deveriam ocorrer casamentos com pessoas não Kaborí. Assim, apesar de o arranjo da linha de descendência e do local de residência kaborí contrastarem com a organização (normativa ou prática) hupd'äh, yuhupdeh e kakua (bara-maku), sua concentricidade ecoaria uma característica comum a esses povos. Na literatura, esse aspecto é referenciado como a "endogamia linguística maku", em contraste com a "exogamia linguística" dos "povos do rio". Comparar os dados que coletei em campo com a análise esboçada nas notas do autor alemão exige algumas considerações contextuais para que o debate não soe anacrônico. Em primeiro

[150] Os esquemas apresentados pelo autor se encontram em Münzel (1969, p. 157).

lugar, é preciso ter em conta que as pessoas com quem conviveu, e seus descendentes, se dispersaram e se reorganizaram de diferentes maneiras nas décadas seguintes (ver capítulos 3 e 4). Além disso, o registro de Münzel, realizado no final da década de 1960, destacava como o sistema de aviamento se expandia no rio Uneiuxi e sua análise propunha demonstrar como o processo se fazia presente na organização sociocósmica indígena. Como veremos, o período compreendido entre 1970 e 2010 é marcado pela ascensão e declínio do sistema de aviamento no Uneiuxi, pela exploração de recursos florestais e fluviais e pelo crescente fortalecimento do evangelismo. Violência, disseminação de doenças e contato com a cosmologia cristã são elementos que irão repercutir na organização social nadëb desde a partida de Münzel. Os efeitos desse processo serão abordados mais especificamente nas partes 2 e 3 da tese, mas, para que a discussão prossiga, registro que, principalmente a partir da década de 1990, a aldeia Roçado (alto Uneiuxi) passa a receber famílias Nadëb do Téa, com quem Münzel convivera em comunidades a jusante no próprio Uneiuxi. Portanto, desde então, pessoas que estavam espacialmente afastadas construíram relações de parentesco entre si. Note-se ainda que, no presente, ocorre um número menor de comunidades.[151] Um dos efeitos dessa mudança é que as comunidades atuais se tornaram mais populosas.[152]

Entre 2016 e 2019, as famílias nadëb estavam distribuídas majoritariamente no Roçado, São Joaquim, Jutaí e Jeremias (ver Mapa 1 na Introdução).[153] Roçado e Jutaí foram criadas na década de 1960. A primeira foi aberta por famílias do Alto Uneiuxi, e, nas próximas décadas, passou a receber famílias nadëb do Japurá e do Téa, sendo que, a partir do final dos anos 1990, ocorreu uma chegada mais intensa desses últimos. Jutaí foi formada por famílias do Japurá que estavam distribuídas na região do Paraná do Boá-Boá naquele momento. Atualmente, esta é a aldeia nadëb mais populosa existente. Nos anos 2000, algumas famílias que viviam ali fundaram Jeremias. Finalmente, São Joaquim foi formada no início dos anos 2000 por famílias do Roçado. Analiso de maneira detalhada as migrações nadëb ao longo do século XX no capítulo 4, no qual apresento um mapa dos deslocamentos. Tendo tais considerações em vista, volto ao debate sobre exogamia e regras de casamento, agora a partir do que pude observar em campo.

---

[151] Refiro-me, aqui, a comunidades que reúnam dois ou mais grupos domésticos e que não sejam referidas pelos meus interlocutores como sítios, que são locais isolados, geralmente habitados por um único grupo doméstico. Na próxima seção, qualifico as categorizações "grupo doméstico", "família nuclear" e "família extensa".

[152] Isso se dá, também, porque a população nadëb está em crescimento desde o final do século XX. Apresento no anexo (A1) uma tabela comparativa entre o número de comunidades existentes em 2019 e aquelas registradas por autores desde a década de 1950

[153] Havia, ainda, famílias nadëb vivendo em comunidades multiétnicas no rio Negro e Baixo Uneiuxi, em sítios no interflúvio Japurá-Negro e centros urbanos da região. Na introdução desta tese, apresentei tal distribuição.

Minha análise é baseada nos dados que levantei junto à população do Roçado e, em menor medida, de São Joaquim. Meus interlocutores afirmam que o casamento ideal deve ocorrer entre primos cruzados bilaterais, e nesses casos se referiram à prática como "fazer um trocado", em português. No passado, era comum o jovem buscar sua esposa em outra comunidade. A circulação dos jovens solteiros se dava a partir de visitas de duração variável ou em ocasiões de festas, quando eram atualizadas as alianças entre famílias. Para se casar, o homem deveria abrir uma roça para o sogro, sem ajuda de companheiros. Além disso, o homem deveria provar que já era capaz de manter uma vida econômica autônoma, ter suas próprias ferramentas e artefatos que garantissem o sustento da nova família e provar sua competência em construir a própria casa, próxima à do sogro. Se o pai da mulher ficasse satisfeito com o trabalho do pretendente, "entregaria" então a sua filha ao novo genro. Após o casamento, o genro continuava a ter como obrigação auxiliar o sogro nos trabalhos do dia a dia. Caso o marido da filha se mostrasse um "bom genro", o sogro poderia ceder outra(s) filha(s). Após a morte do sogro, o homem teria a possibilidade de voltar para sua comunidade de origem ou permanecer vivendo com os parentes consanguíneos da mulher.[154]

Os fatores que elenquei anteriormente podem ter influência no fato de que, atualmente, entre os Nadëb, a regra da exogamia local, tal qual descrita por Münzel, não é estatisticamente relevante. A tendência é que os casamentos ocorram entre pessoas que estejam espacialmente próximas – seja na mesma comunidade, no mesmo rio ou em aldeias vizinhas. Em 2017, a aldeia do Roçado contava com 168 habitantes, distribuídos em 26 famílias nucleares.[155] Naquele momento, o total de habitações na comunidade era de 22 casas.[156] Grande parte dos casamentos se deu entre pessoas que já habitavam a aldeia. Contudo, se adotarmos uma diferenciação entre as pessoas a partir das regiões tradicionais habitadas por seus antepassados – Japurá, Uneiuxi e Téa –, a contabilização das alianças por casamento era a seguinte: Uneiuxi-Uneiuxi: 3; Uneiuxi-Téa: 9; Uneiuxi-Japurá: 3; Téa-Téa: 9; Téa-Japurá: 1. Havia, ainda, um casamento entre um homem nadëb e uma mulher baré. No quadro abaixo, distingo esses casamentos a partir do gênero de cada cônjuge e da região a ele associado. Os primeiros nomes de cada célula se referem ao grupo do marido, e os segundos ao da esposa. Por exemplo, a

[154] Essa descrição, feita pelos próprios Nadëb, destoa de aspectos registrados por Münzel (1969, p. 160-161). A conclusão do autor sobre as relações entre genro e família da esposa diverge em pontos importantes do panorama que pude observar. Nas palavras do autor: "a matrilocalidade aparece sobretudo como uma expressão do direito da mãe sobre a filha". A meu ver, a relação politicamente mais relevante na aliança por casamento atualmente se dá entre sogro e genro.

[155] Unidade formada por um casal e seus filhos e filhas (ver próxima seção).

[156] No Anexo 2, segue a lista de moradores, famílias nucleares e suas casas de habitação. No anexo 3 apresento a base dados da população do Roçado em 2017.

segunda coluna da tabela indica que há 5 casamentos entre homens do Uneiuxi com mulheres do Téa. A terceira coluna registra 4 casamentos entre homens do Téa e mulheres do Uneiuxi, e assim por diante.

Tabela 6 - Alianças por casamento identificadas por região/gênero dos cônjuges - Roçado

[♂] - [♀]	Uneiuxi -Téa	Téa-Uneiuxi	Uneiuxi-Japurá	Japurá-Uneiuxi	Téa-Japurá	Téa-Baré	Uneiuxi-Uneiuxi	Téa-Téa
Casamentos	5	4	2	1	1	1	3	9

A classificação dos casamentos a partir da diferenciação por regiões ancestrais associadas a cada pessoa tem função analítica. Como disse, a identificação das pessoas a cada região não é absoluta e é passível de controvérsia entre os próprios Nadëb. Além disso, ela não representa uma cartografia da exogamia ou endogamia em nível local, porque a maioria dos cônjuges já habitava a aldeia anteriormente à efetivação da aliança. Portanto, as informações assim organizadas dizem sobre as relações de pessoas corresidentes tendo como referência as três regiões habitadas por seus antepassados. A primeira observação que se pode extrair desta análise é que, apesar de o Roçado ser uma comunidade associada aos Nadëb do Alto Uneiuxi, atualmente esta é uma aldeia caracterizada pela aliança com os Nadëb do Téa: 9 casamentos, sendo que 4 deles são de mulheres do Alto Uneiuxi com homens do Téa e 5 de homens do Alto Uneiuxi com mulheres do Téa. Os outros casamentos de pessoas do Alto Uneiuxi se davam com 3 pessoas do Japurá – dos quais 2 são de homens do Alto Uneiuxi e 1 de uma mulher do Alto Uneiuxi. Ocorria, ainda, 3 casamentos entre os próprios Nadëb do Alto Uneiuxi. A outra informação relevante é o alto índice de casamentos endogâmicos entre os Nadëb do Téa no Roçado: 9. Este dado pode estar associado ao fato de que estas famílias chegaram à região nas últimas décadas do século XX, numa sub-região que é, justamente, associada a outras famílias nadëb (que eu chamo de Nadëb do Alto Uneiuxi). A endogamia entre as pessoas do Téa poderia estar relacionada a uma certa assimetria entre os grupos (discuto essa questão na seção abaixo).

Há, ainda, outra dimensão de análise dos dados, se considerarmos a proximidade espacial entre as pessoas. Como veremos no capítulo 3, ao longo do século XX, os Nadëb do Téa migraram deste rio e se dispersaram. A partir da segunda metade daquele século, houve uma tendência a se concentrarem no Uneiuxi[157]. Primeiramente no baixo curso do rio, e, paulatinamente, subiram o rio. Esse movimento desencadeou uma aproximação cada vez maior

[157] Mas também alcançaram comunidades multiétnicas no rio Negro.

com os Nadëb do Alto Uneiuxi. Paralelamente, as relações entre os grupos do Alto Uneiuxi e do Japurá foram enfraquecendo neste mesmo período, e só vieram a ser reatadas no final do século XX. Assim, a frequência de alianças entre os Nadëb do Alto Uneiuxi e do Téa pode ser vista, dentre outros fatores, como reflexo da proximidade espacial entre essas famílias.[158]

Deve-se ressaltar, ainda, que as narrativas sobre o "tempo dos antigos" (que apresento no próximo capítulo) apontam que a aliança e o matrimônio com grupos não-falantes de língua nadëb, ou que falam variações dialetais da língua nadëb, ocorreram com certa frequência. Atualmente, no Roçado, por exemplo, eles representam 14 dos 26 casamentos acima analisados. Assim, atualmente, a "endogamia linguística" não parece ser o principal componente regulador dos matrimônios. Antes, as alianças devem ser observadas desde um parâmetro socioespacial[159].

No presente, é possível afirmar que, entre os Nadëb que vivem no Roçado, há uma tendência para a coabitação com afins.[160] Também outras aldeias como São Joaquim, no Paraná do Boá-Boá, são caracterizadas pelo cognatismo residencial. Pozzobon (2011) descreve o cognatismo como princípio do parentesco hupd'äh, yuhupdeh e kakua (bara-maku). O antropólogo propõe que a "sociedade maku" seguiria um modelo centrípeto, que conduz à busca por afins num círculo mínimo de relações sociais. Nas palavras do autor, "o líder do grupo local é como um feixe de laços e parentesco próximo, ao qual se ligam os demais coabitantes através da filiação ou da afinidade" (POZZOBON, 2011, p. 65). Ainda que, frequentemente, o líder pudesse pertencer ao "grupo agnato mais numeroso", o fato não configuraria uma preferência ou uma regra. Desse modo, a organização em clãs agnáticos e a ideologia patrilinear, aspectos que predominam no contexto etnográfico do Alto Rio Negro, seriam, entre os Hupd'äh, uma estratégia para a relação com os "povos do rio". Na prática, o modelo exogâmico daria lugar à coabitação entre afins num mesmo grupo local.[161] No caso nadëb, há uma inclinação ao "minimalismo cognático", como pudemos observar na análise dos casamentos registrados anteriormente. Ali, não ocorre, contudo, a presença de uma ideologia patrilinear. No nível local,

[158] Noto que houve também conflitos nesse movimento de aproximação. Münzel (1969, p. 148-149; p. 151) registra alguns episódios nesse sentido.

[159] Essa configuração é condizente, por exemplo, com as alianças que ocorrem na periferia dos nexos regionais no Uaupés, registradas por Aloísio Cabalzar (2000). Marques (2015) descreve o mesmo tipo de relação para um contexto hupd'äh (volto a essa discussão adiante).

[160] Característica que já havia sido ressaltada por Pozzobon (2011, p. 62-68) nos casos bara-maku, hupd'äh e yuhupdeh.

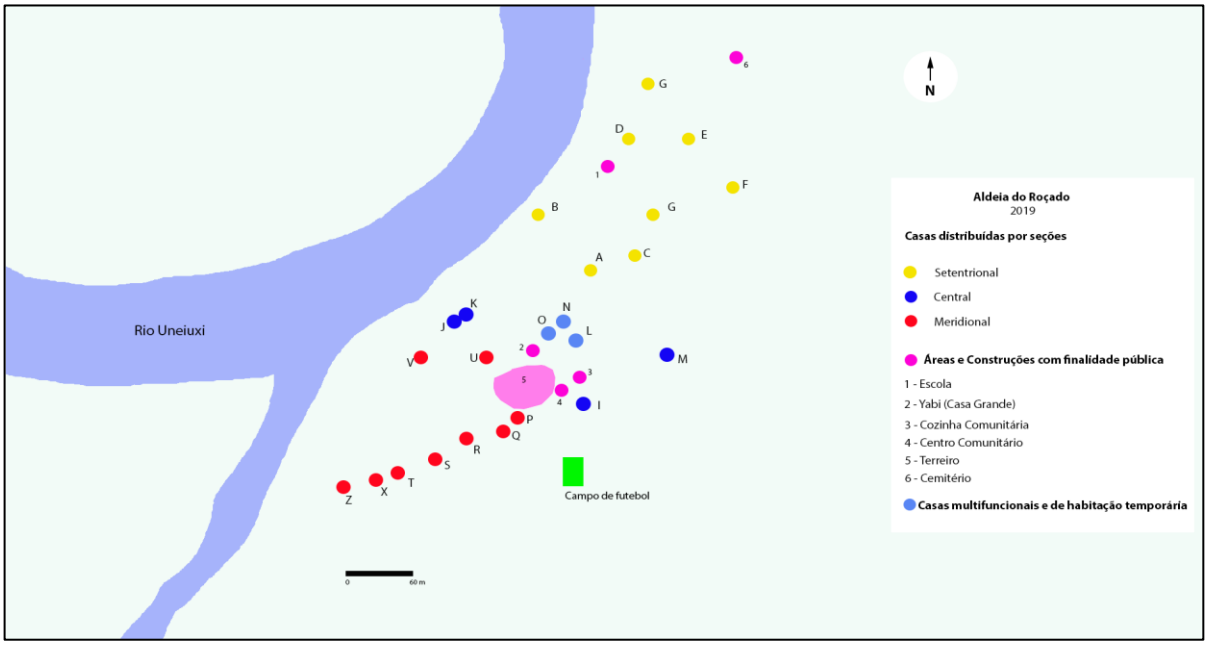
[161] Pozzobon (2011, p. 67) sintetiza três modos pelos quais os Hupd'äh subverteriam as ideias patrilineares e patrilocais: manteriam uma atitude *nonchalant* frente à filiação unilinear; adotariam um uso minimalista da terminologia dravidiana; manteriam a mobilidade espacial intensa. Este último aspecto estaria ligado à economia de caça, mas também à própria continuidade do grupo local (que se atualizaria nas numerosas fissões e fusões ao longo do tempo).

o ciclo de desenvolvimento doméstico e o sistema de troca matrimonial geram efeitos sobre a própria morfologia da comunidade. Para ilustrar este ponto, apresento na seção abaixo a distribuição das famílias nucleares no Roçado em 2019.

2.4 A configuração do Roçado

Durante minha pesquisa, escutei algumas vezes de meus interlocutores, em tom jocoso, que a comunidade do Roçado estaria dividida em três "bairros", nomeados respectivamente como "Ucuqui", "Centro" e "Nova Esperança". Espacialmente, essa distinção dividiria a aldeia em três áreas: setentrional, central e meridional, como é possível observar na representação abaixo.

Mapa 6 - Representação da Aldeia do Roçado em 2018



Fonte: Elaborado pelo autor.

As áreas onde são estabelecidas as residências nadëb são chamadas de *panang*. Meus interlocutores traduziram o termo como "comunidade" ou "aldeia". Quando alguém se refere à sua própria comunidade, é possível empregar, ainda, o termo *mỹỹj*. Por exemplo, quando do retorno de uma viagem, uma pessoa pode dizer "*mỹỹj ỹỹ bahom*", numa tradução livre, "vou para a minha aldeia", ou, num sentido mais genérico, "vou para o lugar onde habito". "Comunidade" é um termo de utilização abrangente na bacia do Rio Negro e está historicamente associado aos missionários salesianos, que, desde a década de 1960, buscaram organizar os

grupos locais indígenas de acordo com as Comunidades Eclesiais de Base (LASMAR, 2005, p. 64). Ao longo do século XX, as tradicionais malocas rionegrinas, que eram habitadas por um grupo local no passado, foram paulatinamente substituídas por casas restritas a grupos domésticos. Paralelamente, a vida ritual e cerimonial foi transformada e o ritmo cotidiano alterado por uma série de novidades: trabalhos comunitários para construção de igrejas e escolas, a introdução do domingo como dia reservado para descanso e dedicado às orações, etc. (ANDRELLO, 2004, p. 174-175).[162] No presente, a dinâmica cotidiana de uma comunidade nadëb está próxima do padrão acima esboçado, com o adendo de que a mobilidade continua a ser um aspecto importante da vida social (ver cap. 4).[163]

No passado, uma *panang* era uma área habitada por um ou mais grupos domésticos, idealmente formada por consanguíneos ou afins efetivos (SCHULTZ, 1959; MÜNZEL, 1969). Atualmente, também afins virtuais coabitam numa mesma comunidade. Um grupo doméstico é formado por uma ou mais famílias nucleares (pai, mãe, filhos, filhas) e agregados (pai ou mãe viúvos de um dos cônjuges, jovens consanguíneos órfãos ou cujos pais habitem outra aldeia, entre outros), e é caracterizado pela independência econômica.

No presente, a tendência é que cada grupo doméstico possua sua própria casa (*tób*), apesar de que, ao longo do ciclo de vida doméstico, mais de um grupo possa compartilhar temporariamente a mesma residência. Ainda hoje, após o casamento, inclusive quando os cônjuges habitam previamente a mesma comunidade, a tendência é que o genro vá morar perto do sogro, abra uma roça ao lado da sua, ou em áreas trabalhadas historicamente pela família da esposa, e que compartilhe e realize refeições com essa família.[164] De acordo com a situação econômica do novo casal (estágio de desenvolvimento da roça e construção da nova casa), num primeiro momento é possível que os recém-casados vivam na mesma casa que a dos pais da esposa, mas a tendência é que em pouco tempo (em geral alguns meses ou poucos anos) o novo grupo doméstico se mude e resida próximo ao sogro do homem. Normalmente, essa conformação se mantém, no mínimo, até a morte do pai da mulher. A partir de então, novas

[162] Associado à transformação das unidades residenciais indígenas, surgiu a figura do "capitão", que traria mudanças políticas significativas nas comunidades, relacionada à chefia e liderança. Adiante volto a esse ponto.
[163] É preciso ressaltar que se atualmente as aldeias nadëb se aproximam do padrão regional de organização comunitária, historicamente os grupos domésticos nadëb seguiram a tendência de se organizarem em casas próprias. Portanto, o padrão regional que se reflete nas comunidades nadëb atuais está mais relacionado à dinâmica e administração da vida cotidiana e ritual a que acabo de me referir (ver capítulo 3).
[164] As áreas de roça imediatamente adjacentes à comunidade seguem, de maneira geral, o modo de distribuição das seções da aldeia. Assim, seguindo em direção ao interior da mata a partir de uma das três seções, estão as primeiras roças de seus habitantes. É comum que netos abram suas roças em capoeiras de avôs, genros abram novas roças em capoeiras antigas de sogros, etc. Outra prática comum é a abertura de roças afastadas da comunidade, em áreas a jusante ou a montante do Uneiuxi, acessadas por via fluvial. O fato provavelmente está ligado à produtividade da terra conforme seu uso prolongado. Volto a este ponto no capítulo 3.

configurações podem ocorrer, como o retorno do homem, com sua esposa e filhos, para a área ocupada pelos seus pais; a construção de uma nova casa; ou a mudança de comunidade.

Proponho que a tripartição da aldeia sugerida pelos meus amigos pode ser compreendida a partir da perspectiva das trocas matrimoniais e de um certo padrão de residência local. Apesar da divisão espacial não ser formalizada, a proposição parece apontar para uma morfologia que se estrutura em torno da relação sogro-genro. De acordo com o ciclo de desenvolvimento de vida doméstica, ocorre uma circulação intracomunitária de afins e consanguíneos. Como disse, homens tendem a viver perto do sogro, e, após a morte deste, podem retornar para perto dos consanguíneos do homem (pais e irmãos). Por sua vez, as mulheres tendem a passar a vida próximas aos pais (F), e, potencialmente, após sua morte, podem habitar novas áreas a partir de uma idade mais avançada, agora numa movimentação desassociada de seus consanguíneos. A tendência é que uma pessoa habite diferentes áreas da comunidade ao longo da vida. Descrevo, abaixo, a configuração atual de cada uma das três seções, sublinhando alguns aspectos que as singularizam. No anexo A2, disponho esquematicamente as relações de parentesco em cada seção e as analiso em detalhe.[165]

No Roçado, cada uma das seções é habitada por uma ou mais famílias extensas, que se organizam em diferentes grupos domésticos. Uma família extensa é formada por um casal central (cujos cônjuges podem estar vivos ou mortos) com seus filhos e filhas (não casado/as), e as famílias nucleares de suas filhas casadas (e possíveis agregados). Eventualmente, é possível que a família nuclear de um filho do casal principal de uma família extensa habite a mesma seção de seus pais.

Para fins analíticos, é possível se referir a cada família extensa pelo "sobrenome de branco" adotado pelo casal central. Apesar de não haver uma rigidez quanto à sua transmissão, no geral ela segue a lógica patronímica de nomeação nas famílias brasileiras: um filho ou uma filha herdam um sobrenome da mãe e outro do pai. Em geral, esses sobrenomes podem ter duas origens distintas: repetem os sobrenomes de patrões com quem os Nadëb se relacionaram ao longo do tempo; ou foram criados para a efetivação de registros na burocracia estatal (certidão de nascimento, carteira de identidade, CPF, etc.). A prática de transmissão e utilização dos sobrenomes, a princípio, poderia apontar para uma certa ênfase na linha paterna, contudo, sublinho que a ideia nadëb atual de descendência e de parentesco não segue uma lógica patrilinear ou matrilinear, nem tampouco está estruturada sobre os "nomes de brancos". É comum que manipulações, invenções de novos sobrenomes e abandono de outros, aconteçam.

[165] Recomendo ao leitor consultar o referido anexo para melhor acompanhar a discussão que se segue.

A linguagem que dá sentido às relações de parentesco atuais é a da terminologia dravidiana, que se presta às manipulações características de um contexto cognático. Na dimensão local, os "sobrenomes de branco" ganham algum sentido nas relações em que o Estado se faz presente: interação com as equipes médicas de saúde, burocracia relacionada ao ensino municipal e estadual e relação com professores não nadëb.

Abro aqui um breve parêntese sobre os nomes próprios. Ao longo da vida, uma pessoa recebe uma série de nomes pessoais, que podem ser distinguidos entre "nome de nascimento", "nome de branco" e "apelidos". A última categoria é composta por uma variedade de termos, muitas vezes jocosos, que fazem referência a características físicas (Wog Gawag, "Sinal na Barriga"; Maboor Mahék, "Testa Comprida"), a temperamentos (Nahũũj, "Preguiçosa"), a acontecimentos na história de vida da pessoa (Taju, "Igapó", referência ao local de nascimento da pessoa), a nomes de espécies de animais ou vegetais (Tsapëë, nome de uma espécie de sapo; Manẽẽ, "Castanha"), dentre outros. Cada pessoa possui um pequeno conjunto de apelidos, que podem ser em língua nadëb, português, espanhol ou nheengatu. No dia a dia, estas alcunhas são as mais utilizadas publicamente. Atualmente, toda pessoa recebe também um "nome de branco", *mäs häd*, composto de prenome e sobrenome, como Joaquim Batista, Eduardo Castelo, etc. Como acabo de ressaltar, esses designativos serão utilizados principalmente para a comunicação com o Estado e com pessoas não Nadëb. Finalmente, há o nome de nascimento, *nadëb häd*, exclusivamente na língua nativa, que atualmente é dado a uma criança pelos próprios pais ou parentes próximos. Há a possibilidade de o nome de nascimento ser a repetição daquele de um consanguíneo ascendente já falecido, mas isso, hoje, não é uma regra. O *nadëb häd* é considerado o nome legítimo, ou verdadeiro (*häd had'yyt*), de uma pessoa e, apesar de não ser secreto, há uma evitação em ser pronunciado.[166] Portanto, "apelidos" e "nomes de branco" são utilizados publicamente para singularizar uma pessoa para além do sistema de parentesco.

Voltando à configuração do Roçado, as seções são ocupadas pelas seguintes famílias extensas.

- Setentrional: Castelo
- Central: Silva
- Meridional: de Castelo (distinta da homônima anterior), Garrido, Paiva e Brazão.

[166] Ouvi, por exemplo, que as pessoas costumam "sovinar" seus "nomes verdadeiros", no sentido de não o exporem publicamente. Há sempre o risco de que um nome verdadeiro possa ser utilizado por alguém que porventura queira fazer um feitiço contra seu portador. A questão, me parece, está relacionada também à posição sociocosmológica dos "nomes legítimos" dos seres (ver capítulo 5).

As famílias Silva e Brazão são originárias do Téa, enquanto as demais são Nadëb do Alto Uneiuxi e descendem de fundadores da comunidade. Para compreender a organização social do Roçado, é importante considerar, ainda, uma sétima família, Nadëb do Téa, os Marco. Atualmente, vivem ali dois irmãos e uma irmã dessa família, que estabeleceram aliança matrimonial nas seções setentrional e meridional. O maior número de trocas matrimoniais no Roçado se dá entre as famílias que acabo de nomear. Ocorrem, ainda, famílias nucleares formadas por casamento com pessoas do Japurá e também com uma pessoa baré, como apontado no tópico anterior.

Assim, a morfologia do Roçado estabelece três seções ocupadas por famílias extensas distintas. Ao longo do ciclo de vida doméstica, ocorre uma circulação de pessoas, e de famílias nucleares, que tende a seguir uma lógica matrilocal, enquanto o pai da mulher estiver vivo e, na sequência, há uma inclinação para que o casal viva próximo aos consanguíneos do homem.

Se observarmos a disposição espacial das famílias no Roçado sob a lógica das diferentes regiões ancestrais nadëb, veremos ainda que a concentração das famílias extensas do Alto Uneiuxi (Castelo, de Castelo, Paiva, Garrido), descendentes dos fundadores da aldeia, se dá nas regiões setentrional e meridional. Já as famílias Nadëb do Téa (Silva, Brazão e, de forma distribuída, Marco) estão ou na área central ou nos extremos da comunidade. É interessante observar essa distribuição espacial a partir da circulação cotidiana de pessoas que habitam a aldeia. As seções setentrional e meridional são áreas de circulação mais restrita aos seus respectivos moradores. O trânsito de pessoas de outras seções da aldeia é relativamente menor e geralmente se dá para a visita à residência de determinada família.[167]

Em contraste, a área central da comunidade, onde está a família Silva (família do Téa), é aquela que reúne os espaços públicos, onde estão o pátio para festas, a igreja, o centro comunitário, uma casa multifuncional.[168] É nesta área, também, que a maioria das estadias de estrangeiros ocorre. Por exemplo, com a exceção do meu último período de campo, em todos os anteriores minha residência foi estabelecida nas estruturas de uma cozinha comunitária, sem paredes, ali localizada. Equipe de saúde, pesquisadores e famílias nadëb vindas de outras comunidades geralmente também são alojadas ali (quando não estão na casa de parentes). Além disso, como aponto no Anexo 2, é nessa região que residem jovens famílias cuja aliança destoa

[167] Essas observações remetem às interações entre adultos. Jovens de ambos os gêneros e crianças têm circulação espacial irrestrita.

[168] A casa foi criada quando os missionários do SIL frequentavam a aldeia. Desde então, a construção já foi: "farmacinha", casa de diferentes professores municipais não nadëb, casa de radiofonia e casa para receber visitas.

da conformação majoritária da aldeia: quando um dos cônjuges é considerado não nadëb; quando os cônjuges não possuem pai e mãe, ou consanguíneos genealogicamente próximos, vivendo no Roçado. Por outro lado, os pontos extremos das áreas setentrional e meridional são ocupados por famílias do Téa. Para ser mais exato, a última casa da zona meridional (casa Z no mapa acima) é formada pela família extensa Brazão e a última casa do setor setentrional (casa G no mapa acima) é composto pela família nuclear de Agnaldo (18), Nadëb do Téa, aliada aos Castelo. Para além da casa dos Brazão há o rio, e, para além da casa da família de Agnaldo, o cemitério. Ou seja, entre todas as áreas de residência do Roçado, esses dois pontos extremos são aqueles nos quais ocorre a menor circulação de pessoas.

Assim, duas modalidades de relações sociais caracterizam as áreas ocupadas pelas famílias do Téa: a sobre-exposição (área central) ou o excesso de reclusão (extremidades da comunidade). Ambas as condições apontam para aspectos da inclusão desse grupo no Roçado. Historicamente, as relações entre os Nadëb do Téa e do Uneiuxi são marcadas por períodos de aliança e inimizade (ver capítulo 3). Os Nadëb do Téa só vieram a residir sistematicamente no Roçado a partir do início dos anos 2000. Assim, nos casos em que os Nadëb do Téa não se tornam genros ou noras dos Nadëb do Uneiuxi (quando há a possibilidade de residir nas seções setentrional ou meridional), sua residência se dá no centro ou nos extremos da aldeia. Esta configuração está associada à posição política dos Nadëb do Alto Uneiuxi na aldeia: eles são os responsáveis pela fundação da comunidade, pela sua chefia, e são também a maioria dos líderes da igreja e da escola. Apesar de não haver um sentido de propriedade nessa diferenciação, essas pessoas possuem certas prerrogativas sobre a área do Alto Uneiuxi quando em comparação com as famílias nadëb que vieram de outras regiões. Outro indício de distinção no Roçado é que a variação dialetal Nadëb do Téa é desvalorizada localmente e seu uso é desestimulado na aldeia (ficando restrito ao ambiente doméstico). Outro ponto de contraste e tensão se dá na dimensão da comunicação com o extra-humano. Enquanto no Roçado há um grupo de líderes evangélicos composto por Nadëb do Uneiuxi, atualmente o único xamã autodeclarado é um Nadëb do Téa, cujo espaço político é restrito e tende a ser desestimulado (ver capítulo 5). Nota-se, portanto, uma certa assimetria nas relações locais entre os Nadëb do Alto Uneiuxi e os do Téa, que é projetada para a própria distribuição espacial das residências.[169]

[169] No final do capítulo 4, aponto, ainda, outro elemento que possivelmente compõe tal assimetria, relacionado à proximidade de certos grupos com os brancos-patrões.

2.5 Considerações sobre a chefia nadëb

Em relação à chefia, meus dados se restringem às comunidades do Roçado e São Joaquim.[170] O que chamo de chefe remete a uma posição política de abrangência local que, entre os Nadëb, é também referenciada pelo termo tuxaua ou *wahëëh* (que também designa "velho"). O chefe é o responsável por reunir a comunidade para a realização de trabalhos comunitários, como a caça, a pesca, a coleta de alimentos para uma festa, a limpeza da aldeia, a abertura de roças comunitárias, a construção de novas sedes para igreja, escola, etc. Espera-se que o tuxaua nadëb não seja autoritário com as pessoas de sua aldeia, que não "gostam de ser mandadas", situação semelhante à descrita por Pozzobon (2011, p. 65) entre os Hupd'äh. Outro aspecto fundamental da chefia é a habilidade em estabelecer a mediação com grupos não nadëb (característica também registrada por Münzel). Nas narrativas dos antigos, os chefes de destaque foram aqueles que lograram estabelecer alianças para além de uma escala local.[171] Um dos aspectos a trazer legitimidade para um chefe é sua habilidade oratória, o domínio da fala pública e da comunicação com pessoas nadëb e não nadëb. Como descreverei adiante, entre os Nadëb, a posição de chefia segue alguns princípios de transmissão, e é formalmente reconhecida pelo grupo local. Nota-se aqui um aparente contraste em relação aos Hupd'äh, Yuhupdeh e Kakua, cuja liderança local, segundo Pozzobon (2011, p. 65), seria "uma posição conquistada pelo mérito e pela experiência". Apesar de atualmente haver entre os Nadëb uma certa formalização da chefia, deve-se notar que há espaço para reconfigurações locais. Registrei o caso, por exemplo, de uma comunidade em que a maioria de seus moradores se voltaram contra seu chefe, que foi substituído por uma jovem liderança local.[172] Também ouvi de interlocutores que um chefe poderia ser substituído caso seu grupo avaliasse que suas atitudes estivessem prejudicando a comunidade. Finalmente, deve-se notar que a fissão de grupos locais é um mecanismo político historicamente empregado pelos Nadëb, bem como por outros povos

[170] Apesar de não ter sido possível a mim registrar em detalhe a sucessão da chefia nas demais aldeias nadëb, é possível afirmar que a posição política de seus chefes é semelhante à que descrevo a seguir.

[171] Atualmente, a abrangência do poder político de um chefe está restrita à sua comunidade, não possuindo influência sobre assuntos que tangenciem o cotidiano de outra aldeia. Contudo, a figura de Joaquim Batista, atual tuxaua de São Joaquim, transcende esses limites e, diversas vezes, ouvi de meus interlocutores que ele seria o grande chefe do povo Nadëb. Nesse caso, a chefia "supralocal" está mais voltada para as articulações com pessoas não indígenas, para tratar de ações que podem ter impacto no território. Por exemplo, discussões relacionadas à ordenação pesqueira no Uneiuxi, reuniões com o DSEI, o desenvolvimento do PGTA da TI Uneiuxi, a própria demarcação das Terras Indígenas, etc. Narro a história pessoal de Joaquim no capítulo 4 e analiso sua atuação política no capítulo 11.

[172] Aparentemente o conflito político ainda está em curso e localmente há diferentes pontos de vista sobre a questão.

de fala naduhupy (ibid., p. 59-62), que permite a reconfiguração de aldeias e o estabelecimento de novas chefias.

Atualmente, a posição de chefe nadëb coincide com aquela difundida no rio Negro, regionalmente referenciada pelo termo "capitão". No ARN, o termo e a posição têm origem nas transformações sociopolíticas advindas das relações de indígenas com militares, missionários e do estabelecimento de novas organizações das unidades residenciais ("comunidades"), como vimos anteriormente. Como destaca Andrello (2004, p. 176), se, antes, a chefia indígena se dava por sucessões baseadas em linhas de parentesco, nas novas configurações do século XX também outras pessoas passam a assumir a função de líder (e a ser tratados e reconhecidos pelos "brancos" como tal), a partir do domínio das línguas portuguesa e/ou espanhola, e da habilidade em interagir com os brancos.

Há no presente, ainda, dois tipos de lideranças nadëb exercidas nas comunidades, que não concorrem com a posição de chefia: uma ligada à igreja e outra à escola. Nenhuma das duas se condensa em uma única pessoa: enquanto realizei minha pesquisa, havia 9 lideranças religiosas (evangélicas), já os líderes escolares eram os próprios professores (o número variou entre 3 e 6 professores, conforme a época). Em ambos os casos há, inclusive, a ocorrência de líderes mulheres. Além do tuxaua, são essas pessoas que têm vozes mais ativas nas reuniões comunitárias, nos discursos públicos e exercem influência nas decisões coletivas. Apesar de sua atuação não ameaçar a posição exercida pelo chefe, delimita um espaço em que a prerrogativa da fala pública está mais distribuída entre as pessoas.[173]

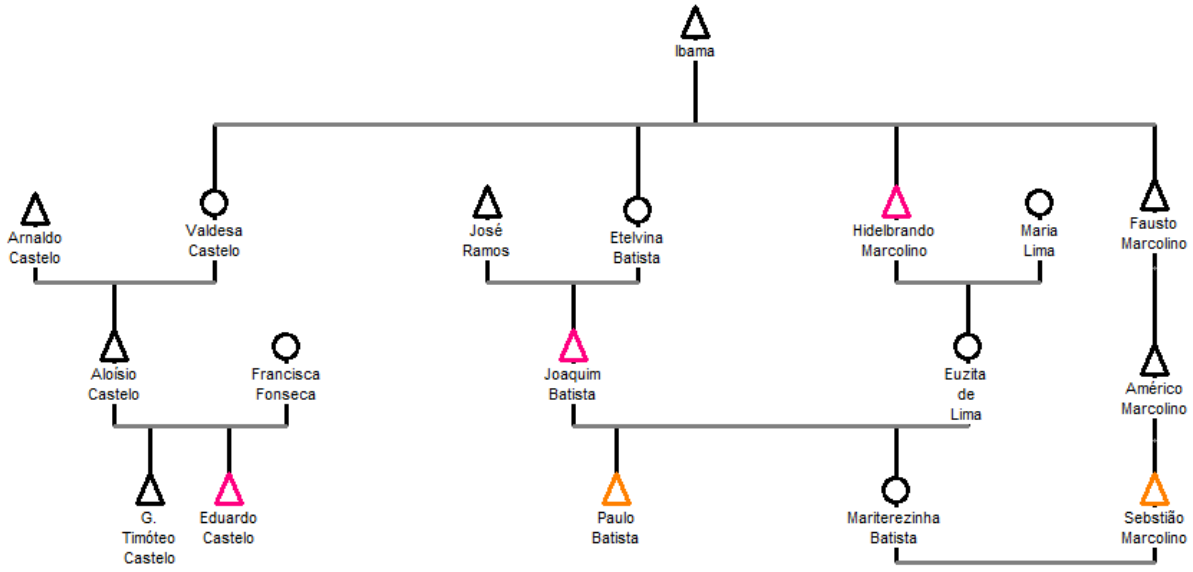
Na literatura, um dos pontos que chamaram a atenção de especialistas foi a proposição de Münzel (1969, p. 62-63) de que os Kaborí do Uneiuxi seguiriam uma tendência matrilinear da sucessão da chefia. A partir dos meus dados sobre o Roçado e São Joaquim, é possível afirmar que tal sucessão considera também outros aspectos atualmente. Aqui, sigo Pozzobon (1983, p. 337), que, ao analisar os dados apresentados por Münzel, afirma que seria mais correto pensar em "linhas locais" ao invés de um sistema de matrilineagens institucionalizadas nadëb. O argumento do autor, com o qual concordo, é que nos próprios dados de Münzel observa-se que a chefia pode ser passada para o marido da filha de um chefe.[174] Para desenvolver essa discussão, apresento em esquema, a seguir, a linha sucessória da chefia no Roçado e em São

[173] Na parte 3, discuto o papel dos pastores e evangelizadores nadëb e suas relações com o xamã (sëëw). Atualmente, o xamã não assume uma posição de líder entre os Nadëb. Abordo, ainda, a escola e a atuação dos professores nos processos contemporâneos de transmissão de saber.

[174] Como nota Pozzobon (1983, p. 337), em um sistema unilinear institucionalizado, a transmissão se daria pela filiação, não pela afinidade.

Joaquim, desde as suas criações até o presente. Destaco em rosa os chefes, em laranja os possíveis sucessores (anunciados publicamente).

Figura 1 - Sucessão da chefia – Roçado e São Joaquim



A aldeia do Roçado foi formada por volta de 1960 por quatro ou cinco famílias extensas que estavam dispersas até meados da década de 1950 (ver capítulo 3). Hidelbrando Marcolino se tornou o chefe da aldeia recém-formada. Ele não falava português, o que dificultava a comunicação com pessoas não nadëb. Este ponto era particularmente importante porque se intensificava o contato com os mäs no Alto Uneiuxi naquele momento – missionários, regatões e patrões. Este foi um dos motivos que levaram o chefe a casar sua filha Euzita de Lima com Joaquim Batista. A mãe de Joaquim, Etelvina Batista, é irmã (apenas por parte de pai) de Hildebrando. Joaquim havia vivido cerca de sete anos em Mangueiras, sítio de um patrão localizado no Paraná do Uneiuxi (confluência com o Negro). No período em que esteve fora, o futuro genro teve educação básica de português e matemática. Ao voltar e se casar com Euzita, Joaquim, ainda jovem, sobressaiu-se na comunicação com os mäs e firmou lugar de destaque na aldeia. Com a morte de Hildebrando, na década de 1980, o genro assumiu definitivamente a chefia do Roçado. No início dos anos 2000, Joaquim decidiu formar uma nova comunidade, São Joaquim, no igarapé Tawëën (afluente do Paraná do Boá-Boá, rio Japurá). Em sua mudança, Joaquim deixou a chefia do Roçado nas mãos de Eduardo Castelo. Note-se que o sucessor não foi G. Timóteo Castelo, irmão mais velho de Eduardo, porque este último tinha mais habilidade na fala pública e no trato com o mäs. Timóteo é referido como “segundo tuxaua do Roçado”. No presente, Joaquim é chefe de São Joaquim e afirma publicamente que seu

primeiro sucessor é o filho mais velho, Paulo Batista, e o segundo seu genro, Sebastião Marcolino. O gráfico abaixo descreve as posições das duas linhas sucessórias já ocorridas e das duas já previstas, entre os Nadëb do Alto Uneiuxi, num período entre 1960 e 2019.

Tabela 7 - Análise das linhas sucessórias de Roçado e São Joaquim

Sucessão	Indivíduos	Relações diretas da linha sucessória	Linha sucessória na perspectiva de Hidelbrando (ego)
1	Hidelbrando —> Joaquim	WF —> DH (=ZS)	Ego —> DH (=ZS)
2	Joaquim —> Eduardo	FMZS —> MZSS	DH(=ZS) —> ZSS
3	Joaquim —> Paulo	F —> S	DH(=ZS) —> DS
4	Joaquim —> Sebastião	WF (FFZS) —> DH (MBSS)	DH(=ZS) —> BSS

A partir do exposto, é possível identificar dois tipos de linhas sucessórias: uma relacionada aos afins efetivos de Hildebrando (sucessão 1 e 2) e a outra aos seus consanguíneos (sucessão 3 e 4). As sucessões 1 e 2 se referem ao Roçado e a 3 e 4 ao São Joaquim. A primeira é transmitida de Hildebrando para seu genro Joaquim (que é ZS de Hildebrando). Este, ao partir do Roçado, deixou a chefia para Eduardo, MZSS de Joaquim. Em relação à segunda aldeia formada, São Joaquim, a sucessão da chefia (previsível e anunciada) será de F para S (sucessão 3), ou, na perspectiva do Hidelbrando, de DH para DS. A outra possibilidade (sucessão 4) é que seja transmitida de WF para WH, ou, na perspectiva de Hildebrando, de DH para BSS.

A partir do quadro acima, é possível tecer breves observações sobre a linha sucessória na chefia do Roçado e São Joaquim nos últimos 60 anos. Primeiramente, é possível visualizar algum foco na linhagem dos consanguíneos maternos do chefe (de Joaquim para Eduardo; de Hildebrando → Joaquim → Paulo]), mas os dados que disponho não permitem definir este aspecto como determinante. Nos casos das duas comunidades em vista, o que definiu as demais sucessões foi a primeira transmissão, de Hildebrando para Joaquim, de sogro para genro. Em certo momento, houve um desmembramento na comunidade, e a chefia do Roçado ficou com os consanguíneos de Joaquim. Em São Joaquim, fundada por este último, a tendência é que a chefia se transmita para um consanguíneo ou para o genro no futuro.

Ressalto, uma vez mais, que existem pelo menos dois critérios a serem observados na transmissão da chefia: habilidade nas relações exteriores e domínio do discurso público (interno e externo, em língua nadëb e, atualmente, também em português). Estes foram pontos que contribuíram, por exemplo, para a efetivação do casamento de Joaquim com Euzita, filha de

Hidelbrando e, posteriormente, a sucessão da chefia do sogro para o genro. Também a transferência posterior da chefia de Joaquim para Eduardo se deu por esses aspectos, impedindo, por exemplo, que a chefia fosse passada para Timóteo.

Com estas últimas observações, finalizo este capítulo. A discussão desenvolvida até aqui apresentou aspectos que caracterizam a humanidade a partir do ponto de vista de meus interlocutores, além de descrever modos de criação de parentesco e aliança no interflúvio Japurá-Negro. Meu intuito foi construir um quadro geral sobre a conceituação e atualização das relações humanas segundo os Nadëb no presente. Esse quadro possibilita uma leitura mais complexa sobre o processo de ocupação do Alto Uneiuxi e a interação construída com diferentes pessoas ao longo do tempo. Nos próximos dois capítulos, introduzo as *wahëëh panyyg*, as narrativas sobre o passado, também chamada pelos meus interlocutores como "histórias dos antigos", em português. Observo, simultaneamente, o contexto regional para compreender certas dinâmicas as quais os indígenas estiveram envolvidos ao longo do tempo.

3 O TEMPO DOS ANTIGOS

Durante meu convívio com os Nadëb, era comum que meus interlocutores se referissem à época que seus antepassados viveram como "tempo dos antigos", em português. A abrangência temporal dessa referência era grande e poderia remeter a um passado imemorial ou a um período que estivesse a poucas décadas distante do presente. De modo geral, a expressão era empregada para denotar diferenças que os indígenas procuravam destacar entre seu modo de vida atual e o de seus antepassados.

As histórias do passado são chamadas de *wahëëh panyyg*, "histórias dos velhos". Neste capítulo, gostaria de analisar dois grandes temas que são recorrentes em tais narrativas. O primeiro são as relações indígenas estabelecidas no interflúvio Japurá-Negro, marcadas por alianças e guerras e por uma dinâmica de fusão e fissão de unidades sociais. O segundo se refere à aproximação progressiva de pessoas não indígenas ao interior da mata. A chegada de comerciantes, patrões, extrativistas e missionários – primeiramente a partir do Japurá, posteriormente pelo Negro – se deu de maneira gradativa, o que se reflete na relevância que tais personagens paulatinamente alcançam nas narrativas. Ao invés de dois momentos apartados, o repertório indígena delineia um longo e complexo processo de interação entre diferentes pessoas na região. Para a discussão que segue, retomo algumas narrativas que provavelmente remontam às últimas décadas do século XIX e às primeiras do século XX. No próximo capítulo, me concentrarei nos episódios que se sucederam a partir de então.

3.1 Guerras e festas

Após o ciclo narrativo dos Ee T'aah Paah, não é possível estabelecer uma sequência cronológica dos acontecimentos no repertório nadëb. Existe uma série de narrativas que descrevem episódios sobre a origem da vida breve, a aquisição do fogo e da agricultura, a obtenção do tabaco, a aquisição dos cantos, a separação entre humanos e animais, etc. Desconheço, contudo, uma narração que trate sobre os descendentes diretos das primeiras gerações de humanos chamadas a povoar o plano terrestre. Há, sim, histórias que abordam os diferentes grupos humanos da região, mas já num período cronológico posterior e sem vínculo evidente com o ciclo mítico dos Ee T'aah Paah.

Como vimos anteriormente, o surgimento das três gerações de humanidades no plano atual se deu no Alto Uneiuxi. Após o episódio, os irmãos demiurgos se separaram: um deles partiu em direção ao poente, rio acima, e o outro para o nascente, rio abaixo. Desde então,

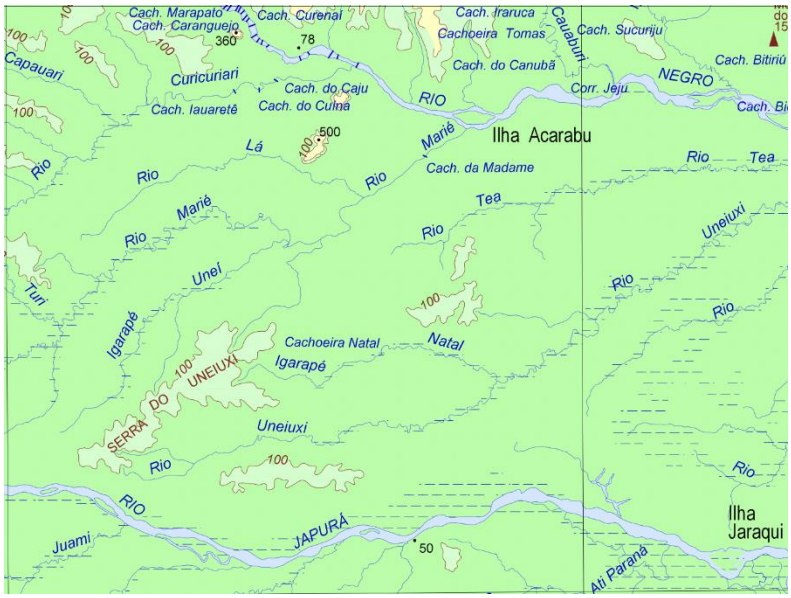
permanecem sustentando o céu com seus ombros. Desde o chamamento das humanidades, a sub-região do Alto Uneiuxi se configura como uma espécie de centro do mundo do qual paulatinamente os humanos se deslocam. É possível circunscrever esta área entre as cabeceiras dos rios Marié, Téa, Uneiuxi (e seu principal tributário, Natal) e a margem esquerda do Japurá. As histórias que descrevem a "vivência dos antigos" se desenrolam nessa paisagem e, progressivamente, alcançam outras paragens.[175] É uma área extensa, a princípio ocupada por pessoas nadëb e não nadëb, cujas distinções nem sempre são nítidas. Essas pessoas estabeleciam relações de aliança e inimizade entre si, conforme o momento. Pelo menos quatro grupos se destacam nas narrativas que descrevem a região numa época distante: *jaaj tamiih buuj*, *tanoo buuj* (*nadëp*), *majoran* e *karahon*. Os dois últimos nomes, a princípio sem significado na língua nadëb, denominam pessoas não nadëb. Outros grupos são nomeados, como *karapuu nu* (cabeça de cucura), *herook nu*, *no tséng* (boca preta),[176] mas ocupam lugar secundário no repertório que pude conhecer.

Segundo as narrativas, as gerações mais antigas, das quais os Nadëb do Alto Uneiuxi descendem, viveram em uma serra na cabeceira do rio. As características morfológicas da bacia do Uneiuxi a distinguem da paisagem do Alto rio Negro e do Caquetá (nomeação do Japurá na Colômbia), que apresentam localidades com elevações de relevo consideráveis. O mapa físico da região registra a "Serra do Uneiuxi", elevação que se destaca nesta área, ainda assim, de baixa altitude. Regionalmente, a localidade é também referida como "Cordilheira do Uneiuxi" ou "Serra do Natal". A serra está entre a cabeceira do igarapé Natal (formador do Uneiuxi) e igarapé Wén (formador do Marié), e avança pelo interflúvio do Alto Uneiuxi, Alto Marié e Japurá. Nas narrativas que ouvi, os Nadëb nomearam três elevações, localizadas nesta área: a Serra da Onça (Awad Waëh), a Serra da Ararinha (Keroo T'aah Waëh) e a Serra do Porco (Tooh Waëh). É provável que se trate de localidades específicas que componham o mesmo maciço representado abaixo.

[175] "Vivência dos antigos" é uma expressão que surgiu na fala de alguns interlocutores quando conversávamos sobre as histórias do passado. A construção era empregada em português para caracterizar hábitos que, segundo meus interlocutores, estão se transformando, como a intensidade e frequência com que "andam no mato", a construção de pequenas aldeias nas regiões de cabeceiras de igarapés, entre outros.

[176] É possível que esta última designação remeta ao grupo que, desde o século XVIII, é referenciado nas fontes pelo nome Juri. No século XVIII, viviam no Japurá e se distinguiam por suas pinturas negras ao redor dos lábios. Até o século XIX, passam a integrar diversos aldeamentos no Japurá, Solimões e Negro (NORONHA, 1768; SAMPAIO, 1775; FERREIRA, 1787; SPIX & MARTIUS, 1820). No presente, há o registro de grupos Yuri-Passé na bacia do Caquetá em território colombiano.

Figura 2 - Serra do Uneiuxi



Fonte: Mapa Físico do Brasil, IBGE, 2010, editado pelo autor.

As referências à Serra da Onça são as que remetem a um período mais distante no tempo. Sintetizo, abaixo, uma narrativa que se desenrola neste local, que ouvi de Timóteo Castelo (Nadëb do Alto Uneiuxi), em 2017, quando viajávamos pelo Alto Uneiuxi.

> História do menino-onça
> Havia um menino que estava na beira do igarapé. Sua mãe o tinha mandado até ali para buscar comida. Ele então começou a pescar camarão (*sëë*). Eram muitos. Mas ao invés de guardá-los, o menino comia tudo. A mãe, ao ver o que acontecia ralhou com o menino e disse que ele deveria armazenar os camarões ao invés de comê-los. O filho então transformou-se em onça e devorou a mãe. Ao fim da tarde ele voltou para a casa, onde encontrou com a avó, com quem morava. Ela perguntou pela filha e o menino disse que ela estava no mato. Ele ainda tinha a barriga cheia. A avó percebeu o que se passava e disse que era ele quem tinha comido sua mãe. À noite o menino foi embora para a mata, virou onça. Desde então a serra é referenciada pelos Nadëb como 'Awad ta ỹỹn tabawägn bä', 'Lugar onde a onça comeu a mãe [de alguém]'. [Síntese de narrativa de Timóteo Castelo, registrada em língua nadëb e português, alto Uneiuxi, 2018][177]

Segundo Timóteo, a serra é pequena, menor que as demais, e estaria próxima à cabeceira do Uneiuxi. Sua posição geográfica está no ponto extremo (a montante) do que poderíamos chamar de um espaço tradicional de circulação neste rio, a partir do ponto de vista dos Nadëb do Alto Uneiuxi no presente.[178] Segundo meu interlocutor, os Nadëb teriam surgido nesta região. Atualmente, os indígenas não realizam visitas frequentes ao local.

[177] Remeto o leitor às narrativas hup sobre o surgimento da humanidade apresentadas por Howard Reid (1979, p. 329-370), em que também está presente a figura do menino-onça.
[178] Ouvi versões de que esta serra estaria localizada em um ponto ainda mais extremo, já em direção ao Alto Rio Negro, entre os rios Marié e Curicuriari.

As narrativas registram o trânsito e a ocupação de outras localidades a jusante, mas ainda no Alto Uneiuxi. A Serra da Ararinha (Keroo Taah Waëh), por exemplo, teria sido alcançada por diferentes grupos nadëb e não nadëb, vindos dos rios Japurá, Uneiuxi, Téa e igarapé Natal. Segundo também me contou Timóteo, os antigos viviam em grutas que ocorrem ali. O local teria sido habitado por um grupo nadëb liderado por Maaj Há, personagem presente num ciclo narrativo que descrevo adiante. Já no século XX, entre as décadas de 1980 e 1990, a serra foi alvo de garimpeiros em busca de ouro.[179] Uma de suas extremidades é distinguida e referida como Serra do Porco (Tooh Waëh), já mais próxima do Natal.

Os Nadëb contam que seus antepassados andavam grandes distâncias no interflúvio Japurá-Negro. Em seus deslocamentos, teriam chegado, por exemplo, ao rio Curicuriari, tributário do Alto Rio Negro. Este afluente atualmente é habitado pelos Dâw, que provavelmente migraram para esta localidade nas primeiras décadas do século XX, vindos das cabeceiras do Marié (PIEDADE, 2005). De acordo com meus interlocutores nadëb, este deslocamento teria ocorrido como consequência de guerras interétnicas, que descrevo a seguir. À medida que as narrativas passam a identificar e nomear pessoas e grupos, e associá-los a localidades específicas, surgem também referências mais numerosas sobre deslocamentos espaciais. Essa mobilidade estrutura e é estruturada pela dinâmica de guerras, de alianças e de festas.[180] Transcrevo uma narrativa curta, ilustrativa:

> A revolta do grupo de Lou
> Antigamente o grupo de Lou morava numa serra, entre o Uneiuxi e o Marié. Naquela região moravam também outros grupos, com quem o chefe costumava se relacionar. Certo dia, o grupo se revoltou contra seu chefe, por conta das alianças que ele mantinha com outras pessoas. O grupo, então, se mudou de lá.[181] [Síntese de narrativa de Eduardo Castelo, em português, alto Uneiuxi, 20 de novembro de 2017]

Assim, as serras figuram como referências mnemônicas para muitas narrativas que contam sobre um passado remoto dos antepassados dos Nadëb do Alto Uneiuxi. Enquanto elementos da paisagem, as serras são índices de seus deslocamentos e locais de habitação. Nas narrativas de origem dos povos de fala naduhupy, é recorrente que tais localidades estejam

[179] Desde então, a ação de garimpeiros e outros tipos de invasores é recorrente. Tive a oportunidade de visitar esta serra em 2018, em uma viagem relacionada a um trabalho de salvaguarda cultural que descrevo no capítulo 11.
[180] O que chamo de festa se refere, na maioria dos casos, ao ritual de oferecimento de alimentos e produtos artesanais regionalmente conhecida pelo termo dabucuri (ANDRELLO, 2012). Em língua nadëb, é chamada de *hah'ook*. Na parte 2 abordo o tema mais detalhadamente.
[181] Há o registro de uma correspondência não publicada entre Münzel (1968) e Schaden em que o etnólogo transcreve uma narrativa sobre a gente "Lôu", que narra o roubo do jurupari dos homens pelas mulheres. Agradeço a Rafael Moreira Silva por me apresentar o documento.

relacionadas às gerações humanas ancestrais (TERRIBLINI, 1961; REID, 1979).[182] É comum, ainda, que as serras estejam associadas à produção da vida humana e a certas fases de maturação do corpo.[183]

Além das festas, outros momentos rituais, como as rodas de ipadu (*bato*), eram oportunidades de atualização e formalização das alianças.[184] Tais ocasiões são caracterizadas pela grande circulação de saberes, quando se aprende histórias, cantos, danças e benzimentos. São, portanto, situações privilegiadas para a troca ritual entre aliados e para a transmissão de conhecimento intergeracional (RAMOS, 2013). Ao mesmo tempo, como já notaram autores como Reid (1979) e Pozzobon (2013), os eventos festivos catalisam tensões prévias entre grupos e pessoas, que permanecem latentes no dia a dia. Os Nadëb contam, por exemplo, que em festas ou rodas de ipadu havia sempre o risco de alguém ser envenenado ou enfeitiçado ao comer um alimento "trabalhado" por um *sëëw* (xamã). No repertório nadëb existem extensas narrativas que descrevem ciclos de ataque e contra-ataque que são originadas dessa maneira. Os conflitos poderiam ganhar forma tanto no "idioma xamânico" – isto é, a partir de feitiços, ataques de espíritos-auxiliares e deslocamentos dos xamãs em planos cósmicos – como no conflito por armas, como arco e flecha e cacete. Diferentemente das disputas xamânicas, o confronto físico tornava o embate público e, geralmente, envolvia um maior número de pessoas.

Na literatura sobre os grupos de fala naduhupy, a dinâmica de fusão e fissão de unidades sociais ganhou destaque e foi objeto de análise (POZZOBON, 2011). No caso dos indígenas do interflúvio Uneiuxi-Japurá, apesar de haver poucos e breves estudos, também é possível encontrar apontamentos nesse sentido (TASTEVIN, 1923; MÜNZEL, 1969). Dada a escassez de dados disponíveis, apresento, abaixo, a síntese de duas narrativas que me foram contadas pelos Nadëb. Ambas são particularmente relevantes para uma compreensão da diversidade dos grupos que historicamente circularam neste espaço, bem como para uma análise sobre seu modo de interação.

[182] Münzel (1969, p. 149) registra um mito kaborí que também sugere tal associação: "Um homem, Komexô-Komexô, o pai dele, a mulher e mais parentes moravam em cima da pedra grande".
[183] Ramos (2013, p. 103), por exemplo, registra que "beber as águas das serras" é um dos atos que formam o corpo de uma pessoa no aprendizado xamânico. O autor etnografa uma viagem que fez com interlocutores hup à Serra Grande e nota ainda o papel de mediação entre a vida e a morte que a paisagem tem (ibid., p. 78).
[184] Ipadu é uma substância muito apreciada pelos grupos indígenas no Noroeste Amazônico, preparada a partir da folha de coca queimada e outros vegetais. Tem função destacada nas práticas xamânicas (RAMOS, 2013).

3.2 Duas guerras narradas pelos Nadëb

As narrativas demonstram que, apesar de conviverem numa área extensa, diferentes grupos procuravam se manter nas regiões de cabeceiras de igarapés e cursos de pequeno porte. Segundo Joaquim Batista, o narrador da história que reproduzo abaixo, os acontecimentos se deram nas terras à esquerda do Alto Uneiuxi.

> A história da gente Karahon
> A gente Karahon não vivia como os Nadëb. Essa gente comia pessoas. Atacavam as aldeias e matavam seus habitantes para devorá-los. Eles diziam, 'nós comemos gente'![185] Eles comiam até mesmo seus parentes.
>
> Então, uma mulher nadëb casou com um homem karahon. Essa mulher tinha um filho nadëb, nascido antes desse casamento. Um dia, a mulher resolveu: 'vou envenenar todos esses Karahon'. Naquele dia os Karahon tinham ido para o mato, para tirar patauá. Eles eram muitos. Enquanto isso, a mulher nadëb preparou uma comida com veneno para lhes oferecer quando retornassem. O alimento era preparado com a casca de *jahoow*, uma espécie de cipó venenoso. O menino nadëb, que havia saído com os homens karahon, já havia sido advertido pela mãe: 'Cuidado! Quando você chegar, aquela comida que eu vou preparar não é pra você beber, é pro pessoal beber. Você não bebe! Você vai beber comigo aquela comida que eu tenho'.
>
> Quando os Karahon chegaram, a comida estava pronta, misturada com veneno. A mulher então disse para o marido: 'tá pronta a tua comida, pode chamar o pessoal pra beber'. Foi todo mundo. O menino não bebeu, foi beber com a mãe. Não demora, os homens foram caindo, foi morrendo todo mundo. Ela envenenou os Karahon porque eles são maus. [Síntese de gravação realizada com Joaquim Batista, na aldeia São Joaquim, em língua nadëb e português, 8 de setembro 2018]

Chama atenção, nesta e em outras narrativas, a circulação de grupos não nadëb na região do Alto Uneiuxi. É possível que o termo *karahon* esteja associado, direta ou indiretamente, a grupos karib. Uma das relações plausíveis poderia ser os Carijona, que estão historicamente localizados a montante, em território hoje colombiano (TOBÓN, 2016). Segundo a antropóloga Maria Luísa Lucas (2019, p. 316), no passado, os "Carijona estabeleciam com os Povos do Centro relações de inimizade que, no mais das vezes, passavam pela antropofagia… Tal povo atuou também como intermediário no processo de rapto e venda de pessoas para os comerciantes escravistas que adentravam a região do Caquetá-Putomayo no Tempo dos Brasileiros".[186] A linguista Patience Epps (Com. pessoal, 2021) sugere que *karahon* poderia ser uma variante de "*caripona*/*carihona*/*carib*", e a difusão do termo na região, por seu turno, poderia estar relacionada à presença de grupos karib que estavam na foz do rio Negro, e também no rio Madeira, em meados do século XVI (SWEET, 1974, p. 216; p. 246). Segundo Sweet, o

[185] Em língua nadëb, a expressão utilizada pelo narrador foi: "*Nadëb ër awëh*".
[186] O que a autora chama de "Tempo dos Brasileiros" está associado à chegada "dos primeiros estrangeiros e suas mercadorias" na região, de acordo com o que lhe narraram os Bora (2019, p. 33 *et passim*).

nome *karipuna* era usado por povos do rio Negro para se referirem aos Karib. O autor nota, também, que os Omágua o empregavam para se referir aos espanhóis. O autor aventa, ainda, a possibilidade de o termo ter origem tupi-guarani, e que poderia designar "*dangerous barbarian*". É interessante notar que, em ambas as situações, a palavra estaria associada a inimigos estrangeiros (LUCAS, 2019). Na próxima seção, teço algumas considerações relacionadas a este ponto.

Outra gente nominada pelos Nadëb são os Majoran.[187] É possível que o nominativo remeta ao etnônimo Maioruna, ou Mayoruna, registrado na região do Alto Solimões-Javari desde o século XVII.[188] A partir do século XX, o termo *mayorúna* foi empregado para designar povos diversos, em particular os Matsés. Cito a antropóloga Beatriz Matos (2019), em comunicação pessoal:

> O nome Mayoruna é de origem *quéchua* (pode ser traduzido como 'povo do rio') e foi utilizado pelos missionários das missões de Maynas para designar povos das cabeceiras, aqueles que não eram até então contatados por eles, e que viviam na região do alto Javari e alto Solimões. Pelos registros históricos a maioria desses povos chamados Mayoruna pelos missionários era provavelmente falante de línguas pano, mas há pelo menos um caso de um povo designado 'Mayoruna' que era arawak [FLECK, 2007; MATOS, 2017]. As missões de *Maynas* foram estabelecidas por jesuítas a partir de Lima na época da colônia, na região que depois se tornou a fronteira Brasil-Peru. Nos anos 1960-70 os missionários do Summer Institute of Linguistics usaram esse nome para se referir aos Matses, e esse nome acabou sendo usado então para eles.

Segundo Matos (Com. pess., 2019), não há evidências que apontem para deslocamentos de grupos matsés até o Japurá. Por outro lado, o antropólogo Coutinho Jr., também especialista em povos de língua pano, não descarta a possibilidade de ter ocorrido o contato entre grupos "proto-pano" e "proto-nadëb", num passado remoto. Para além das correspondências possíveis com etnias específicas, os Majoran ocupam lugar importante nas histórias nadëb. Há um episódio particularmente relevante, ocorrido na região do igarapé Tawëën, no Paraná do Boá-Boá (Japurá). A narrativa descreve como os Majoran, inimigos derrotados em um conflito com

[187] Adoto a grafia nadëb. A pronúncia do termo é "maiorã".

[188] Faulhaber (1997) empreendeu estudos com grupos Miranha e Maioruna nas décadas de 1990, no Médio Solimões e Japurá. A autora analisa a generalização destes etnônimos e relaciona o fato à violência do processo colonial, que encapsulou uma diversidade étnica (Cambeba, Ticuna, Mayurúna, dentre outros). Cito, ainda, a compilação de Porro (2007, p. 62) sobre os registros do etnônimo Maioruna. Entre parênteses estão as referências aos cronistas: "Em 1650 era uma tribo da marg. dir. do Solimões, na terra firme adjacente aos Omagua (Cruz). Em 1738 o seu território se estendia desde abaixo da foz do Napo até o r. Javari (Maroni). Em 1768 viviam no Jandiatuba e no Javari. Tinham cabelo longo, mas raspado no alto da cabeça em coroa aberta. Perfuravam nariz, lábios e orelhas enfiando espinhos, penas e chapinhas esféricas de certas conchas marítimas (sic) a que chamam os índios itan. Eram antropófagos e praticavam a eutanásia com este fim (Noronha). Em 1775 estavam no r. Acuruí, abaixo do Jandiatuba, e no Javari (Sampaio)".

os Nadëb, foram incorporados por estes últimos e, após alguns anos, procuraram vingar seus mortos. O novo conflito resulta na fuga dos Majoran para a região do rio Curicuriari, afluente direito do Alto Rio Negro. Segundo os Nadëb do Alto Uneiuxi, o episódio teria reconfigurado grupos dâw e nadëb. Apresento, abaixo, uma síntese da história narrada por Joaquim Batista.

> A história da gente Majoran
> Majoran era um povo grande, que vivia no interflúvio Uneiuxi-Japurá, na região do igarapé Wanaar Gó,[189] onde cultivavam roças grandes. Eles eram grandes, fortes, escuros e barbados![190] Seus chefes mais conhecidos eram Nu Säng Makũũh, Tabuuj Makũũh e Kaneaw Kaa Makũũh.
>
> Certa vez, os Nadëb organizaram um ataque, quando seus inimigos estavam desprevenidos no igarapé Tawëën. Todos os Majoran foram mortos. A arma então usada pelos Nadëb foi o cacete. Dez crianças sobreviveram à ofensiva e passaram a ser criadas pelos Nadëb, com quem mais tarde casaram.[191] O mais velho dos Majoran adotados tornou-se chefe de todo o grupo nadëb. Seu nome era Kasii Wara Rug Nu e ele se lembrava bem do conflito e da morte de seu povo.
>
> Os Majoran adotados, então, resolveram se vingar. Kasii Wara iniciou uma briga com seu cunhado, Awad Tëëg J'aah e rapidamente se instaurou um conflito generalizado. Uma vez mais os Majoran foram derrotados e fugiram. Eles foram para o rio Marié e, de lá, seguiram para o Curicuriari. [Síntese a partir da Gravação realizada com Joaquim Batista, em nadëb e português, na aldeia São Joaquim, 8 setembro 2018]

Segundo Joaquim, que me narrou a história, os Dâw atuais são descendentes desse grupo majoran, que, por sua vez, começou a se relacionar com os indígenas que estavam no Marié naquele momento. Dali, eles partiram para o Curicuriari em fuga. Por esse motivo, hoje, "o Curicuriari é dâw" (idem). Na mesma conversa, meu interlocutor afirmou: "Por isso que eles falam, '*dâw*, *dâw*'. O Majoran era dessa maneira, ele não chamava *nadëb kyyh* [língua nadëb]. Nadëb, quando chama os outros, fala: '*Êh, hamã, ër awëh, ër bawëh booh, a tä ër awëh*!" ['Ei, nós (incl.) vamos comer! Nós (incl.) vamos comer nossa comida!']... Mas os Majoran chamavam diferente, '*wawa urô*! *Wawa urô*!'. Ele tava convidando pessoa..." (*idem*).

3.3 Fusão e fissão de unidades sociais

Gostaria de destacar alguns aspectos das relações humanas construídas no interflúvio a partir das duas narrativas apresentadas. De início, vale notar os índices empregados para figurar a alteridade das pessoas não nadëb: canibalismo, comensalidade, atributos corporais e línguas

[189] O igarapé é afluente direito do Alto Uneiuxi e está mais próximo deste rio do que do Japurá. Na mitologia nadëb, o nome Wanaar Gó designa também o rio quente que limita o plano celeste habitado pelos mortos (ver capítulo 7).
[190] O título da tese de Coutinho Jr. é *Brancos e Barbudos: os Mayoruna na História* (1995).
[191] Em outra versão, além das crianças, também teriam sobrevivido mulheres majoran.

faladas. Os Karahon seriam uma gente que come seus inimigos e também os próprios parentes. Já os Majoran, homens grandes e barbudos, teriam características físicas que contrastam com a dos Nadëb. Chama atenção, ainda, que, para descrever a língua daquela gente, o narrador se utiliza do tema da comensalidade, motivo panamazônico relacionado à criação do parentesco (VILAÇA, 1992; LIMA, 1996; GOW, 2001; FAUSTO, 2002).

As relações descritas nas narrativas variam entre a inimizade e a aliança. E, em ambas as histórias, os conflitos são originados por (ex-)inimigos incorporados aos grupos. No primeiro episódio, a esposa nadëb e seu filho, provisoriamente integrados aos Karahon, envenenam todo o grupo. No segundo, os Nadëb adotam os filhos dos Majoran derrotados, que tentam se vingar posteriormente. As histórias são, assim, exemplos locais da prática difundida nas Terras Baixas da América do Sul que Carlos Fausto (2002) chamou de predação familiarizante. Nos casos descritos, o processo se daria por meio da captura de mulheres e da adoção de filhos de inimigos derrotados.[192] É relevante, desde uma perspectiva indígena atual, observar o efeito dessa prática para as reconfigurações sociais no interflúvio ao longo do tempo. É o caso, por exemplo, da relação entre os Nadëb e os Dâw sugerida na história sobre os Majoran. Segundo a narrativa, os Dâw atuais seriam os descendentes de filhos adotivos (ex-Majoran) dos Nadëb do Alto Uneiuxi. Paralelamente, os vencedores do conflito, entre os quais haviam filhos de Majoran com Nadëb (e, segundo uma versão, também mulheres majoran), permaneceram na região do Paraná do Boá-Boá e hoje são identificados pelos Nadëb do Alto Uneiuxi como um grupo distinto de si, que referencio como Nadëb do Japurá nesta tese.

No presente, entre os Nadëb, os Dâw são chamados de *wen buuj*, "habitantes do Wen". Wen é o termo pelo qual os Nadëb nomeiam o rio Marié.[193] A referência a este curso vai ao encontro das próprias narrativas do povo Dâw, que localiza sua origem num igarapé nas cabeceiras do mesmo rio. O afluente, na língua Dâw, é chamado de Wiç. A sequência da migração, Marié-Curicuriari (alto rio Negro), coincide também com o modo como esse deslocamento é narrado pelos próprios Dâw.

> Martins afirma que segundo alguns anciãos, por volta de 1930, os Dâw habitavam o igarapé Wit [2005, p. 21], afluente do rio Japurá. Já Assis [2006], registra que o mesmo igarapé (grafado 'Wiç), seria afluente do Weni e subafluente do rio Marié. Apesar da divergência sobre a localização exata deste igarapé de origem, os relatos narram que devido a 'muitas rivalidades internas e com outros grupos indígenas' os Dâw foram progressivamente se deslocando, até chegar na área localizada entre os

[192] Para uma análise sobre a prática entre os chamados Maku, ver Becerra *et al.* (1996-1997). Para discussões semelhantes no contexto Japurá-Caquetá, ver Pineda (1985); Pineda e Guhl (1945); Karadimas (2001) e Lucas (2019).

[193] O termo arawak "weni" ou "ueni" tem o sentido de "rio", ou "água" (EPPS, Com. pessoal, 2021). É possível que o próprio nome Uneiuxi (também referido regionalmente como Ueneiuxi), seja composto pelo termo.

> rios Curicuriari e Negro. É neste interflúvio que se encontram seus cemitérios e comunidades antigas. (OBERT & PISSOLATI LOPES, *in prep*.)

De acordo com o que contam os Nadëb, os Dâw são, entre os povos da família linguística Naduhupy, aqueles que estiveram mais próximos de si, do ponto de vista histórico e espacial.[194] A análise de Epps e Bolaños (2017) sobre a família linguística Naduhupy sugere que o nadëb seja um ramo principal da família, enquanto dâw, hup, e yuhup ocupariam outro ramo: Nadëb [Dâw [Hup - Yuhup]]. Do ponto de vista do contato entre as línguas, ocorrem empréstimos entre o dâw e o nadëb, o que também sugere uma história compartilhada entre os grupos, após a divergência da família desde a protolíngua (EPPS, Com. pessoal, 2021).[195]

É possível que a relação entre os Dâw e os Nadëb do Téa seja ainda mais estreita. Em primeiro lugar, devido à proximidade entre este rio e o Marié. Noto, ainda, que alguns interlocutores nadëb me disseram que o nome do rio Téa seria Wen. Como acabamos de observar, este é um designativo geralmente associado ao "rio dos Dâw" entre os Nadëb atuais. No âmbito de histórias de vida pessoais, a interação entre os dois povos também é visível. Conheci alguns Nadëb do Téa que afirmaram que seus antepassados teriam se casado com pessoas dâw. Segundo estes interlocutores, a língua dâw seria mais compreensível pelos Nadëb que viveram entre o Téa e o Marié do que por aqueles que tradicionalmente estão no Alto Uneiuxi. Assim, os dados sugerem que, em algum momento, provavelmente entre os séculos XIX e XX, houve mais proximidade entre esses povos na região circunscrita entre os rios Uneiuxi, Téa e Marié.[196]

Quanto aos demais povos naduhupy, ressalto que, durante a minha pesquisa, não ouvi de histórias que fizessem referência aos Hupd'äh. Os Yuhupdeh do Apapóris, por sua vez, são associados pelos Nadëb à bacia do Japurá e, no presente, também frequentam a sede do município homônimo (que fica defronte ao Paraná do Boá-Boá, na outra margem do rio). Mas

---

[194] Ouvi histórias entre os Nadëb sobre mulheres de cada um dos povos vivendo em comunidades uns dos outros. Os casos remetem à primeira metade do século XX: uma mulher dâw capturada pelos Nadëb; uma mulher nadëb capturada pelos Dâw. A primeira seria, no presente, avó (MM) de um homem Nadëb do Japurá. A segunda seria uma anciã que ainda estaria viva entre os Dâw. Também nestes casos a alternância entre guerra/aliança parece ter ocorrido, bem como a incorporação de mulheres e crianças dos grupos derrotados.

[195] Para uma reflexão sobre o contato entra línguas naduhupy na região, Epps e Bolaños (2017, p. 45) propõem uma comparação dos "*structural profiles*" de cada uma, e afirmam o seguinte: "*The Nadehupan family is pulled neatly apart – Hup toward Tukanoan, Nadëb toward Arawakan, and Dâw more or less in the middle.... These structural affinities conform closely to the traces of contact evident in their lexicons (Epps forthcoming); loanwords in Hup and Kakua are mostly from East Tukanoan languages, while loanwords in Nadëb (and to a lesser extent in Dâw) are predominantly Arawakan*".

[196] Ressalto que não tenho condições de afirmar o quanto a narrativa sobre os Majoran-Dâw é generalizada entre os Nadëb. Joaquim Batista, certa vez, comentou sobre uma conversa que teve com um padre salesiano que teria lhe dito que os Majoran seriam Warekena. As fontes históricas registram a presença de um grupo arawak entre os séculos XVII e XVIII nessa região referenciada como Mariarana.

noto que para além de uma certa proximidade espacial, não tive conhecimento de narrativas que façam referência à relação entre os dois povos.[197]

No passado, portanto, as guerras e alianças reconfiguraram os grupos que conviviam no interflúvio, e seus efeitos são observáveis no presente. Maiorano, por exemplo, é um sobrenome adotado por uma família nadëb que habita a aldeia Roçado, atualmente (alto Uneiuxi). Um aspecto a se destacar é que não parece ter havido, nos últimos dois séculos, a consolidação de uma hierarquia entre esses grupos no interior da área Japurá-Negro após a dispersão arawak no século XVIII. Tampouco parece ter havido, ao menos desde o século XIX, um sistema assimétrico tão ressaltado e estruturado como aquele descrito pelas etnografias do século XX sobre a bacia do Uaupés, que ali se dá entre grupos de fala tukano e naduhupy. O que as narrativas nadëb descrevem são pequenos grupos na mata que transformam constantemente suas relações entre a inimizade, a aliança e o parentesco. A filiação adotiva, por sua vez, parece ter sido uma prática relevante e, portanto, um outro tipo de assimetria, gerado por relações de "cuidado" (COSTA, 2017), parece ter sido importante (volto a esta discussão no final do capítulo).

A paisagem do interior é marcada por índices que remetem aos diferentes grupos que estiveram na região. O espaço é marcado por caminhos, plantas (semi)domesticadas, capoeiras, que possuem (ex-)donos e que conectam histórias e temporalidades (BASSO, 1988; SANTOS-GRANERO, 1998; SEVERI, 2009; HUGH-JONES, 2016). Veja-se, por exemplo, uma breve descrição da paisagem que registrei durante uma visita à mata que fiz junto de meus companheiros para a coleta de folhas de palmeira (*booh g'aad*) para cobrir uma casa que estava sendo construída em São Joaquim (Paraná do Boá-Boá):

> Seguimos no Igarapé Tawëën (direção cabeceira) e passamos pela boca do varadouro antigo, *wahëë makũũh tyw n'aa paah* [caminho velho dos antigos falecidos]. O caminho foi feito há muito tempo pelos Majoran. Logo no início, o varadouro se bifurca, há um caminho que segue para a esquerda e outro para a direita. O primeiro leva para o grande *wahoo*, terreiro onde os antigos faziam dabucuris e onde diferentes grupos se encontravam para festejar, no centro da mata. O segundo caminho é mais utilizado atualmente para coleta de frutos, matérias primas e caça... Por todo o caminho há muitos pés de patauá e, em menor quantidade, de açaí. Segundo os Nadëb, são *joom paah* (plantas antigas) dos Majoran.[198] [Caderno de Campo, São Joaquim, 18 de junho 2019]

[197] Refiro-me, principalmente aos Nadëb do Alto Uneiuxi e do Téa. Não está descartada a possibilidade de existirem relações históricas entre os Nadëb do Japurá e os Yuhupdeh do Apapóris.

[198] O terreno onde transitávamos está próximo do local onde ocorreu a guerra Nadëb-Majoran, que é referida atualmente pelos Nadëb como H'oob Nu, "topo da árvore abiurana".

3.4 Relações no tempo e no espaço

Proponho, agora, observar outros aspectos da ocupação histórica dos Nadëb nesta região a partir de mais duas narrativas. A primeira, que apresento nesta seção, é a história de Maaj Há. Segundo meus interlocutores, ele é o antepassado mais antigo que conseguem identificar nominalmente. A segunda, que abordo na próxima seção, trata da grande guerra que deu origem a uma dispersão nadëb cujos efeitos podem ser observados até o presente.

A narrativa de Maaj Há apresenta acontecimentos vivenciados por um grupo nadëb que havia partido do Alto Uneiuxi para viver em uma serra de pedra, longínqua, que alguns localizam à Nordeste, já no Alto Rio Negro. Aparentemente, este local seria distinto das três serras que destaquei anteriormente. Neste local, Maaj Há e seu grupo são atacados por inimigos não nadëb em uma "maloca de pedra", uma gruta em que moravam.[199] Toda a narrativa foi contada por Joaquim Batista em português, com a inserção frequente de frases e palavras em nadëb.[200] Para introduzir os acontecimentos que iria descrever, Joaquim me narrou uma síntese do episódio, que reproduzo abaixo.

> Vou contar a história de quando Maaj Há vivia. Esse Maaj Há era muito forte. Muito forte e alto. Ele era grande. Então Maaj Há foi viver em sua comunidade. Ele vivia numa serra, *waëh*, eles dizem na língua nadëb. Então, um dia Maaj Há tava lá, chegou o pessoal que veio agarrar eles. Pegaram mulher, levaram embora criança. Eles chegaram meia-noite. *Era mäs esse baré, né. Esse era mäs pra nós. Para nós não era tribo, era mäs. Eles chegaram meia-noite*.

Chama atenção a variedade de termos empregados por Joaquim para designar os inimigos. A questão, a meu ver, aponta para a complexidade das relações entre grupos indígenas e não indígenas durante o avanço da colonização amazônica. Adiante, abordo a questão. Apresento, antes, a síntese da "História de Maaj Há".

> Parte 1 - O ataque inimigo
> Um dia, Maaj Há foi para o mato, apanhar *pëëd*, uma fruta do mato. Para isso, entrou na floresta tocando o Bares'yynh [flauta jurupari],[201] ele adentrava o mato 'dii di di, dii di di, dii di di'. O homem conseguiu coletar uma grande quantidade da fruta, e ao retornar para casa, entregou tudo para sua sogra. É assim que os antigos faziam: entregavam as frutas coletadas para as mães de suas esposas prepararem o alimento.[202]

---

[199] Nas palavras de Joaquim Batista, o narrador da história, "*pä yt hẽ tatii rabahenh*", que em tradução livre seria "eles viviam dentro da pedra".
[200] A síntese da narrativa e a fala introdutória que transcrevo a seguir são baseadas em gravação realizada com Joaquim Batista, em nadëb e português, na aldeia São Joaquim, em 9 setembro de 2018.
[201] No capítulo 6, discuto o complexo mítico e ritual de Bares'yynh.
[202] Nas palavras do narrador: "Sogra é que cuida da comida do Nadëb". A afirmação se assemelha ao registro de Münzel (1969, p. 160) sobre os Kaborí: "Quando o genro coleta frutas, a sogra recebe a maior parte".

Pëëd é uma fruta venenosa, que precisa ser bem cozinhada para que possa ser ingerida. A sogra de Maaj Há, então, começou a cozinhá-la. Passou toda a noite cuidando do alimento. Contudo, ela não pôde concluir a preparação, porque lhe faltava acrescentar um cipó, *saroop nuu*, para 'matar o veneno'. Quando já estava amanhecendo, ela então chamou seu marido, Takan Matym, e pediu-lhe que fosse à mata, buscar o ingrediente. A sogra estava preocupada: 'Eu fiz tipo criança, deixei dormir aquele *pëëd*... eu não cuidei. É o trabalho do meu genro...'.

Takan Matym, então, se levantou e foi embora. Ao sair para a mata o homem escutou um barulho. Ele pensou que era sua irmã, que havia fugido com um homem. Aí ele chamou: 'Você é irmão mais velho?'.[203] Aí ele ouviu, 'tu, tu, tuc'! Não era o casal, mas os inimigos (*majïï*) que estavam lá.

O grupo se aproximava para atacar. Takan Matym correu em direção à casa, dizendo: 'Olha! Tem inimigo nosso ao redor, corre e foge!'. Ele correu. Muitos chegaram atrás do Takan Matym, porque ele correu, foi-se embora. Mas sua esposa ficou. E Maaj Há, quando escutou aquele barulho, correu no cerrado, com sua lança.

Então, Maaj Há ficou no escuro. Ele se preparava, fazendo e benzendo sua pintura de guerra.[204] Pintura da pessoa... '*tamehëm, tamehëm, tamehëm*'.[205] Esfarelou a tintura do cipó rahawid e se pintou de preto, por todo o corpo. Eles pintam os olhos, pintam todo o corpo, riscando, fazendo traços. Os Nadëb se pintam porque assim os inimigos erram seu ataque. Se alguém atirar, flechar, eles erram o alvo.

Os inimigos foram atrás de Maaj Há. Ele desviava dos ataques do *mäs*, do Baré. Aí Maaj Há escutou o sobrinho dele dentro de casa: 'Eles estão me matando, tio'.[206] Maaj Há era seu tio, forte, que defendia muitas pessoas.[207] Por isso, o sobrinho lhe pedia ajuda. Maaj Há então correu para dentro e furou os inimigos com lança. Ele furou os Baré, Mowaaw Péh que nós chamamos. Aí ele saiu para terra e o sobrinho dele também. 'Foge meu sobrinho, foge, eu vou ficar aqui enfrentando!'. Eram muitos *mäs*, e ele foi furando, foi furando, foi furando. Até que os inimigos ficaram com medo porque ele era muito forte.

Parte 2 – O rapto das mulheres

Os inimigos, então, raptaram a sogra, a esposa e a jovem filha de Maaj Há. Ele continuou a procura pelos *mäs*, na mata. De noite, já distante, ele avistou três pessoas amarradas. Maaj Há chegou perto e quando reconheceu as prisioneiras, as libertou. 'Fiquem perto de mim agora', ele disse. O grupo então continuou andando pela noite.

Ao amanhecer, já dia claro, eles foram atacados por seus inimigos que lhes arremessavam 'taquaras'.[208] Maaj Há não sabia de onde vinham. A taquara veio 'triiiiiiiiiii', bateu, 'tic!', bem no peito dele. Aí ele sentiu. 'Ah.. eles estão me furando'. Aí ele puxou a taquara de seu corpo. Quando puxou, o sangue correu, 'tchoooow'. 'Agora eles me acertaram, vamos fugir'. Eles entraram no cerrado. E lá na frente Maaj Há desmaiou. '*Ti ti ti ti ti, tung*', ele caiu. E as três mulheres continuavam ao seu lado. Mesmo com o homem desmaiado, os *mäs* tinham medo de chegar perto. Então, a sogra de Maaj Há pegou sua lança. A velha dizia: '*Haj, haj, haj, haj, haj, haj!* Aquele que vem pra matar meu genro, aqui está minha flecha! Eu vou flechar e vou pegar a lança dele, pra furar meu inimigo'. Ela dizia isso para fazer medo aos seus inimigos.

Depois de um tempo, Maaj Há acordou.

---

[203] A pergunta foi narrada em língua nadëb por Joaquim: "Õ*m hën naa*?".
[204] A descrição foi narrada em língua nadëb por Joaquim: "*tari tamehëm*" (trad. livre: [ele] benzia sua pintura).
[205] *Tamehëm*: "ele benze". A pintura e o benzimento são artifícios de proteção para os guerreiros.
[206] A fala do sobrinho foi narrada em língua nadëb por Joaquim: "êj, rahyakan".
[207] A relação entre ambos é de consanguinidade. Maaj Há é irmão do pai (*kad*) do garoto.
[208] Joaquim não soube descrever em minúcia o que seria essa arma, por não conhecê-la, mas destacou que o artefato não era utilizado pelos Nadëb. Cito-o: "Eles contam que 'taquara' é tipo uma 'faquinha'. É armamento deles, dos Baré".

> O que aconteceu comigo?
> Eles te acertaram.
> Vamos embora, vamos fugir porque eu estou ferido agora.
>
> Fora-se embora. E lá na frente, bem longe, chegaram onde estavam o sogro de Maaj Há, Takan Matym, e os outros fugitivos. A sogra então disse, 'meu genro foi ferido'. Takan Matym respondeu: 'Tu veio, mulher! Não te agarraram!'. 'Não, eu vim porque quem me defendeu foi meu genro. Se não fosse meu genro, eu estava com novo marido pra lá, com *mäs*. Meu marido seria *mäs* agora'. 'Você não vale nada!', Takan Matym disse. 'Meu genro é forte, ele nos defendeu'.

Começo por destacar dois temas que sobressaem na narrativa. O primeiro se refere às relações de aliança estabelecidas pelos Nadëb. Como vimos no capítulo 2, é provável que tenha havido no passado, ao menos entre os séculos XIX e XX, uma inflexão matrilinear nadëb em nível local e uma tendência à exogamia matrilocal. Nesse sentido, é interessante observar como é construída a triangulação das posições de marido, sogra e sogro na narrativa.

A sequência de acontecimentos prévios ao ataque inimigo ressalta a interação entre Maaj Há e a mãe de sua esposa: a coleta de frutas pelo genro e a entrega do alimento à sogra; o preparo das frutas pela sogra e sua preocupação ao constatar que havia se atrapalhado no processamento do alimento trazido pelo genro. A sequência da história descreve o rapto de três mulheres relacionadas a Maaj Há – filha, esposa e sogra. Diante da inépcia do grupo, Maaj Há se destaca por defender as vítimas. Portanto, o herói garante, nas duas partes da narrativa, a reprodução social do grupo: produção do parentesco (indicada na narrativa pela produção de alimentos) e sua proteção contra o ataque inimigo.

Em contrapartida, seu sogro é caracterizado negativamente em toda a história. Na Parte 1, Takan Matym é incumbido pela esposa (sogra de Maaj Há) de buscar o antídoto no mato para anular a substância nociva presente na fruta coletada pelo genro. Portanto, etapa necessária para que a fruta se tornasse alimento. O sogro se atrapalha duplamente na empreitada. Primeiro, ouve um ruído que associa erroneamente à sua irmã e a um homem com o qual ela teria fugido.[209] Em seguida, ao constatar que, na verdade, o som era indício de uma ofensiva inimiga, o homem foge, abandonando esposa, filha e neta. O episódio desencadeia os acontecimentos descritos na segunda parte da narrativa, uma vez que os inimigos raptam, justamente, aquelas mulheres. Ao fim da história, quando o conflito chega ao fim, a sogra expressa explicitamente a covardia do marido e a bravura do genro.

[209] Note-se que a fuga da irmã com um homem é um fato que vai contra a tendência de organização matrilocal. Este homem é chamado por Takan Matym de "irmão mais velho". Entendo que o termo, aqui, seja empregado para marcar uma posição de assimetria (atípica) de Takan Matym em relação ao companheiro da irmã. O artifício, aparentemente, visa marcar, mais uma vez, o sogro de Maaj Há de forma negativa, uma vez que a subordinação de WB em relação a ZH é incomum. Na terminologia de parentesco, ego masculino normalmente emprega a tecnonímia *ãnh patug* (lit. "marido da irmã") para se referir a ZH.

Analisando a estrutura da narrativa, a sogra é a única personagem de destaque que mantém uma relação de consanguinidade com os Nadëb atacados. A personagem se distingue, ainda, por ser a única pessoa, além de Maaj Há, que procura defender a si e aos demais. Por sua vez, genro e sogro representam duas linhas de afinidade contrastantes. Pela perspectiva da mulher (e, por derivação, de seu grupo), a valoração de cada um deles é invertida: positiva no caso de Maaj Há (DH) e negativa no caso de Takan Matym (H). Nesse sentido, Maaj Há, o genro, é retratado como uma espécie de herói conservador. Segue e perpetua a socialidade intergrupal, a produção do parentesco e a defesa contra os inimigos. No desfecho da história, o herói conduz o grupo de volta para o Alto Uneiuxi, área tradicional nadëb, e, portanto, mais segura desde um ponto de vista sociocósmico.

As considerações sobre aliança e parentesco apontam para um segundo tema relevante: a relação entre a territorialidade e a socialidade indígena e o avanço do universo dos brancos/patrões na região. Essa questão, já anunciada na introdução, a meu ver, emerge também na maneira como são retratados os Nadëb nesta narrativa. As personagens nadëb das histórias do "tempo dos antigos" normalmente são apresentadas como bravos guerreiros e poderosos xamãs, mesmo nos conflitos em que são derrotados.[210] Contudo, no episódio de Maaj Há, com exceção do próprio herói e sua sogra, os Nadëb são caracterizados como vítimas, desprovidas de combatividade. Ao mesmo tempo, os inimigos representam mais nitidamente um universo que ainda não havia surgido no repertório que apresentei anteriormente. Cito um comentário de Joaquim, que me narrou a história, sobre o objetivo daqueles que atacaram Maaj Há:

> Nian - Então [os inimigos] pegavam os Nadëb para fazer escravos?
> Joaquim – Eu digo que era escravo, né, mas ninguém sabia por que eles pegavam. Ninguém sabia por que. Pegavam tudo! Mulher, homem, criança e levava. Amarrava mão dele assim. [...] Eles [os inimigos indígenas] davam [os cativos] pro *kariw n'aa* (patrão), pra [ser] seu *takarom* [seu freguês]. [Gravação realizada com Joaquim Batista, em nadëb e português, na aldeia São Joaquim, 9 setembro 2018]

Aqui, me parece, reside uma diferença importante entre a narrativa de Maaj Há e aquelas que apresentei no início do capítulo, que está relacionada à prática de captura de cativos. Nas histórias sobre os Karahon e Majoran, a filiação adotiva foi um efeito (mais que uma causa) aparentemente comum, advindo das guerras interétnicas, e meio de produzir parentesco entre pessoas. Se tudo corresse bem, o que muitas vezes não era o caso, os filhos de inimigos derrotados eram adotados e (idealmente) se integrariam ao novo grupo. Nessas situações, o

[210] Veja-se, por exemplo, como são retratados os Nadëb nas histórias sobre os Karahon e os Majoran. Trago outros exemplos que ressaltam o mesmo aspecto neste capítulo e no próximo.

termo normalmente empregado pelos Nadëb para expressar a condição dos filhos é “kabari”, isto é, órfãos. O que a narrativa de Maaj Há apresenta é algo distinto. Segundo meu interlocutor, neste episódio, os inimigos atuavam enquanto mediadores de patrões brancos, que buscavam novos indígenas para o trabalho compulsório a jusante.

Nesta discussão, um aspecto relevante a ser considerado são as diferentes maneiras pelas quais Joaquim nomeia os inimigos. Para além da variedade de termos que apresentei na introdução da narrativa, meu interlocutor acrescentou outros, durante nossa conversa:

> Eles contam que era dentro da pedra que eles moravam, o Maaj Há, quando os *tanoo buuj,* o *mowaaw péh* veio atacar eles. Não era no Man'uuts [Uneiuxi] porque no Man'uuts não tem serra assim. Tem mais serra é lá pro Rio Negro. Lá no Curicuriari tem dois pontos de serra que avião passa no meio. Alto. Então foi naquela imediação, é pra lá que eu calculo que Maaj Há andava. Então, de lá eles fugiram para o Man'uuts, os Nadëb, pra cá.

Ao longo da narrativa, portanto, Joaquim nomeia os inimigos de *mäs*, *baré*, *tanoo buuj* (habitantes da boca do rio) e *moowaw péh*. Esta última é uma variante na língua nadëb para o termo “uaupés” (ou “boapés”), empregado regionalmente, principalmente no século XIX e início do XX, para designar variados grupos tukano naquela bacia (KOCH-GRÜNBERG, 1910; BECERRA, 2001; ANDRELLO, 2004). Assim, uma primeira característica que une, aos olhos nadëb, os designativos de seus inimigos parece ser sua associação ao universo do rio grande e o que ele representa historicamente. Nesse sentido, vale retomar um argumento de Geraldo Andrello (2004) a respeito do emprego e do significado dos etnônimos Baré e Uaupés no Noroeste Amazônico.

A partir da análise de fontes históricas, o antropólogo registra a conotação pejorativa do termo “uaupé”, que não era bem aceita por tukano ou arawak falantes da região no período referido. Segundo o autor, esta seria “(...) uma categoria que marcadamente se contrastava à de ‘Tapuia’ ou ‘Baré’, isto é, ela designava por excelência aqueles que permaneciam fora da ‘civilização’” (ANDRELLO, 2004, p. 100). Tanto *uaupé* como *baré* não possuem uma tradução conhecida na região. O primeiro termo pode ter origem arawak, mas não há conclusões sobre este ponto. Quanto ao termo *baré*, haveria uma única referência etnográfica na Venezuela que aponta para o significado de “branco”, em oposição a “negro” (ibid., 102). Andrello faz a seguinte consideração:

> [...] os termos Baré e Uaupé, tal como empregados no médio e alto rio Negro desde, talvez, as primeiras décadas do século XIX, indicavam posições diferenciais ocupadas por seguimentos distintos da população nativa regional àquela altura da história colonial. Posições cuja referência focal era inequivocamente a ‘civilização’ trazida

> pelo colonizador. Uns incluídos, outros excluídos, o que tornaria o uso da categoria Uaupé eminentemente parcial. Isto é, um ponto de vista externo sobre quem, e o que, eram os índios. (ibid., p. 102)

A partir de um cálculo temporal realizado junto aos meus interlocutores, é provável que a história de Maaj Há tenha ocorrido em algum momento do século XIX. Assim, me parece que o uso de certos referentes para nomear os inimigos nadëb nesta narrativa aponta para a proximidade espacial (mas não só) com a "civilização trazida pelo colonizador" de que fala Andrello. Esta variedade de termos pode ser organizada, por exemplo, a partir de uma gradação de referentes socioespaciais a jusante: desembocadura de afluentes direitos do Negro (*tanoo buuj*); Médio Rio Negro (*baré*); Alto Rio Negro (*mowaaw péh*) e terras para além dessa bacia (*mäs*).[211] Os inimigos, aqui, portanto, são mediadores de um mundo distante, que está cada vez mais próximo, que associa "civilização" a um processo de extrema violência. Essa análise é congruente a certas explicações dos Nadëb sobre a disseminação do termo *maku* como etnônimo. Por exemplo, segundo Celson Castelo, um interlocutor nadëb, este termo foi disseminado regionalmente a partir das guerras com os Tukano. À medida que começaram a perder os conflitos, os Nadëb passaram a ser referidos como *makũũh*, que Celson traduziu para o português como "coitado". Quando comentei sobre o significado para o termo na língua nadëb que eu conhecia, "finado", Celson me respondeu que as traduções tinham um sentido parecido. Isto é, a referência à morte de um grande número de pessoas.

Joaquim, o narrador da história de Maaj Há, também destacou a violência deste episódio: "De lá que eles espalharam Man'uuts *jó* [pelo Uneiuxi], devido àquela violência dos *tanoo buuj*, *mowaaw péh*". Note-se que a violência descrita está diretamente relacionada à captura de mão de obra indígena compulsória para a economia extrativista. Lembremos, uma vez mais, a hipótese de Cabrera et al. (1996-1997, p. 100-102), para quem o etnônimo Maku se dissemina na região no momento de expansão da economia da borracha, quando pessoas vistas como inferiores se tornavam escravos vendáveis. A história de Maaj Há, portanto, descreve uma transformação sobre o significado da captura de inimigos no interflúvio, que está relacionado ao tema da filiação adotiva e da escravidão/servidão.

A discussão sobre cativos na Amazônia está tradicionalmente relacionada ao tema da condição de humanidade.[212] Cabrera et al. (1996-1997, p. 100; RAMOS & OBERT, 2017, p.

---

[211] Devo acrescentar que esta é a única narrativa que registrei em minha pesquisa em que figuram os *mowaaw péh*. Também o termo *baré* não é muito presente nas narrativas que tratam do "tempo dos antigos". Mas devemos lembrar que o designativo *tanoo buuj*, em certos contextos, encapsula os indígenas não nadëb.

[212] Cf.: ERIKSON, 1984; DESCOLA, 1994; KARADIMAS, 1991; FAUSTO, 2002, 2008; BONILLA, 2005; COSTA, 2017; LUCAS, 2019.

593), autores os quais acabo de mencionar, inclusive, sugerem que a origem do termo *makú*, que começa a surgir em registros nos séculos XVI e XVII, seria *maco*, palavra cujo sentido seria "sem parente" ou "apartado dos grupos". Também vimos a hipótese de Vidal (1993) de que, já nos séculos XVII e XVIII, o avanço colonial sobre o Noroeste Amazônico teria transformado o significado, a frequência e a intensidade dos aprisionamentos de guerra interétnica nas regiões de interflúvio. Na área entre o Negro e o Japurá, em específico, a autora propõe que grupos arawak, então hegemônicos, teriam passado a aprisionar indígenas do interior para trocá-los por mercadorias com os europeus. Um exemplo que apresentei no capítulo 1 trata da rede de trocas no século XVII sugerida por Fritz, em que os Cauauri mediavam a troca de mercadorias holandesas, colares de concha e escravos capturados no interflúvio Negro-Japurá (PORRO, 1984). E também como já apontado, na região do Caquetá-Putomayo, a prática foi frequente entre os Povos do Centro (LUCAS, 2019; 2020).

Não há um termo na língua nadëb que corresponda exatamente ao significado de escravo. Ao questionar Joaquim sobre a transposição da palavra para a língua nativa, foi-me apontada a possibilidade de duas traduções. A primeira seria *karom*, termo empregado para designar "freguês" ou "filho de criação". A outra possibilidade seria *tamej'uun doo*, que em tradução livre seria "aquele que a gente manda". Ambas as posições denotadas pelos termos estão associadas à figura do patrão, designado na língua por *kariw n'aa* ("aquele que é kariw"). *Kariw* é um termo derivado de *cariuá* (de origem Tupi), generalizado no Noroeste Amazônico para designar brancos/patrões. Dessa forma, a "não combatividade" dos Nadëb na história de Maaj Há parece estar relacionada aos patrões (e a violência por eles gerada), que estavam cada vez mais próximos espacialmente. Mas note-se que esta transformação de comportamento é parcial – porque, afinal, a derrota dos inimigos se dá pela combatividade de Maaj Há e sua sogra. Além disso, a relação entre os Nadëb e os patrões brancos ainda é construída de modo indireto, posto que era articulada por terceiros (*mäs*, *baré*, *tanoo buuj*, *mowaaw péh*). Portanto, a relação criada com os filhos adotivos capturados em guerras intergrupais, antes estabelecida por uma assimetria criada pelo cuidado (COSTA, 2017), passava a ser construída também pelo controle, por meio da captura de cativos para os patrões.[213]

[213] No capítulo 4, trago novos dados para essa discussão e proponho uma análise sobre as duas condições de assimetria: familiarização adotiva e servidão. Adiante, na seção 3.7 dou início à discussão sobre violência e predação.

3.5 Ciclos de expansão e retração

Existem ainda outras particularidades a serem destacadas na narrativa de Maaj Há. Segundo Joaquim, o narrador, a história, está associada ao Alto Rio Negro, território relativamente distante daquele ao qual os Nadëb identificam sua origem. Não há indícios etnográficos que apontem para uma movimentação intensa dos Nadëb em regiões acima do rio Curicuriari ou na bacia do Uaupés. No presente, meus interlocutores tampouco demonstraram relações com o Alto Rio Negro (aqui compreendido enquanto espaço geográfico) e os povos ali presentes. Portanto, aparentemente, do ponto de vista espacial, a história se destaca porque se passa numa localidade distante daquela à qual os Nadëb atuais consideram um ambiente seguro na dimensão sociocósmica. Outro ponto que já destaquei é que a história de Maaj Há descreve uma forma de habitação distinta daquela comumente utilizada pelos antepassados: a maloca de pedra. Esta é, inclusive, umas das primeiras características destacadas quando a personagem é referida em uma conversa despretensiosa no dia a dia. Apesar de os Nadëb relatarem, por exemplo, a presença de vestígios de malocas na Serra da Ararinha, as referências são temporalmente distantes e não permitem identificações mais precisas de pessoas ou grupos.

Para finalizar este ponto da discussão, gostaria de propor uma hipótese a partir do que vimos. Considero plausível que a narrativa de Maaj Há se refira a um contexto socioespacial temporalmente distante, que provavelmente se configurou no século XIX. É razoável afirmar, também, que nesse momento foi possível a certos grupos nadëb alcançarem distâncias maiores e se aproximarem de rios grandes. A história de ocupação do Japurá, cotejada no primeiro capítulo, já trazia alguns indícios nesse sentido. Os documentos registram o drástico declínio populacional indígena naquela bacia entre os séculos XVII e XVIII. O decréscimo populacional indígena, contudo, não foi acompanhado de uma ocupação expressiva e continuada por parte de eurobrasileiros. Assim, a partir da segunda metade do século XIX, os chamados "Maku" tiveram facilitado o acesso ao rio Japurá, justamente por não haver presença substancial de outros grupos que os impedisse (TASTEVIN, 1923; FAULHABER, 1983). Ainda que não tenham sido formadas comunidades nadëb nas margens desse rio, as excursões para coleta de grandes quantidades de ovos de tartarugas, por exemplo, eram frequentes. Como também vimos no capítulo 1, na região do rio Negro e seus afluentes direitos, o declínio político dos Baré e Manao no século XVIII provavelmente alterou o trânsito de outros grupos indígenas que anteriormente estavam concentrados nos rios Uneiuxi, Téa e Marié. Também nos médios e altos cursos desses afluentes do Negro parece não ter havido uma ocupação massiva e perene de colonos, comerciantes e outras pessoas não indígenas. Tenhamos em vista o que as fontes

relatavam sobre os riscos de se subir os afluentes direitos do Médio Negro até o final do século XVIII. O problema se dava pela própria dificuldade em seguir a conformação geofísica dos rios, mas também pela hostilidade pela qual eram confrontados por povos inimigos ou aliados (ver capítulo 1). Portanto, é provável que, ao longo do século XIX, o declínio da hegemonia arawak nesses cursos tenha permitido que diferentes grupos, não ranqueados, avançassem para regiões mais próximas do Médio e Alto Negro. Guerras e alianças parecem ter sido o modo padrão de interação no interflúvio nesse momento. Portanto, havia ali uma socialidade que não se estruturava exclusivamente no modelo hierárquico rionegrino tradicional. Esta configuração seria alterada à medida que o sistema extrativista e o modelo de aviamento se consolidavam nas bacias do Japurá e do Negro, principalmente a partir do último quartel do século XIX, quando de fato ocorreu o avanço expressivo para o interior.[214]

Assim, parece-me razoável afirmar que, ao longo do tempo, os deslocamentos espaciais, as áreas habitadas e os modos de habitação nadëb no interflúvio Japurá-Negro podem estar ligados a uma movimentação intermitente ora de expansão, ora de retração. Por essa perspectiva, o Alto Uneiuxi representa um nexo temporal e espacial de uma ancestralidade nadëb. E, assim, esta é uma área referencial a qual se podia (e se pode) aproximar ou se afastar, conforme a época e o contexto. Essa dinâmica estaria ligada a fatores cosmopolíticos, ecológicos e econômicos. Note-se que essa movimentação não estaria restrita a momentos de pressões advindas do contato com pessoas não nadëb. Esses três fatores podem ser vistos, por exemplo, nos deslocamentos impulsionados pela busca por recursos específicos em cada uma das bacias.[215] Essa dinâmica explicaria, em parte, certos aspectos terminológicos e sociológicos que vimos no capítulo 2. Por exemplo, o emprego do termo *tanoo buuj*, "habitantes da boca", para designar grupos nadëb em certos contextos – não por acaso, as mesmas pessoas que seriam chamadas por pesquisadores de "Nadëb do Rio Negro" no século XX (MARTINS, 2005).

As relações históricas de inimizade e aliança ocorridas no Alto Uneiuxi conformam e distinguem esse espaço habitado. Este debate está contido em outro, mais amplo, que se desenvolve no campo da cosmopolítica porque não está restrito à socialidade entre pessoas humanas. Cada microrregião, cada bacia de um rio, tem seus próprios seres e donos, suas

[214] No capítulo 4, descrevo as migrações nadëb a partir desta nova conjuntura.

[215] Historicamente, por exemplo, famílias se deslocam do Japurá para o Uneiuxi, e vice-versa, para obter determinada espécie de caça, pesca ou fruta. Geralmente, cada uma das movimentações está relacionada ao regime das estações e é acompanhada de festas. Estas, por sua vez, renovam e criam alianças, produzem parentesco, geram crises, etc. E, como as etnografias de grupos de fala naduhupy já demonstraram, uma viagem desse tipo pode significar desde uma breve permanência no outro rio até a mudança para uma nova localidade (REID, 1979; POZZOBON, 2011).

próprias ecologias, que envolvem deslocamentos e negociações específicas. Abordo essa dimensão do problema no capítulo 5.

Note-se, finalmente, um ponto que já destaquei. Se no "tempo dos antigos" as relações humanas eram marcadas por um princípio de igualitarismo e predação, esse tipo de interação potencialmente gerava outro, assimétrico, baseado na filiação adotiva. A presença cada vez maior dos patrões nos grandes rios transforma essa relação, e os indígenas capturados passam a ser inseridos como "fregueses" num regime de trabalho análogo à escravidão. Mas, até aqui, os patrões ainda estavam espacialmente distantes e a dinâmica dependia de intermediários. Na próxima seção, apresento um ciclo narrativo que descreve uma grande mudança nas relações humanas no interflúvio, num contexto em que a violência do mundo do branco alcança, de fato, o Uneiuxi.

3.6 A "grande guerra" nadëb

O mito dos Ee T'aah Paah descreveu o surgimento das humanidades no plano terrestre, na região do Alto Uneiuxi. As narrativas de Karahon e Majoran apresentadas anteriormente delinearam a socialidade criada entre grupos humanos nas áreas de cabeceira de rios e igarapés no interflúvio Negro-Japurá. A história de Maaj Há, enfim, expôs aspectos sociocósmicos que constrangem as formas de habitar e de se deslocar nesse espaço e apresentou transformações nas relações até então estabelecidas na região. A última narrativa anunciou, enfim, a presença dos brancos/patrões – já referida no mito cosmogônico – a jusante. O conjunto narrativo abordado até aqui configura o Alto Uneiuxi-Japurá como território tradicional e referencial para os Nadëb.

Apresento agora um momento de crise, a "grande guerra" nadëb que, segundo meus interlocutores, deu origem a deslocamentos espaciais mais abrangentes e duradouros, que representaram cisões mais profundas do ponto de vista político. Um de seus efeitos foi o estabelecimento de uma distinção mais nítida entre três sub-regiões habitadas pelos Nadëb – alto-médio Japurá (margem esquerda), Alto Uneiuxi e Téa. Por mais que o trânsito nesse espaço já ocorresse anteriormente, com as fissões desencadeadas por este evento, determinados grupos nadëb passaram a ser associados, a partir de então, a cada um desses rios. Como indiquei no capítulo anterior, uma das formas pelas quais os Nadëb atuais diferenciam as pessoas que então se dispersaram (e seus descendentes no presente) é pelo emprego dos designativos *jaaj tamiih buuj* (habitantes do igarapé do Jeju) e *tanoo buuj* (habitantes da boca). Ambos os termos mobilizam referentes espaciais: o primeiro faz menção às regiões de cabeceiras de rios e

igarapés no interior da mata entre o Alto Uneiuxi e o Japurá e o segundo às áreas a jusante, que, neste contexto específico, estão relacionadas às desembocaduras dos rios Téa e Uneiuxi.

Há um ciclo narrativo que descreve esse período de transformações e que pode ser dividido em três partes. O cálculo temporal feito em conjunto com meus interlocutores sugere que o evento teve início provavelmente entre o final do século XIX e início do XX, no Alto Uneiuxi. Apresento, abaixo, uma síntese dos acontecimentos e, ao fim de cada parte, analiso os episódios narrados.[216]

> Parte 1 - A grande guerra no alto Uneiuxi
> Naquela época, as famílias viviam dispersas em comunidades, geralmente em comunidades pequenas. No interflúvio entre o igarapé Natal e o alto Uneiuxi. Havia dois grupos aliados, chefiados respectivamente, por Ba (*jaaj tamiih buuj*) e Wariiw (*tanoo buuj*).[217]
>
> Havia dois cunhados que moravam juntos, Depaah Nu (*jaaj tamiih buuj*) e Waa Gó (*tanoo buuj*). Eles tinham uma família grande. Waa Gó tinha muitos filhos. Certo dia, Depah Nu limpava seu terreiro, perto de sua casa, onde tinha plantado um ramo de batata. Enquanto trabalhava, uma pequena cobra o picou. Ele não sentiu dor com a mordida, mas se resguardou por uma semana. Após esse período, ele foi comer peixe assado e logo em seguida sua ferida infeccionou. Por estar enfermo, seu tio Jawé (FB) foi visitá-lo e perguntou ao sobrinho como a doença começara.
> - Pra que você pergunta?
> - Eu quero saber.
> - Você não precisa saber, mas eu vou contar. Foi meu próprio cunhado que fez isso pra mim.
>
> Waa Gó havia feito feitiço transformado em cobra para poder morder Depaah Nu. Depois de uns dias, ele morreu. Jawé então decide que irá vingar o sobrinho: 'Mataram nossos parentes, vamos matar eles. Waa Gó é casado com nossa família, mas nós temos que matar ele'.
>
> Jawé foi atrás dos seus parentes, que estavam espalhados. Reuniu os homens que guerreavam: Warahyy, Wahëëh, Kanang Hÿÿh, Awad Tëëg.[218] Partiram para a aldeia do inimigo. Mas Waa Gó era um homem forte, por isso não dormia. O grupo *jaaj tamiih buuj* esperou anoitecer para atacá-lo, mas ele não adormecia. Jawé começou a cantar, cantar feitiço, experimentar feitiço. Quando deu cinco horas, o grupo partiu em direção ao inimigo. Chegaram a furá-lo com lança, mas Waa Gó conseguiu escapar e se esconder no cerrado, num patauazal. Já de manhã, Waa Gó atravessou um igarapé e fugiu.
>
> O grupo *jaaj tamiih buuj* então resgatou sua parente, a esposa de Waa Gó, e seus filhos. Enquanto o grupo voltava para suas aldeias Waa Gó os seguiu de longe e quando já estavam perto da beira do rio, Waa Gó conseguiu cercá-los e fugir com sua esposa e filhos novamente.

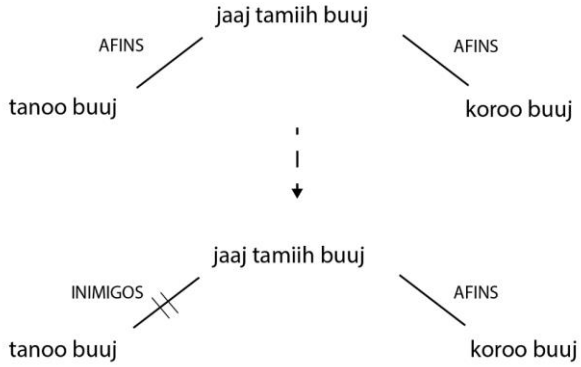
[216] Os episódios 1 e 2, transcritos nas próximas páginas, são sínteses de duas narrativas contadas por Eduardo Castelo em língua nadëb. As gravações ocorreram na aldeia Roçado em janeiro de 2018. A tradução foi realizada por Socorro Castelo entre julho e agosto de 2018. A parte 2 foi narrada por Joaquim Batista, como destaco adiante.
[217] Ao narrar o episódio, Eduardo se utilizou, por vezes, dos designativos *jaaj tamiih buuj* para se referenciar ao grupo de Ba e *tanoo buuj* para nominar Wariiw e seus seguidores. Mas note-se que a referência empregada pelo narrador já considera a fissão e migração de um dos grupos para jusante (pelo rio Téa), o que só ocorre no final desta guerra. De todo modo, mantenho a nomeação feita pelo narrador, desde o início do evento, porque auxilia na compreensão da sequência dos eventos e do regime de alianças e inimizades criadas.
[218] Este último é a mesma personagem que aparece na narrativa dos Majoran, transcrita anteriormente.

> Warahyy era irmão de Depaah Nu e sabia que a retaliação dos guerreiros *tanoo buuj* viria logo. Por isso liderou a fuga de um grupo. Junto de si havia três homens aliados, filhos do velho Koroo Buuj.[219] Os demais guerreiros *jaaj tamiih buuj* voltaram para suas aldeias.
>
> Paralelamente a esses fatos, Ba, o grande chefe *jaaj tamiih buuj*, que era também xamã, sabia que o grande conflito estava para começar. Seu espírito auxiliador lhe contara em sonho da vingança iminente.[220] Ba disse a seu filho Wahëëh que preparasse flecha e veneno, também em sonho.
>
> Ba previra que o ataque se daria na lua cheia, mas o mês passou e nada aconteceu. Um dia, todos do assentamento de Warahyy (*jaaj tamiih buuj*) saíram para pescar. Apenas o chefe Koroo Buuj, aliado dos grupos *jaaj tamiih buuj*, tinha permanecido ali. Ele era muito velho e não podia andar. Foi então que os guerreiros *tanoo buuj* surgiram e mataram Koroo Buuj. Assim, ao invés de atacar o grupo de Ba (*jaaj tamiih buuj*), os *tanoo buuj* mataram seu aliado.
>
> Os filhos de Koroo Buuj se revoltaram e se juntaram a Kanang Hỹỹh, líder de outro grupo *jaaj tamiih buuj*. Kanang Hỹỹh então disse para todos se encaminharem para a aldeia de Ba, que liderava todos os *jaaj tamiih buuj*. Ao recebê-los, Ba anunciou que fariam guerra. Os melhores guerreiros, bons de flecha, se reuniram.
>
> Algum tempo depois, por meio de uma previsão xamânica, o grupo de Ba sabia que a turma de Wariiw já estava perto para atacá-los. Sabendo qual era a direção que eles vinham, o grupo de Ba partiu nas primeiras horas do dia, ao encalço dos inimigos. Não muito longe da aldeia, os grupos se encontraram e então deu-se a guerra. O grupo *tanoo buuj* conseguiu matar Ba (chefe dos *jaaj tamiih buuj*) e Katón (filho de Koroo Buuj). Mukuur, guerreiro do grupo *jaaj tamiih buuj*, foi ferido. Do grupo *tanoo buuj* foram mortos: Waa Gó, Bas'aa (irmão de Waa Gó), Kawaaj Damá (irmão de Waa Gó) e o filho de Wariiw.
>
> Os sobreviventes *tanoo buuj* então correram. Ba voltou para a aldeia ferido. Ficou em pé, conversou com Wahëëh, porque ele tinha sido flechado com veneno e sabia que iria morrer. Falou que Wahëëh iria ser tuxaua. Ba morreu e foi enterrado. Wahëëh, então, virou 'chefe geral' dos *jaaj tamiih buuj*. No dia seguinte, Wahëëh voltou ao local de guerra, para ver os inimigos mortos. Junto dele foi Jawé, quem havia começado o ciclo de vingança após a morte de Depaah Nu, filho de seu irmão. Observaram cada um dos inimigos, suas feridas, comentaram sobre a atuação de cada um no conflito e depois voltaram para sua aldeia. [Fim do episódio]

Este episódio narra o primeiro ciclo de uma guerra de vinganças. O conflito se instaura entre afins – *jaaj tamiih buuj* e *tanoo buuj* –, se expande, e envolve afins de afins (*koroo buuj*).

[219] O termo empregado para designar este homem é homônimo à designação deste terceiro grupo: *koroo buuj*.
[220] Em outra versão Ba se desloca em sonho até o grupo de Wariiw (*tanoo buuj*). Os dois chefes então conversam e Wariiw anuncia que seu grupo, *tanoo buuj*, atacaria o grupo de Warahyy (o irmão do falecido Depaah Nu).

Figura 3 - Esquema das relações de afinidade na Guerra de Ba



Fonte: Elaborado pelo autor.

A origem do conflito é a morte de uma pessoa do grupo *jaaj tamiih buuj*, consequência de uma picada de cobra. A causa do incidente é atribuída a um ataque xamânico realizado por uma pessoa *tanoo buuj*, cunhado da vítima. Tem início um ciclo de ataques e contra-ataques que resultam na morte de Koroo Buuj, chefe de um grupo homônimo, aliado dos *jaaj tamiih buuj*. Algumas famílias *jaaj tamiih buuj* se reúnem, bem como os filhos de Koroo Buuj, para guerrear com os *tanoo buuj*. Ao perderem a guerra, estes últimos fogem para o rio Téa. Cito, abaixo, a conclusão de Eduardo, narrador de uma versão da história:

> A partir desse dia os Nadëb se separaram mesmo. Depois da guerra contra o povo do Wariiw, o povo do finado Koroo Buuj. [...] O povo *jaaj tamiih buuj* era um bocado, naquela época. Foi depois dessa guerra que os Nadëb se separaram. A gente não sabe mais para onde foram os outros Nadëb, eles se espalharam. Foi aí mesmo que os Nadëb começaram a se dispersar, eles eram um bocado mesmo: o povo do finado Wariiw, o povo do finado Ba, o povo do Igarapé Jeju, e os descendentes [*panaa*] do finado Koroo Buuj. [Gravação realizada com Eduardo Castelo, em língua nadëb, na aldeia Roçado, janeiro de 2018]

O primeiro ciclo apresenta, portanto, alianças estabelecidas entre grupos que habitavam as cabeceiras do Uneiuxi e descreve a transformação de antigos afins em inimigos, isto é, o grupo de Wariiw, que passa a ser referenciado como *tanoo buuj*. Estes, ao perderem a guerra, fogem para o Téa e, progressivamente, descem o rio em direção jusante (ver o próximo capítulo). O grupo de Wariiw é, de acordo com meus interlocutores, o primeiro a ocupar de maneira mais duradoura o rio Téa. Dessa maneira, as famílias que neste trabalho eu designo como Nadëb do Téa são descendentes de seu grupo. Por sua vez, os Nadëb do Alto Uneiuxi descendem do grupo de Ba. Como a fala de Eduardo explicita, todos são Nadëb do ponto de vista atual dos Nadëb do Alto Uneiuxi.

Apresento, agora, uma série de eventos que se passam com os *jaaj tamiih buuj*, alguns anos depois da morte de Ba, quando eram liderados pelo seu filho, Wahëëh. O episódio revela, uma vez mais, a aproximação iminente dos brancos ao espaço tradicionalmente habitado pelos indígenas.

> Episódio 2 – A história de Kanang Hÿ̃ÿh
> Este episódio se inicia com uma briga entre dois homens *jaaj tamiih buuj*, por conta de uma mulher, na Serra da Ararinha, margem esquerda do alto Uneiuxi. Kanang Hÿ̃ÿh estava mantendo relações com uma das cinco esposas de Wahëëh, que agora era chefe, após a morte de seu pai, Ba.[221]
>
> Quando Wahëëh descobre o caso, tem início um ciclo de brigas entre os dois homens. Kanang é derrotado e fica desgostoso da vida. Na sequência, Kanang repreende Wahëëh por tê-lo quase matado e afirma que só se briga dessa maneira com um inimigo (que ele diz serem os *mäs*). Após uma tentativa malsucedida de vingança, Kanang Hÿ̃ÿh, desonrado, decide descer o Uneiuxi. Ele então oferece uma festa e entoa pela primeira vez seu próprio canto, 'Kanang Hÿ̃ÿh *pud gó*', em que anuncia que irá descer o rio para encontrar seus inimigos, os *mäs*. Kanang Hÿ̃ÿh deixa seus três filhos com seu pai, se junta ao irmão, Puuw Nu, e ao primo cruzado, Tëër Nã̃. Eles constroem uma canoa com casca de pau e descem o Uneiuxi, navegando. O objetivo do grupo era fazer guerra com os *mäs*, roubar suas ferramentas e resgatar a filha de Jawén,[222] que havia sido raptada pelos *mäs*.
>
> Em seu canto, Kanang Hÿ̃ÿh prevê sua morte na foz do rio. E além de repreender novamente Wahëëh, expõe o seu desprezo pelo chefe, que morreria de velhice, doente, enquanto Kanang morreria como um guerreiro.[223]
>
> A descida se dá em meio a vários eventos premonitórios de mau agouro.[224] O grupo se prepara para a guerra, se pinta, se benze e finalmente chega próximo à foz do Uneiuxi (Kanang era também um pajé). Ali, eles encontram com a mulher nadëb que havia sido raptada, mas ela se recusa a se juntar ao grupo, porque agora 'já havia se acostumado a comer com os *mäs*'. Os três homens então fazem uma expedição de assalto à maloca dos *mäs*, numa localidade chamada Ponta. Eles pegam os *mäs* de surpresa e são bem-sucedidos no ataque. Matam alguns adversários, mas restam alguns sobreviventes que fogem momentaneamente. O grupo então se depara com três baús, e após avaliar, opta por carregar o último deles. Ao abri-lo constatam a boa escolha, a caixa estava cheia de ferramentas.[225] O grupo divide os objetos entre si e começam o retorno. Contudo, logo surgem os *mäs* que sobreviveram ao ataque e matam Kanang Hÿ̃ÿh e Tëër Nã̃. Puuw Nu, que escapara, volta no dia seguinte para ver os corpos de seus companheiros, mas só encontra seus ossos. Os *mäs* haviam comido toda a sua carne.

[221] Ouvi duas versões da história e, apesar de ambas sustentarem que Wahëëh e Kanang Hÿ̃ÿh eram consanguíneos, a posição do parentesco se inverte em cada variante. Na versão 1, Wahëëh é BS de Kanang. Na versão 2, ele é FB.
[222] Como vimos na narrativa anterior, Jawén era consanguíneo de Depaah Nu e responsável pelo primeiro ataque de vingança aos *tanoo buuj*. Desconheço a narrativa que descreve em detalhes o rapto de sua filha.
[223] No episódio anterior, Ba, ao passar a chefia para Wahëëh, também anuncia que o filho iria viver muito tempo e morrer velho.
[224] Geralmente, os episódios de mau agouro se dão quando uma pessoa vê, ou escuta, algo que não condiz com a perspectiva dos humanos. Por exemplo, vê um conjunto de folhas boiando como se fosse um cardume de peixes, ou come um alimento podre achando que ele está bem assado, etc. Nos capítulos 4 e 5, abordo esse tema.
[225] Chama atenção, neste trecho, um paralelo com o "motivo da má escolha" no mito dos Ee T'aah Paah. Naquela história, ao convocar as três gerações humanas, os demiurgos se equivocam ao chamar a terceira humanidade, os *mäs*, donos das mercadorias e ferramentas. A ação condenaria os Nadëb à dependência. Aqui, ocorre o simétrico oposto. O grupo de Kanang opta acertadamente pelo terceiro baú, repleto de ferramentas para si. É uma espécie de reparação momentânea do erro original dos demiurgos.

> Puuw Nu, então, dá início à sua jornada de retorno. Sobe todo o rio Uneiuxi por terra, a pé, pela margem esquerda. Depois de um mês de sofrimento chega até a casa de sua tia (MZ), na Serra da Ararinha. Estava nu e sem seus pertences. Levava consigo apenas uma ferramenta, uma foice. A tia o recebe bem, faz uma tanga para ele. Contudo, alguns dias depois, o marido da tia tem ciúme da relação entre os dois e mata Puuw Nu, por cacetada.[226] [Fim do episódio]

O segundo ciclo narrativo descreve, assim, a fissão de um grupo *jaaj tamiih buuj*, originada em uma disputa entre consanguíneos por uma mulher. A história coloca em evidência dois modos de socialidade que então compunham as relações no rio Uneiuxi. Um deles, singularizado na figura de Kanang Hÿÿh, se destaca pelo aspecto guerreiro, xamânico e predatório: ele persegue a mulher de um consanguíneo, tenta matá-lo de diferentes maneiras e, vendo suas iniciativas frustradas, resolve descer o Uneiuxi para guerrear, roubar ferramentas e armas e resgatar uma mulher raptada anteriormente pelos *mäs*. Antes disso, oferta uma festa e entoa o seu canto em que anuncia sua morte (premonição xamânica). Enquanto canta, afirma que irá "comer com os seus inimigos". Segundo os Nadëb, esta é uma maneira figurada de anunciar que estava indo matar os *mäs*. Acompanham-no, na viagem, um consanguíneo (irmão) e um afim potencial (primo cruzado). A descida é marcada por uma série de ações xamânicas – de proteção e de ataque dos guerreiros, e de premonições sobre o insucesso da empreitada, visões que evidenciam o mau agouro.

O outro polo de socialidade, se podemos dizer assim, já vinha sendo anunciado desde o ciclo narrativo anterior, a "Guerra de Ba". Kanang Hÿÿh, ao romper com Wahëë, ressalta um ponto que já sabíamos desde a narrativa antecedente: afirma que ele seria um chefe que morreria velho, morte indigna, que destoa do fim do grande chefe guerreiro Ba. Historicamente, outras guerras aconteceräo, mas a condição destacada em ambos os ciclos episódicos sugere que uma nova forma de liderança começava a surgir, menos baseada nos conflitos bélicos. Há um ponto do ciclo narrativo anterior que vale ressaltar: Ba, ao prever a longevidade da chefia de seu filho Wahëë, que então estava temeroso com a função que passava a assumir, explica que os "filhos de *jamaar*",[227] isto é, os espíritos auxiliares do próprio Ba, iriam matar seus inimigos *tanoo buuj*. Cito a explicação do narrador:

> Ba Makũũh ficou em pé e disse: 'vem!'. Wahëëh Makũũh ficou em pé, perto dele, pra conversar. 'Olha – ele disse – toma conta daqui do povo, porque eu vou morrer. Vou morrer, tu que vai governar'. Aí Wahëëh Makũũh disse, 'eu não posso governar, o que eu sou pra governar, atrás de ti? Eu não sou nada, eu não sei nada. Eu vou me

[226] Em uma outra versão, a relação entre o matador e Puuw Nu é de cunhadio.
[227] *Jamaar* é uma beberagem utilizada no processo de formação dos xamãs Nadëb. Os espíritos auxiliares do xamã, geralmente referidos como *sahëë*, são também designados como *jamaar t'aah*, "filhos de *jamaar*".

> queimar, agora que tu me deixou. Tu vai me deixar, eu vou me queimar atrás de ti'.[228] [...] [Ba respondeu]: 'Agora tem teus irmãos, *ta sahëë* [espíritos auxiliares]'. Ba Makũũh *sahëë.* Eles vão ficar aqui, no teu arredor, eles vão cuidar de você, eles vão ferir esses *tanoo buuj*, vão ferir em cobra. Eles vão cair do patauá, porque eles vão tirar patauá e o vento vai fazer eles caírem. Eles vão morrendo, vão morrendo, porque eles vão cuidar de ti. Porque eu fui morto na mão deles, mas vai ficar aquela pessoa que vai matar eles, um por um. [...] Ele disse, '*jamaar* t'aah vai cuidar de ti. *Jamaar t'aah* é *ta sahëë*'.

Por essa perspectiva, a continuidade da guerra, que veremos no próximo ciclo narrativo, está mais sob responsabilidade do próprio Ba, o chefe falecido, e de seus espíritos auxiliadores, do que de seu filho e sucessor Wahëë.

Ao mesmo tempo, na desembocadura do rio, se anuncia a chegada do *mäs* canibal. Meus interlocutores afirmam que os *mäs*, aqui, são os brancos balateiros que atuavam no Baixo Uneiuxi. A restituição momentânea das ferramentas dos brancos por Kanang Hÿ̃ÿh e seus parceiros é seguida de sua morte e pelo périplo solitário de seu irmão. Este, por sua vez, seria morto na Serra da Ararinha por um afim (FZH ou ZH, conforme a versão). Portanto, o universo que Kanang Hÿ̃ÿh – marcado pela predação, xamanismo e guerra – parece destoar de dois outros, em que a personagem tenta se sustentar, seja a montante (entre os próprios Nadëb), seja a jusante (com os brancos). Se os dois universos ainda estavam espacialmente afastados, a viagem (por rio e por terra) constrói um elo a partir da morte de um grupo que, naquele momento, não se encaixava em nenhum dos polos.[229] Outro ponto que evidencia a transformação do universo representado por Kanang é que, na desembocadura do Uneiuxi, a personagem encontra sua parente raptada, que opta, contudo, por permanecer com os brancos, com quem "já estava acostumada a comer". No ciclo final, que apresento a seguir, todos os filhos de Kanang Hÿ̃ÿh são também assassinados.

> Episódio 3 – A história de Awad Tëëg[230]
> O último ciclo retoma os acontecimentos desencadeados na Guerra de Ba (ciclo 1) e descreve o derradeiro episódio da grande guerra entre os *jaaj tamiih buuj* e os *tanoo buuj*. Este ciclo tem como personagem principal Awad Tëëg, que participara da primeira expedição de vingança dos *jaaj tamiih buuj*, após a morte de Depaah Nu.

[228] Aqui, há um trecho que não cito na íntegra porque nos desviaria em demasia da discussão. Mas a afirmação sobre o grande incêndio é uma referência à profecia de que os irmãos Ee T'aah Paah voltarão ao plano terrestre para queimar tudo e todos.

[229] Vale ressaltar que os brancos, agora, estão muito mais próximos dos Nadëb do que naquele momento em que se dão os acontecimentos narrados na história de Maaj Há, que vimos anteriormente. Comparativamente, a história de Kanang Hÿ̃ÿh registra o início do avanço sistemático dos brancos sobre o Uneiuxi (ainda restrito à sua desembocadura), enquanto o de Maaj Há trata de um momento anterior, em que os patrões estavam concentrados nos rios grandes ou em outras localidades, como o Alto Rio Negro.

[230] O episódio 3, que apresento a seguir, é uma síntese da narrativa contada por Joaquim Batista, em nadëb e português. A gravação ocorreu na aldeia São Joaquim em 8 de setembro de 2018.

> Awad Tëëg era sogro do filho de Kanang. Certo dia, o filho de Kanang fala para o sogro que ele e seus dois irmãos iriam tirar patauá no mato. A sogra diz que vai fazer comida para eles, goma de mandioca e mingau de mandioca. 'Toma esse alimento para vocês aguentarem'. Contudo, o *mingau* acabou rápido demais, indício de mau-agouro. Os irmãos partem, então, para o mato, com a flauta jurupari (Bares'yynh). Enquanto isso, um grupo *tanoo buuj* estava por perto. Seu chefe era Kanaw. Andavam por ali porque queriam vingar as mortes sofridas na 'Guerra de Ba'.
>
> Os filhos de Kanang tinham ido para a mata sem armas, tinham deixado suas flechas encostadas no toco do pau. Lá pelas 13h, 14h, voltaram. Awad Tëëg estava cismado e por isso estava prevenido. Estava com Mats, seu parceiro. Awad estava andando com flecha e ouviram a zoada de Bares'yynh. Mas os *tanoo buuj* já estavam perto do toco. Quando escutaram a flauta, Awad já estava pronto para o conflito, mas Mats não. O homem ainda não tinha esticado a corda de seu arco. Os filhos de Kanang já estavam perto, mas pararam para se aliviar. Eles vinham com patauá na cabeça. Lá vem *jyyh*.[231] Ele estava zoando: '*xuíí, xuíí*'. Um dos filhos de Kanang tinha pedido ao pássaro que os avisasse de qualquer perigo. Os *tanoo buuj* já estavam por perto. Aí, ele avisou '*xuíí, xuíí*'.[232] O pássaro era, na verdade, o espírito auxiliador de Kanang Hÿÿh.
>
> Então, o grupo *tanoo buuj* chegou e o filho que estava mais atrás foi morto. Wajag Jaa correu para o mato. Ele era parceiro dos filhos. Gritou: 'uuuhhhh'. *Tanoo buuj* cacetaram um filho.
>
> Awad disse para Mats para irem embora. Mats ainda não estava preparado. Awad xingou e foi atrás acudir os genros. Quando Awad chegou os genros estavam mortos, só roncando, '*rororo*'. O grupo *tanoo buuj* conseguiu fugir. Awad seguiu o rastro dos inimigos, chegando até a beira do Igarapé Natal, o qual atravessaram. Awad não quis atravessar para não ser cacetado pelos inimigos na outra margem. Awad Tëëg, então, soprou (benzeu) e voltou. [Fim da narrativa]

O terceiro episódio retoma o ciclo de vingança iniciado no primeiro, agora narrado nos termos de uma relação entre ex-afins transformados em inimigos: *jaaj tamiih buuj* e *tanoo buuj*. No conflito, os filhos de Kanang Hÿÿh são mortos por guerreiros *tanoo buuj*. Antes de sua morte, dois presságios xamânicos já anunciavam o que viria a acontecer. Awad Tëëg, antigo parceiro de Ba, e sogro de um dos filhos de Kanang (*jaaj tamiih buuj*), persegue os inimigos até o igarapé Natal, afluente esquerdo do Uneiuxi. Os *tanoo buuj* atravessam o rio e voltam para o Téa. Esse último ciclo me foi contado por Joaquim Batista. Ele, por sua vez, o referencia como uma história de Wajag Jaa Makũũh, citado na história, e que foi contemporâneo da geração dos avós de Joaquim (G+2). Portanto, os últimos eventos teriam ocorrido no início do século XX. A guerra de Ba, que deu início ao ciclo de vinganças, ocorrera com personagens de duas gerações anteriores, provavelmente no final do século XIX. O reencontro pacífico entre

[231] Espécie de pássaro que se comunica frequentemente com os Nadëb para avisá-los de um perigo iminente na mata.

[232] Reproduzo uma explicação de Joaquim sobre o pássaro: "Quando *jyyh* vê pessoa, ele canta. Os pais, os velhos, os antigos falam para ele: '*mahaka*'. A gente diz isso, pede para o *jyyh* cuidar da gente, para não acontecer nada. '*Y mapooj kã*' (trad. livre: 'cuida da minha frente'). Tem o canto do *jyyh*, 'xuíí, xuíí': é só canto dele no mato. 'Íííí' é quando ele avisa. Ele avisa também quando vem chuva".

os grupos de cada um dos rios só se deu em meados do século XX, como veremos no capítulo 4.

Os ciclos narrativos são por demais densos para que eu possa analisá-los em toda a sua complexidade. Concentro-me, aqui, no ponto que venho trabalhando ao longo do capítulo: caracterizar as relações construídas no interflúvio no "tempo dos antigos" e a dinâmica de fusão e fissão de unidades sociais como descritas pelos Nadëb do Alto Uneiuxi no presente.

3.7 Primeiras considerações sobre predação e violência

Como venho argumentando, é provável que os episódios relativos à "grande guerra" se estendam por um período que vai aproximadamente de 1890 a 1920. É possível vislumbrar o contexto regional neste período se considerarmos algumas informações disponíveis nos poucos registros disponíveis sobre os indígenas que habitavam a região neste momento. Desde o início do século XX, os textos de Koch-Grünberg (1906; 1910), e depois os de Tastevin (1923), relatam a presença de grupos guerreiros e hostis no interflúvio Japurá-Uneiuxi, que seriam chamados regionalmente de "Maku Guariba", ou por termos como "Guaríua-tapuyo". Autores como Münzel (1969, p. 173) sugerem que o nome, empregado por terceiros para designar os indígenas, conotaria sua "selvageria" (ou semi-humanidade), ao associá-los a uma espécie de macaco.[233] Segundo os Nadëb atuais, o termo foi disseminado na região do Japurá por outro motivo. Em sua versão, Guariba seria um aportuguesamento de Wariiw, nome próprio do chefe do grupo *tanoo buuj*, que migrou para o Téa, provavelmente nos últimos anos do século XIX, como acabamos de ver.

Chama atenção a coincidência entre as datas das guerras narradas pelos indígenas e o registro do termo realizado por Koch-Grünberg (1906), em sua viagem ao Japurá em 1903 (NIMUENDAJÚ, 1944). Münzel (1969, p. 147) iria propor mais tarde que as famílias kaborí do Téa seriam um grupo dissidente desses Guariba, agora "amansados", que teriam migrado para o baixo curso desse rio no início do século XX. Se seguirmos a narrativa indígena, de fato, após a migração de Wariiw, as famílias ali instaladas progressivamente desceram em direção à foz e foram os primeiros a estabelecer relações duradouras com patrões e comerciantes do rio Negro (ver capítulo 4).

[233] "Não nos parece impossível que o etnônimo 'Makú-Guariba' tenha nascido da preocupação, não só dos regionais, mas também dos Kaborí e de outros Makú 'mansos', de caracterizarem seus portadores como semi-humanos" (MÜNZEL, 1969, p. 173). A origem da alcunha é explicada como uma referência a características físicas daqueles índios, que possuiriam cabelos aloirados (TASTEVIN, 1923; MÜNZEL, 1969).

Note-se, portanto, que, do ponto de vista indígena, a disseminação do termo Guariba se deu pela notoriedade guerreira do grupo de Wariiw. Este caráter bélico e hostil é também ressaltado por Koch-Grünberg e Tastevin para os grupos Guariba. Em 1969, Münzel (1969, p. 147) observou que "(...) os Guariba se diferenciam dos outros Makú sobretudo pela atitude hostil à sociedade nacional". Diante desse e dos outros exemplos apresentados no capítulo, sugiro que uma dimensão importante da socialidade criada no interflúvio Japurá-Negro estava, em alguma medida, estruturada no princípio de captura do outro – via xamanismo e guerra – e na troca – que ocorria em momentos de festas e ações rituais. Tal dinâmica enredava pessoas e transformava relações no tempo e no espaço. Nesse processo, o intercâmbio de posições e perspectivas na série ontológica *nadëb – nadëb wób – mäs* parece ter sido comum.[234]

Em sua dimensão temporal, essas relações se alternavam entre a aliança, o parentesco e também a inimizade. Na dimensão espacial, essas interações criavam (e eram criadas por) movimentos de expansão e retração. Os deslocamentos espaciais narrados alcançam do Marié ao Baixo Uneiuxi, do Alto ao Baixo Rio Negro e, ainda, o Japurá. Nessa espacialidade, os cursos de médio porte se singularizavam como eixos de articulação: rio Téa, Alto Uneiuxi, Igarapé Natal, Paraná do Boá-Boá são referências espaciais em torno das quais as pessoas se movimentavam. Houve casos, inclusive, em que grandes rios foram alcançados por um número maior de pessoas e famílias: o Japurá, entre o final do século XIX e início do XX, e o Negro, em meados do século XX (ver próximo capítulo). Portanto, se há um vínculo ancestral com as regiões de cabeceiras, a circulação histórica desses grupos parece não ter se restringido a essas áreas. Por essa perspectiva, a mobilidade espacial (e xamânica) seriam também um mecanismo de captura do outro. Os assaltos maku registrados por Tastevin (1923), a descida de Kanang Hÿÿh para o Baixo Uneiuxi, são exemplos de deslocamentos orientados para a guerra e para a captura contra os *mäs*, por exemplo. Ao longo do século XX, outros homens nadëb ganhariam notoriedade por movimentações que visavam capturar aspectos do mundo do branco (ver história de Pedro Borracha, no capítulo 4).

Convém, contudo, identificar dois tipos de violência, que tendem a se confundir no tempo: aquela característica às relações entre grupos indígenas, que é historicamente anterior à invasão europeia e que perdura após a chegada dos brancos; e uma outra, desencadeada conforme o processo colonial avançava sobre a Amazônia. Em relação a esta última, além da

[234] Um dos desafios enfrentados por cronistas e autores que se voltaram para os grupos dos quais os Nadëb atuais descendem foi estabilizar etnônimos, que variavam sobremaneira, num processo em que auto e heterodesignações (CALAVIA SÁEZ, 2016) eram mobilizadas pelos próprios indígenas de acordo com o contexto. A esse respeito, ver, por exemplo, as discussões de Münzel (1969) sobre etnônimos dos grupos no Uneiuxi-Japurá.

cooptação de certos grupos para agir na captura de indígenas para os patrões, ocorriam também fissões intranadëb (e o rompimento de alianças intergrupais) relacionadas à decisão de certos grupos indígenas em estabelecer relações comerciais pacíficas com os brancos. Autores como Tastevin (1923), Münzel (1969, p. 143; p. 173-174), Meira e Pozzobon (1994, p. 79), fazem observações sobre conflitos e reconfigurações de unidades sociais desencadeadas por esse motivo. Ainda na virada da década de 1960 para 1970, era possível aos autores distinguir os Nadëb "mansos" (Kaborí) dos "selvagens" (Nadöb) (MÜNZEL, 1969).

Apesar dessa distinção, ressalto novamente que, ao longo do tempo, esses dois "tipos" de violência podem se confundir. Nessa dinâmica, a filiação adotiva parece ter assumido um papel importante e ambíguo. Este parecer ter sido um meio, por exemplo, de gerar novos parentes e novas chefias (como foi o caso dos órfãos majoran adotados pelos Nadëb). Nesse sentido, as práticas de rapto e adoção, ao lado das festas, mantiveram e moveram as guerras de vingança. Contudo, como as narrativas de Maaj Há e Kanang Hÿÿh descrevem, a aproximação gradativa dos *mäs* instaura uma nova forma de interação, em que indígenas mediam a captura de escravos para os brancos. Se, no Noroeste Amazônico, a prática remonta ao século XVII, a memória nadëb atual indica que, a partir do século XIX, começa a ocorrer uma pressão no interior do interflúvio Japurá-Negro até então inédita. E, por meio de suas narrativas, é possível acompanhar em que medida o "cerco" aos Nadëb foi paulatinamente se fechando. A iminência dessa presença no rio Uneiuxi é o que faz, por exemplo, que uma personagem como Kanang Hÿÿh pareça estar entre dois mundos que lhe são hostis, um a jusante (os brancos canibais) e outro a montante (o chefe em vias de "pacificação"), curiosamente ligados entre si.[235] No próximo capítulo, veremos, enfim, como se dá a subida efetiva dos patrões ao Alto Uneiuxi.

3.8 Algumas comparações com o Sistema Regional do Alto Rio Negro

O tema da predação e da violência enquanto modos de relação é recorrente em diversas etnografias realizadas nas Terras Baixas da América do Sul.[236] O Noroeste Amazônico é uma área etnográfica que, em geral, ganha destaque enquanto variação desse paradigma, quando são descritas as relações que caracterizam o "Sistema Regional do Alto Rio Negro" (ANDRELLO et al., 2015; ANDRELLO, 2017; VELDEN & LOLLI, 2021). Nas palavras de Andrello,

[235] Münzel (1969, p. 148-150) faz uma observação nesse sentido sobre uma narrativa kaborí que registra.
[236] A bibliografia sobre o tema é extensa e não pretendo cobrir, aqui, toda a produção. Listo algumas referências não exaustivas: Lévi-Strauss (1976) [1942]; Clastres (2004) [1977]; Albert (1985); Chaumeil (1985); Taylor (1985); Overing (1986); Vilaça (1992); Viveiros de Castro (1992); Descola (2006) [1993]; Menget (1993); Journet (1995); Hugh-Jones (1996) e Fausto (2001).

Guerreiro Jr. e Hugh-Jones (2015, p. 700), ali estaria em jogo "[*a*] *ritual process of negotiating positions and prerogatives*". Proponho contrastar o contexto do Alto Uneiuxi até agora apresentado pelas narrativas nadëb com alguns traços característicos do chamado Sistema Regional do Alto Rio Negro.

Segundo a literatura, o Sistema ARN seria formado por uma rede de trocas matrimoniais, rituais e econômicas estruturada em relações simétricas e assimétricas, baseadas, por sua vez, na descendência agnática e na ordem de nascimento de pessoas e unidades sociais (ver capítulo 1). Sigamos a argumentação desenvolvida por um dos etnógrafos do Alto Rio Negro sobre o sentido da hierarquia neste sistema, analisada a partir da sociocosmologia tuyuka (família linguística Tukano Oriental, que habita o rio Tiquié, afluente do Uaupés):

> [...] a hierarquia é o principal mecanismo de produção de relações sociais, de geração de diferenças em todas as esferas da vida social; repercutindo em espaços, coisas, modos, pessoas. Como pensada e falada no noroeste amazônico tem inúmeras associações socioespaciais e sociocosmológicas. (CABALZAR, 2009, p. 337-338)

De modo geral, o agnatismo e a descendência foram descritos pelos autores como aspectos estruturantes nas relações do Noroeste Amazônico, observada enquanto região etnográfica. De tais elementos derivaria uma grade hierárquica regional socioespacializada. Em outro texto, Cabalzar (2000) sugere que, no Uaupés, o sistema se dinamizaria a partir das relações de aliança, espacialmente localizadas. Nesse caminho, o autor propõe a noção de "nexo regional". Segundo Cabalzar (2000, p. 63), o domínio territorial de um grupo de descendência sofreria inflexões advindas das alianças que constrói, o que configura dois espaços sociais distintos. O primeiro seria o centro desses nexos, dominado pelo parentesco agnático, a identidade linguística, a hierarquia; enquanto a periferia estaria, por seu turno, marcada pelas alianças espacialmente próximas, o multilinguismo e a igualdade. O autor sugere, assim, que a organização socioespacial no Alto Tiquié (onde concentra sua análise) seguiria um modelo concêntrico. À medida que se move do centro para a periferia, a predominância agnática vai perdendo espaço para as relações cognáticas, em que ocorre a convergência espacial entre variados grupos de descendência. Mas note-se que a dinâmica centro-periferia seria erguida, ainda, às custas de uma assimetria, posto que o centro seria ocupado pelos clãs hierarquicamente mais altos, e a periferia por aqueles mais baixos.

Århem (1981; 1993) e Cayón (2004; 2013) também discutem o papel da aliança no sistema de parentesco makuna (Tukano Oriental). Cayón, em particular, concebe o dinamismo que observa a partir de uma teoria xamânica do espaço. O autor elenca aspectos a serem

considerados na dinâmica de fusão e fissão das unidades sociais ao longo do tempo no Uaupés.[237] Para o autor, aliança e xamanismo seriam contrapesos que atualizariam relações espacializadas.

As relações de aliança também são ressaltadas por etnógrafos dos grupos de fala naduhupy. Seguindo o modelo de Cabalzar (2000), Marques (2005, p. 117) concorda que, também entre os Hupd'äh, a abertura e dinamismo do sistema uaupesiano estariam na aliança entre grupos espacialmente próximos. Uma das chaves para compreensão das relações estaria, portanto, na dimensão socioespacial.

Em geral, os autores destacam, ainda, que a circulação de pessoas, alimentos e palavras (VELDEN & LOLLI, 2020, p. 1-2) conferem ao sistema um caráter "aberto" e dinâmico por meio de trocas matrimoniais, rituais e econômicas (ibid., p. 12). Lolli (2014, p. 281) descreve a socialidade construída no rio Tiquié a partir da perspectiva yuhupdeh:

> Essa diversidade [multiétnica e multilinguística] conforma uma rede social hierarquizada integrada por circuitos de trocas matrimoniais, rituais e de mercadorias. Dentro dessa armação hierárquica, os povos da família Maku, na qual os Yuhupdeh estão incluídos, ocupam posições de inferioridade. Se, por um lado, isto contribui para que as trocas matrimoniais entre os Maku, os Tukano e os Aruak sejam raras, por outro, não cria impedimento quanto às trocas rituais. É o que acontece, por exemplo, com os Yuhupdeh que vivem no igarapé Castanha. Eles integram com seus vizinhos Desana, Tukano e Yeba Masã um circuito de trocas rituais que tem as realizações das festas de Dabucuri, de Jurupari e de santo como seus momentos mais intensos.

Assim, os diferentes grupos que formam o Sistema ARN manteriam uma "abertura para o exterior" em que as festas e os momentos rituais em geral trariam a "amplificação das relações interétnicas" (VELDEN & LOLLI, 2021).[238] Ademais, tanto os etnógrafos dos "povos do rio" como aqueles dos "povos da mata" propõem que as trocas estabelecidas nestes eventos privilegiariam valores como "generosidade", "paz" e "respeito" (ibid., p. 21). Velden e Lolli (ibid.) sintetizam a questão da seguinte maneira: "Na região, operaria tanto uma troca predatória quanto uma produção pacífica, que se estendem não só às relações intracomunitárias, mas também às intercomunitárias".

---

[237] "[...] *los procesos de segmentación social y formación de identidades siguen unas pautas lógicas centradas en la filiación, la alianza y la distribución espacial que son manejadas mediante los poderes de yuruparí y que también se adaptan a condiciones ecológicas, políticas, económicas, sociales e históricas en momentos específicos. Dar la filiación espiritual patrilineal a los individuos, hacer aliados a algunos afines, transformar a personas prohibidas en matrimonio en grupos de cuñados y manejar la fertilidad de los asentamientos, los territorios y la gente son cuestiones fundamentales, inherentes a la labor chamánica sustentada en el ritual de yuruparí*" (CAYÓN, 2004, p. 112-113).

[238] Os autores ressaltam que esta seria uma característica comum às diferentes redes formadas por grupos arawak no continente (VELDEN & LOLLI, 2021; HILL & SANTOS-GRANERO, 2002; HORNBORG & HILL, 2011).

Para compreender como as relações interétnicas são construídas para além dos momentos rituais, é produtivo recuperar, ainda, alguns aspectos da socialidade indígena elencados pelos etnógrafos dos povos de fala naduhupy no Uaupés (Hupd'äh, Yuhupdeh e Kakua). A partir de Silverwood-Cope (1990), os autores do século XX descreveram a importância da caça para os chamados Maku, os definindo como especialistas da floresta (SILVERWOOD-COPE, 1990 [1972]; REID, 1979; POZZOBON, 2011; POLITIS, 1996). Nesses estudos, as abordagens se deram, principalmente, pelo viés sociopático (e, em menor medida, cosmológico). Para além da dimensão estrita da caça, a predação seria visível em outros aspectos, como, por exemplo, o xamanismo – característica que, posteriormente, ganharia densidade conceitual em autores como Lolli (2010) e Ramos (2013). Seguindo no intuito de descrever e qualificar aspectos destes povos, até então observados a partir de uma perspectiva dos "povos do rio" (REID, 1979), alguns desses etnógrafos se voltaram para as relações humanas e interétnicas desde o "ponto de vista maku". Desse modo, Silverwood-Cope, Reid e Pozzobon tendem a observar variados aspectos da relação Maku-Tukano como estratégias sociais dos "povos da mata". Assim, a assimetria das relações observadas nos assentamentos tukano, para os quais os Maku se dirigiam regularmente para oferecer seus serviços, seria um modo de relação o qual os próprios Hupd'äh e Yuhupdeh tinham interesse em construir. Fosse para obter bens e vantagens, como no roubo de coca nas roças ou de cultivares, farinha e produtos nos assentamentos tukano; fosse para garantir uma proteção contra inimigos; fosse, finalmente, para fazer dos Tukano intermediários do mundo dos brancos, o que garantia acesso a mercadorias, remédios, etc., sem, contudo, se submeter ao perigo de uma relação direta com estes últimos. Assim, as relações assimétricas estabelecidas com os "povos do rio", desde um ponto de vista dos "povos da mata", seriam controláveis e negligenciáveis quando de seu interesse. Para rompê-las, bastaria aos Maku se refugiarem na mata, onde não seriam importunados.

Note-se, portanto, que a própria hierarquização das relações seria um mecanismo para manter essa forma de convivialidade.[239] Essa configuração de fundo, inclusive, é o que explica, em parte, organizações diferenciais do sistema. Como aponta Lolli (2010; 2012), entre os Tukano, a assimetria é projetada com mais ênfase para certas relações entre grupos agnáticos e

[239] Atualmente, os autores têm analisado o "idioma da generosidade" por uma perspectiva distinta. Para isso, os etnógrafos passaram a privilegiar a observação das trocas rituais e de bens em detrimento das matrimoniais. Dessa forma, a relação entre anfitrião e convidado corresponderia a um *ethos* fundamental a compor momentos como festas e reuniões, que revelariam aspectos importantes da dinâmica social na região (VELDEN & LOLLI, 2021, p. 22).

perde força nas relações externas. Entre os Yuhupdeh ocorreria o inverso, assimetria nas relações externas e tendência a uma horizontalidade entre os clãs.

Contudo, uma assimetria como a observada entre os "povos da mata" e os "povos do rio" no Uaupés estaria, no caso nadëb, temporal e espacialmente mais distante e relacionada majoritariamente a grupos arawak. Tudo leva a crer que, no interior do interflúvio Japurá-Negro, a hierarquia característica do sistema rionegrino foi acentuada no período dos grandes domínios indígenas, que perdem seu poder político no final do século XVIII. No rio Negro, um dos efeitos do declínio das confederações indígenas (VIDAL, 1993) foi o estabelecimento de um distanciamento espacial entre grupos nadëb e arawak. Desde o século XIX, os grupos baré que não migraram para o Alto Rio Negro se mantiveram na desembocadura dos afluentes do Médio Negro ou em comunidades e centros urbanos no próprio rio.[240] Os Nadëb do Alto Uneiuxi não se deslocaram de maneira sistemática para essa região pelo menos até a década de 1960.[241] Por outro lado, desde os séculos XVII e XVIII, os domínios políticos de grandes nações como os Yurimágua e Passé se extinguiram no Médio Solimões-Japurá. No Japurá em particular, os registros sugerem que nações inteiras tenham sido extintas, de modo que, no século XIX, a violência colonial já teria causado uma drástica redução na população indígena. Além disso, as narrativas que vimos neste capítulo fazem referência a grupos não nadëb que continuaram a circular no interflúvio. Ou seja, para além dos chamados "povos do rio", os Nadëb descrevem uma alteridade que estava localizada na mata, espacialmente próxima. Assim, antes da entrada sistemática dos patrões no Alto Uneiuxi, grupos nadëb e não nadëb travaram relações que não estiveram baseadas exclusivamente numa lógica hierarquizante e pacífica. Nesses casos, as relações assimétricas que surgiam estavam baseadas na prática da filiação adotiva (e suas transformações). Cronologicamente, esse intervalo de tempo possivelmente se estendeu entre a metade do século XIX e adentrou o século XX, quando o fortalecimento do sistema de aviamento na região desencadeia novas transformações. Nesse contexto de relações horizontalizadas intergrupais, a violência e a predação parecem ter ocupado um lugar importante e aparentemente duradouro.[242] Vejamos o que Münzel afirma

[240] No capítulo 11, descrevo em mais detalhe as relações atuais entre os Nadëb que estão no Alto Uneiuxi e os Baré que estão na foz.

[241] Aqui, cabe uma distinção, que ficará nítida no próximo capítulo. Os Nadëb do Téa se deslocaram em direção jusante algumas décadas mais cedo, no início do século XX, e inauguraram relações com patrões no Negro. Portanto, eles se engajam mais rapidamente no sistema de aviamento e no trabalho extrativista, o que acabaria lhes trazendo uma posição peculiar no universo nadëb e nas relações estabelecidas com as pessoas do Alto Uneiuxi, como veremos.

[242] Vale lembrar que Vidal chama atenção para a presença de grupos guerreiros nas bordas dos limites dos macrossistemas indígenas do século XVI-XVII e que o interflúvio Japurá-Negro foi justamente um espaço de transição de alguns domínios (ver capítulo 1).

sobre um grupo nadëb (nadöb) que estava no igarapé Natal (afluente esquerdo do Alto Uneiuxi) entre os anos 1960 e os 1970:

> Por outro lado, as relações [dos Kaborí] com os Nadöb parecem ter sido dominadas por desconfiança e ameaças mútuas; houve casamentos, mas 'não deram certo'. Também houve contactos, até casamentos com Makú mais ao norte e oeste. Com grupos não-Makú só teriam travado constantes superficiais, sempre guerreiros, *não se integrando, pois, nas regras de convívio, muitas vezes pacífico, da área*. *As táticas de guerra frequentes e rápidas incursões de rapina, podem ter, de um lado, contribuído para o estereótipo dos Makú errantes, e, de outro, dificultado a ocupação da zona por caboclos*, o que nos indicaria talvez mais uma causa, tanto prática como psicológica, da rarefação demográfica. (MÜNZEL, 1969, p. 146-147)

Aqui, cabe sugerir que estamos diante da contraimagem do nexo regional tuyuka proposto por Cabalzar, posto que é na periferia do espaço social nadëb (o rio Negro propriamente dito) que despontariam outras forças a conformar a socialidade intergrupal (a hierarquia rionegrina propriamente dita). É importante destacar, ainda, que a dinâmica socioespacial nadëb também se relaciona com outra bacia, a Japurá. Reproduzo uma imagem que Eduardo, chefe nadëb, uma vez me sugeriu: o Roçado estaria à mesma distância de Santa Isabel do Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira e Maraã. Ou seja, o Alto Uneiuxi seria o ponto equidistante entre o Médio Rio Negro, o Alto Rio Negro e o Japurá (Caquetá). Não vejo imagem melhor para definir as proximidades e distâncias sociológicas que as narrativas colocam em perspectiva quando comparadas ao quadro geral da área etnográfica ARN. Também Münzel (1969, p. 163) apontou para a particularidade desta configuração. Ao notar que o grupo que nomeia de Nadöb ainda não tinha estabelecido contato pacífico com os "neobrasileiros" no Alto Uneiuxi, o autor faz a seguinte observação:

> Sua distância do Rio Negro e a provável hostilidade também aos índios 'mansos' fazem supor serem fracas as influências recentes da cultura indígena da área [ARN]. Por outro lado, devemos considerar a relativa proximidade do Solimões e contar com a possibilidade de movimentos já antigos à maneira das atuais migrações individuais de Tukuna e outros índios do Solimões até a parte do Alto Uneiuxi mais próxima do Japurá.

Os inimigos/aliados Majoran, Karahon, No Tséng referidos nas narrativas nadëb são associados, justamente, à bacia do Japurá (Solimões).

Gostaria de fazer, ainda, uma última observação sobre a caracterização que os especialistas fizeram das festas enquanto momentos de trocas multiétnicas que tendem a seguir o idioma da paz. Como vimos, o modo como os Nadëb retratam as "festas dos antigos", intra e intergrupais, seriam momentos de troca e generosidade, mas também de perigo e violência

iminentes (muitas vezes concretizada em conflitos).[243] Os próprios dados dos etnógrafos dos povos de fala naduhupy indicam este aspecto. Reid (1979) e Pozzobon (2011), por exemplo, descrevem as "festas de caxiri" intragrupais como momentos em que aflora uma violência até então latente. O efeito seriam conflitos, fissões e reconfigurações de unidades sociais. Ou seja, há um dinamismo do sistema construído, justamente, pela violência. Note-se que estes eventos, geralmente, envolveriam alianças pouco abrangentes. Dessa forma, caberia refletir, ainda, se o "idioma da paz" rionegrino estaria mais associado à hierarquia interétnica – construída e sustentada pelo próprio sistema – mais do que a um "*ethos*" compartilhado por todos os povos. Encerro, por ora, o debate para retomá-lo no próximo capítulo, à luz de novos episódios que ocorreram ao longo do século XX.

3.9 Considerações sobre as unidades sociais nadëb

Por ora, gostaria de propor uma última comparação, neste capítulo, entre os povos de fala naduhupy do Uaupés e do Alto Uneiuxi. Considero que o destaque dado pelos etnógrafos (principalmente no século XX) à noção de "grupo regional" deva ser nuançada enquanto categoria analítica para se abordar os Nadëb.[244] Como vimos no capítulo 1, para autores como Silverwood-Cope e Reid, os grupos regionais seriam as unidades sociopolíticas "maku", caracterizadas pelas distinções dialetais de cada língua, relações endogâmicas e pela realização de cerimônias rituais entre grupos locais. Nesta escala, segundo os autores, seria possível propor, finalmente, um "limite territorial" de grupo. Seguindo a proposição dos autores, Pozzobon (2011) enumera quatro pontos para estruturar a socioespacialidade hup. (1) A territorialidade restrita dos *kindred*[245] estaria conjugada a um território abrangente de caça. (2) Haveria um sentimento de identidade restrito a esse território. (3) Haveria um limite cognitivo

[243] Perrone-Moisés (2015) discute como guerra e festa formam um par fundamental, e indissociável, nas relações ameríndias. Seguindo a autora, Velden e Lolli (2020, p. 32) relativizam a oposição analítica entre predação-violência (atualizada na relação aliado/inimigo) e generosidade-respeito (atualizada na relação anfitrião/convidado).

[244] Como se sabe, desde cedo, os etnógrafos do "Sistema Regional do Alto Rio Negro" encontraram dificuldades em definir as unidades sociais indígenas (CHACÓN & CAYÓN, 2012; VELDEN & LOLLI, 2021). As etnografias clássicas da região procuraram estabilizar diferentes conceitos, assim como definir unidades de características e abrangência distintas. Houve, ainda, abordagens processuais, como a de Hill (1996), que observaram o sistema a partir da ideia de etnogênese e a dinâmica de reconfiguração de grupos. Recentemente, há uma tendência entre os autores em abordar o Alto Rio Negro como uma rede, numa perspectiva menos preocupada em fronteiras estáveis e mais aberta à contingência e fluidez das unidades sociais (VELDEN & LOLLI, 2021, p. 8).

[245] Em seu último trabalho, Pozzobon opera uma virada conceitual. O que o autor chamara em outros momentos de "isolado matrimonial" passa a ser referido como *kindred*. O autor define o conceito como expressão do "minimalismo social maku", ao se apresentar enquanto "horizonte de sociabilidade" de um indivíduo. Marques (2009, p. 168) destaca que a mudança conceitual do autor instaura uma perspectiva egocentrada, concêntrica e escalar. Assim, coabitação e cooperação seriam escolhas individuais que engendram uma tendência para endogamia em uma comunidade que se orienta pela intimidade de seus membros (POZZOBON, 2011, p. 83).

da territorialidade, isto é, o conhecimento pormenorizado do território estaria restrito aos limites do grupo regional. (4) Ocorreria uma diferenciação dialetal espacializada.[246]

Sobre os Nadëb, a partir de registros históricos e etnográficos, Pozzobon sugere que haveria quatro grupos regionais, localizados, respectivamente, no Alto Uneiuxi, Igarapé Natal, Paraná do Boa-Boá e rio Jurubaxi. Todavia, compreendo que o sistema de fusão e fissão de unidades sociais nadëb aponte para uma direção distinta daquela sugerida pelo autor.[247] Nas relações estabelecidas no interflúvio Japurá-Negro descritas pelas histórias que apresentei, a chamada endogamia linguística, ou "diferenciação dialetal espacializada", não ganha o relevo tal qual retratado pelos etnógrafos dos povos maku no século XX. Seja em casos em que existam diferenças dialetais, como, por exemplo, entre os Nadëb do Alto Uneiuxi e Téa, seja naqueles em que ocorram distinções propriamente de língua, como a dos Dâw e Majoran, outros critérios de inclusividade formaram a dinâmica de alianças e guerras. Parece-me, ainda, que há um ponto cego entre os autores que se voltaram para o interflúvio Japurá-Negro relacionado à própria alteridade existente na mata a que acabo de me referir. Cito uma passagem de Pozzobon (1983, p. 226, grifo nosso) que sintetiza esse olhar:

> [...] se examinarmos os movimentos de outros grupos linguísticos Maku, veremos que a variável histórica pode ter mais peso. Vimos acima que grandes movimentos ocorridos entre os Yuhup, uma parte dos Kamã [Dâw] e uma parte dos Nadöb se deveram a relações políticas entre esses Maku e seus *vizinhos índios do rio, ou entre seus próprios grupos regionais, ou finalmente, entre eles e os brancos*.

Note-se que mesmo em uma análise que considera o aspecto histórico das relações estabelecidas, a alteridade registrada pelo autor se restringe a três: entre grupos regionais de uma mesma etnia; índios vizinhos do rio; brancos. Como acabamos de ver, no interflúvio Alto Uneiuxi-Japurá, houve, no "tempo dos antigos", um quarto "tipo de outro", figurado pelos habitantes indígenas não nadëb da mata. Essa diversidade (dialetal, de língua ou étnica) não impediu a produção de parentesco (via filiação adotiva ou por casamentos com mulheres não nadëb) e alianças. O destaque dado à "endogamia maku" entre os autores está, assim, em contradição parcial com as histórias nadëb. Também os pontos 2 e 3 enumerados por Pozzobon não podem ser substancializados neste contexto. Como afirmei anteriormente, a relação criada com determinadas áreas permitiu uma dinâmica pendular de retração e expansão que alcançou distâncias consideráveis. Por exemplo, a região do Alto Rio Negro (História de Maaj Há) e o

[246] Pozzobon (1983, p. 109) seguiu a hipótese de Reid (1979, p. 103), para quem existiria uma organização "pan-maku" configurada em grupos regionais.
[247] No capítulo 4, proponho uma abordagem diversa sobre essas unidades e problematizo a abordagem de Pozzobon.

curso do Médio Rio Negro (História de Kanang Hÿÿh). A "grande guerra", por sua vez, estabeleceu uma migração para o Téa que se desdobraria ao longo do século XX em deslocamentos ainda mais radicais no tempo e no espaço, alcançando o rio Jurubaxi (ver capítulo 4). Por fim, a territorialidade restrita dos *kindred* descrita por Pozzobon ganha outro relevo quando são observadas as histórias de vida pessoais e de famílias nadëb que passaram, ao longo da vida, por variadas e longas mudanças entre rios, comunidades, passando, inclusive, temporadas em cidades.

Dessa forma, considero que o valor heurístico de associar unidades sociais nadëb a certas regiões está na possibilidade de destacar a dimensão sociocósmica da relação que certas pessoas estabelecem com determinados espaços. Assim, neste capítulo e no anterior, destaquei que o mito cosmogônico localiza o surgimento da humanidade no Alto Uneiuxi. Após a partida dos irmãos demiurgos, uma série de narrativas contam sobre as primeiras gerações de Nadëb nas serras do Alto Uneiuxi, igarapé Natal e rio Téa. A partir de então, teria havido uma dinâmica de alianças e guerras que gerou (e era gerado por) deslocamentos espaciais numa área de cabeceiras relativamente abrangente, desde o rio Marié, passando pelo Téa, Uneiuxi, chegando ao Japurá. Essa configuração seguiu até o momento da "grande guerra". Este evento deu origem a uma distinção cosmopolítica mais nítida em três sub-regiões: alto-médio Japurá, Alto Uneiuxi e Téa. Por um período, esta parece ter sido, de fato, a configuração da distribuição nadëb no interflúvio Japurá-Negro. Essa conformação se alteraria ao longo do século XX, com os deslocamentos de famílias e as retomadas e rompimentos de alianças. Contudo, até o presente, a relação de determinadas pessoas com cada uma dessas três sub-regiões emerge em certos contextos e pode ser empregada como índice de diferenciação. Pelo que entendo, isso se dá porque o modo de vida dos antepassados estabelece atualmente o entrelaçamento de uma pessoa com determinado rio, seu entorno, seus donos, seus seres.[248] Note-se que, atualmente, essas são relações que não dependem de uma contiguidade espacial entre território dos antepassados e habitação atual, nem tampouco criam uma unidade social formal. Ao longo do século XX, alianças foram formadas e desfeitas tendo como princípio outros pressupostos.

[248] Assim, minha proposta em estabilizar a diferenciação baseada nas bacias dos rios Uneiuxi, Téa e Japurá ao longo da tese se dá porque esta abordagem nos permite observar elementos da memória social e da memória cosmoecológica. Na parte 2 desta tese, buscarei caracterizar, justamente, este último aspecto.

4 A FLORESTA, A FLECHA E AS MERCADORIAS

Neste capítulo, concluo a parte 1. Continuo a reflexão iniciada anteriormente sobre o "tempo dos antigos", agora a partir de eventos ocorridos ao longo do século XX. Para isso, me baseio novamente nas narrativas nadëb que contam sobre dispersões espaciais pelo interflúvio Japurá-Negro, ao mesmo tempo que descrevem como os *mäs* alcançaram o Alto Uneiuxi. Volto-me, mais uma vez, para os relatos de etnógrafos e outros autores sobre a região que nos permitem construir um olhar mais abrangente sobre os processos desencadeados nesse período. Ao final do capítulo, proponho sintetizar aspectos das relações que os Nadëb atuais descrevem sobre o passado que são importantes para compreendermos o presente.

4.1 A economia extrativista no interflúvio Japurá-Negro

A atuação missionária da Congregação do Espírito Santo no Brasil teve início em 1885, em Belém, e, já em 1897, a ordem expandiu suas ações para Manaus.[249] No mesmo ano, seus membros partiam em "explorações apostólicas" na alta Amazônia, visando o reconhecimento e o estabelecimento de missões futuras (CARNEIRO DA CUNHA, 2014, p. XII). No mês de setembro daquele ano, o padre Augusto Cabrolié (1897) realizou uma viagem de reconhecimento ao rio Japurá, depois da qual desaconselhava o estabelecimento de missões naquele rio. Em uma missiva de 1899, destinada ao superior da Congregação, o padre argumentava que "era preciso viajar trinta ou quarenta dias em canoa para encontrar os primeiros índios, e, além disso, não se estaria mais em território brasileiro" (CABROLIÉ apud FAULHABER, 1992, p. 181). Depois de uma década de sua chegada à região, a Congregação conseguiu o domínio sobre a Paróquia de Tefé em 1907 (CARNEIRO DA CUNHA, 2014). A Prefeitura Apostólica de Tefé foi criada em 1910 e foi alçada à categoria de Prelazia em 1950. As Prelazias e Prefeituras Apostólicas criadas na região, entre 1890 e 1930, visavam à catequese indígena e estavam entregues a ordens e prelados estrangeiros (FAULHABER, 2014, p. 1).

Os registros produzidos pelos missionários sobre o rio Japurá, na virada do século XIX para o XX, descrevem um rio transformado após dois séculos de colonização: os grupos indígenas estariam refugiados no "centro da mata", a "população branca" reduzida a uma centena, enquanto as margens do rio eram ocupadas por uma população flutuante de

[249] Fundada no século XVIII por um aristocrata francês, a Congregação uniu-se à Sociedade Missionária do Imaculado Coração de Maria no final do século XIX. Esta última fora fundada por um judeu alsaciano convertido ao catolicismo. Ambas as sociedades originalmente tinham o objetivo de missionar no continente africano e, no final daquele século, expandiram suas ações para a América do Sul (CARNEIRO DA CUNHA, 2014, p. XI).

seringueiros e pequenos comerciantes recém-chegados, diretamente interessados nos recursos da floresta (FAULHABER, 1992, p. 180). Segundo Faulhaber (ibid.), que realizou pesquisa nos arquivos espiritanos, os missionários estimavam que o núcleo urbano de Tefé contava com cerca de 2 a 3 mil habitantes, enquanto a população rural, estaria entre 20 e 25 mil pessoas.

Segundo a autora, os documentos revelam que o processo de colonização e exploração do rio, na virada do século XIX para o XX, promoveu um nível de violência até então inédito, mesmo para os padrões alcançados anteriormente (ver capítulo 1). Como em outras regiões da Amazônia, o fenômeno era efeito decorrente do primeiro ciclo da borracha.[250] A autora compara os relatos registrados pelo padre Cabrolié ao terror testemunhado pelo cônsul irlandês Roger Casement no Putumayo no mesmo período. A autora destaca a força guerreira com que os "índios maku" são descritos nesse contexto.

> Podemos notar nas descrições de Cabrolié que o uso da força é uma constante nas relações sociais nesta região, denotada pelo caráter guerreiro pelo qual os índios Macus eram conhecidos no Japurá ('a flecha do Macu protege a floresta virgem'), e pelo terror infundido pelos maus tratos infligidos pelos soldados sobre toda a população, sobretudo aos índios (2 de outubro, São João do Príncipe). Este mesmo uso da força para a extorsão, considerada natural, de seringueiros caboclos e nordestinos, os quais, sobre o mero pretexto de dívidas não pagas, podem perder todos os seus pertences nas mãos dos patrões, seringalistas e comerciantes (3 de outubro, Nova Floresta). Banditismo e assassinatos são, portanto, fatos corriqueiros nos relatos sobre a vida social destas paragens, registrados enquanto o Pe. Cabrolié ministrava batizados, casamentos e missas. Os índios, submetidos também às relações sociais impostas pelos brancos, e recebendo em troca instrumentos de trabalho, eram dizimados por epidemias como a rubéola. (9 de outubro, igarapé de São Francisco). (FAULHABER, 1992, p. 184-185)

Neste novo ciclo extrativista, o trabalho era baseado na mão de obra indígena associada a um contingente de migrantes vindos da região nordeste do país principalmente. Para diferentes autores, ocorre uma transformação socioespacial e econômica mais profunda na região nesse período (ARNAUD, 1981; FAULHABER, 1992; SOUZA, 2001; ALENCAR, 2007):

> No momento mais produtivo da indústria da seringa, entre os anos de 1850 do século XIX e anos 20 do século XX, grandes levas de nordestinos foram estimulados a migrar para a Amazônia, e das cidades de Belém e Manaus eram encaminhados para os seringais situados nas cabeceiras dos rios Madeira, Juruá, Purus e Japurá, onde estavam concentrados os seringais mais produtivos. Esses imigrantes, atraídos pelas notícias de fartura e de obter riquezas, acabaram contribuindo para realizar o processo de ocupação dos amplos territórios, ao mesmo tempo em que causavam o

[250] Bates (1944 [1863], p. 199) aponta que a extração da borracha na região de Ega (Tefé) foi iniciada na década de 1850, naquele momento ainda de maneira incipiente. Foi nos últimos anos do século XIX e início do XX que a atividade se consolidou na região (DEBORAH LIMA, 1993; ALENCAR, 2007). Márcio Meira (2018, p. 225) aponta que, apesar de o início da exportação da borracha amazônica ter se dado por volta de 1850, seu apogeu foi entre 1870 e 1912.

> despovoamento daquelas áreas já ocupadas pela população ameríndia. (ALENCAR, 2007, p. 25)[251]

Após dois séculos de tentativas frustradas de colonização das áreas localizadas à esquerda do rio Japurá, foi apenas nesse momento que se estabeleceu, enfim, um avanço sobre regiões afastadas de seu leito. As terras que os seringueiros ambicionavam eram habitadas por grupos que estavam nas áreas de interflúvio, possivelmente há muitos séculos, bem como aqueles que haviam buscado refúgio em função das guerras promovidas por portugueses e espanhóis. O avanço extrativista foi acompanhado pela transformação do próprio sistema comercial da região. A antropóloga Deborah Lima-Ayres aponta que, em meados do século XIX, os barracões dos patrões passaram a ser estabelecidos nas desembocaduras dos tributários do Solimões, quando não nos próprios cursos dos afluentes. Até então, os centros comerciais estavam restritos aos núcleos urbanos da região (FAULHABER, 1991; LIMA-AYRES, 1992; ALENCAR, 2007). Desse modo, ao mesmo tempo que o sistema de aviamento ampliava-se para o interior, consolidava-se uma rede de dívidas em torno das mercadorias e bens de consumo.[252]

Os documentos espiritanos registraram justamente o período em que estava em curso esse novo modo de ocupação da região. Um dos membros da Congregação é o padre francês Constant Tastevin, a quem já fiz referência anteriormente. Tastevin publicou uma série de textos entre as décadas de 1910 e 1920, nos quais deixa um registro histórico (e etnográfico) sobre o período.[253] São de sua autoria os primeiros documentos voltados exclusivamente aos "Maku do Japurá" (RIVET & TASTEVIN, 1920; TASTEVIN, 1923; KOK, RIVET &

[251] A autora cita as projeções de Oliveira (1984), para quem as ondas migratórias para a Amazônia geraram um salto demográfico substancial. Em 1820, a estimativa era de 137 mil habitantes, já em 1910 os cálculos seriam de 1.217.000 em 1910 (ALENCAR, 2007, p. 26).

[252] Lima-Ayres distingue três fases da colonização da região do Médio Solimões. A primeira (1760-1860) seria caracterizada pela importância dos centros urbanos que concentravam em si o comércio e a população integrada ao sistema extrativista. A extração das chamadas drogas do sertão se daria por meio de excursões sazonais dos trabalhadores ao interior. A segunda fase (1870-1960) seria caracterizada pelo comércio constituído em torno do barracão dos patrões, localizados nas margens dos rios de grande e médio porte. A última fase, que teria início na década de 1970 e ainda estaria em voga no início de 1990, quando escreve a autora, seria o período em que a figura do regatão ganhava força no sistema, em detrimento da centralidade do patrão e seu barracão. O comerciante e seu barco passavam a atingir áreas longínquas, estabelecendo o comércio móvel na região. A população, então, passou a se distribuir nas áreas urbana e rural. A análise de Lima-Ayres (2007, p. 24) se refere ao Médio Solimões, mas Alencar aponta que pode ser expandida para o Baixo Japurá. Para uma perspectiva mais geral das fases de colonização da Amazônia, ver Wagley (1967).

[253] A primeira estada de Tastevin na Amazônia se inicia em 1905 e é interrompida pela 1ª Guerra Mundial, quando o padre integra a artilharia francesa entre 1914 e 1918. Em 1919, o missionário retorna à região, onde permanece até 1926. Com formação filológica e filosófica, os textos que Tastevin produziu sobre diferentes povos da região são marcados por suas pretensões científicas e etnográficas (CARNEIRO DA CUNHA, 2014, p. XIII-XIV). Contudo, como resume Carneiro da Cunha (ibid., p. XVII), nos escritos do autor, "[o]s grandes patrões são em geral elogiados e Tastevin tem suas lealdades divididas entre o cientista que almeja ser e o missionário que precisa do apoio dos seringalistas".

TASTEVIN, 1925). Tastevin se baseia no contato que teve com alguns indígenas, que designa como "Maku Mansos", acrescidos de relatos de segunda mão sobre os ditos "selvagens", que ele denomina como "Maku-Guariba".[254] A imagem que o espiritano constrói é a de que o Japurá, no final do século XIX, havia se tornado um rio altamente frequentado pelos "maku" e que a invasão seringueira se deparou, desde o início, com uma forte resistência indígena. O padre descreve aquele momento da seguinte maneira:

> Essa invasão [dos novos colonos] vinha atingir os interesses dos Makú que, depois da desaparição dos Yuri, dos Pacé, dos Xomana, dos Coerunas, etc... exploravam sozinhos a verdadeira mina de ovos que as tartarugas depositavam cada ano, de outubro a fevereiro, sobre as praias do Japurá.[255] Eles também tentaram desvencilhar-se de seus concorrentes ainda pouco numerosos: daí os diversos atentados de que fala o Dr. Koch-Grünberg (TASTEVIN, 2014 [1923], p. 79-80)

Segundo Tastevin (ibid., p. 79), a "primeira tentativa de colonização do Japurá" se deu entre os anos de 1892 e 1895. O autor nomeia os primeiros colonos que ocuparam a margem direita do rio, oposta àquela habitada pelos "maku". Os assentamentos não indígenas estavam distribuídos entre a desembocadura do Auati-Paraná até uma região acima de outro tributário, o Purés. Tastevin registra duas dezenas de incursões hostis maku contra esses assentamentos neste período. O autor demonstra que, se esses indígenas haviam sido anteriormente caracterizados como habitantes do interior, naquele momento não se furtavam a empreender incursões guerreiras até as margens do Japurá, alcançando, inclusive, assentamentos de seringueiros e comerciantes na margem oposta do rio, utilizando-se, para isso, de canoas próprias ou roubadas de terceiros. As incursões indígenas alcançaram localidades distintas, numa extensão que vai do lago Maraã (médio curso do rio) até a região acima da desembocadura do Paraná do Boá-Boá (alto curso), próxima à foz do Purés, na margem oposta.

Ao mesmo tempo, também a bacia do rio Negro sofria o impacto da economia extrativista da borracha. Como destaca Márcio Meira (2018), foi nesse momento que o sistema de aviamento adquiriu um caráter estrutural na socialidade regional:

> [...] o sistema de aviamento se enraíza de tal forma no Noroeste Amazônico que passa a constituir parte intrínseca das relações sociais entre indígenas e destes com os demais atores não indígenas que se estabelecem na região. O escambo e o

[254] O autor se vale, também, das informações de Koch-Grünberg (1906; 1910) em seus textos.

[255] A coleta de ovos de tartaruga era uma prática indígena que, com a chegada dos europeus, tomou proporções inéditas. Além de ser um item alimentar muito apreciado, era utilizado, principalmente, para iluminação (como combustível da candeia). Já em 1727, surgem as primeiras tentativas de regular e coibir a prática. Em 1882, a produção de manteiga é finalmente proibida por lei (MACHADO, 2016, p. 7; p. 63). No século XVIII, a vila de Ega (Tefé) se destacou regionalmente como local de embarque para expedições aos rios Japurá, Juruá, Içá, dentre outros. A pesca comercial era conduzida por pesqueiros particulares ou reais.

> endividamento, fatores básicos do sistema de aviamento, convertem-se pouco a pouco em um 'hábito' cujos atributos passam a vigorar em outros planos da vida social, inclusive subjetivos... (MEIRA, 2018, p. 114)[256]

O Noroeste Amazônico brasileiro não se destacou por uma grande produção gomífera, em parte devido a fatores ecológicos.[257] Na bacia do rio Negro, em particular, sua extração foi marginal, embora contínua, e estava associada à exploração de outros produtos, como a piaçava e a balata. Meira (2018, p. 222) argumenta que, justamente por ocupar um espaço menos relevante do ponto de vista da economia nacional, o sistema gomífero no Alto Rio Negro foi mantido por meio da violência e do trabalho compulsório de indígenas em detrimento da mão de obra migrante, que chegava em regiões como a do rio Japurá, entre outras. Ademais, o autor sugere que, nesse período, a violência foi agravada pela ausência da igreja católica na região, que supostamente poderia ter feito frente às práticas abusivas dos comerciantes e patrões. Desde 1852, os carmelitas haviam partido do rio Negro e foi somente a partir de 1914 que os salesianos foram designados pelo Vaticano para missionar na região (ibid., p. 230).

No caso do território tradicionalmente habitado pelos Nadëb, as árvores de seringa concentravam-se no rio Japurá. Nos tributários do médio-alto Negro, ocorrem outras espécies gomíferas como a ucuquirana, a sorva e a balata.[258] Além do látex, a atividade extrativista na região incluía outras matérias-primas como o cipó-titica e a piaçava. Diferentes autores registraram relatos de indígenas sobre a violência a que estiveram sujeitos na região (MEIRA, 2018; PEREIRA, 2007; SARMENTO, 2018). Sobre os tributários do Médio Rio Negro, Meira e Pozzobon (1994, p. 79), avaliam o seguinte:

---

[256] Como demonstra o autor (MEIRA, 2018, p. 224), o sistema de aviamento remonta ao período de colonização portuguesa. A partir de meados do século XVIII, a exploração da mão de obra indígena se concentra na extração de salsaparrilha, piaçaba, tucum e na produção de manteigas de ovos de tartaruga. O autor argumenta que neste período, que se estende até metade do século XIX, é quando o sistema se consolida, estabelecendo uma rede de comerciantes, desde o Pará até o Alto Rio Negro. Com o início da exploração gomífera na segunda metade daquele século o sistema passaria a envolver de maneira mais intensa o trabalho indígena, principalmente no ARN.

[257] Existem onze espécies de seringueira, árvore do gênero *Hevea*, da família das *Euforbiáceas* (GONÇALVES ET AL., 1990, p. 138). A ocorrência natural do gênero *Hevea* se dá na região amazônica, não só brasileira. Este gênero ocorre em uma grande variedade de ambientes ecológicos, desde florestas altas a arbustivas. Segundo os especialistas, 99% de toda a borracha natural produzida no mundo provém da espécie *Hevea brasiliensis* (ibid., p. 151). Tanto na bacia do Negro como na do Japurá, esta espécie ocorre no baixo curso dos dois rios. A espécie que predomina no Noroeste Amazônico brasileiro, bem como na Colômbia e Venezuela, é a *Hevea benthamina*, cuja produtividade é menor e a qualidade do látex é inferior (idem).

[258] O processo de extração dos produtos varia. Das espécies citadas, apenas a balata é armazenada em estado líquido. As outras devem passar por um processamento realizado pelos próprios extratores. A sorva deve ser "cozida" e a seringa "enfumaçada". Apesar das péssimas condições de trabalho e da exploração generalizada da mão de obra indígena na extração do látex pelos patrões, alguns de meus interlocutores nadëb classificaram o trabalho de extração do cipó, da sorva e da piaçava como ainda piores. No rio Uneiuxi em específico, o trabalho com os patrões se concentrou principalmente na sorva e no cipó-titica a partir da segunda metade do século XX.

> No curso do século XIX, as fontes sobre a área em apreço mostram os Maku envolvidos no processo dos descimentos, sendo ora vítimas da caça aos escravos, ora promotores dela. Provavelmente, a escravização é a causa remota da inimizade entre os vários subgrupos Maku desta região... O grau diferenciado de contato que esses subgrupos mantinham com os brancos contribuiu para manter acesa a inimizade até meados do século XX: aqueles que se relacionavam pacificamente com a sociedade nacional viam os que lhe eram hostis como inimigos seus.

Em suma, seja a partir do Japurá, seja pelo Médio Negro e seus tributários, os chamados Maku que estavam nesta região começaram a sofrer uma pressão inédita entre a última década do século XIX e as primeiras do XX. O avanço dos seringueiros, contudo, foi recebido com grande hostilidade por parte dos grupos, o que acabou dificultando o avanço sistemático dos forasteiros por cerca de três décadas na bacia do Japurá e ao longo da primeira metade do século XX no Alto Uneiuxi (ver adiante). Dessa forma, o engajamento dos indígenas no sistema de aviamento não se deu de forma homogênea na região. Este fato, como veremos, trará consequências para a organização e distribuição espacial nadëb no século XX.

4.2 Breves olhares sobre os Nadëb no século XX

Em 1906 e 1910, Theodor Koch-Grünberg publica textos inaugurais, do ponto de vista científico, sobre o Noroeste Amazônico.[259] Por via do parentesco linguístico, o autor foi o primeiro a sugerir uma unidade social maku (LOLLI, 2016, p. 181). O etnônimo encapsulava uma diversidade de grupos, numa área abrangente, que seguia desde o Jurubaxi até o Uaupés.[260] Sobre os indígenas que estavam no interflúvio Negro-Japurá, o autor afirma:

> Em toda a margem direita do Baixo Rio Negro, especialmente nos afluentes: Yarubaxý, Téia, Marié e Curicuriarý, perambulam os Makú, em conflito contínuo com uma tribo do lado do Yapurá, os Guaríua-tapujo (índios Guariba). Esses Guaríua são chamados equivocadamente de 'Makú' pelos brancos do Yapurá, cujas aldeias eles constantemente assaltam, embora digam que eles possuem casas bem construídas, belas roças e uma certa cultura e, por isso, em nada se assemelham aos Makú da região do Rio Negro.... Outros Makú aparecem, vez ou outra, na margem esquerda do Baixo Yapurá para trabalhar para os povoadores. Talvez eles sejam parentes dos Makú do Rio Negro. (KOCH-GRÜNBERG, 2017 [1906], p. 602-603)

As sub-bacias destacadas pelo autor coincidem com a área por onde estiveram os antepassados dos Nadëb atuais, descrita em suas narrativas. Como vimos, alguns desses rios

[259] Seu artigo de 1906, *Die Maku*, apresenta a primeira lista de palavras coletadas com grupos dos rios Curicuriari, Tiquié e Papuri.

[260] Seguindo o caminho aberto por Koch-Grünberg, Tastevin (1920, p. 70) publicou, em 1920 (em parceria com Paul Rivet), uma lista de palavras em língua nadëb. Os dados foram coletados pelo padre a partir de entrevista com dois homens referenciados no texto como "Maku-Nadöbo", que estiveram de passagem no município de Maraã. No artigo, ambos são associados aos indígenas "*qui nomadise dans les forêts de long du Jurubaxy*".

são referência também para outros povos de fala naduhupy, notadamente os Dâw e Yuhupdeh. No olhar do etnólogo, tratar-se-iam de grupos inferiorizados e dominados, em grau avançado de aculturação devido ao contato com a sociedade envolvente que então se formava.[261] Note-se que o autor considerava que os Guaríua presentes naquela região não deveriam ser incluídos na categoria maku e destacava três aspectos para isso: sua hostilidade, um certo desenvolvimento agrícola e cultural e a qualidade construtiva de suas habitações.[262] Tastevin (2014, p. 86-88), ao contrário, considerava que os grupos Guariba e os ditos "Maku Mansos" do Japurá seriam um mesmo povo. O espiritano registra que os últimos estariam num processo de "pacificação", ainda em curso na década de 1920, e refere-se a expedições de assalto a assentamentos de seringueiros promovidas por eles em parceria com os Guariba.[263]

Os escritos espiritanos evidenciam, assim, que, frente ao novo ciclo de violência instaurado na bacia do Japurá em torno da seringa, os "Maku do Japurá" se destacaram pelo caráter guerreiro, característica que se manteve na primeira metade do século XX. Após os registros de Tastevin, o próximo documento sobre esses grupos foi produzido pelo padre holandês Robert van Meegeren. Trata-se de um relatório da "viagem de reconhecimento aos índios maku" realizada entre setembro de 1954 e janeiro de 1955. Como seu predecessor, van Meegeren atuou na prelazia de Tefé entre as décadas de 1950 e 1960, chegando a ser pároco. O documento registra a viagem de "desobriga" que o missionário realizou do Japurá ao Uaupés, passando pelo Apapóris, onde dava notícia sobre os indígenas desses rios.[264] O documento se encontra nos arquivos espiritanos e nunca foi publicado. Pelo ineditismo, cito a descrição que o padre faz dos "Macú":

> Os Macús são um povo à parte, diferente das outras tribos. Parece-me que a maioria deles moram na Prelazia de Tefé e é dificílimo alcançá-los. O nome de Macu em língua tucana é *Polcé* que significa escravo. Eles pertencem à classe dos índios mais

[261] Os dados apresentados no artigo foram coletados, principalmente, em conversas com indígenas de outras etnias que o autor encontrou em sua viagem (KRAUS, 2004). No rio Tiquié, os poucos interlocutores "maku" se encontravam em aldeias tukano, e provavelmente seriam yuhup e hup (OBERT & RAMOS, 2017).

[262] Autores como Meira e Pozzobon (1994, p. 79) destacam que, entre o século XIX e o início do XX, os Maku estavam envolvidos na prática de capturas de cativos para patrões e comerciantes, ora como aprisionadores, ora como vítimas (ver citação na seção anterior). Obert e Ramos (2017, p. 593), ao revisitarem o trabalho de Koch-Grünberg, destacam que o autor, contudo, desconsiderou essa ambiguidade de posições para construir uma imagem unidirecional desses grupos: "A unilateralidade desse movimento do texto reforça uma espécie de 'teoria da dominação', que identifica os 'Maku' aos nômades conquistados, e as 'tribos sedentárias' aos invasores dominadores".

[263] Adiante, volto a analisar outros aspectos que singularizam os grupos guariba aos olhos dos autores.

[264] "Desobriga" é o termo empregado para referenciar as viagens anuais realizadas por missionários às comunidades ribeirinhas e àquelas mais afastadas dentro de sua Prelazia. O intuito é realizar sacramentos como batismos, casamentos e comunhões nessas populações. Formalmente, é a documentação dessas ações que possibilita a mensuração do trabalho missionário nas regiões de atuação. O nome "desobriga" está relacionado ao número reduzido de padres para cumprir o trabalho, que, assim, ficava restrito ao mínimo necessário (FARIAS, 2004; SILVA, 2015).

> atrasados. Todos eles têm o nome de *Macu* mas pertencem a diversas famílias o que as prova pelos seus dialetos absolutamente diferentes uns dos outros conforme as famílias. Os seus costumes em geral são uniformes como vi entre as famílias que moram em Boa-Boa, Rio Japurá, as que moram no Rio Traíra e as que habitam nas cabeceiras do rio Castanhal, afluente do Rio Tiquié. Têm suas residências, mas andam tanto que se podem considerar nômades... São os melhores guias nas travessias difíceis do mato. Em geral são de estatura baixa e magra com cabelos compridos e um aspecto melancólico. Ao contrário das outras tribos, como disse, tem pouca agricultura, mas vivem do que dá a floresta como: frutas, insetos (lagartas) e caça. Faltando os frutos e a caça, como acontece na época seca, alimentam-se de lagartas, formigas, sobretudo a saúba, ratos, sapos etc. Usam muito o 'ipadu' e preparam deste artigo mais do que precisam de modo que são os maiores fornecedores deste entorpecente das outras tribos. Como são também os únicos fornecedores do conhecido veneno curare para as flechas, este em pequena quantidade, também se usa para uma operação. Não revelam jamais o segredo desse curare... (VAN MEEGEREN, 1955, p. 23-24)

Tudo leva a crer que as famílias do Boá-Boá referidas pelo espiritano fossem nadëb, e aquelas da bacia do Tiquié yuhupdeh. Chama atenção nessa descrição a ênfase que o missionário dá à produção de ipadu e curare, substâncias importantes para as atividades xamânica, cinegética e guerreira. Sua produção seria tão significativa que entraria no sistema de trocas interétnicas. Apesar de sugerir que os diferentes grupos maku tivessem "costumes uniformes", o autor evidencia uma diferença importante: enquanto os indígenas do Japurá se destacavam por sua hostilidade, aqueles do Tiquié estariam subordinados a outros povos em relações marcadas pela assimetria. Cito mais dois trechos do relato que ressaltam essa distinção. Sobre os maku do Tiquié, van Meegeren (1955, p. 24) anota:

> [...] reparei que os Macus não são considerados como gente pelos outros índios. São 'filhos de onça'. Por isso os Tukanos, os Zarabatanas, os Tujukas, os Tarianos e os Desanos abusam deles e obrigam-nos a trabalhar na roça e a carregar pesos para eles. Os Macues são os legítimos moradores desta região de Uaupés, Tiquié e afluentes, mas foram empurrados para o centro pelos supramencionados índios e são considerados como entes inferiores. Quando outros índios estão tratando de algum assunto os Macus tem que afastar-se como eu vi nesta viagem e os outros índios sempre troçam deles.

Para além do tom preconceituoso do registro, a assimetria descrita nas relações estabelecidas entre os Maku e grupos de fala tukano oriental estão próximas a outras descrições sobre a bacia do Uaupés no século XX. Ao visitar as aldeias no Japurá, contudo, a impressão de van Meegeren (1955, p. 40) é distinta:

> 9 de dezembro [1954] – Agora cheguei ao outro lado do Japurá [margem esquerda], a S. Pedro, a terra dos bravos Macús. Os caboclos que moram à beira do rio só sabem falar nos prejuízos causados pelos índios que andam aqui por toda a parte incendiando os tapiris dos seringueiros. Os Macús não perdoam tão pouco as roças. Não longe daqui existe um varador para o rumo do Rio Negro, chamado Macuerá (?), na frente do sitio do Chico Cidade. Dentro de um dia alcança-se a água do Rio Negro, isto é,

> água que vai para o Rio Negro, o Rio Marié que termina no Rio Negro, na altura de S. Gabriel. Aqui moram muitos Macús. Há pouco tempo alguns seringueiros toparam os Macus à beira dum lago que tem o nome dessa tribu. Estavam preparando a sua bóia, mas fugiram deixando tudo o que possuíam. No meio desses objetos: redes, panelas de barro, flechas e arcos, achava-se também o aparelho de pau para fazer fogo. [...] Cheguei tarde: Um dia deste podiam ver-se grossas nuvens de fumaça preta, longe, muito no centro. Os índios estavam queimando uma roça. Quantos deles haverá aqui?

Assim, três décadas e meia após os relatos de Tastevin, os grupos da margem esquerda do Japurá continuavam a ser retratados pela beligerância e a ser temidos regionalmente. Note-se que a presença da roça também chama a atenção do missionário, fato já registrado por Koch-Grünberg e Tastevin. O relatório de van Meegeren ganha relevância, ainda, porque registra transformações em curso na região. Uma delas era o declínio da extração da seringa:

> Não creio que se ache um seringal em bom estado no Rio Japurá. Em todo o negócio da seringa não há futuro. O preço da borracha pode subir quanto quiserem, mas o preço das mercadorias não somente acompanha o da borracha, mas ainda vai além. Cortar seringa é o serviço mais ingrato. Está-se sujeito ao rio e ao tempo. Estando o rio cheio demais não se pode cortar, tudo alaga. Com chuva também nada se faz pois as tigelas enchem-se de água que pinga da árvore e o leite derrama-se. Tudo correndo bem, não lutando com doenças, o seringueiro corta 50 até 60 dias por ano. (ibid., p. 38)

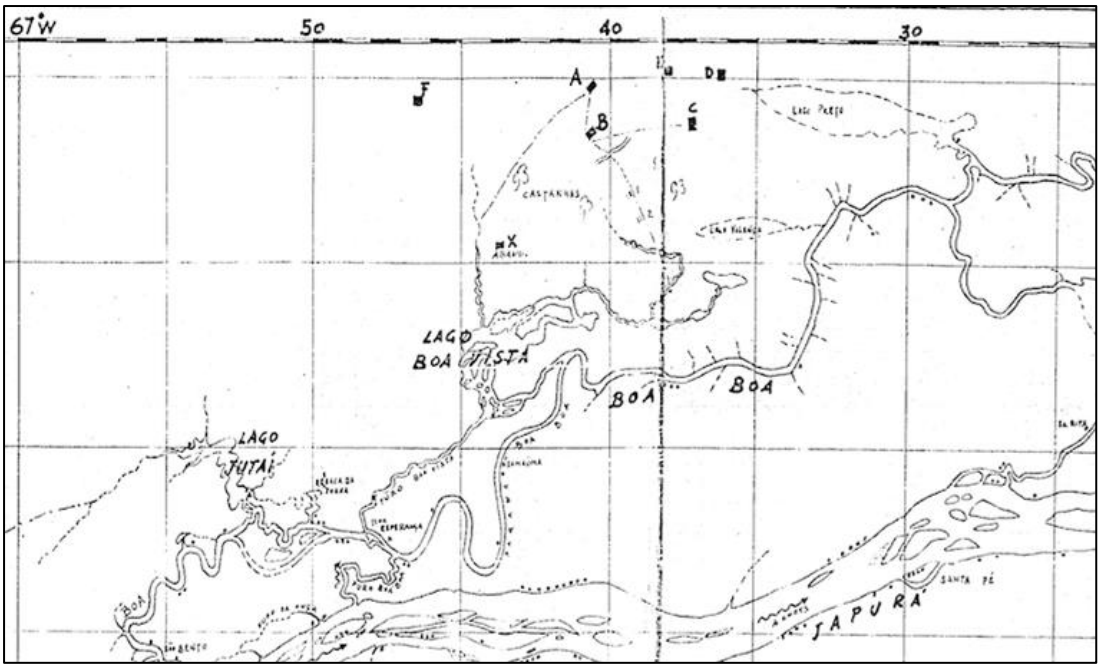
Os registros de van Meegeren indicam ainda a disputa acirrada entre missionários católicos e protestantes no Japurá. No seu documento, o padre demonstra preocupação ao notar que seus rivais começavam a estabelecer contato com os Maku no Japurá, algo que os espiritanos não lograram fazer.

Ainda na década de 1950, dois antropólogos também produziram registros sobre os "Maku do Japurá", Ernesto Migliazza (1956) e Harald Schultz (1959). O documento de Migliazza, pouco lido pelos especialistas, é direcionado à Funai sob o título "Relatório dos primeiros contactos com os índios (provavelmente aqueles chamados Makú da bacia do Rio Japurá) Estado do Amazonas". Além de um mapa que indica a localização de diversos assentamentos provavelmente nadëb (copiado abaixo), o autor traz informações que novamente os caracterizam como os grupos mais hostis da região, temidos por ribeirinhos e por outros povos indígenas. Ao compará-los com os "Maku do Apapóris" (provavelmente Yuhupdeh), o autor marca a agressividade dos primeiros:

> Os índios da margem norte do rio Japurá [i.e., margem esquerda] nunca tiveram contacto amigável com os moradores do Rio Japurá. Somente os índios do Rio Apaporis (Maku e outros) visitavam amigavelmente de vez em quando os moradores do posto militar Vila Bitencourt. Pode-se também notar que do meridiano 66º até Vila Bittencourt, *muito poucos são os moradores permanentes na margem norte do Rio*

> *Japurá. A causa disto é o temor dos índios que cada ano saem da mata ao fim de roubar ferramentas e alfaias agrícolas que podem achar nas casas dos seringueiros. Isto aconteceu principalmente no Paraná Boá Boá,* do qual ofereço um mapa. [...] *Foi somente em 1952, que alguns missionários Batistas e três moradores do Boa Boá, resolveram como experimentando, de deixar presentes em uma maloca abandonada 'X' (ver mapa) ao norte do lago Boa Vista. Depois de um ano os índios que provavelmente visitaram esta maloca, começaram a mostrar-se aos quebradores de castanhas, que andavam explorando perto daquela Maloca 'X'.* Assim o contacto foi estabelecido, e as casas dos moradores do Boa Boá, perto da ressaca d[o igarapé] Joana (Sr. Pedro Régis e Sr. Hildebrando foram visitadas amigavelmente pelos índios das Malocas A. B. C. D. E. e F (ver mapa). Em seguida, também outras casas no Boa Boá, foram visitadas (MIGLIAZZA, 1956, p. 1, grifo nosso)

Mapa 7 - Malocas "Maku do Japurá'



Fonte: Editado pelo autor a partir de Migliazza (1956)

O próximo registro sobre os "Maku no Japurá", de Harald Schultz, é o primeiro escrito com mais qualidade etnográfica, apesar do pouco tempo que o autor esteve em suas aldeias (cerca de duas semanas). O etnógrafo, em seu breve relato, dá notícia sobre localidades habitadas e abandonadas no Paraná do Boá-Boá, além de sugerir que havia assentamentos no alto curso do rio que não chegou a visitar:

> Na margem esquerda, existem vários bandos makú em diversos graus de aculturação. Os que mais conservam a cultura tribal são provavelmente, os localizados nas matas do Paraná Boá-Boá, a certa distância do seringal 'Canavial', de propriedade do sr. Hildebrando Muniz, com quem mantêm relações amistosas há alguns anos, sendo, porém, economicamente independentes. (SCHULTZ, 1959, p. 109)

Hildebrando Muniz, também citado por Migliazza, é um nome ainda hoje lembrado entre os Nadëb. Sua família teria ocupado por décadas uma terra na região do Paraná do Boá-Boá que, na língua nadëb, se chama *Marawaas*. Chama atenção no registro que o ribeirinho não é retratado como um patrão. Também os Nadëb de São Joaquim, com quem convivi, me disseram que as relações estabelecidas com Muniz não foram do tipo patrão-freguês. Antes, ele é considerado um aliado dos indígenas durante os anos em que esteve na região.[265] A recorrência de seu nome nas fontes permite aventar que as visitas aos assentamentos nadëb, realizadas por missionários e pesquisadores a partir do Paraná do Boá-Boá, tiveram Muniz como intermediário naquele período.[266]

Schultz (1959, p. 109) destaca que a visita aos indígenas pelo Japurá deveria ocorrer na estação chuvosa (abril-setembro): "Afora essa época, qualquer tentativa de penetração pode fracassar, em virtude da obstrução, por numerosos troncos caídos, dos pequenos cursos d'água, via normal e inevitável às malocas situadas nos 'centros da terra firme', a considerável distância das margens". O autor afirma que, nesse período, regatões partindo dos centros urbanos de Tefé e Coari se deslocavam àquele rio em busca de produtos silvestres e carne de caça. Como seus antecessores, Schultz registra a hostilidade dos indígenas do Boá-Boá, apesar de relativizá-la e considerar que esse aspecto estaria em transformação:

> A fama dos Makú do Paraná do Boá-Boá, entre os neo-brasileiros da região, melhora com a aproximação às suas malocas. Os moradores das regiões adjacentes ocupadas pelo bando em questão os apresentam como bons, atenciosos, hospitaleiros e dignos de confiança [presumivelmente Muniz e Rêgo]. Há dez anos, mais ou menos, porém, conforme informações, faziam investidas hostis e cruéis. O referido missionário Padre Roberto van Meegeren, em dezembro de 1958, afirmou-me categoricamente, que ser-me-ia impossível visitar a maloca destes índios, em virtude de sua *aversão pelo branco*. Ele próprio, dois anos atrás (1957) tinha sido expulso da maloca makú, quando os visitou, sem saber, porém, que tinha como guia, indivíduo que, segundo as informações de neo-brasileiros, seus vizinhos, tinha maltratado um dos Makú.[267] Entretanto, quando de meados a fins de dezembro de 1958, lá estive em companhia de meu auxiliar, o amazonense Antônio Alvez de Souza, de Tefé, fui muito bem recebido e tratado com toda a atenção, mas ao regressarmos para o seringal 'Canavial', o sr. Hildebrando Muniz, admirou-se que 'nada nos tivesse acontecido', pois os índios

[265] Certa vez, Eduardo Castelo, tuxaua do Roçado, assim me descreveu Muniz: "Ele que cuidava dos Nadëb. Ele era o delegado dos Nadëb". Em outras ocasiões, ouvi a designação "delegado" para fazer referência a não indígenas que seriam aliados no passado, como Hildebrando Muniz e Pedro Rêgo, também citado por Migliazza. A categoria parece se contrapor à de patrão, marcando "brancos" que, apesar de estarem envolvidos no sistema de aviamento da região, mantinham relação distinta com os Nadëb. O termo sugere que, do ponto de vista indígena, essas pessoas os auxiliavam na proteção contra invasões e violências cometidas por não indígenas, além de mediar relações com forasteiros.

[266] Segundo meus interlocutores nadëb, durante o processo de desintrusão das Terras Indígenas nadëb (TI Uneiuxi e Paraná do Boá-Boá), na década de 1990, constatou-se que não havia registro em cartório das terras ocupadas por Muniz e sua família. Desde então, sua família se mudou da região. Segundo os indígenas, a transição foi pacífica. Os filhos de Hidelbrando, hoje falecido, residem no centro urbano de Japurá.

[267] A viagem de van Meegeren é, provavelmente, aquela registrada no relatório que acabamos de ver. Em seu registro o missionário não cita sua expulsão de uma maloca no Boá-Boá.

> furtaram e inutilizaram objetos de uso e instrumentos pertencentes a duas expedições anteriores de missionários americanos e brasileiros, que os visitaram alguns anos atrás. Esta atitude dos Makú do Paraná Boá-Boá não condiz com a fama que gozam entre a população neo-brasileira vizinha, mas, é provável que, com seus vizinhos diretos e definitivos, preferem manter relações diferentes do que com visitantes esporádicos. (SCHULTZ, 1959, p. 110)

Os registros disponíveis indicam, portanto, que é somente a partir da década de 1950 que os Nadëb da região do Paraná do Boá-Boá começam a estabelecer relações amigáveis com não indígenas de maneira mais sistemática. Tal aproximação foi auxiliada por intermediários locais, como Muniz e Rêgo, que foram especialmente úteis para os missionários protestantes que começavam a atuar na região. Na mesma década, como veremos adiante, os grupos do Alto Uneiuxi também começaram a articular relações com os brancos. O texto de Schultz permite entrever um modo de relação em que o gradiente de distância e a temporalidade do contato com não indígenas entrariam no cálculo de alianças e inimizades. Todos os conflitos sugeridos na passagem acima se deram com estrangeiros recém-chegados.

Em 1969, surge o trabalho antropológico mais extenso sobre os Nadëb até o momento, redigido pelo etnólogo alemão Mark Münzel. Este é o primeiro relato que trouxe informações mais detalhadas sobre os Nadëb a partir do rio Negro. Até então, as descrições eram baseadas em contatos feitos a partir do Paraná do Boá-Boá e do rio Japurá. Em seu artigo, o autor denomina os grupos do rio Téa e do Uneiuxi como Kaborí e também ressalta sua beligerância na primeira metade do século XX (MÜNZEL, 1969, p. 146; ver citação no capítulo anterior). O autor destaca as frequentes incursões de rapina que os indígenas promoviam para adquirir produtos manufaturados. Contudo, com o avanço dos patrões para o interior, foi necessário aos Kaborí adotarem outras estratégias:

> O saque de sítios neobrasileiros representava para os Makú oportunidade crescente de aquisição de produtos manufaturados; tornou-se destarte imperioso estabelecer contatos comerciais, desde que a superioridade militar dos neobrasileiros impedia os saques. (MÜNZEL, 1969, p. 146-147, grifo nosso)

Redigido uma década após o relato de Schultz, o texto de Münzel descreve transformações significativas na região. No artigo, diferentes grupos kaborí são descritos em processo avançado de "aculturação" e, com exceção de um grupo "nadöb" no Igarapé Natal (afluente do Alto Uneiuxi), já estariam inseridos no sistema extrativista regional em graus variados. Assim, o relato de Münzel se diferencia dos anteriores porque, até então, os indígenas associados ao interflúvio Japurá-Uneiuxi ganhavam destaque pelo seu caráter guerreiro. Ainda que Schultz notara o início de relações pacíficas com não indígenas, os "grupos mansos"

permaneciam numericamente minoritários no início da década de 1960. Já no registro de Münzel, realizado no rio Uneiuxi, no final daquela década, a proporção se inverteu: os indígenas do baixo-médio curso daquele rio já estariam, em sua maioria, integrados a um sistema rionegrino de hierarquia interétnica e engajados no sistema de aviamento.[268]

Apesar de poucos e breves, os estudos apresentados nesta seção abrem uma série de questões sobre a história nadëb no século XX. As informações são particularmente relevantes quando as articulamos com as migrações indígenas que ocorreram nesse período, que descrevo adiante.

4.3 Linhas para uma cartografia da mobilidade nadëb

De acordo com as narrativas indígenas e os cálculos que fiz com meus interlocutores, entre o final do século XIX e início do século XX, os Nadëb estavam dispersos principalmente entre o Alto Uneiuxi, Alto Téa e Japurá (margem esquerda). Como começamos a ver no capítulo anterior, determinados grupos alcançaram, ainda, outros afluentes do rio Negro, como o Marié, ao norte, e o Jurubaxi, ao sul, por meio de diferentes deslocamentos. Parte significativa dessas migrações estiveram ligadas a fissões e fusões de unidades sociais originadas por conflitos e guerras. Frequentemente, os episódios deflagradores dessas crises eram disputas entre homens, por mulheres, que eclodiam durante as festas.

Cabe aqui destacar alguns elementos das dinâmicas rituais que potencialmente poderiam gerar os conflitos. Os rituais *hah'ook* – também referenciados pelos meus interlocutores em português como "festa" – são um evento ritual entre afins e consanguíneos em que são ofertados diversos tipos de alimentos ou produtos artesanais. Pode-se dizer que é a variante local de um ritual difundido no Noroeste Amazônico genericamente chamado de dabucuri. Em linhas gerais, um ciclo de dádivas e contra-dádivas é aberto quando um homem oferta a festa a outro homem (idealmente, um afim). O primeiro será o responsável pela organização da coleta das frutas da estação, da pesca e da caça a serem ofertadas. O segundo receberá os participantes e servirá a bebida da festa (caxiri, no "tempo dos antigos"). No passado, os ciclos de *hah'ook* correspondiam à sucessão de visitas entre dois grupos afins. Hoje em dia, o circuito ritual pode ser realizado exclusivamente com membros da própria aldeia, mas o intercâmbio entre diferentes comunidades continua a ocorrer. Cito, abaixo, a descrição dada por um homem nadëb

[268] O texto de Münzel (1953; 1955; 1959) é relevante sob muitos aspectos, inclusive por retratar o momento em que o sistema de aviamento se expandiu no Uneiuxi. Contudo, deve-se notar que a leitura que o autor propõe dos dados etnográficos que coleta é marcada pelo tema da "aculturação". No texto, isso é visível, por exemplo, nas várias referências que faz a autores como Eduardo Galvão, que tratavam do tema naquele momento.

sobre como eram organizados tais eventos.[269] Em sua explicação, é possível notar que a própria estrutura da festa abre margens para desentendimentos entre homens por mulheres.

> Antigamente uma pessoa que ia fazer festa mandava duas pessoas para avisar a outra comunidade onde iam fazer. Esta pessoa [que iria receber] preparava o pátio aonde iriam entregar as ofertas da festa, que podem ser vários produtos da roça carregados no panacu: mandioca, abacaxi, banana, cará, cana, batata, pupunha, etc. Ele vai fazer a alimentação da festa... mujeca de porco, ou de peixe, para dar a ele na chegada. Aqueles que recebem [os convidados] encontravam com os instrumentos chamados '*mawaaw-kó*', em português, mavaco.[270] A festa começava mais ou menos três horas da tarde, quando chegavam as equipes das danças tradicionais do povo Nadëb. Em seguida, colocava no pátio o que eles traziam. Aí, na mesma hora que eles chegavam, começavam e contornavam o terreiro por mais ou menos cinco minutos. Depois eles paravam e aquele que recebia a festa dividia o alimento para todos que estavam na aldeia. As pessoas que vão fazer [a comida] ficam deitadas na beira do pátio. *Com muito respeito, as mulheres da aldeia se encostam do lado dos homens do mavaco. As mulheres que são da aldeia vão encostar com os homens que vêm trazer a festa*. (LUCAS MARCOLINO, 2019, p. 8-9, grifo nosso)

Durante a festa, há uma performance de cantos-dança em que as mulheres da aldeia se juntam aos homens visitantes. A dinâmica é construída a cada nova peça sonora entoada. Um coro de homens, organizado em fila no centro do terreiro, dá início a um movimento circular, em sentido horário. Os cantores são seguidos por um segundo grupo de dançarinos, organizado da mesma forma. Os homens seguram uns os ombros direitos dos outros, com suas mãos esquerdas. À medida que o canto se intensifica, e os movimentos se tornam mais intensos e rápidos, as mulheres, que até então permaneciam à parte, nas bordas do círculo, partem em direção aos dançarinos e escolhem parceiros para acompanhar (conectando-se com os braços direitos aos ombros esquerdos dos homens). Estes, então, envolvem as mulheres pela cintura, se destacam do grupo de dançarinos/cantores, e passam a fazer o movimento circular de forma independente, até o fim da peça. Os bons dançarinos, famosos por sua força e desenvoltura, reúnem em torno de si um número grande de mulheres em uma única dança. Ao fim de um canto-dança, os homens voltam para o centro do terreiro e as mulheres para a borda. Os cantores-dançarinos dão início a execução de uma nova peça que seguirá a mesma dinâmica. A performance dura toda a noite, até a aurora, com pequenos intervalos para descanso. Contam

[269] O trecho é extraído de um "trabalho final" de Lucas Marcolino, nadëb que mora na aldeia de São Joaquim, para um curso de magistério ofertado pela Secretaria de Educação do Estado do Amazonas no município de Japurá entre 2017 e 2019. O texto foi redigido em português.

[270] Meus interlocutores me afirmaram que se trata de flautas confeccionadas a partir da embaúba. Noto que entre os instrumentos tukano descritos por Acácio Piedade (1997, p. 48) está também uma flauta designada *mawáku*: "um par de flautas de madeira embaúba, uma grande (1 m), flauta 'homem', e a outra, 'mulher', de 12 a 15 cm". Abordo o tema dos aerofones nadëb no capítulo 7.

os Nadëb que essa proximidade entre os participantes, no passado, gerou muitos conflitos intergrupais.

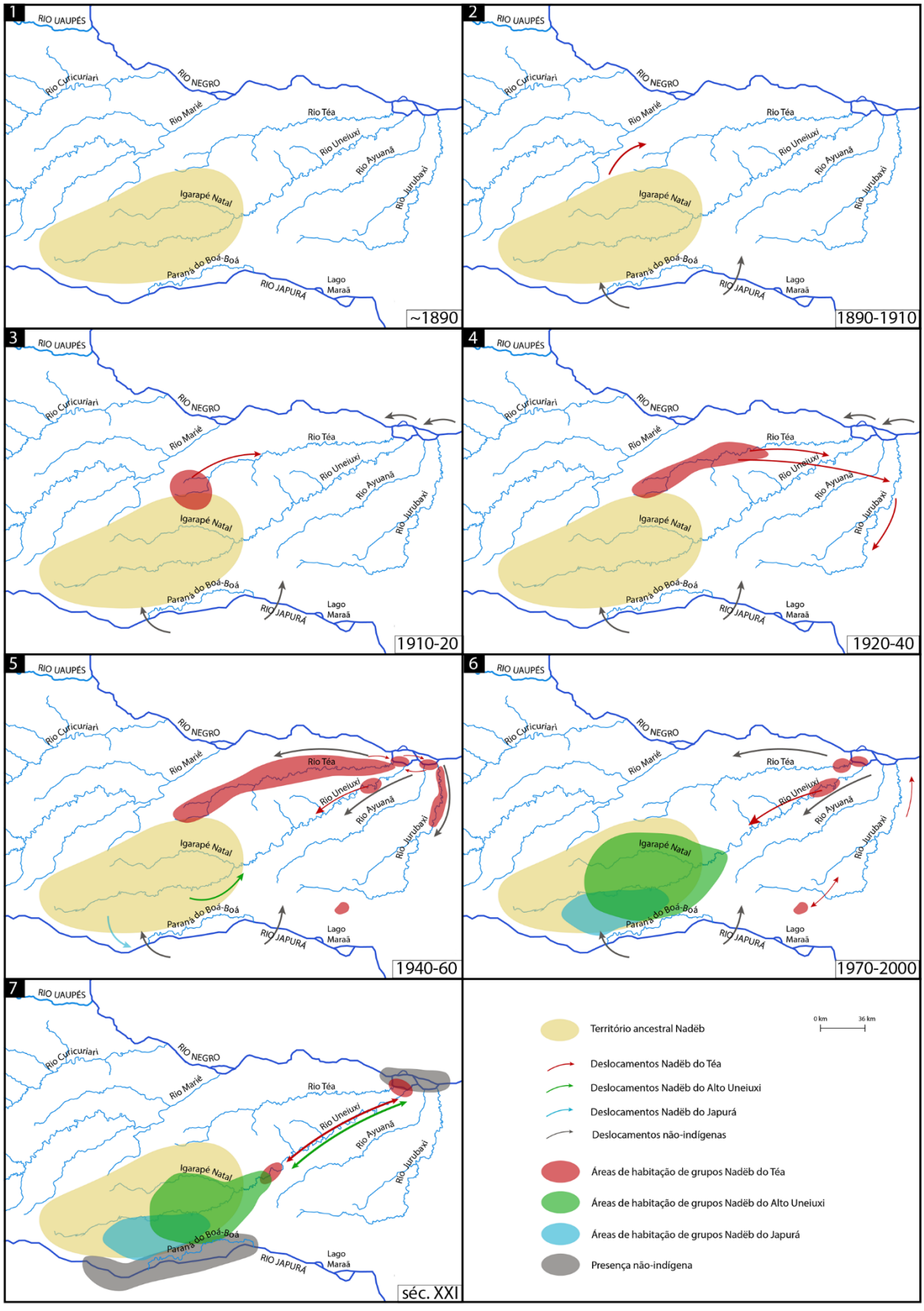
É frequente nas etnografias realizadas com povos da família linguística naduhupy a associação entre festas, conflitos e fissões. Reid, por exemplo, destaca que a "fluidez" extremada das unidades residenciais hup se atualizaria geralmente de duas maneiras: nas constantes visitas intergrupais, que eventualmente se transformavam em mudança permanente; e nas brigas, que culminariam nas fissões de grupos. Reid (1979, p. 134) sugere que as festas de caxiri se configuravam como um catalisador em ambas as situações:

> *Desires, frustrations, jealousies, personal likes and dislikes and other tensions that are bound to occur between small groups of people living in such intense intimacy find expression at drinking parties...*[271]

Voltarei às festas nadëb no capítulo 5. Por ora, basta-me apontar que as reconfigurações de unidades sociais e migrações ocorridas ao longo do século XX muitas vezes estiveram associadas a disputas entre homens por mulheres e a conflitos que eclodiram em momentos rituais. Proponho, agora, esboçar uma cartografia dos deslocamentos nadëb ao longo do século XX, após a "grande guerra" narrada na "História de Ba", apresentada no capítulo anterior. Começo por descrever a mobilidade relacionada a diferentes bacias e proponho uma síntese analítica na seção 4.8. Abaixo, apresento a representação desses deslocamentos, ao longo do século XX, que auxiliam o acompanhamento da discussão.

[271] Pozzobon (2002, p. 25) cita a explicação de um homem yuhup sobre uma briga que presenciou em campo, seguida da fissão do grupo, que deu origem a um deslocamento de mais de três semanas de uma das partes: "Aqui é assim mesmo. Nas festas a gente bebe muito, namora a mulher dos outros e briga até cair. Depois a gente some no mato e fica lá até a raiva passar".

Mapa 8 - Cartografia de deslocamentos nadëb no século XX



Fonte: Elaborado pelo autor.

4.3.1 As migrações para o Téa e para o Jurubaxi narradas pelos Nadëb

De acordo com meus interlocutores, num passado remoto, havia uma convivência entre grupos nadëb (e não nadëb) dispersos numa região assinalada no quadro 1. Esta configuração teria sofrido alterações substanciais a partir de um episódio em que os indígenas se referem como a "grande guerra", descrita na "História de Ba", que vimos no capítulo 3. O evento que deu início a este processo foi um conflito entre cunhados corresidentes na região do Alto Uneiuxi. Um homem teria sido vítima de um feitiço contra ele lançado pelo irmão de sua esposa. Um dos efeitos da guerra que daí se desencadeou foi a transformação de antigos aliados em inimigos e a migração de famílias do Alto Uneiuxi para o Téa (quadro 2). Como exposto anteriormente, um dos modos atualmente utilizados pelos Nadëb do Alto Uneiuxi para diferenciar-se do grupo que migrou para o Téa é referirem-se a si mesmos como *jaaj tamiih buuj* (habitantes do igarapé do Jeju) e aqueles como *tanoo buuj* (habitantes da Boca). O primeiro designativo tem como referente os pequenos igarapés presentes no interflúvio do Alto Uneiuxi-Japurá, enquanto o segundo aponta para a posição do Téa (mais próxima do Negro quando comparado ao Alto Uneiuxi) e também para os deslocamentos em direção à foz realizadas ao longo do século XX (ver adiante).

As famílias que se dispersaram para o Téa após a "guerra" se estabeleceram inicialmente entre o alto e o médio curso do rio e desceram o rio progressivamente. Passados muitos anos, ocorreu outro conflito, agora entre as próprias pessoas que haviam migrado para este rio. O episódio se deu no interflúvio entre o Téa e o igarapé Natal, afluente esquerdo do Alto Uneiuxi (quadro 3). O motivo da discórdia foi novamente uma disputa, durante uma festa, entre dois homens por uma mulher casada.[272] Ocorreu, então, uma nova fissão (no quadro 4). Cinco famílias, lideradas por Kamao, se deslocaram para o leste, fugindo de seus parentes. Na fuga, valeram-se dos caminhos terrestres que mantinham para o rio Uneiuxi (nas duas margens), usados para caçar, coletar e também para participar de festas. Os cursos d'água eram vencidos por canoas feitas de casca de árvores. Nesse deslocamento, alcançaram a margem direita do Jurubaxi, atravessando o rio, para não correrem o risco de serem atacados. Cito a descrição do episódio narrada em português por Joaquim Batista, tuxaua da aldeia São Joaquim:

> [A briga aconteceu] entre os *tanoo buuj* mesmo. Entre eles mesmo. Aí, o outro pegou embaúba e bateu nas costas do outros, 'tic... tic...' Aí se brigaram, a família do homem e a família do solteiro, e [os últimos] fugiram, atravessaram. Vieram do Téa, atravessaram o Man'uuts [Uneiuxi]. Atravessaram ali no Orixudo [localidade no

[272] Não consegui saber se esses homens se relacionavam como afins ou consanguíneos.

> médio Uneiuxi]. Atravessaram no Orixudo, aí no Primavera.[273] Foram embora lá pro lado do [rio] Ayuanã, atravessaram o Ayuanã, aí ficaram no [rio] Jurubaxi. Jurubaxi, do lado de lá ficaram [margem direita]. Pra não atacarem mais eles. Eles fugiram pra não atacar mais eles. [Transcrição de gravação realizada com Joaquim Batista, em português, em 9 de setembro 2018, aldeia São Joaquim]

A partir dos cálculos genealógicos que pude fazer junto aos meus interlocutores, este deslocamento provavelmente ocorreu entre as décadas de 1910 e 1920.[274] Nas décadas seguintes, os demais grupos que ainda permaneciam no Alto Téa foram progressivamente descendo o rio, aí se distribuindo em várias comunidades.[275] Por volta dos anos 1940-1950, aqueles que haviam atingido o médio-baixo curso do Téa começaram a travar relações com os comerciantes e patrões que atuavam no Médio Rio Negro (quadro 4). É neste momento que surgem as histórias relacionadas ao sistema de aviamento. Segundo meus interlocutores, os primeiros patrões dos Nadëb foram Sérgio Ferreira e Felinto Costa. O primeiro teria atuado exclusivamente no rio Uneiuxi e o segundo no rio Téa, Jurubaxi e também provavelmente em outras localidades. Diferentes autores citam a atuação de Costa, de origem maranhense, durante a década de 1950 (MEIRA, 2018, p. 245; GALVÃO, 1951). De acordo com os dados de Münzel (1969), houve um conflito entre os grupos do Téa com os comerciantes daquele rio, que originou um novo deslocamento, agora para o Uneiuxi. Mais à frente, detalho a cronologia de deslocamento das famílias do Téa no Uneiuxi. Por ora, é importante reter que, progressivamente, os grupos deslocados para o Baixo Uneiuxi e baixo-médio Téa passaram a se relacionar com Felinto Costa por meio do trabalho extrativista.

Dentre os Nadëb do Téa que eram fregueses do patrão estavam famílias que, na década de 1940, moravam na comunidade de Jacundá, no Baixo Uneiuxi. Eram lideradas por Pedro Miri, Nadëb do Téa, que era o responsável por mediar a relação entre os indígenas e o patrão. De acordo com meus interlocutores, algumas dessas famílias foram deslocadas para o Jurubaxi para o trabalho de extração de balata e sorva. Somente nesse momento é que foram reatadas, ao menos parcialmente, as relações com os parentes que haviam migrado para o Jurubaxi, 20 a 25 anos antes. Cito uma das versões que registrei sobre o episódio numa conversa, em português, com o tuxaua Joaquim Batista:

---

[273] Localidade historicamente utilizada pelos Nadëb do Téa para caça, pesca e coleta. Posteriormente, algumas famílias do Téa formaram ali uma comunidade homônima, onde Münzel realizou a maior parte de sua pesquisa, em 1968.

[274] Há, entre os Nadëb, quem projete a migração para um período ainda mais longínquo, por volta de 1900.

[275] Coletei uma lista não exaustiva de 15 comunidades que existiram neste rio e seus afluentes, ao longo do século XX. Não considero, nesse registro, as "colocações", termo pelo qual são chamados os acampamentos que abrigam temporariamente indígenas e não indígenas durante a extração de recursos da floresta.

> É dessa maneira: eles tinha patrão deles, Felinto Costa, ele é maranhense, comerciante, que trabalhou com Pedro Miri, com esse Benedito [ambos Nadëb do Téa que residiam no baixo Uneiuxi]. Eles trabalharam balata, que eles faziam chiclete. Árvore que dá leite. Eles iam vender pra firma. Esse Felinto Costa, ele é comerciante, eles vão trabalhar no Jurubaxi, levando essas pessoas, o Benedito, a turma dele, um bocado [de gente]. Foi com Felinto Costa. Quando chegaram no lugar, que vão fazer empresa, que vão explorar, e lá toparam [com] aldeia de índio. É, justamente, era eles que tinha fugido há muito tempo.[276] E eles [Nadëb que vieram com o comerciante] já sabiam história que tinha morador pra lá, que eles fugiram. 'Nosso povo fugiu pra lá. Por briga, e um de vocês vão topar', e toparam mesmo. Quando chegaram lá com Felinto Costa, disseram, 'aqui tem aldeia indígena', 'tem?', 'tem!', 'bora lá', 'vão bora'. Aí eles foram na aldeia certinho. Conversou com eles certinho, na língua [nadëb], aí eles contaram 'nós viemos pra cá por briga'. [Transcrição de gravação realizada com Joaquim Batista, em português, em 9 de setembro 2018, aldeia São Joaquim]

As informações sobre a ocupação do rio Jurubaxi a partir das duas levas de migrantes do Téa não são detalhadas em profundidade pelos Nadëb atualmente, uma vez que o contato foi perdido com as famílias que permaneceram naquela região.[277] Sabe-se que foram formadas duas comunidades no médio curso do rio, no Igarapé Bafana (margem direita) e Igarapé Ariadá (margem esquerda). Essas famílias utilizavam um varadouro para alcançar, em poucas horas, o município de Maraã, no Japurá. A permanência deste segundo grupo que chegou no rio Jurubaxi na década de 1940, motivado pelo trabalho de extração, durou poucos anos. Após esse período, os Nadëb chegados tardiamente retornaram com o patrão para a confluência do Uneiuxi com o Negro. Dentre as cinco famílias que haviam realizado a primeira migração para o Jurubaxi, no início do século, uma se associou a Felinto Costa e também seguiu para o Uneiuxi, se engajando no sistema de aviamento.[278]

Alguns dos primeiros registros de grupos maku nas fontes históricas se dão no rio Jurubaxi (então grafado como Urubaxi), ainda no século XVIII. Na primeira metade do século XIX, outras fontes também fazem a associação ao rio (SAMPAIO, 1774-5; MARTIUS, 1867; WALLACE, 1853; HERNDON, 1854). Pozzobon (1983; 1991), ao cruzar as informações que obtivera em campo, com os registros dos viajantes e outros autores (TASTEVIN, 1923; MÜNZEL, 1969), sugere que, nas cabeceiras do Jurubaxi, haveria uma "unidade regional" nadëb, histórica, que seria caracterizada, inclusive, por uma variante dialetal específica (POZZOBON, 1991, p. 53-62). A proposição de Pozzobon contrasta com a perspectiva de meus interlocutores indígenas. Como acabamos de ver, os Nadëb atuais contam que o Jurubaxi foi

[276] Isto é, as famílias Nadëb do Téa emigradas para o Jurubaxi no início do século (quadro 4).
[277] Como indico na introdução da tese, há uma especulação entre os Nadëb que habitam atualmente o Roçado de que algumas dessas famílias que permaneceram no Jurubaxi vivem hoje no município de Maraã.
[278] O chefe dessa família era José Jurubaxi, que nasceu no rio homônimo, e descendia de uma das famílias (Nadëb do Téa) que realizou a primeira migração para ali no início do século. Ele é avô (FF) de José Marcos, que mora atualmente na aldeia do Roçado, e se tornou meu amigo durante a pesquisa. José Marcos tinha, em 2019, pouco mais de 60 anos.

alcançado por famílias vindas do Téa, em um período tardio, provavelmente entre o final do século XIX e primeiras décadas do XX, em duas levas distintas. Além disso, como destaquei no capítulo anterior, no presente, os Nadëb identificam apenas três variantes dialetais, associadas às regiões do Japurá, Alto Uneiuxi e Téa.[279]

4.3.2 Mobilidade entre o Uneiuxi e o Japurá

As narrativas dos Nadëb do Uneiuxi apontam que, paralelamente à grande migração para o Téa-Jurubaxi ao longo do século XX, outros grupos nadëb mantiveram, no mesmo período, um fluxo intenso de deslocamentos numa área mais restrita: entre o médio-alto Uneiuxi (em ambas as margens) e na margem esquerda do Médio Japurá (mais especificamente na região do Paraná do Boá-Boá). Como destaquei anteriormente, no presente, por vezes os Nadëb do Alto Uneiuxi criam distinções em relação ao grupo que historicamente habita a região do Japurá. Em outras situações, é criada uma unidade, por exemplo quando é empregado o termo *jaaj tamiih buuj* (habitantes do Igarapé do Jeju). Essa dinâmica de identificação ou diferenciação de pessoas está relacionada a uma socialidade estruturada pela mobilidade espacial ao longo do tempo.[280] Como já destaquei, muitas vezes os deslocamentos estavam (e continuam a estar) relacionados aos regimes das estações, quando é possível caçar, pescar ou coletar determinadas espécies que ocorrem distintamente em cada uma das duas bacias. Por exemplo, o Japurá é frequentemente visitado pelas famílias do Uneiuxi para a pesca de pirarucu e matrinxã. Da mesma forma, os Nadëb do Japurá visitam o Uneiuxi em busca de tucunaré, por exemplo. Geralmente, esses períodos são acompanhados de festas, quando se criam, se renovam ou se desfazem alianças.

No passado, a movimentação entre cada um dos rios era pendular e a permanência variava em escala temporal. Cito um comentário de Joaquim Batista sobre o tema, durante uma conversa que tivemos. Na ocasião, ele me explicava que na região do lago Toroneej, na margem direita do Alto Uneiuxi, há uma capoeira no local onde seus avós viviam.

> Do Toroneej que eles vinham pra cá [Japurá]. Aí, do Toroneej eles vieram morar junto pra cá. Vinham e passavam tempo. Era vivência do Nadëb mesmo. Um tempo ele morava aqui, quando tem festa, eles vinham pra cá, aí pra lá quando tem festa eles

[279] Martins (2005) também identifica apenas 3 variantes dessa língua, que associa aos rios Japurá, Uneiuxi e Negro.
[280] Essa unidade entre os Nadëb do Alto Uneiuxi e do Japurá também pode ser inferida nos relatos de Münzel (1969, p. 139): "Certo grupo do Alto Uneiuxi, os Kaborí de Roçada, se autodenominariam Makú, o único neste rio a manifestar orgulho em vez de vergonha de ser 'índio', é o menos aculturado e o que por mais tempo soube manter sua independência. Também os Makú do Boá-Boá afirmavam ser este o nome de sua tribo". Para a informação sobre os "Maku do Boá-Boá", o autor se baseia em Schultz (1959).

> iam pra lá. É assim vivência deles. [Transcrição de gravação realizada com Joaquim Batista, em português, em 9 de setembro 2018, aldeia São Joaquim]

Como assinalei no capítulo anterior, "vivência" é um termo em português que surgia recorrentemente na fala dos meus interlocutores quando conversávamos sobre as histórias do passado. Muitas vezes, a palavra era usada de maneira a associar a vida das pessoas nadëb ao hábito de se deslocarem pela mata. Há uma construção correspondente em sua língua, "*awät doo*", que ganha o sentido de "viver-mover" em certos contextos.[281]

Desde o final do século XIX, são registradas vias de trânsito dos ditos "maku" nessa região. Koch-Grünberg (1910, p. 313-316), por exemplo, dá notícia de um varadouro a ligar a região do igarapé Cumaru às cabeceiras do rio Marié (afluente do Negro), o que ele afirma ser um empreendimento dos Guaríua (Guariba). A região do Cumaru, localizada logo acima do Paraná do Boá-Boá, é uma área de ocupação tradicional dos Nadëb do Japurá e várias comunidades foram abertas ali ao longo do tempo.[282] Schultz (1959) também registra a comunicação intensa entre o Japurá e o Alto Uneiuxi por pessoas que mantinham relação de parentesco (ver próxima seção). O termo pelo qual seus interlocutores se referiam ao Uneiuxi, "Manóide", é o mesmo empregado pelos Nadëb no presente, Man'uuts (a diferença aqui é apenas ortográfica).

A mobilidade nadëb entre o Paraná do Boá-Boá e o Alto Uneiuxi, ao longo do século XX, está relacionada, ainda, a outra dinâmica: a chegada de seringueiros no rio Japurá no final do século XIX e seu progressivo avanço para as terras à esquerda do rio. Como vimos, segundo Tastevin (2014 [1923]), esta migração de forasteiros para a região ocorreu em duas grandes ondas. A primeira teria se dado no início da década de 1890 e não logrou sucesso. A partir de 1910, um segundo movimento, mais violento e consistente, teria, finalmente, alcançado as terras do interior.[283] O avanço dos seringueiros significou uma pressão inédita aos indígenas, gerando uma série de efeitos – ataques a aldeias, rapto de mulheres e crianças indígenas, expedições de assalto a acampamentos dos brancos, guerras de vingança, deslocamentos de famílias no interflúvio – que permanecem na memória nadëb. É notável, inclusive, a

[281] No capítulo 9, descrevo e analiso essa categoria.
[282] Essa ocupação histórica da região me foi relatada pelos próprios Nadëb do Japurá, que habitam hoje as aldeias de Jutaí e Jeremias. Há, também, uma publicação realizada pelos indígenas em parceria com o ISA e o CIMI (2017, p. 19) em que consta a mesma informação. Entre 2020 e 2021, uma nova comunidade nadëb foi aberta nessa localidade.
[283] O autor assim caracteriza esse período: "Os recém-chegados se distribuíram igualmente sobre as duas margens, sem medo dos Makú, ou talvez mais provavelmente a '*sacra auris fames*' foi maior que o medo" (TASTEVIN, 2014, p. 80).

semelhança de certos episódios descritos pelos meus interlocutores com eventos registrados por Tastevin. Cito um exemplo para detalhar alguns aspectos desse contexto.

Certa vez, o tuxaua Joaquim Batista me narrou (em português) a "História de Dar Wẽs", uma criança órfã nadëb que foi raptada pelos seringueiros na região do lago Boa Vista, no Paraná do Boá-Boá, após uma sequência de conflitos. O episódio teria ocorrido com seus antepassados, na época em que seu avô paterno era criança. A origem do evento se deu quando cinco homens Nadëb do Alto Uneiuxi, que se deslocavam na região do lago, se depararam com o acampamento de um seringueiro. Ao avistá-lo, flecharam o forasteiro e pilharam seus pertences. O homem, ferido, fugiu e, algum tempo depois, reuniu parceiros e partiu no encalço dos indígenas. Os seringueiros chegaram à aldeia nadëb, que àquela altura já havia sido abandonada pelos moradores, que temiam a retaliação. Os forasteiros queimaram todo o local e continuaram a persegui-los. Ao se aproximarem da nova localidade onde estavam os indígenas, já próximo ao Alto Uneiuxi, dispararam suas armas de fogo, ainda na mata. O ataque matou uma jovem nadëb. Naquele momento, os indígenas que estavam dispersos entre a floresta e o seu novo assentamento se reuniram e voltaram a fugir, agora em direção ao Japurá. Na sequência dos acontecimentos, ocorreram ataques e contra-ataques de ambas as partes. Outro indígena foi assassinado e um seringueiro ferido. Durante esse deslocamento, Dar Wẽs se perdeu na mata, foi encontrado pelos seringueiros, que o levaram consigo.[284] O conflito terminou com os forasteiros se dirigindo ao Japurá e os indígenas retomando a aldeia que havia sido incendiada. Desde então, a localidade é referida pelos Nadëb como "Mäs Katag", que significa "Queimada pelos Brancos" em tradução livre.

Revisitando os escritos de Tastevin (2014, p. 83-84), há a descrição de um ciclo de conflitos que lhe foi narrada por seringueiros que é muito semelhante à história Dar Wẽs, inclusive nos detalhes: a ordem dos acontecimentos, o ferimento de um seringueiro solitário, a morte de dois indígenas e o rapto de uma criança. O autor localiza os acontecimentos em 1916 e sugere que a aldeia atacada e queimada era recente, ao constatar que as pupunheiras ali plantadas teriam cerca de três anos. Há uma divergência no relato do autor em relação ao que contam os Nadëb quanto à contabilização de indígenas que teriam empreendido o ataque inicial ao seringueiro, muito maior nos escritos do missionário (uma centena). O fato poderia ser

[284] Os episódios de sequestro de mulheres e crianças indígenas por seringueiros e patrões é frequente nas narrativas nadëb. Nos escritos de Tastevin (1923) o autor registra alguns casos de rapto de crianças "maku" no Japurá, na mesma época.

explicado tanto por haver um certo tom fantasioso no relato dos garimpeiros, que lhe descreveram os acontecimentos,[285] como pelo sistema numérico nadëb.[286]

Na primeira década do século XX, há, portanto, a intensificação da presença de seringueiros e outros *mäs* no interflúvio vindos do Japurá. Na segunda metade do século, também o Alto Uneiuxi seria alcançado. Detalharei esse processo na próxima seção. Por ora, gostaria de destacar que a dinâmica socioespacial indígena na região nesse período também está relacionada à chegada dos *mäs*. A distribuição de assentamentos e a intensidade de dispersão de famílias e pessoas tornam improvável a contabilização exaustiva de locais de habitação criados e abandonados ao longo do século XX, fato ressaltado pelos próprios indígenas.[287] As conversas que mantínhamos a esse respeito iluminavam, em geral, sequências de migrações de algumas pessoas ou famílias e de seus antepassados mais próximos. Cito exemplos ilustrativos. Nos cálculos geracionais que empreendemos, os Nadëb do Alto Uneiuxi estimaram que, entre as décadas de 1920 e 1930, haveria aldeias localizadas na região do Cumaru (Paraná do Boá-Boá), no igarapé denominado Sëë Wiis. O avô (FF) de Eduardo Castelo, atual chefe do Roçado, viveu na aldeia de Bepuuh Nuu Mahäj (próxima ao Japurá), para depois se mudar para o Pëëd Tamiih (afluente esquerdo do Alto Uneiuxi). Seguindo no tempo, entre as décadas de 1930 e 1950, algumas famílias, das quais descendem pessoas que hoje vivem nas aldeias do Roçado e São Joaquim, também residiram no Pëëd Tamiih. Havia, ali, três comunidades distintas, que os Nadëb atuais designam como Baboo, Tyb Nuu, e Taraber Mohäng. Nas cabeceiras deste igarapé havia, ainda, uma quarta comunidade, esta dos Majoran, com quem os primeiros mantinham relações de aliança.

Referências como as citadas acima, apesar de não serem exaustivas, indicam a intensidade da mobilidade de famílias e pessoas entre o Alto Uneiuxi e o Japurá. Ao longo da minha pesquisa, produzi uma lista não exaustiva das comunidades nadëb entre o século XX e XXI, que pode ser consultada anexa (A4).[288] Se considerarmos apenas a região do interflúvio

---

[285] É reconhecido o ar fantasioso, muitas vezes hiperbólico, de certas histórias regionais a formar a imagem dos "índios da mata". No caso do Médio Solimões-Japurá dos séculos XIX-XX, Faulhaber (1993) vê nessas distorções um reflexo do próprio regime de terror instaurado e vivenciado por todos os envolvidos na situação, indígenas e não indígenas.

[286] O sistema numérico nadëb conta nominalmente até 3: *sét* (1), *pewóp* (2) e *tamawob* (3). Para além do numeral três são utilizados, como referência, os dedos das mãos e dos pés. Apesar de Joaquim Batista, que foi quem me contou a narrativa, ter conhecimentos em matemática básica, aqueles que narraram a história para meu interlocutor certamente não dominavam o sistema ocidental.

[287] Outros autores apontam para a mesma dificuldade. Pozzobon (1983, p. 134), por exemplo, registra que, para além de sua contabilização de comunidades, havia "outros Nadöb dispersos individualmente pelos seringais das margens do Japurá".

[288] Empreguei dois métodos para fazer esta contabilização. O primeiro foi o registro de conversas com anciãos e chefes nadëb sobre o assunto. O segundo é um trabalho de etnomapeamento realizado com os Nadëb do Roçado na bacia do Uneiuxi, ligado a um projeto de salvaguarda cultural que descrevo no capítulo 11.

Alto Uneiuxi-Japurá e a margem esquerda do Alto Uneiuxi (inclusive o igarapé Natal), foram contabilizadas 39 comunidades. A não ser as comunidades atuais, todas as outras estão localizadas em igarapés – e distam poucos minutos ou alguns dias, em percurso terrestre, de um curso médio de água (Uneiuxi ou Paraná do Boá-Boá). Apesar de não ser possível precisar a data de criação, nem a longevidade de cada assentamento, é plausível afirmar que a maioria das aldeias estiveram ativas nas seis ou sete primeiras décadas do século XX.[289] Não me foi possível, contudo, estabelecer quais dos assentamentos foram contemporâneos uns aos outros,[290] mas as informações demonstram que a permanência nesta região, e a intensidade dos deslocamentos neste perímetro se mantiveram por todo o período, motivo pelo qual destaco esta área em todos os quadros do mapa de deslocamentos nadëb que apresentei (p. 123).

A essas informações, acrescento, abaixo, registros dos autores relacionados a esta área em específico desde o final do século XIX.[291] Apesar de cronistas e pesquisadores em geral terem encontrado dificuldades em lidar com os etnônimos a designar os grupos do interflúvio Japurá-alto Uneiuxi, existem alguns registros de aldeias e acampamentos de caça na região. Na última coluna, proponho uma correspondência dos grupos registrados à categorização que venho empregando neste trabalho a partir dos dados etnográficos e históricos apresentados. Na coluna 2, destaco o momento em que os assentamentos registrados estariam ativos, segundo as fontes. A tabela é relevante enquanto registro histórico da ocupação da região, mas não corresponde à profusão de comunidades ali formadas.

Tabela 8 - Assentamentos indígenas registrados no interflúvio Alto Uneiuxi-Japurá

Autor	Ano	Etnônimo registrado	Nº de Assentamentos	Localização	Grupo (presumido)
Tastevin (1923)	c. 1895	Maku-Guariba	2	Interior do Paraná do Boá-Boá (Igarapé Mameloca e Alto Igarapé Boa Vista). Aparições em pontos variados da margem esquerda do Japurá)	Nadëb do Japurá; Nadëb do Alto Uneiuxi?
Koch-Grünberg (1910: 313-5)	1904	Guariua-Tapuyo	1?	Alto curso do igarapé Cumaru	Nadëb do Japurá

[289] Joaquim Batista afirma terem existido ao menos 17 aldeias antes de 1950.
[290] Adiante, neste capítulo, discuto a morfologia dos assentamentos nadëb, quando teço comentários sobre a população das aldeias no século XX.
[291] Na tabela abaixo, não incluo os dados referentes ao Téa e ao baixo-médio Uneiuxi. Para uma enumeração dos assentamentos registrados pelos autores em todo o interflúvio Negro-Japurá, ver Pozzobon (1983, p. 128-136).

Tastevin (1923)	1915-1920	Maku Manso	2	Lago Maraã; Cabeceiras do Jurubaxi	Nadëb do Téa
van Meegeren (1955)	1954	Maku do Boá-Boá	2?	São Pedro (Alto Japurá); Paraná do Boá-Boá	Nadëb do Japurá; Nadëb do Alto Uneiuxi?
Migliazza (1956)	1952-6	Maku da Bacia do Rio Japurá	7	Paraná do Boá-Boá	Nadëb do Japurá; Nadëb do Alto Uneiuxi?
Schultz (1959)	1950-8	Maku do Paraná do Boá-Boá	1 ativa; 2 abandonadas (havia 5-8 anos)	Alto Paraná do Boá-Boá-Uneiuxi; Alto Japurá (citando van Meegeren)	Nadëb do Alto Uneiuxi
Pozzobon (1983)	1976-1982	Nadöb	5	Paraná do Boá-Boá (Abacatal; Cumaru; + 2 aldeias sem localização precisa); Igarapé Natal (alto Uneiuxi)	Nadëb do Japurá
FUNAI (1993)	1993	Maku-Nadöb	1	Paraná do Boá-Boá (Jutaí)	Nadëb do Japurá
Pissolati Lopes (2021)	2016-2019	Nadëb	3	Paraná do Boá-Boá (Jutaí, Jeremias, Nova Canaã)	Nadëb do Japurá
Pissolati Lopes (2021)	2016-2019	Nadëb	2	Paraná do Boá-Boá (São Joaquim); Alto Uneiuxi (Roçado)	Nadëb do Alto Uneiuxi

Fonte: Elaborado pelo autor. [292]

A segunda metade do século XX corresponde ao período em que o contato com os não indígenas se estabelece de maneira mais sistemática e permanente. A década de 1950 é particularmente importante porque é quando patrões, comerciantes e missionários alcançam, de fato, o Alto Uneiuxi. Descreverei esse período por meio da história de vida de Seu Joaquim, principal liderança nadëb desde o final do século XX até o presente (hoje ele é tuxaua de São Joaquim). Ainda criança, Joaquim testemunhou aquela que teria sido a primeira subida de um patrão ao Alto Uneiuxi.

[292] Em relação aos meus próprios dados, incluo nesta tabela apenas as comunidades existentes durante o período da minha pesquisa (2016-2019). Para a lista das aldeias antigas que registrei, ver anexo A4.

4.4 As histórias de Joaquim Batista e de Sérgio Ferreira

Joaquim Batista nasceu no interflúvio Alto Uneiuxi-Japurá, próximo a um pequeno curso d'água de nome Babuu, nas cabeceiras do Pëëd Tamiih (afluente do Alto Uneiuxi). Em seus documentos, o registro de nascimento é de 1949, mas é provável que a data real seja anterior. A irmã de sua mãe, que acompanhou seu nascimento, ao vê-lo pequeno e com a testa sobressalente, o achou parecido com um filhote de guariba. Assim, recebeu seu nome: Samÿÿj T'aah (Filho de Guariba). Joaquim possui uma única irmã, um ano mais nova, chamada Ilina Batista. Quando o menino estava com aproximadamente 3 anos, seu pai faleceu, assassinado por seringueiros que atuavam entre o Paraná do Boá-Boá e o Uneiuxi (vindos do Japurá). Antes de completar 5 anos, sua mãe também veio a óbito e ele foi criado por sua tia (*jõõ*).[293] Assim, Joaquim desde muito cedo se tornou *kabari*, órfão, condição determinante para os acontecimentos de sua vida. Em sua narração, ele ressaltou que ficava "largado" e que sofria para se alimentar por conta própria.

Segundo Joaquim, as famílias que então estavam na região buscavam se manter no interior da floresta para se proteger dos não indígenas. Ele conta que, naquele momento, muitos Nadëb ainda não conheciam diretamente os *mäs* – apenas por histórias. Até que, em 1956, chegaram, pela primeira vez no Alto Uneiuxi, os patrões, o barco a motor e o sarampo. Os Nadëb afirmam que essa foi a primeira vez que os *mäs* subiram o rio Uneiuxi até aquela altura. Joaquim, na época, tinha cerca de 6 anos. Apresentarei o episódio intercalando citações de Joaquim, com algumas observações minhas.[294]

> Em 1956, nós estávamos morando lá no Taraber Mohäng, bem aí mesmo, no Pëëd Tamiih [afluente esquerdo do Alto Uneiuxi]. Você tem que ir pelo laguinho, chega no lago, e lá é descida do varadouro, que vem das aldeias. Aí tinha as aldeias Baboo, Tyb Nuu e Taraber Mohäng. As aldeias eram do mesmo povo. O caminho era um só, que descia no Pëëd Tamiih.[295] Aí, um dia, tava eu, meu mano [irmão classificatório], aquele Raimundo, que tá lá no Roçado agora. Então, aí, o meu futuro sogro, Hidelbrando disse, 'vão logo pescar na beira [do Uneiuxi]'. [Da margem do Uneiuxi] até na aldeia Taraber Mohäng é 20 minutos [a pé]. Aí nós viemos embora pra pescar, no rio Man'uuts [Uneiuxi]. Aí desceu meu sogro, Hildebrando, a mulher dele, e minha [futura] mulher, que era pequena. Aí, no lugar que a gente tava pescando, lá vem um barco. Um barco, 'tuc, tuc, tuc, tuc'. Esse aí é motor do Sérgio Ferreira [patrão]. Nunca que nós conheceu *mäs*. Eu nunca tinha visto. Eu conheci *mäs* por aqui. Lá vem, 'tuc, tuc, tuc'. Primeiro contato era esse aí. Nós Nadëb não tínhamos contato pra lá, pro

[293] A categoria *jõõ* designa mães de criação, normalmente irmãs da mãe (classificatórias ou reais).
[294] Nesta seção, todas as citações são transcrições de gravação realizada com Joaquim Batista, em português, em 9 de setembro de 2018, na aldeia São Joaquim. Ao citar outros interlocutores, indico o contexto dos registros.
[295] A paisagem do interflúvio Japurá-Negro é permeada de caminhos de terra e água utilizados pelos Nadëb. Muitos deles são identificados a famílias e grupos, nadëb e não nadëb, que os utilizavam no passado. Assim, há uma memória topográfica que associa grupos, regiões e ações no tempo e no espaço.

> Rio Negro. O Pedro Maia (Nadëb do Alto Uneiuxi) já tinha contato pro Japurá, nessa época.

A fala de Joaquim corrobora o que vínhamos discutindo: até meados da década 1950, o contato com não indígenas se dava pelo Japurá. Pedro Maia (também chamado de Pedro Borracha), a quem Joaquim faz referência, foi o primeiro de seu grupo a ter relações com os *mäs*. O episódio é famoso entre os Nadëb, que descrevem a coragem de Pedro: ainda jovem, empreendeu a viagem sozinho para conhecer os *mäs* no Japurá, provavelmente entre o final da década de 1940 e início de 1950. O jovem passou um período entre os seringueiros, "aprendeu a comer comida de branco", e voltou, algum tempo depois, com roupas e ferramentas. Volto ao episódio da chegada dos brancos no Alto Uneiuxi, narrada por Joaquim:

> Aí, o meu tio Hildebrando, disse, 'vocês vão embora pra aldeia. Lá vem *mäs*. Já vem motor, já vem *sapaar*. Eu vou esperar ele aqui. Corre, vai embora!'. Aí, ele disse pra mulher dele, o nome dela é *Wator Äj*. '*Wator Äj*, vai embora! Vão já pra lá, vocês, e carrega minha filha na tua costas pra ir mais rápido'. Porque ela não andava muito, ela era pequena.[296] Aí Wator Äj carregou ela, aí eu fui atrás do Raimundo, nós corremos. Nós chegamos lá na aldeia e contamos, 'nós viemos aqui porque chegou motor, *sapaar*, lá no porto do varador, na beira'. E aí os outros tavam no mato. Meu tio Fausto tava no mato, Osvaldo Maiorano[297] tava no mato, tava tudo no mato.[298] Muita gente, né. Caçando, pescando. Nós dissemos que Hildebrando tinha ficado, esperando *mäs*. E daí, esses outros que tavam lá, foram embora ver: '*ër awaënh, ër heg'aas mäs*', ['vamos descer para a beira para ver o branco']. E Hildebrando ficou lá [na beira]. E lá vem o motor, 'tuc, tuc, tuc'. E no barco vem o tal de João Canivete. João Canivete é *tanoo buuj* [Nadëb do Téa], falava nossa língua. Aí João Canivete viu homem em pé lá, era ele, o Hidelbrando, na paragem.

Em uma viagem que realizamos no Alto Uneiuxi, Eduardo Castelo, atual chefe do Roçado, também me narrou o episódio, quando passamos no local onde se deu o encontro. Segundo Eduardo, este trecho do rio era tradicionalmente utilizado pelos indígenas para travessias por ser mais estreito. Na margem esquerda, havia cinco comunidades naquela época e, na margem direita, seguia um varadouro até o Japurá (Paraná do Boá-Boá), para onde os Nadëb se deslocavam para pescar matrinxã para realizar as festas do peixe. A paragem onde Hidelbrando estava foi chamada pelo meu interlocutor de Rakakëëw Muuj.[299] Segundo Eduardo, o barco que subiu até ali trazia, além de Ferreira e Canivete, Seu Albino, que chamava

---

[296] A criança de colo é Euzita, filha de Hildebrando que casaria com Joaquim, mais tarde.

[297] Algumas das pessoas que estavam no Igarapé Pëëd foram designadas por Joaquim como Majoran. Como vimos, esse grupo mantinha relação de aliança e inimizade com os Nadëb do Japurá e do Alto Uneiuxi. Os Majoran que estavam ali naquele momento eram descendentes do grupo nadëb-majoran formado na "História da gente Majoran" que apresentei no capítulo 3.

[298] Hidelbrando, Fausto e Osvaldo são três dos quatro chefes de famílias que, alguns anos depois, iriam fundar a comunidade do Roçado (ver seção 4.8 deste capítulo).

[299] "Paragem" é uma palavra utilizada pelos Nadëb, em português, para designar praias e áreas abertas nas margens do leito de um rio, onde é possível às pessoas desembarcarem e permanecerem temporariamente.

os indígenas de "cabari".[300] No momento do encontro, João Canivete teria gritado: "*Y wakãn*!" ("sou parente"), para garantir que o chefe nadëb e os demais não fugissem. João ainda teria apontado para Sérgio Ferreira e completado: "*ëër wahëëh n'aa*" ("ele é nosso chefe").[301]

Segundo Joaquim, Ferreira comercializava no rio Negro produtos extraídos na região do Baixo Uneiuxi, como ucuquirana, castanha e cipó. Ao subir para o alto do rio, pretendia aumentar a mão de obra e expandir as áreas de extração. Volto à narrativa de Joaquim:

> Então, o dono do barco, meu [futuro] pai de criação, Sérgio, diz, 'João [Canivete], vem aqui na proa, pra tu falar com ele tua linguagem, porque só tu mesmo que pode falar com ele. Ele tá lá em pé, com flecha na mão'. Mas não era flecha, era caniço que ele tava pegando.[302] E aí ele tava só esperando o barco chegar. João ficou em pé, na proa, em pé. Aí, 'tuc, tuc, tuc', parou motor onde ele tava em pé, aí encostou e João ficou na proa do barco. Aí ele disse: '*õm ana babä ỹ awät wehen ỹ heg'aas mahagä*' ['você chegou até aqui, se aproxime, eu vou aí pra te ver']. João disse mesmo, *tahaja* [ele conseguiu falar na língua nadëb].[303]
>
> Aí, o Sérgio disse: 'manda ele embarcar'. Aí Hildebrando embarcou. Aí João diz, 'olha, esse é nosso patrão'. '*Hahỹỹ a kariw n'aa, a wahëëh. Wahëëh kyy enam*'.[304] 'Ele é bom, ele trata nós bem, ele cuida de nós'. Aí meu sogro disse, ainda não era sogro naquela época... Hildebrando, diz, 'João, fala para o teu patrão pra ele não me matar. *ỹ kabari*! Eu sou kabari! Eu não tenho pai, eu sou órfão, eu sou *kabari*'.
>
> Aí, meu pai [i.e. Sérgio Ferreira] já chamou ele de *kabari*. Ele achou que era tribo dele que ele falou. É! Aí quando meu pai de criação foi lá pra fora [do rio Uneiuxi], levou notícia, disse 'a tribo deles é *kabari*'. Mas Hidelbrando falou que ele era *kabari* [órfão], não era a etnia dele. Ele falou que não tinha mais pai, não tinha mais mãe, aí ele disse pro patrão dele não matar ele. Ele falou só '*kabari*'. Aí João já transmitiu para o patrão. O patrão respondeu: 'Não, não, nós não faz [maldade] não. Manda ele embarcar pra cá'. Deu panela, deu terçado, deu machado, faca, anzol, pra ele. Aí ele ficou com um monte de bagulho, Hildebrando. E lá vem o pessoal, chegou já no porto, pra ver eles lá. Aí chegaram no porto, Fausto, Osvaldo... um bocado deles....
>
> Aí o patrão disse que quer conhecer a aldeia deles. 'João, fala pra ele que nós vamos conhecer a aldeia dele. É longe?'. Aí João falou '*ta karén, a kariw n'aa karén hajé a panang ta heg'aas nyy bagä hẽ*'. [Os Nadëb responderam]: '*Peets hẽ, hamãn!. Asoop!*'.[305] Aí já foram junto com eles, até chegar na aldeia, Taraber Mohäng. Aí eles ficaram umas horas lá dentro, conversaram com os índios, aí eu fiquei vendo, fiquei vendo, eu tava com medo. Nós corremos no mato. Aí quando nosso patrão, o Sérgio falou: 'cadê criança? Eles não têm criança? Eles têm só adulto?', aí ele perguntou a

[300] Como veremos logo abaixo, a descrição de Joaquim sobre esta cena é distinta. Segundo Joaquim, é o próprio tuxaua nadëb que se apresenta como *kabari*. Distingo, aqui, a grafia do termo para assinalar a sua origem, de acordo com as versões: cabari (empregada pelos brancos); *kabari* (empregado pelos indígenas). No fim do capítulo, discuto a relação órfão-patrão, que é central para a análise deste episódio.
[301] O termo *wahëë* significa, literalmente, "velho".
[302] Chama atenção, em toda a narrativa, a maneira como os próprios Nadëb se descrevem como pacíficos, o que contrasta com as "histórias dos antigos" em que são retratados como bravos guerreiros. Na sequência da narrativa, como veremos, a questão se aprofunda, na medida em que os próprios Nadëb "investem" na assimetria da relação.
[303] Note-se que a língua que João Canivete fala é o nadëb do Téa. Como indico na introdução, as variações dialetais da língua nadëb são inteligíveis para seus falantes.
[304] A tradução literal da primeira oração "*Hahỹỹ a kariw n'aa, a wahëëh*" seria: "aqui está o nosso [excl.] patrão, nosso [excl.] velho [i.e. chefe]". A segunda oração, *wahëëh kyy enam*, significa literalmente "a língua do velho é bonita". A expressão *kyy enam* ("língua bonita") é utilizada para indicar que uma pessoa fala a verdade.
[305] "Ele quer, nosso (excl.) patrão quer ver sua aldeia, onde vocês moram". Os Nadëb respondem: "É perto, vamos! Subam para a beira!".

> Hidelbrando, 'cadê tuas crianças?'. 'Fugiram, eles tão com medo que *mäs* pega eles, amarra o braço dele'. Aí João Canivete disse 'tá com medo de você, de você amarrar ele'.[306] 'Não, diz pra ele que a gente não faz mal pra ele, diz pra eles virem'. Aí de lá mesmo ele gritou e nós viemos, já. Aí eu fiquei em pé, olhandozinho. Eu feiozinho, aqui, nuzinho. Eu tava com 6 anos. Feio e barrigudinho, era verme que eu tinha, a gente sem pai, né. Aí eles ficaram conversando. Aí, o patrão disse: 'João, vamos descer, fala pra eles que eu vou descer'. João disse que eles iam descer: '*ër kariw n'aa awaënh, ma sanoo n'aa*'.[307] 'Tá'. 'Mas nós vamos ficar aqui perto, nós vamos trabalhar, nós vamos sempre visitar vocês', João Canivete falou na língua nadëb. Aí Hildebrando repetiu de novo, 'João, fala pro teu patrão que eu sou *kabari*. Eu sou órfão, eu não tenho mais quem me defende. Se ele me matar, ninguém vem me apoiar'. Aí João já transmitiu pro patrão e por isso já foi chamado *kabari*. [...]

Ao descer o rio, após este primeiro encontro, Sérgio Ferreira levou consigo três Nadëb do Alto Uneiuxi: dois adultos – Fausto (MB de Joaquim) e Barbosa – e um jovem, Raimundo Paminônio (irmão classificatório de Joaquim), que tinha por volta de 12 anos na época. O patrão voltou para o sítio Mangueira, localizado no rio Negro, na altura da foz do Uneiuxi. Ainda hoje seus filhos moram ali. Os indígenas que desceram com o patrão para o trabalho extrativista demoraram a voltar. Depois de um tempo, as pessoas que permaneceram no Alto Uneiuxi resolveram partir em direção à foz, para descobrir o que ocorrera com os parentes. Desceram, então, de canoa, até o lago São João, no baixo curso do rio, onde havia uma "colocação" de cipó e sorva onde estavam várias famílias Nadëb do Téa. O chefe indígena ali era Pedro Miri,[308] que promovera o reencontro entre os Nadëb do Téa, então dispersos na região do Médio Rio Negro, no rio Jurubaxi na década de 1940. A partir de então, os Nadëb do Alto Uneiuxi paulatinamente ingressaram no sistema de aviamento.

A narrativa do primeiro contato entre os Nadëb e um patrão no Alto Uneiuxi traz algumas questões importantes para se refletir sobre as relações que os indígenas estabeleceriam a partir de então com o *mäs*. Nas próximas duas seções, abordo alguns desses temas, e, na última seção do capítulo, analiso a questão específica relacionada à condição de orfandade e à relação com os patrões.

---

[306] Como já destaquei, antes do contato "pacífico", os brancos faziam incursões no interflúvio para rapto de mulheres e crianças. As histórias que narram os primeiros contatos destacam o temor relacionado a essa prática.
[307] "Nosso (incl.) patrão vai embora, ele disse". Note-se, aqui, uma mudança importante na narrativa de Joaquim. Anteriormente, nas falas atribuídas a João Canivete, o pronome pessoal utilizado para fazer referência ao patrão era a primeira pessoa do plural exclusiva (*a kariw n'aa*). A partir desse ponto, Sérgio Ferreira é referido na primeira pessoa do plural inclusiva, "*ër kariw n'aa*".
[308] Pedro Miri é avô de algumas pessoas que hoje vivem no Roçado.

4.5 As mercadorias sobem o rio

A chegada de Sérgio Ferreira no Alto Uneiuxi não foi, obviamente, o primeiro contato do povo Nadëb com os *mäs*. Como já demonstrei, para além dos descimentos dos séculos anteriores, desde o final do XIX, essa interação vinha acontecendo a partir do Japurá, com a chegada dos seringueiros. Inclusive, a morte do pai de Joaquim está relacionada a este movimento. No Téa (afluente do Negro), como vimos, a relação com os patrões parece ter ganhado força entre os anos 1930 e 1940.

Hidelbrando Marcolino, por exemplo, o chefe nadëb que recebeu Ferreira no Alto Uneiuxi, ganhara esse "nome de *mäs*" alguns anos antes, numa visita de Hildebrando Muniz, o ribeirinho que morava no Paraná do Boá-Boá, depois de uma visita que este fizera a sua aldeia. Portanto, o que há de inédito e significativo neste episódio é a subida de um barco a motor até o Alto Uneiuxi, levando mercadorias a serem ofertadas diretamente aos indígenas, de forma relativamente pacífica (inserindo-os numa relação com um patrão). A presença de não indígenas naquela altura do rio passaria a ser mais frequente desde então, apesar do alto curso continuar a ser menos explorado quando em comparação com os trechos a jusante.[309] Schultz (1959, p. 110), que esteve entre os Nadëb no Paraná do Boá-Boá em 1958-1959, fez uma observação sobre os parentes do Alto Uneiuxi que parece ser um breve instantâneo desse período inicial de intensificação do contato: "[Os "Maku do Japurá"] davam a entender que lá possuíam extensos roçados, deles e de seus parentes, e que naquele rio, que denominavam Manóide [Uneiuxi], recebiam frequentes visitas de 'motores'. Para melhor fazer-se compreendidos, imitavam o ruído típico dos motores a óleo".

O contato direto e "pacífico" pelo Uneiuxi instaurou uma nova dinâmica de entrada e circulação das mercadorias. Até então, ferramentas e bens de consumo eram obtidos principalmente a partir do saque em expedições a assentamentos de seringueiros, comerciantes e colonos nas margens e desembocaduras de rios. Nas palavras de Joaquim, "quando os Nadëb já tinham conhecimento que tinha os brancos nos dois rios [Japurá e Negro], os Nadëb caçavam os materiais dos brancos para roubar: machados, terçados e pregos para fazer os anzóis sem ganchos... também linha para pescar". Agora, eram as mercadorias que chegavam até os

[309] Por exemplo, em 1968, quando Münzel (1969, p. 151) visita o rio, havia um grupo nadëb que se mantinha hostil ao contato com "outra gente". Outro fator que, segundo o autor, dificultava o ingresso de forasteiros seria o alto custo para a subida de comerciantes e patrões até aquele ponto do rio, tendo em vista o número reduzido de consumidores de suas mercadorias e de mão de obra para a extração da borracha (ibid., p. 137). No período em que realizei minha pesquisa no Roçado, o Alto Uneiuxi continuava a ser uma região pouco frequentada por pessoas não nadëb e considerada pelos regionais como uma localidade isolada e de difícil acesso.

indígenas, pelo rio e por barco. Os riscos relacionados às expedições de assalto começaram a ser substituídos pela dívida e pelo trabalho compulsório para os patrões.

Com o ingresso progressivo das famílias no sistema extrativista, gradualmente começou a ocorrer, entre os Nadëb, uma nova dispersão no Uneiuxi, que se consolidou na década de 1960 (MÜNZEL, 1969). As migrações podiam ser sazonais, seguindo os períodos ideais para extração, quando pessoas e famílias iam para as "colocações", ou por períodos mais extensos, nos casos em que os indígenas se mudavam para as desembocaduras dos afluentes do Médio Negro ou do Japurá, morando em sítios isolados, terras dos patrões ou comunidades multiétnicas.[310] Progressivamente, as relações entre indígenas e brancos foram se estreitando. Cito mais uma vez Joaquim: "Cada um tinha um patrão. Edson Moreira era patrão de muitos. Barreto era patrão de Aloísio. Napoleão era patrão de Fausto. Tudo para o lado do Uneiuxi, ainda". Cada uma das relações citadas nomeiam o patrão *mäs* (Uneiuxi-Negro) e o freguês nadëb.

4.6 As doenças, o Roçado e os evangélicos

A subida de Sérgio Ferreira, além de mercadorias, trouxe doenças, como ressaltou Joaquim:

> Aí, os *mäs* chegaram. E lá, naquele dia, tinha sarampo no barco. Pessoa que tinha sarampo, era Valério Figueiredo e Estefânio Figueiredo [filhos de Sérgio Ferreira]. *Mäs* que tava dentro do barco que tinha sarampo. Aí, João Canivete falou pro meu sogro: 'Aqui tem doença, o nome dele é sarampo. Isso aí não tem cura. Você tem que procurar remédio, cozinha merda do cachorro preto pra tu beber chá, aí você fica bom'. João Canivete que falou. Ele disse, 'tá bom, João', mas o Hildebrando ainda não tinha pegado sarampo.

A crescente participação dos Nadëb na economia extrativista foi acompanhada pelo ritmo acelerado de disseminação de epidemias que até então não existiam no rio: sarampo, gripe, tuberculose, catapora, malária. No alto curso do rio, algumas famílias que continuavam dispersas e parcialmente inseridas no sistema de aviamento também padeciam com as novas enfermidades. Em 1958, isto é, dois anos após o primeiro encontro entre as famílias do Alto Uneiuxi e Sérgio Ferreira, um missionário irlandês, William Barkley, ligado à New Tribes Mission, chegou à desembocadura do Uneiuxi, na comunidade multiétnica de Paricatuba. Tanto

[310] Ao longo do século XX, surgem comunidades multiétnicas nas desembocaduras dos afluentes direito do Médio Negro, relacionadas ao trabalho extrativista. Além do contingente baré, a partir da década de 1940 há uma migração de famílias tukano para o rio Téa e outros afluentes do Negro, também associada a essa dinâmica (SARMENTO, 2018).

os Nadëb como outras pessoas da região contam que Barkley, diante da situação que observou entre os indígenas doentes (ocorria, então, uma epidemia de sarampo), se aliou a quatro lideranças Nadëb do Alto Uneiuxi, que permaneciam na foz do rio naquele momento, engajados na dinâmica do extrativismo. O objetivo daquelas pessoas era voltar a habitar o alto curso do Uneiuxi e reunir em um mesmo local várias famílias que estavam dispersas. O grupo partiu numa viagem rio acima e encontrou, então, um local ideal, com terras relativamente altas, na margem direita, pouco abaixo da desembocadura do igarapé Natal, principal afluente do Uneiuxi.

Assim foi criada a aldeia do Roçado, por quatro famílias do Alto Uneiuxi, entre 1958-1960. Os quatro chefes que escolheram a área e abriram as primeiras roças foram Hildebrando Marcolino, Fausto Marcolino (irmão do primeiro), Barbosa Brito e João Paiva. Todas essas famílias estavam na região do Pëëd Tamiih em 1956, onde se deu o primeiro contato com o patrão Ferreira. Como vimos na narrativa de Joaquim acima, os três primeiros se engajaram rapidamente ao sistema de aviamento e se deslocaram para a boca do Uneiuxi. Foi ali que conheceram o missionário protestante. As primeiras roças da nova comunidade foram abertas entre 1958 e 1959. Apesar de a relação entre os indígenas e o missionário terem aparentemente transcorrido bem, ela se restringiu a esse período. Na sequência, os Nadëb perderam contato com o pastor.[311] Cito, abaixo, a síntese dos acontecimentos narrada pela perspectiva dos missionários. O relato, uma espécie de obituário dedicado a William Barkley, morto em 2020, foi produzido por Cácio Silva, que conheceu o irlandês. Para além dos equívocos e da imagem estereotipada que Silva produz, o trecho é relevante pelas informações que apresenta e por revelar a perspectiva dos protestantes sobre esse contato:

> Em outubro de 1958 William Barkley chegava ao Brasil, se dirigiu para a Amazônia, subiu o Rio Negro, e já no ano seguinte foi usado por Deus para os primeiros contatos missionários com o povo Nadëb, até então formado por pequenos clãs caçadores-coletores nômades que transitavam o coração da Floresta Amazônica no interflúvio dos rios Uneiuxi, afluente do Negro, e Japurá, afluente do Solimões. Estavam ameaçados de extinção por causa de uma epidemia de sarampo. William subiu o rio com eles, reuniu várias famílias e lhes ajudou a fazer um 'roçado', introduzindo uma agricultura incipiente. A roça veio a se tornar uma aldeia, por isso o nome 'Roçado'. Como era carinhosamente conhecido como 'Bill', diminutivo de William, chamaram a aldeia de 'Roçado do Biu (Bill)'. Sua participação nessa frente missionária foi curta, mas significativa.[312]

[311] Barkley permaneceu na Amazônia por um período curto. O pastor faria carreira em São Paulo, onde abriu uma editora especializada em publicações evangélicas. Em uma entrevista dada à radio Trans Brasil em 2017, o missionário afirma que chegou a cruzar o interflúvio Uneiuxi-Negro com os Nadëb. Disponível em: https://www.transmundial.com.br/podcasts/bill-barkley-parte-1/. Acesso em: 01 set. 2020.

[312] Silva afirma que visitou o Roçado em 2012 para participar da festa de entrega do Novo Testamento em língua nadëb, produzido por missionários ligados ao SIL (ver Parte 3). Disponível em: https://apmt.org.br/william-wallace-barkley-missionario-pioneiro-e-eximio-editor-1929-2020/. Acesso em: 01 set. 2020.

A partir de 1960, as quatro famílias nadëb passaram a habitar definitivamente o local. Nos anos seguintes, outras famílias que se encontravam na boca do Uneiuxi, trabalhando para os patrões, também se mudaram para a aldeia. E, em um segundo momento, pessoas e famílias que se encontravam no Alto Uneiuxi ou no Japurá também desceram para o local. Münzel (1969, p. 140) assim caracteriza a população da comunidade entre 1968-1969: "cerca de 60 Kaborí em 2 malocas e vários ranchinhos; 20 pessoas (Makú do Japurá e índios da zona do Solimões) que ainda não se fixaram definitivamente ali".

O primeiro contato que os Nadëb do Alto Uneiuxi tiveram com os evangélicos foi nesse encontro com Barkley. Assim, num intervalo de apenas dois anos, os Nadëb do Alto Uneiuxi inauguraram relações com patrões e missionários. É presumível que, enquanto esteve na foz do Uneiuxi, William Barkley manteve contato com as famílias do Téa, que estavam na mesma região naquele momento, engajados na economia extrativista. Paralelamente, durante a década de 1950, o mesmo tipo de aproximação ocorria com os demais grupos nadëb, quando os protestantes alcançaram o interior. No já referido relatório do padre Van Meegeren (1954), o espiritano gasta copiosas e preocupadas linhas com o fato de os católicos estarem perdendo a corrida pelas "almas" dos "Maku do Japurá". O autor descreve uma conversa sobre o tema que empreende com os salesianos numa missão em Pari-Cachoeira (Uaupés):

> Durante a refeição a conversa foi sobre os protestantes nas missões. Contei aos Salesianos que a Prelazia de Tefé até agora ficou quase livre de influência protestante, porque eles durante muito tempo já mostram um interesse anormal pelo rio Japurá. Já por três vezes subiram até muito em cima, o que nós por ora só com grande dificuldade pudemos fazer uma única vez. O seu único objetivo é a viagem. Têm dinheiro, possuem materiais e bons motores e sabem com meios baratos fazer do catolicismo uma coisa ridícula, por meio de sofismas chegam a convencer os simples de coração e de espírito. Como meios de combate do nosso lado temos diversas possibilidades: 1º – Mais leituras gratuitas (catecismos, bíblias, evangelhos). 2º – Mais viagens por ano. 3º – Uma estação (missão) definitiva ou provisória nos lugares mais atacados, mesmo se essa missão tivesse pouco ou nenhum futuro e fosse dar grandes despesas. (VAN MEEGEREN, 1954, p. 26-27)

Pelo tom do espiritano, vê-se que uma verdadeira guerra estava sendo travada naquele rio, ao menos aos olhos do padre holandês. As medidas contraofensivas aventadas pelo missionário frente à expansão protestante sugeriam o avanço para "os lugares mais atacados" pelos evangélicos, isto é, o interior da mata. No mesmo documento, van Meegeren relata um encontro com Hildebrando Muniz, o ribeirinho aliado dos Nadëb do Boá-Boá, em que tenta se informar mais sobre a presença protestante:

> Encontrei-me aqui com o homem de quem precisava, um certo Hildebrando Muniz. Com ele tinha que endireitar certo negócio sobre os protestantes que procuram infiltrar-se no rio Japurá. Falei com ele à parte para saber o que se podia contar sobre esse assunto, mas não se pode falar com ele. O homenzinho sabe apenas um pouco da leitura e caligrafia e pensa por isso saber de tudo. 'Eu sou católico, Padre, e um bom católico, mas não tenho fé. Eu creio em Deus, em Nossa Senhora e S. Francisco, quanto ao resto não me interessa, etc. etc.'. Nessas loucuras pensa e fala o homem, que se torna assim um perigo para os outros com as suas ideias estúpidas. Deixei-o falar e assim informei-me mais ou menos de que os protestantes fazem nestas paragens do Rio. *O que eles fizeram com os Índios Macus do Boá-Boá, já nós deveríamos ter feito há muito tempo*. *Eles alcançaram que os bravos índios pelo menos não roubem nem matem mais, de modo que os seringueiros desta região ficam gratos aos protestantes e lhes facilitam tudo*. Assim o Pedro Rego[313] presenteou-os com um terreno do qual eles querem fazer uma espécie de colônia para de lá poderem influenciar os Índios e os caboclos. Aconselhei a gente do Japurá a tratarem bem os protestantes, que são nossos irmãos em Jesus Cristo, mas também lhes expliquei que os católicos não podem favorecer obras deles. Aviso mais uma vez: nós devemos tomar contra-medidas no sentido que escrevi anteriormente. Daqui a poucos dias irei para o lugar da futura colônia e visitarei a gente que mora lá. É possível que as visitas dos protestantes não passem de um 'disfarce' e que eles façam tanto farol para entrar mais em contato com os Índios Macus, que estão filmando para poderem fazer propaganda. (VAN MEEGEREN, 1954, p. 41, grifo nosso)

Não tenho notícias sobre a "colônia" que os protestantes almejavam fazer – aparentemente a empreitada não perdurou. Tampouco tenho informações sobre as filmagens que os evangélicos estariam fazendo. O antropólogo Ernesto Migliazza, que esteve na região em 1956, dois anos depois da viagem de van Meegeren, identifica os missionários em contato com os "Maku do Japurá" como batistas e descreve a estratégia utilizada pelos pastores para estabelecer o primeiro contato, anos antes:

> Foi somente em 1952, que alguns missionários Batistas e três moradores do Boá Boá, resolveram como experimentando, de deixar presentes em uma maloca abandonada [...] ao norte do lago Boa Vista. Depois de um ano os índios que provavelmente visitaram esta maloca, começaram a mostrar-se aos quebradores de castanhas, que andavam explorando perto daquela Maloca.... Assim o contacto foi estabelecido, e as casas dos moradores do Boa Boá, perto da ressaca da Joana (Sr. Pedro Régis e Sr. Hildebrando) foram visitadas amigavelmente pelos índios das Malocas A. B. C. D. E. e F. (MIGLIAZZA, 1956, p. 1)

As investidas dos espiritanos seguiram infrutíferas. Harald Schultz (1959, p. 110), o antropólogo que visitou a mesma região em 1959, esteve com van Meegeren em Tefé, que o desaconselhou a seguir viagem aos Nadëb: "afirmou-me categoricamente que ser-me-ia impossível visitar a maloca destes índios, em virtude de sua aversão pelo branco. Ele próprio, dois anos atrás (1957) tinha sido expulso da maloca makú, quando os visitou, sem saber, porém,

[313] Como destaquei anteriormente, Pedro Rêgo era um *mäs* que vivia na região e mantinha relação com os Nadëb. O homem parece ter sido, ao lado de Muniz, um mediador entre estrangeiros e os indígenas na bacia do Japurá.

que tinha como guia, indivíduo que, segundo as informações de neo-brasileiros, seus vizinhos, tinha maltratado um dos Makú".

Essa sequência de registros dos anos 1950 revela dois pontos que parecem ter contribuído para uma melhor sorte das investidas protestantes aos Nadëb. Primeiramente, os evangélicos, além de não se furtarem a alcançar o interior, souberam escolher os aliados para mediar a comunicação com os indígenas. A investida batista de 1952 no Japurá, aos moldes das "frentes de atração", foi colocada em curso a partir da mediação de Muniz e Rêgo, aliados dos indígenas. Do mesmo modo, estabeleceram acordo com seringueiros e castanheiros, já presentes na região há algumas décadas. Também pelo Uneiuxi, Barkley se comunicara, na foz, com os Nadëb do Alto Uneiuxi e do Téa já inseridos no sistema de aviamento que, assim, o introduziram às demais famílias rio acima. Apesar do contato curto com Barkley, foi aberta uma via de comunicação no Uneiuxi que se revelaria profícua para os objetivos dos protestantes nas próximas décadas (ver parte 3).

O segundo ponto que pode ter contribuído para a aproximação entre indígenas e evangélicos se relaciona às mercadorias. Nesse sentido, é importante reter a histórica ambiguidade a marcar as atitudes de missionários nas situações de contato no Noroeste Amazônico.[314] De um lado, é registrada uma certa atitude humanitária de padres e pastores, ao assumirem posturas que contiveram em algum grau a violência colonial e neocolonial. Por outro lado, é notável o engajamento desses agentes, em diferentes momentos, no ciclo de perpetuação e exploração do trabalho indígena. Há, ainda, outro ponto: missionários foram (e continuam a ser, em alguns casos) mediadores de mercadorias e remédios nas aldeias indígenas (MEIRA, 2018). Nesse sentido, há um contraste importante entre católicos e protestantes que não pode ser negligenciado. O modelo de atuação dos últimos procura implementar a monetarização das relações com os indígenas. Além disso, enquanto protestantes se propõem a alcançar aldeias afastadas, no interior da mata, católicos geralmente permanecem nas missões, à beira dos rios, que erguem junto aos indígenas. O apontamento que Pozzobon (1983, p. 101) faz sobre as relações de trabalho entre os Maku e os missionários, especialmente no contexto do Uaupés na década de 1980, vai nesse sentido:

> Os Maku não costumam trabalhar para os missionários católicos porque todos os postos missionários destes eram antigas aldeias ribeirinhas e ainda são habitados exclusivamente pelos índios do rio se excetuarmos os próprios missionários. Os Maku teriam dificuldades de se ambientar nesses locais. Porém os missionários protestantes do Summer Institute of Linguistics ao menos no lado colombiano se estabelecem nas

[314] Ver, por exemplo, as análises de Wright (1991; 1999; 2004), Andrello (2004), Montero (2012) e Meira (2018).

> próprias aldeias Maku.[315] Esses missionários são muito abastados e todo o serviço que requisitam dos índios, desde a informação linguística ou etnográfica até a construção de um campo de pouso ou uma casa, é pago em dinheiro. O trabalho para eles é vantajoso no sentido de que os índios se livram da cadeia de dívidas em que se metem quando trabalham para os comerciantes, mas a desvantagem é que os protestantes injetam muito mais mercadorias, aumentando o grau de dependência em relação às mesmas, e proíbem os rituais de beberagem e fumo de tabaco misturado com pó de folha de coca.

O diário escrito por uma missionária do SIL, que atuou no Roçado entre o final da década de 1980 e 1990, descreve o mesmo modo de ação que retira os indígenas do sistema de dívida do patrão-freguês por intermédio da monetarização das relações indígenas-missionários:

> [31 de dezembro 1986 - 11 de março de 1987].... Glen tinha uma responsabilidade diária, também. Toda vez que alguém fazia algum serviço para nós ou trouxesse alimento, como carne de caça ou peixe, ele anotava o nome no caderno e o valor que devíamos para a pessoa. Daí uma vez por semana, ele acertava as contas. Por falta de um outro nome, chamamos essa operação de 'loja'. Numa mesa ele colocava nossa mercadoria e o que já estava no estoque. Então ele pagava as dívidas com dinheiro. Não havia outro lugar para eles gastarem o dinheiro, e não aceitávamos dinheiro que porventura vinha de outra fonte. (Nossas notas eram marcadas). Já percebeu, com certeza, que, na realidade, estávamos pagando nossas contas com mercadoria, o dinheiro era apenas um meio de ensino.... Os termos 'clínica' e 'loja' não representavam lugares, mas sim atividades. (BACON, 2010, p. 3)

Assim, a criação do Roçado, em específico, e o movimento de grupos nadëb para as margens dos rios de médio porte, de maneira mais abrangente, indicam um deslocamento não só espacial. Do ponto de vista político, tem início uma transformação na própria maneira como os indígenas constroem sua visibilidade para os outros. Até então, guerras e assaltos se estruturavam sobre uma socioespacialidade específica: habitações nas cabeceiras de igarapés, deslocamentos por caminhos no interior da mata, movimentos pendulares de grupos entre regiões. A partir da década de 1960, uma nova forma de visibilidade começa a ser construída e propicia relações não (apenas) conflituosas com comerciantes e protestantes. Fazer-se visível nas desembocaduras ou margens de cursos de médio porte tornava possível, dentre outras coisas, que as mercadorias (e progressivamente o dinheiro) chegassem até o Alto Uneiuxi, por exemplo. Do ponto de vista dos brancos, a nova configuração trazia muitas vantagens. A concentração em uma única comunidade, na beira do rio Uneiuxi ou do Paraná do Boá-Boá, facilitava sobremaneira o trabalho de conversão, as vendas dos regatões e o recrutamento de mão de obra para os patrões. Este é um ponto importante a ser considerado para abordarmos as

[315] Note-se, portanto, que também o autor destaca o avanço para o interior promovido por protestantes em contraste com a atuação católica, restrita às comunidades ribeirinhas.

transformações que ocorrem na morfologia das aldeias nadëb na segunda metade do século XX, o que farei adiante.

4.7 A distribuição espacial nadëb a partir do final do século XX

Apesar de ainda estar localizado no Alto curso do Uneiuxi, o Roçado é, até o presente, o ponto mais a jusante em que os Nadëb do Alto Uneiuxi-Japurá fundaram uma comunidade. As descidas à foz durante o século XX estiveram ligadas ao trabalho extrativista e não conduziram à implantação de assentamentos de duração prolongada. Ao observarmos o Uneiuxi a partir de sua desembocadura, contudo, é notável uma expansão das famílias do Téa no sentido contrário: foz-cabeceira. Faço a listagem das aldeias formadas por estes últimos, citadas por Manuel e Benito Silva, dois irmãos descendentes das famílias do Téa que vivem hoje no Roçado: Cubias, Mitamiri, *Jutaí*, *Primavera*, Aguiar, Paakaruk, São João, *Terra Comprida*. A ordem dos nomes é cronológica e cobre um período desde aproximadamente 1930 até a década de 2000. A lista segue o sentido de subida do rio. Em itálico, estão destacados os assentamentos maiores, que, nas projeções que fiz com meus interlocutores, chegariam a abrigar mais de 15 famílias. Todas as aldeias, sem exceção, enfrentaram epidemias variadas, como sarampo, catapora ou tuberculose.[316] Segundo os indígenas, toda a população de Primavera e Aguiar veio a óbito por esse motivo. Em Terra Comprida, meus interlocutores estimam que pelo menos 40 pessoas morreram por epidemias de catapora e tuberculose. No Roçado, houve também uma forte epidemia de sarampo. O ritmo de subida do Uneiuxi pelas famílias do Téa se deu à medida que as aldeias eram atingidas pelas epidemias. Em uma conversa que tive com Benito, a lista de assentamentos foi conjugada com a nomeação dos parentes mortos:

> Primavera era aldeia de Nadëb, tinha muita Nadëb no Primavera. Eles morreram com 'trabalho' de sarampo. Naquela época eles morriam, agora nós estamos usando remédios. Eu também quase morri. Eu vi meu finado tio, morreu minha avó. O finado Kamasii Nu viu um bocado de gente na vista dele. Na época do sarampo eles morreram. O finado pai do Lóe, o finado meu avô morreu. Pirandira, meu finado tio (paralelo). Minha finada neta. Meu finado tio Aw'yy, o finado Maréd. O finado tuxaua, andavam todos juntos, andavam todos juntos. Eles não gostavam de brancos, os velhos não gostavam de brancos. Só gostavam do Germano, que era o patrão branco deles. Tinha muitos Nadëb aqui. Sim. Aqui tinha um bocado de Nadëb. Agora nós já estamos comendo comida dos brancos, antigamente ninguém comia. No Primavera

[316] Em 1983, uma equipe de médicos subiu o Uneiuxi para combater uma epidemia de malária em uma aldeia nadëb (não identificada) (GENARO & FERRARONI, 1984). No artigo produzido pelos profissionais que atuaram no episódio, é descrito que tratava-se de uma epidemia inédita, e provavelmente trazida de fora, uma vez que a doença não seria endêmica naquele rio (ibid., p. 164-166). É muito provável que a epidemia tenha ocorrido em uma das aldeias dos Nadëb do Téa. Os autores assim descrevem o local visitado: "A população da aldeia era constituída de 79 indivíduos, incluindo adultos e crianças de ambos os sexos, habitando 12 malocas situadas próximas umas das outras, à margem direita do Rio Uneiuxi" (ibid., p. 162).

> eles comiam *jëë tyg* (fruta do pau), que era amargo. Eu vi isso, por isso conto pra minha filha. Cubia, Mitamiri e vai aí... Cujubim, Primavera, Aguiar. Paakaruk é outra turma [do Téa] [Transcrição de gravação realizada com Benito Silva, em língua nadëb, no Tabocal do Uneiuxi, em julho de 2018 - traduzido para o português por Adelino Castelo, no Roçado, julho de 2018]

A comunidade mais a montante no rio Uneiuxi, criada pelas famílias do Téa, foi Terra Comprida, provavelmente no início dos anos 1990. A aldeia ficava localizada abaixo do Roçado, a poucas horas de canoa: "A gente ouvia aqui do Roçado quando o Jurupari zuava por lá", me diziam os Nadëb. Em meados da década de 1990, Terra Comprida se tornou uma comunidade de referência para os Nadëb do Téa e é possível que tenha chegado a ficar maior que o Roçado. Naquele momento, essas aldeias eram os principais locais de concentração, respectivamente, dos Nadëb do Téa e do Alto Uneiuxi.

No fim da década de 1990, as mortes dos anciãos e a persistência das epidemias em Terra Comprida impuseram uma nova migração. Por volta de 1997, algumas famílias se deslocaram para Tabocal do Uneiuxi, na desembocadura do rio.[317] Um dos estímulos para a mudança era o fato de Tabocal ser a única comunidade no rio que possuía escola municipal naquele momento, formação que passara a ser almejada pelos Nadëb. Também nessa época, famílias de Terra Comprida começaram a se mudar para o Roçado e, em menor quantidade, para aldeias no Paraná do Boá-Boá. As últimas famílias se mudaram de Terra Comprida na primeira década de 2000. Desde então, o local é frequentado para caça e coleta de frutas.

Com a gradual chegada das famílias do Téa ao Roçado, passa a ocorrer uma transformação mais substancial na composição da aldeia. Atualmente, o número de descendentes do Téa e do Alto Uneiuxi é praticamente o mesmo naquela comunidade e ocorrem casamentos entre si, como apontei no capítulo 2. Contudo, do ponto de vista político, é possível dizer que a perspectiva dominante na aldeia é aquela dos Nadëb do Alto Uneiuxi. A fundação do local, a chefia e as lideranças são atribuídas a pessoas que mantêm vínculos originários com essa região.[318]

Paralelamente aos acontecimentos no rio Uneiuxi, a comunidade de Jutaí foi formada no Paraná do Boá-Boá (Japurá) em meados da década de 1960. A aldeia foi constituída pelas famílias que designo como Nadëb do Japurá. Anteriormente, elas residiam na região de Cumaru

[317] Tabocal do Uneiuxi era originalmente um sítio da família de Américo Melgueiro, chefe baré da comunidade durante os anos em que fiz pesquisa de campo. Progressivamente, o local se tornou um centro multiétnico, abrigando famílias Baré, Tukano, Pira-Tapuyo, entre outras. Américo se casou com Jovelina Filha, Nadëb do Alto Uneiuxi. Todos os filhos desse casamento se identificam como Nadëb atualmente.

[318] Há, ainda, outro aspecto a compor as relações entre os Nadëb do Alto Uneiuxi e do Téa no Roçado que parece estar associado ao papel que os últimos tiveram enquanto articuladores do mundo do branco no rio Uneiuxi ao longo do século XX. Volto a este ponto na última seção do capítulo.

(a montante, na região do Paraná do Boá-Boá) e a mudança também foi desencadeada por epidemias de sarampo e malária (ISA, 2017, p. 19). Jutaí firmou-se como principal centro dos Nadëb do Japurá, aos moldes do que representava o Roçado para os Nadëb do Alto Uneiuxi, e Primavera e Terra Comprida, para os do Téa. Em meados dos anos 2000, como já destaquei, algumas famílias se deslocaram de Jutaí para formar a aldeia Jeremias, também no Paraná do Boá-Boá. O motivo da mudança teria sido a grande concentração demográfica.[319]

Até 1970, as famílias do Alto Uneiuxi mantiveram contato regular com aquelas que habitavam o Japurá. Durante aquela década, contudo, as relações foram se distanciando até se interromperem por cerca de 20 anos. O afastamento não se deu por conflito. Presumo que a situação tenha ocorrido em virtude do engajamento das famílias de cada região com o sistema extrativista nas respectivas bacias.

O contato entre os Nadëb do Alto Uneiuxi e do Japurá foi retomado entre 1993 e 1995. Naquele momento, um dos pontos de extração de sorva se dava no igarapé Wisará, no Alto Uneiuxi. Algumas pessoas do Roçado passavam meses trabalhando ali. Apesar de muitos já haverem, como eles mesmo dizem, "esquecido os parentes do Japurá", um pequeno grupo se formou para procurá-los e, assim, reabriram o caminho para aquela região. Um dos estímulos para a empreitada teria sido o "desejo de comer matrinxã", peixe que não ocorre no Uneiuxi. Duas viagens foram feitas pelos Nadëb do Alto Uneiuxi, até que alcançaram a aldeia de Jutaí e reativaram o contato. Um mês depois, o pessoal do Jutaí viajava para o Roçado, para fazer festa. Desde então, as relações foram retomadas e os Nadëb do Alto Uneiuxi voltaram a frequentar com intensidade o Japurá. No século XXI, inclusive, famílias do Roçado lideradas por Joaquim formaram a comunidade de São Joaquim, no igarapé Tawëën, no Paraná do Boá-Boá – processo que descrevo no capítulo 11.

4.8 O Alto Uneiuxi e o arco nadëp – síntese das movimentações no século XX

Sintetizo, finalmente, as migrações nadëb que apresentei neste capítulo. Para isso, volto agora à contabilização de comunidades nadëb existentes entre o século XX e XXI que registrei em campo (ver anexo A4). Ao todo, foram contabilizadas 68 comunidades distribuídas nas bacias do Japurá, Uneiuxi, Téa e Jurubaxi. Foram registradas 39 aldeias entre as duas margens do Alto Uneiuxi e o Paraná do Boá-Boá (Japurá). Essas comunidades foram associadas, pelos meus interlocutores, aos chamados *jaaj tamiih buuj*. Em relação aos *tanoo buuj*, foram

[319] Entre 2020 e 2021, três novas aldeias foram formadas na região por famílias vindas de Jutaí e Jeremias. São elas: Monte Moriá, Filadélfia e Deus Proverá.

registradas 29 aldeias (15 na bacia do Téa; 9 no Baixo Uneiuxi; 3 no Médio Rio Negro e 2 no Jurubaxi).[320]

Esses dados evidenciam, por um lado, que os Nadëb do Alto Uneiuxi e Japurá (*jaaj tamiih buuj*) mantiveram um padrão de alta mobilidade em distâncias relativamente curtas durante esse período. Em paralelo, ocorria, entre os Nadëb do Téa (*tanoo buuj*), um outro tipo de movimentação, caracterizado pela alta mobilidade em grandes distâncias.[321] Se dispusermos essas informações espacialmente, seguindo uma sequência temporal, torna-se possível extrair alguns pontos.

Voltemos ao mapa das migrações que apresentei anteriormente (p. 123). O quadro 1 destaca uma área habitada pelo povo Nadëb desde tempos imemoriais. Ela é ocupada desde o surgimento da humanidade narrada pela história dos Ee T'aah Paah e nunca deixou de ser uma espécie de nexo espacial e temporal para os indígenas. Ou seja, é uma área a partir da qual ocorrem fluxos de expansão e retração de grupos nadëb ao longo do tempo. Grande parte desse espaço permanece habitado e transitado pelos indígenas até o presente. Em minha representação, mantenho o registro desta área em todos os quadros e indico deslocamentos e novas áreas de habitação ao longo do tempo.

Mantenhamos essa área em foco. Ao observarmos todos os quadros da representação em conjunto, notamos um grande arco que progressivamente se forma em torno do interflúvio Alto Uneiuxi-Japurá. Este arco é formado pelos deslocamentos dos Nadëb do Téa ao longo do século XX. Concomitantemente, o interflúvio Japurá-Alto Uneiuxi permanece como uma área de concentração dos outros dois grupos.

Vejamos. A conformação indicada no quadro 1 começa a ser alterada provavelmente entre o final do século XIX e início do XX. Devido a guerras internas, ocorre a migração de um grupo para o Alto Téa (quadro 2). Em seguida, há uma movimentação para o baixo Téa, Uneiuxi e Jurubaxi (quadros 3 e 4) entre as décadas de 1920 e 1940. Esses deslocamentos indicam a progressiva interação dos indígenas com comerciantes e patrões no sistema de aviamento. Paralelamente, as fissões e fusões entre as unidades sociais no Alto Uneiuxi-Japurá produziram deslocamentos restritos à área de interflúvio. Nesse caso, as interações belicosas, de aliança ou mercantis com os *mäs* se davam a partir da margem esquerda do Japurá e do Paraná do Boá-Boá.

---

[320] Conforme demonstrei ao longo desta parte, as alianças e casamentos entre os *jaaj tamiih buuj* e *tanoo buuj* são históricas e, portanto, é frequente a corresidência. Ressalto, mais uma vez, que essa diferenciação é apenas uma dentre outras que os indígenas lançam mão, conforme o contexto em questão.

[321] Pozzobon (1983, p. 214-215) também identifica esses dois tipos de "mobilidade maku" e acrescenta um terceiro, relacionado à mobilidade de grupos domésticos.

A maioria das comunidades formadas no Alto Uneiuxi num período correspondente aos quadros 1, 2, 3 e 4 eram pequenas. Os assentamentos que reuniam um maior número de pessoas ocorriam em menor quantidade, como discuti anteriormente. Essa proporção passa a ser alterada em meados da década de 1950-1960 (quadro 5). A partir desse momento, os Nadëb do Alto Uneiuxi progressivamente descem o rio (curta distância), enquanto famílias do Téa o sobem (longa distância) (quadros 5 e 6). Ambos os deslocamentos estão relacionados, em parte, ao avanço do sistema extrativista nos afluentes direitos do Médio Negro, no qual já estavam engajados os Nadëb do Téa, junto a comerciantes e pessoas baré. A partir desse momento, começam a ser formadas comunidades nas margens de cursos de médio porte como o rio Uneiuxi e nos afluentes próximos do Paraná do Boá-Boá no início da década de 1960. Esse período corresponde, ainda, à chegada dos missionários protestantes tanto no Japurá como no Uneiuxi.

Até o final da década de 1960, havia, ainda, relações belicosas entre grupos nadëb. Pessoas do Téa contam sobre guerras com o "pessoal do Japurá" durante esse período, ocorridos no alto curso do Uneiuxi (Münzel também registra um conflito desse tipo). A partir da década de 1970, as guerras de vingança vão perdendo força. Ao mesmo tempo, as relações entre os Nadëb do Japurá e do Alto Uneiuxi, até então próximas, vão se enfraquecendo, fato provavelmente decorrente do trabalho extrativista em cada uma das bacias.[322] O quadro 6, assim, abrange um período que cobre, aproximadamente, as últimas 3 décadas do século XX. O quadro 7, finalmente, corresponde à conformação assumida no século XXI.

Os quadros do mapa explicitam que os cursos de médio-grande porte, como o Uneiuxi, o Paraná do Boá-Boá e o Japurá se mantiveram como áreas referenciais para os Nadëb do ponto de vista político, econômico, mítico e cultural. Os Nadëb contam, e desde Tastevin há registros, que, apesar de as canoas nadëb serem simples, feitas com casca de árvore, os indígenas atravessavam frequentemente os cursos de água da região e também nelas se deslocavam rio acima e rio abaixo. Estes deslocamentos históricos constituem uma memória compartilhada pelos Nadëb atualmente. Por exemplo, meus interlocutores identificam na paisagem do Uneiuxi as localidades utilizadas pelos "antigos" para atravessarem seu leito. Antes de 1960, as margens desses cursos eram ocupadas principalmente no verão, quando as famílias se deslocavam para a pesca e quando podiam atravessá-las mais facilmente para realizar caçadas. Todos os grandes rios da região recebem nomes na língua nadëb: Japurá (Paraha), Paraná do Boá-Boá (Pwa-

[322] Registro, todavia, que algumas famílias do Japurá se transferiram para o local nos primeiros anos de fundação do Roçado (1960).

Pwa),[323] Negro (Hajaad), Marié (Wën), Uneiuxi (Man'uuts) – e seus dois principais formadores, Rakoob (Igarapé Natalzinho) e Rakawaat (Igarapé Natal).[324]

4.9 Uma análise sobre as transformações do século XX

A partir dos dados apresentados, finalizo este capítulo com a análise de duas transformações ocorridas no século XX: uma relacionada à morfologia das aldeias nadëb e outra às relações estabelecidas com pessoas não nadëb. Teço, ainda, considerações sobre o papel dos mediadores nesse processo.

4.9.1 Morfologia das comunidades

Como vimos anteriormente, o termo na língua nadëb empregado para designar uma aldeia atualmente é *panang*. Segundo meus interlocutores Nadëb do Alto Uneiuxi, nos "tempos dos antigos", essas localidades estavam assentadas preferencialmente nas áreas de cabeceiras dos igarapés. Eram pequenas, reunindo entre 1 a 5 famílias nucleares, que viviam preferencialmente em casas (*tób*) distintas.[325] Outra configuração possível era uma *panang* abrigar uma única família extensa. Próximo às unidades residenciais haveria um pátio (*wahoo*), no qual eram realizados os rituais.[326] As roças (*gëëw*) de cada família eram distribuídas no território, podendo atingir distâncias de poucos minutos a mais de uma hora de caminhada.[327]

---

[323] Certa vez, um interlocutor nadëb me disse que o termo "pwa-pwa" designaria, na língua nadëb, "lima de afiar facão".

[324] No presente, os rios Téa e Jurubaxi geralmente são referenciados pelos Nadëb pelos termos regionais. Durante a pesquisa, um interlocutor (Nadëb do Alto Uneiuxi) designou o primeiro rio como Patjs. Já um homem Nadëb do Téa com quem conversei o chamou de Gassom Yb ("Minhocão"), e outro de Wen. Já o Jurubaxi foi referenciado por interlocutores Nadëb do Téa como Maranaaw. A maioria dos meus interlocutores empregam no presente os nominativos difundidos regionalmente para designar ambos os rios. Como vimos neste capítulo, desde o final do século XIX, ambos os rios foram habitados pelo grupo que nesta tese designo como Nadëb do Téa.

[325] Nas conversas sobre o tema, meus interlocutores normalmente apontavam o número médio de famílias de uma comunidade, mas não de pessoas. Esse dado permite estimar que idealmente a população de um assentamento poderia chegar a uma população de até 30 pessoas. Essa projeção se aproxima dos cálculos de Pozzobon (2001) para os grupos locais maku no século XX (ver adiante).

[326] Meus interlocutores também afirmaram que no passado eram construídas pequenas casas de reclusão para as jovens no período da menarca. Schultz (1959) descreve uma jovem nessa situação. Havia, ainda, as cozinhas: pequenas construções, sem paredes, com cobertura de folhas de palmeiras, adjacentes às casas, utilizadas por famílias aparentadas, para a produção e consumo de alimentos compartilhados. A prática ocorre até o presente.

[327] O registro de Tastevin (2014, p. 83) traz ao menos um indício dessa prática: "O chefe dos seringueiros do Boa-Boa, começou a procurá-los, partindo do lago Boa-Vista... ele encontrou cinco roças de mandioca, bananas, pupunhas, etc... pertencentes aos Makú, mas não os viu". Várias famílias que habitam o Roçado mantêm atualmente roças a jusante e a montante do Uneiuxi e em seus afluentes. As distâncias podem variar de horas a dias. Por exemplo, há casos de famílias que possuem roça em Tabocal do Uneiuxi, comunidade na boca desse rio, que dista cerca de 3 a 4 dias em motor rabeta do Roçado. A prática provavelmente está relacionada à temporalidade dos assentamentos. Conforme a permanência em um local vai se estendendo no tempo, ocorre o esgotamento da terra cultivada em áreas adjacentes, tornando necessário a abertura de roças cada vez mais distantes. Volto a esse

A tendência à uxorilocalidade instaurava um trânsito de homens jovens entre os assentamentos e a relação sogro-genro assumia papel relevante para a economia e política intracomunitária. Além da roça inicial aberta para o sogro, após o casamento, o genro e a família da esposa passavam a compartilhar refeições, produtos da caça, da pesca e da colheita. Como vimos, quando de retorno à aldeia, era à sogra que o homem se dirigia, para entregar as frutas silvestres. Ao longo da vida, o homem auxiliaria, ainda, o sogro nos diversos trabalhos na aldeia.

Essa seria, portanto, a morfologia tradicional das comunidades nadëb se seguirmos o quadro construído por meus interlocutores em resposta às minhas perguntas insistentes sobre "como eram as aldeias dos antigos". Todavia, nas narrativas que registrei sobre a ocupação do Alto Uneiuxi no passado, foram descritos, ainda, assentamentos que reuniram um grande número de pessoas. Por exemplo, tanto nos relatos de meus interlocutores sobre Mäs Katag como nos registros de Tastevin (1923), a aldeia incendiada na região do Boá-Boá pelos seringueiros no início do século XX era consideravelmente maior do que o padrão acima descrito. Em seu relato, Tastevin registra 15 tapiris e 2 casas grandes, além de 2 pequenas construções cônicas onde estariam armazenadas redes e frutas.[328] É notável que tanto as estimativas dos indígenas como a dos seringueiros registrada por Tastevin apontam para uma aldeia populosa, o que contrasta com o padrão dos demais assentamentos dos povos naduhupy registrados no século XX. Pozzobon (2011, p. 7), por exemplo, calculou que as aldeias hup teriam, em média, entre 25 e 30 pessoas, com 6 ou 7 "grupos de fogueira". Segundo o autor, quando o número de habitantes passasse desse limite, haveria uma tendência à fissão.

Outro assentamento referido nas histórias do passado é Gëëw Yb ("Roça Grande"), localizada na margem esquerda do Alto Uneiuxi, que reuniu também um número expressivo de famílias, provavelmente entre 1930 e 1940. Segundo os Nadëb, ela seria maior que Mäs Katag. Como vimos, o trânsito sistemático de patrões e missionários no Alto Uneiuxi se deu a partir da década de 1950, num período tardio quando comparado ao contexto do Japurá. Portanto, a configuração de Gëëw Yb aparentemente não estaria relacionada à presença não indígena neste rio. Também Pozzobon (1983), baseado nas descrições de Schultz (1959) e Münzel (1969), e em conversas que teve com homens nadëb no rio Japurá em 1982, observa que as aldeias deste povo seriam mais populosas que aquelas dos Maku do Uaupés. Para o autor, as evidências sugeriam que essa maior concentração populacional remeteria a um período anterior à chegada

tema na parte 4.

[328] No mesmo artigo, Tastevin (2014 [1923], p. 80) descreve outra aldeia com conformação semelhante, no interior do Paraná do Boá-Boá. O local teria sido observado por ribeirinhos, em 1910, também num contexto de conflito.

de seringueiros e missionários na região (POZZOBON, 1983, p. 141-142).[329] Koch-Grünberg (1906; 1910) e Tastevin (1923) também mencionam assentamentos relativamente grandes no interior do Japurá no fim do século XIX, acessados pela sua margem esquerda.

Os autores do século XX destacaram ainda outros dois aspectos sobre as aldeias da região: a presença de roças relativamente grandes e a ocorrência de casas bem estruturadas. Estas singularidades foram interpretadas de maneira diversas. Este debate nos interessa porque se insere num problema mais amplo relacionado aos grupos de fala naduhupy, tradicionalmente caracterizados na literatura pela sua mobilidade espacial e especialidade na caça.

A existência de áreas cultivadas no interflúvio Japurá-alto Uneiuxi na virada do século XIX para o XX é, por exemplo, um dos fatores que levam Koch-Grünberg e Tastevin a distinguir os Guariba, seus donos, dos "Maku Mansos", que se encontravam no Jurubaxi em assentamentos menores e mais simples. Para o etnógrafo alemão, haveria uma distinção étnica entre os dois grupos, baseado na ideia de que os Guariba teriam uma "cultura" mais complexa. Tastevin, por sua vez, baseado em episódios ocorridos na região, considera que os "Maku Mansos" seriam um grupo dissidente dos Guariba.[330]

Os etnógrafos que passaram pelo Paraná do Boá-Boá na década de 1950 também registraram a horticultura. Migliazza (1956, p. 1-2) assim descreve uma comunidade dos "Maku da Bacia do Japurá": "As quatro ou cinco casas de palha que formam uma maloca são sempre situadas em terra firme e a um lado de uma roça de forma retangular (400m x 250m), cultivada a mandioca, bananas, ananás e outras frutas". Schultz (1959, p. 119-120, grifo nosso) assinala a importância do cultivo da mandioca e da semidomesticação da pupunha:

> A alimentação dos Makú parece ser baseada principalmente nos preparados de mandioca e aipim, tais como beiju, mingau de polvilho, aipim cozido e assado, e farinha puba... Alimento muito apreciado e abundante em certa época do ano era a pupunha... Os pupunhais são localizados em diversos pontos da selva, alguns à

[329] Pozzobon (1983, p. 174) observa ainda que, ao contrário do que ocorria no Uaupés, não havia, entre os Nadëb, "grupos locais" formados por apenas um "grupo de fogueira". Cabe registrar as definições do autor das unidades sociais maku: "O princípio constitutivo de um grupo de fogueira é que ele deve incluir, além das crianças e adolescentes ou anciãos viúvos, no máximo um homem e uma mulher adultos, geralmente casados, embora haja alguns compostos por um homem e sua mãe viúva ou uma mulher e seu pai viúvo… Em geral eles são constituídos a partir de um casal casado e seus filhos solteiros, caso em que coincidem com o que chamamos de família nuclear. Além da família nuclear, o grupo de fogueira pode incluir irmãs ou irmãos solteiros de ambos os cônjuges ou ainda o pai ou a mãe viúvos quer do marido quer da mulher. Nesse caso poderíamos chamá-los de grupos domésticos. Em qualquer desses casos, cada fogueira inclui apenas um casal". Um grupo local seria constituído por um grupo de fogueira liderada por um senhor de meia-idade que reuniria em torno de si "os grupos de fogueira de suas filhas e filhos casados, irmãs ou irmãos casados, filhos casados dos filhos ou das filhas (raramente todos estes)" (ibid., p. 177-178).

[330] Métraux (1963), a partir dos dados apresentados por Koch-Grünberg e Tastevin, distingue os Maku nômades (Caiari-Vaupés) dos Maku Guariba (Japurá-Negro), que eram bons agricultores. A hipótese do autor é que, após o contato com não indígenas, os Maku, detentores de uma cultura sedentária, teriam entrado em decadência, resultando no nomadismo de certos grupos (RAMOS, 2013, p. 42).

> distância de uma hora ou mais da aldeia. *Todos são de cultivos dos índios, e consistem em pequenos grupos de palmeiras, espalhados em grandes capoeiras, invadidas pela selva.*... Tal importância é dada pelos Makú a esta fruta, que a relacionam com um ritual realizado com as buzinas sagradas *baritxai* [jurupari].

A presença da horticultura é um tema debatido pelos autores. Pozzobon, ao estudar os Maku do Uaupés na década de 1980, sugere que a horticultura teria sido introduzida nesses grupos recentemente, e a associa o fato aos "índios do rio" e à chegada dos brancos:

> [...] a tradição oral dos Maku [do Uaupés] e dos índios do rio diz que os Maku não tinham cultivo há duas gerações atrás. Nesse tempo, os Maku estavam constantemente pedindo mandioca para os índios do rio ou pilhando sorrateiramente suas roças. Cansados da insistência dos Maku, os índios do rio lhes teriam ensinado a plantar. Por outro lado, os Maku declararam desconhecer os machados de pedra e que antes da introdução dos machados e facões de aço foram os índios do rio que derrubaram e queimaram as primeiras roças Maku. Assim, é possível que o desenvolvimento de uma horticultura entre os Maku esteja ligada à introdução e à difusão do machado e outros instrumentos de aço. (POZZOBON, 1983, p. 86)

Entre os Nadëb, não registrei histórias parecidas com a descrição de Pozzobon. Segundo ouvi de alguns interlocutores, antes das ferramentas de metal, seus machados eram produzidos com casco torácico de peito de jabuti, "para derrubar pau grande". Nos períodos em que não plantavam roça, a alimentação se baseava em "batata do mato" (*jahoo*)[331] e em outros alimentos encontrados na mata. De acordo com as narrativas nadëb atuais, o cultivo da mandioca é uma prática ancestral. O próprio mito cosmogônico (N1) descreve que, após o surgimento das três gerações humanas no plano terrestre, os irmãos Ee T'aah Paah criaram uma maniva gigante, da qual foram geradas as ramas menores a serem plantadas pelos humanos. A história ressalta que os produtos derivados da mandioca comporiam a alimentação dos Nadëb. Há outro ciclo mítico (N5), associado a uma série de aquisições culturais, que relaciona a obtenção do fogo culinário, o cultivo da mandioca, as etapas e técnicas de processamento de seus derivados, e os modos humanos e sociais de comensalidade. Há, ainda, a "História de Dari" (N9), que trata do tema da fertilidade e da reprodução humana, relacionada ao cultivo do tubérculo.[332]

Paralelo ao debate sobre a horticultura entre os grupos de fala naduhupy, há outro, associado à ocorrência de casas grandes e estruturadas. Sobre este ponto, Pozzobon registra que seria possível ocorrer, nos assentamentos nadëb, a presença simultânea de casas comunais e de casas destinadas a "grupos de fogueira". Sobre este último ponto, o autor propõe uma análise

[331] Provavelmente trata-se da batata-mairá (*Casimirella spp*).
[332] Apresento e analiso N5 e N9 na Parte 2 desta tese.

baseada no que ouvira de um homem nadëb do Cumaru (região do Paraná do Boá-Boá, no rio Japurá):

> [...] os habitantes dos 'tapiris' eram casais novos. A necessidade de integrar por etapas os grupos de fogueira nos grupos locais está ligada à residência matrilocal, prescrita entre os Nadöb: os homens, vindos de fora do grupo local, habitam ranchinhos separados com suas jovens esposas e filhos pequenos; passam a habitar a casa comunal à medida em que suas filhas vão 'atraindo' outros homens através do casamento, os quais passam a habitar os ranchinhos e assim por diante. (POZZOBON, 1983, p. 141-142)

De modo geral, considero plausível a análise de Pozzobon, mas faço algumas ressalvas. Ainda hoje, é comum que a casa de um sogro esteja circundada por aquelas construídas por seus genros. Ocorre, inclusive, situações em que a nova família formada pelo genro resida na casa do sogro por um período inicial, até que consiga construir sua própria habitação. Contudo, não ocorre nas aldeias atuais uma casa comunal, nem tampouco me foi narrada ser esta uma prática comum no passado. Os grupos domésticos, formados por uma ou mais famílias nucleares, habitam pequenas casas, independentes umas das outras. Mesmo nas situações em que casais recém-formados residem temporariamente com os sogros, as dimensões da construção são pequenas. Em geral, ainda hoje, é possível ver nas aldeias construções que mantêm um padrão que Schultz qualifica como um "estilo regional": são pequenas, de duas águas, com cobertura de folhas de caranã ou de outra espécie de palmeira, sem paredes externas. No presente, são construídas, também, casas com paredes internas e externas de madeira e telhado de zinco (ou seja, seguem o "padrão regional" atual, para manter o vocabulário do etnógrafo).

No início do século XX, Koch-Grünberg (1910, p. 316) registrou informações sobre um assentamento guariua-tapuyo, também no Alto Cumaru (mesma região a que se referiu Pozzobon).[333] Segundo o etnólogo alemão, além das grandes roças, os indígenas viveriam em casas espaçosas, cujos telhados chegavam próximos ao chão. Todavia, os dados disponibilizados pelo autor não permitem definir se uma *casa grande* seria uma *casa comunal*. Nesse sentido, retomo uma observação feita por Tastevin (2014 [1923], p. 81): "Sabe-se que a casa grande é a casa comum onde as pessoas se reúnem, de dia, para conversar e trabalhar e, de noite, para dançar". As considerações de Tastevin correspondem parcialmente ao que observei em campo. No Roçado, atualmente, há, sim, uma *casa grande*, chamada de *jabi* (ou *jubi*), destinada a atividades públicas. É um local utilizado para a realização de eventos coletivos

[333] Como já indiquei, meus interlocutores Nadëb do Japurá apontam que seus antepassados sempre viveram nessa região e, atualmente, há uma aldeia aí.

como reuniões da aldeia, refeições comunitárias, cultos evangélicos, aulas da escola em ocasiões específicas, atendimentos da equipe de saúde, etc. Contudo, as festas tradicionais não ocorrem ali. Meus interlocutores ressaltaram que o espaço ritual tradicional é exclusivamente o terreiro (*wahoo*).[334]

No final da década de 1950, o antropólogo Harald Schultz (1959, p. 111) apresentou um croqui da aldeia que visitou na região do Paraná do Boá-Boá. Sua conformação seguia aquela descrita por Tastevin, porém numa escala menor. Levei aos meus amigos Nadëb cópias das fotografias também produzidas pelo etnógrafo e eles reconheceram alguns antepassados. Em algumas imagens, é possível observar, ainda, um pupunhal, principal indício apontado pelos meus interlocutores para identificarem a aldeia a Mäs Katag (o assentamento incendiado). Vejamos a descrição de Schultz (1969, p. 110-111):

> A aldeia consistia em cinco casas colocadas em retângulo, sendo duas numa das abas e três na outra, com trinta e cinco habitantes, sendo cerca de vinte adultos e quinze crianças. Um terreiro limitado por extenso roçado e pela selva, ligava as casas, das quais três eram muito pequenas, e duas consideravelmente maiores. [...] informou o sr. Hildebrando Muniz que, antigamente, estes Maku tinham maloca constituída de uma única casa grande, em forma de colmeia, construção que já abandonaram há muitos anos.

O autor visitou, também, dois antigos assentamentos, menores, que seguiam a mesma configuração. A hipótese de Schultz é que, à medida em que as relações entre indígenas e ribeirinhos (colonos) se estreitavam, a conformação tradicional das aldeias se alterava e passavam, assim, a construir habitações que seguiam o "estilo regional", referido acima.

Minhas conversas com os Nadëb sobre a utilização da *jabi* no passado não tiveram grande rendimento, o que me impede de tecer considerações mais assertivas sobre o tema.[335] Para além da discussão sobre a antiga função da *jabi*, é notável que a escala e a conformação dos assentamentos registrados entre o Japurá e o Alto Uneiuxi diferem em alguns aspectos das aldeias "maku" do Uaupés registradas pelas fontes desde o início do século XX. Em geral, os etnólogos alemães posicionam as diferenças num gradiente de "arcaísmo e aculturação" (KOCH-GRÜNBERG, 1910; SCHULTZ, 1959). Para os autores, os "primitivos" maku seriam

---

[334] As etnografias do Noroeste Amazônico – principalmente realizadas com grupos de fala tukano oriental, mas não só – destacam a importância das malocas para os rituais do Jurupari e dabucuri. Como destaca Piedade (1999, p. 98, nota 11), a atuação dos salesianos na região no século XX reprimiu tanto a habitação comunal como a realização de rituais de iniciação. Para exemplos de rituais de grupos naduhupy em espaços denominados como malocas, ver Athias (1995, p. 150) e Ramos (2013). Ver próxima nota.

[335] Não descarto a possibilidade de que atualmente a residência de muitas famílias sob um mesmo teto seja um tema sensível de ser abordado. A reserva pode estar relacionada à conversão nadëb ao evangelismo (ver parte 3). Assim, apesar de não ter observado indícios nesta direção, não desconsidero a possibilidade da existência de casas comunais no passado. Nos capítulos 5 e 7, descrevo usos da *jabi* no presente.

mais suscetíveis à dominação e, portanto, progressivamente "aculturados", o que se refletia na transformação da morfologia de suas aldeias. Também pela via da teoria do arcaísmo, Koch-Grünberg, em particular, desconsidera que as ocorrências de assentamentos com casas mais estruturadas na região e o cultivo de roças (guariba) fossem de um grupo "maku".

As narrativas nadëb, contudo, sugerem que tanto os assentamentos menores – com construções mais simples – como os maiores – com casas grandes – ocorriam num período anterior à presença sistemática dos brancos no Alto Uneiuxi-Japurá. A meu ver, este fato não seria efeito exclusivo de fatores econômicos e ecológicos (LÉVI-STRAUSS, 1952; LATHRAP, 1968), ou ligada tão-somente à inflexão matrilocal nadëb (POZZOBON, 1983). Sobre esse tema, tendo a seguir as considerações de Carlos Fausto sobre as diferenças entre a morfologia social entre os Parakanã Ocidental e Oriental (2014).[336] Seguindo o autor, considero que tal variedade seja, em parte, um fato relacionado à economia política. A partir do contexto que vimos discutindo desde o capítulo anterior, parece-me mais provável que, pelo menos a partir da segunda metade do século XIX, os grupos nadëb conjugaram dois modos de subsistência: a agricultura e a caça-coleta, o que se reflete na configuração de seus assentamentos e habitações. Em alguns casos, as duas conformações se deram de maneira simultânea, em outros, de forma alternada.

Pelo que vimos, as configurações estavam relacionadas, por um lado, às relações intragrupais e interétnicas: alianças e guerras entre parentes e aliados, fissões e fusões de unidades sociais. Por outro, a configuração socioespacial nadëb também estava associada a eventos mais abrangentes, concomitantes ou não, aos primeiros: avanço de seringueiros, patrões, comerciantes, regatões e missionários, num primeiro momento, sobre o Japurá, em seguida, sobre o Téa, e, finalmente, sobre o Uneiuxi. Acrescente-se que os deslocamentos ligados ao regime das estações (caça e coleta) e às festas sazonais nunca foram interrompidos.

Em áreas onde a ocupação nadëb se manteve relativamente estável ao longo do tempo, como, por exemplo, no interflúvio Alto Uneiuxi-Paraná do Boá-Boá (Japurá), houve o surgimento de comunidades mais duradouras e estruturadas, com maior concentração de

[336] Ver, em especial, o capítulo 2 de "Inimigos Fiéis" (FAUSTO, 2014). Ao analisar as "redefinições nas formas sociais e nas relações que as estruturam" entre os Parakanã ao longo do século XX, o autor compara as diferenças entre o que chama de grupos ocidental e oriental, e sugere que teria havido "dois processos de construção social em sentidos diversos" (ibid., p. 175-6). Enquanto um grupo se caracterizou pelo seminomadismo e pela crescente indiferenciação política, o outro tornou-se mais sedentário, horticultor e com segmentação social. O autor argumenta que esta "micro-história parakanã", exemplo local de uma "história das sociedades indígenas", "não aparece como mero processo de descaracterização progressiva impulsionada por forças exógenas, mas como um campo entre forças e dinâmicas socioeconômicas internas, postas em movimento pela prática de atores socialmente informados" (ibid., p. 176).

famílias e com a formação de roças grandes nas áreas adjacentes.[337] Schultz (1969, p. 110-111), por exemplo, cita que os indígenas que encontrara no Paraná do Boá-Boá mantinham grandes roças no Uneiuxi. Já os assentamentos menores mantinham uma estrutura que privilegiava a mobilidade espacial (POLITIS, 2004), ao contrário dos assentamentos maiores, que serviam como núcleos para os quais era possível retornar de tempos em tempos (onde haveria roças, capoeiras e árvores frutíferas já desenvolvidas para coleta e, consequentemente, mais incidência de animais que as consumiam).[338] Há um dado etnográfico relevante: ainda hoje, as comunidades maiores, das quais derivam outras, são referenciadas como *ta ỹỹn* ("mãe") das menores. Assim, a aldeia do Roçado é *ta ỹỹn* de São Joaquim, Jutaí é *ta ỹỹn* de Jeremias. Apesar da dispersão, mantém-se um vínculo entre as comunidades, concebido na forma de uma aldeia mãe e outra(s) filha(s).

É provável que entre os Nadëb do Téa, desde o final do século XIX, a alternância também tenha ocorrido, mas por motivos diversos. Sua movimentação esteve ligada a derrotas em guerras com os Nadëb do Alto Uneiuxi e Japurá e à progressiva integração à economia extrativista. Sua dispersão espacial, desde então, é a mais abrangente entre os Nadëb, a ponto de, no presente, não possuírem comunidades no Téa. Portanto, a conformação de seus assentamentos, ao longo do século XX, parece ter estado mais vinculada ao ciclo de extração e aos diferentes modos de relação com os patrões. Observe-se também que, desde pelo menos a metade do século XX, as famílias do Téa passaram a se integrar a comunidades multiétnicas e caboclas. Contudo, registro que meus interlocutores afirmaram que, ao longo do século XX, houve comunidades grandes no rio Téa e no baixo-médio rio Uneiuxi (como Primavera e Aguiar). Sobre os Kaborí do Baixo Uneiuxi (que chamo Nadëb do Téa), Münzel (1969, p. 162) anota o seguinte:

> Parece-me que outrora os três grupos locais [no baixo Uneiuxi] formavam uma só comunidade, através de contato íntimo e constante, com um chefe comum. Recentemente, a unidade teria sido dissolvida pelos movimentos migratórios e pela aceitação de patrões diferentes, surgindo chefes locais que ainda não se afirmaram de todo, e mantendo-se o respeito, ao menos, pelo chefe comum.

Assim, levando em conta informações e notícias desde o final do século XIX, a variação entre os padrões de assentamento nadëb não parece resultar exclusivamente de uma

[337] A temporalidade dos assentamentos poderia explicar a diferença anotada por Tastevin (2014, p. 88) entre os assentamentos dos "Maku Mansos" recém-chegados ao Jurubaxi em contraste com a estrutura da aldeia dos "Guariba" mais antigas no Japurá.

[338] Ramos e Obert (2017) fazem uma crítica importante à caracterização que Koch-Grünberg faz de uma suposta aldeia maku no Curicuriari. Os autores sugerem que o autor teria visitado um acampamento de caça dâw e que a pouca estruturação do assentamento se dava justamente por esse motivo.

transformação advinda de um contato sistemático com os brancos, apesar de o fato ter generalizado (e transformado) uma das formas anteriormente praticada: aldeias mais populosas, com roças grandes e casas restritas a grupos domésticos.[339] O caso de Mäs Katag (a aldeia incendiada), inclusive, evidencia que, apesar da pressão instaurada pelos seringueiros, os Nadëb reergueram o assentamento atacado e mantiveram-no por um longo período. Se a associação de dados que propus acima estiver correta – a narrativa de Joaquim, o episódio descrito por Tastevin e as fotografias de Schultz retratarem uma mesma aldeia –, Mäs Katag permaneceu ativa desde aproximadamente 1910 até, no mínimo, o início da década de 1960.[340]

Assim, a alteração mais diretamente relacionada à presença dos brancos nas vizinhanças das comunidades nadëb não é quanto à forma, mas quanto à localização das aldeias. A partir da década de 1960, os assentamentos começam a ser deslocados do interior da floresta para as margens de grandes e médios cursos d'água com mais frequência e intensidade, notadamente o rio Uneiuxi e o Paraná do Boá-Boá (que está muito próximo do leito do Japurá). Ocorre, também, a ocupação de regiões mais a jusante. Apesar de este ser um movimento incentivado por missionários – que assim tinham facilitado seu trabalho de evangelização – e por comerciantes e patrões – que dinamizavam a comunicação e o contato com os fregueses –, essa alteração socioespacial integra um movimento político indígena maior. Ao longo do século XX, ver e se fazer visto passa a ser um modo mais seguro de se relacionar com os *mäs*, que avançavam para o Alto Uneiuxi progressivamente.[341] Essa transição espacial acompanha, portanto, uma mudança nas próprias relações estabelecidas entre os Nadëb e os brancos, até então baseadas no idioma da violência. Desenvolvo, agora, este ponto.

[339] Em relação à organização interna das comunidades, a transformação mais nítida advinda do contato com o universo do branco está, a meu ver, associada a um tipo regional de administração advinda das Comunidades Eclesiais de Base, que citei anteriormente (ver capítulo 3).

[340] Pozzobon especula que um dos "grupos locais nadöb" presente no Paraná do Boá-Boá em 1982 seria a mesma aldeia visitada por Schultz (1983, p. 132-133). Se esse for o caso, a aldeia teria, naquele momento, uma longevidade de 70 anos. Seguindo os cálculos indígenas, contudo, por essa época a comunidade já teria sido abandonada.

[341] Se o rio é a via de chegada do forasteiro (invasor, inimigo, aliado ou parceiro), outra dimensão do problema passa a ser a compreensão indígena de que habitar as margens do rio, e se fazer visto, é um modo de ocupar politicamente um território. Meu ponto é que tais transformações socioespaciais estão associadas a novos regimes de visualidade e visibilidade que passam a integrar a territorialidade indígena. Esse processo irá culminar, no século XXI, na apropriação de técnicas de representações cartográficas, georreferenciamento, etc. Desenvolvo esse argumento no capítulo 11.

4.9.2 Sobre órfãos e patrões

Como vimos, os Nadëb atuais contam que a viagem de Sérgio Ferreira ao Alto Uneiuxi foi a primeira subida de um patrão àquela altura do rio. A maneira como meus interlocutores narram o episódio coloca em evidência um modo de relação com não indígenas que iria se aprofundar na segunda metade do século XX. Na cena do encontro inaugural, Hildebrando, o chefe nadëb, se desloca para uma paragem aberta, na beira do rio Uneiuxi, para ser visto. Ao ser abordado, se apresenta como *kabari*, isto é, órfão. O narrador sugere que, desde o início, ocorre um mal-entendido entre as partes. Na perspectiva do patrão, o termo seria uma autodesignação utilizada pelo chefe indígena para apresentar seu grupo. Do ponto de vista de Hildebrando, as coisas se passavam de outro modo. Ao se colocar como órfão, o tuxaua ressaltava uma condição de desamparo e desprovimento: não havia quem o protegesse ou o vingasse, tampouco os Nadëb possuíam mercadorias, ferramentas ou armas que os tornassem perigosos ou temidos. Assim, no episódio que os Nadëb afirmam ser o primeiro contato "pacífico" com o *mäs* no Alto Uneiuxi, o chefe nadëb se coloca imediatamente numa condição assimétrica, posicionando o outro enquanto possível provedor na relação. De fato, após as apresentações, intermediadas por João Canivete (Nadëb do Téa), o forasteiro é levado até a aldeia, onde distribui ferramentas e mercadorias. A partir daí, Sérgio Ferreira – patrão dos Nadëb do Téa que estavam no Baixo Uneiuxi – torna-se patrão também dos Nadëb do Alto Uneiuxi.

Ferreira é apresentado como *wahëëh* ("velho"), termo em nadëb usado para designar chefes e anciãos. No decorrer da conversa, passa a ser referido como *kariiw n'aa* (aquele que é *kariiw*).[342] O correspondente na língua nadëb para freguês é *karom*. Outro termo comumente usado é *karapee* ("criança"), que também pode ser utilizado para designar aqueles que seguem um líder. Por exemplo, Joaquim *karapé* (crianças de Joaquim = grupo de Joaquim). Além de patrão, Ferreira iria se tornar, de fato, pai de criação de crianças indígenas que levava para morar por longos períodos em seu sítio, na desembocadura do Uneiuxi, no Negro. Ali, os filhos adotivos, que também podem ser designados na língua nadëb pelo termo *karom*, recebiam alimentação, educação básica de português, matemática e eram catequizados. O próprio Joaquim (que era, de fato, órfão) foi levado, permanecendo junto ao patrão, e pai de criação, por cerca de 7 anos.

[342] Como destaquei anteriormente, a expressão deriva de *cariua*, termo de origem tupi, regionalmente utilizado para designar não indígenas. Na língua nadëb, a expressão é empregada exclusivamente para fazer referência a um patrão.

Do ponto de vista indígena, o equívoco decorrido no encontro, isto é, tomar o termo que denota a condição de orfandade por um etnônimo, foi disseminado regionalmente por Ferreira, ao descer o rio. A partir de então, os Nadëb do Uneiuxi passaram a ser referidos como Kabari. Schultz (1959, p. 111), ao visitar comunidades nadëb do Japurá em 1958, portanto 2 a 3 anos depois do episódio acima narrado, apontou que o termo Kaborí [notado com "o" e acento agudo no "i"] era usado pelos regionais para designar os "Maku do Japurá". Segundo o autor, o significado da palavra seria "homem, menino". Uma década depois, Münzel (1969, p. 138) afirmava que Kaborí seria uma autodesignação dos Nadëb que estavam no Uneiuxi. O autor anotava, não sem surpresa, que essa seria uma substituição, então recente, de uma autodesignação anterior, Nadöb ("gente"). Note-se que a diferença Kaborí/Nadöb corresponderia, em Münzel (1969), a uma atualização do contraste "índio manso" vs. "índio bravo", tal qual fora, para Tastevin (1923), a oposição Maku Manso/Maku Guariba.

Ao conversar com meus interlocutores sobre a proximidade dos termos *kabari* e *kabori*, eles foram unânimes em apontar que se tratava da mesma palavra e que a divergência era mais um equívoco dos *mäs*.[343] Tendo em vista o episódio que acabo de descrever, o significado dado ao termo *kaborí* por Schultz – "menino" – pode ser compreendido, mais uma vez, pela perspectiva da filiação adotiva e da relação patrão-freguês. Se nos lembrarmos das narrativas de Maaj Há e Kanang Hÿÿh que vimos no capítulo 3, é possível observar um paralelo entre a aproximação do branco/patrão e a gradual estabilização da posição de orfandade acionada pelos Nadëb nas relações com os *mäs* e seu mundo. O processo se dá com algumas transformações importantes. Nas primeiras narrativas os brancos-patrões ainda estavam espacialmente distantes e se valiam da violência empregada por mediadores indígenas não-nadëb para capturar e inserir à força os indígenas na economia extrativista e no sistema de dívidas. A chegada de Sérgio Ferreira no Alto Uneiuxi, representa, finalmente, a presença do patrão no espaço eminentemente nadëb. A partir de então, os indígenas tendem a assumir a posição de órfãos, fregueses e filhos adotivos do patrão. Portanto, a chegada dos *mäs* ao alto curso do Uneiuxi corresponde a uma transformação das relações antes violentas (articulada por grupos indígenas que agiam como capturadores) em interações diretamente estabelecida pelos patrões ou mediadas pelos próprios Nadëb do Téa. Com a nova relação criada entre os Nadëb e os *mäs*, os

[343] Como vimos no capítulo 1, o termo *cabari*, possivelmente de origem arawak, está historicamente associado ao interflúvio Japurá-Negro (e a outras localidades na Amazônia). O termo é registrado por cronistas já nos séculos XVII e XVIII. Portanto, sua difusão, empregos e significados variam ao longo do tempo. Na versão do episódio narrada por Eduardo Castelo, que cito na seção 4.6, é dito que o termo foi empregado originalmente por um dos brancos que estava no barco. Adoto a diferença na ortografia para denotar a perspectiva correspondente de quem o emprega: *kabari* (ortografia nadëb); *cabari*, ortografia aportuguesada; Kaborí (etnônimo empregado por Münzel).

brancos-patrões, antes inimigos, transformam-se em aliados, por meio de uma relação assimétrica.

O conjunto de narrativas faz supor, ainda, que a condição de orfandade enquanto modalidade relacional remeta a interações existentes no passado. O fato de o termo *kabari* ser de provável origem arawak sugere, por exemplo, que a condição de orfandade poderia estar ligada às relações estabelecidas com grupos que estavam nos rios Japurá, Uneiuxi e Negro antes da invasão europeia, como os Manao e Baré (VIDAL, 1993). Ou seja, se os Nadëb alternaram, ao longo do tempo, as posições de pais ou filhos adotivos conforme o encadeamento dos conflitos e interações no interflúvio, a partir do século XX, sua posição tenderá a se estabilizar no polo da orfandade nas relações com os patrões, em particular, e com os brancos, em geral.

Por outro lado, como discuti no capítulo 3, as narrativas nadëb destacam princípios como horizontalidade e predação, atualizadas em festas e guerras com grupos nadëb e não nadëb. Também ali, a filiação adotiva dos perdedores foi uma dinâmica empregada pelos indígenas. Mas é notável, tanto nas narrativas indígenas, que vimos nos capítulos 2 e 3, como nas fontes documentais, o destaque dado ao caráter guerreiro dos indígenas que estavam no Japurá-Uneiuxi entre o final do século XIX e meados dos anos 1950. Ainda que seja prudente distinguir a violência interétnica daquela mais diretamente associada ao avanço colonial e neocolonial, chama atenção que a guerra foi um modo de relação importante em ambos os casos.[344] Este aspecto permanece relevante nas fontes, mesmo que deixemos de lado os excessos fantasiosos dos cronistas e que não esqueçamos que parte dessa imagem possam ser projeções dos ribeirinhos sobre os indígenas, advindas do próprio contexto de terror generalizado na região (FAULHABER, 1992). Apesar de as notas de Münzel apontarem para um declínio desse caráter bélico por volta de 1970, regionalmente, a associação dos Nadëb à guerra e ao xamanismo se manteve. Nas palavras de um antropólogo que esteve no Alto Uneiuxi em meados da década de 1990, os Nadëb eram até aquele momento "*locally renowned as powerful shaman*"[345] (SILVA FILHO, 1996). O xamanismo referido, aqui, deve ser compreendido tanto em seu aspecto terapêutico como no que representa nas guerras intra e interétnicas.

[344] Pelo que é possível apreender das narrativas nadëb, algumas delas apresentadas no capítulo anterior, a violência xamânica e bélica era um dos aspectos que compunha as relações interétnicas estabelecidas pelos Nadëb no interflúvio Japurá-Negro no passado, não necessariamente relacionadas à presença não indígena na região. Por outro lado, também as narrativas nadëb, assim como os registros que vimos na seção anterior, evidenciam que, frente ao avanço de europeus e neobrasileiros sobre este espaço, um novo regime de violência passa a operar na região em que os indígenas estão envolvidos, principalmente a partir das últimas décadas do século XIX.

[345] Silva Filho (1996, p. III) atribui a frase a Pozzobon, em comunicação ente ambos. Essa formulação ecoa uma afirmação presente já na primeira etnografia moderna no Noroeste Amazônico, de Irving Goldman sobre os Cubeo, que considerariam os Maku como poderosos feiticeiros (GOLDMAN, 1963, p. 107; LOLLI, 2016, p. 182-183).

Registros etnográficos das décadas de 1970 e 1980 indicam que outros povos de fala naduhupy manteriam olhar semelhante sobre os indígenas que habitavam o Japurá-Negro. Howard Reid (1979, p. 203) afirma que os grupos que habitavam a floresta (da margem esquerda do Japurá) eram denominados pelos Hupd'äh como Gente da Zarabatana (*Chabak Hupdu*), sendo distinguidos pela sua ferocidade: "*Sometimes they come up here by night. They choose a night with no moon and cross the forest without using a path. They steal up behind you and whack! They split your head open with their war clubs*". Segundo Pozzobon (1983), um grupo yuhupdeh que vivia na boca do Apapóris em 1982 retratava os Nadëb como um povo feroz, a quem chamariam de Gente Guariba (*Togn Yuhup*), tradução da alcunha dada pelos neobrasileiros a grupos que estavam na região, como vimos anteriormente (KOCH-GRÜNBERG, 1906; TASTEVIN, 1920).

> Os Yuhupdeh me contaram coisas horríveis sobre os *Togn Yuhup*, a 'Gente Guariba'. Segundo os Yuhup da região I [Apapóris-Caquetá] eles teriam sido atacados por essa gente quando ainda habitavam os tributários direitos do Rio Traíra. Já vimos que existiu um grupo Nadöb conhecido como 'Maku Guariba' habitando os tributários esquerdos do Japurá um pouco a jusante da foz do Apapóris. Portanto, é possível que esse ataque tenha de fato ocorrido. Mas mesmo que este não seja o caso, é claro que os Yuhup estavam se referindo aos Nadöb, pois negaram enfaticamente que os *Togn Yuhup* fossem índios do rio. (POZZOBON, 1983, p. 145)

Nas descrições etnográficas sobre as relações interétnicas no Noroeste Amazônico, é frequente a ocorrência de casos em que a "selvageria" é atribuída aos grupos localizados a montante e a "civilidade" àqueles a jusante. Pozzobon (1983, p. 147) por exemplo, retomando Münzel, indica que também os Nadëb veriam os indígenas a montante como selvagens, "(...) os Maku do Alto Rio Negro... seriam antropófagos, moradores do mato, quase animais". Geraldo Andrello (2004; 2016a), por sua vez, analisa o contexto dos etnônimos uaupesianos pela mesma via seguida por Pozzobon. Segundo o autor, haveria um "gradiente de personitude decrescente, que se estende entre os seguintes polos: da jusante a montante, de leste a oeste, do lago de leite à beira do mundo – pontos extremos do mundo descrito nas narrativas míticas..." (ANDRELLO, 2016a, p. 72). Calavia-Sáez (2006; 2016) aborda o mesmo tema, de maneira mais abrangente. A questão está sintetizada, no autor, em seu debate sobre o que chama de "auto" e "heterodesignações": "Esse 'nós' ativado por termos como *Yura* ou como *Huni Kuin* tem uma extensão que varia amplamente, podendo incluir elementos que em outras ocasiões ficariam como *yurautsa* ou mesmo como *nawa*. Do mesmo modo, a condição de 'Baré', 'Tukano', 'Chuncho', 'Auka' ou 'Tapuia' é relativa à posição do enunciador, que via de regra localizará

sempre os seus selvagens rio acima e os seus mansos rio abaixo... rumo a essas alteridades absolutas dos hiperselvagens e dos hipercivilizados" (CALAVIA-SÁEZ, 2016, p. 158-159).

Em meu convívio com os Nadëb, não tive conhecimento de considerações que propusessem exclusivamente esse tipo de associação socioespacial. Os inimigos canibais Karahon descritos na narrativa apresentada no capítulo 3, por exemplo, estavam espacialmente próximos dos Nadëb do Alto Uneiuxi. No entanto, mesmo concordando com o ponto levantado pelos autores, acredito que há uma diferença sutil, presente nas caracterizações construídas a respeito dos grupos nadëb, entre *selvageria como sinônimo de inumanidade* e *belicosidade como aspecto da socialidade nadëb*. As etnografias sobre as Terras Baixas da América do Sul mostram que é frequente a coincidência entre esses dois aspectos na história das relações interétnicas ou entre indígenas e agentes coloniais. No caso dos grupos que tradicionalmente estão entre o Japurá e o Alto Uneiuxi, é indubitável que a sobreposição de sentidos também ocorra, mas a questão não se restringe a esse ponto. Há um aspecto sociológico que se perde quando se observa o caráter guerreiro atribuído aos indígenas exclusivamente sob o gradiente cosmopolítico de humanidade estendida a outrem. A belicosidade imputada por indígenas e não indígenas aos Nadëb do interior do Japurá faz com que a designação dada pelos Hupd'äh, "Gente da Zarabatana", guarde semelhanças significativas à imagem construída pelos espiritanos (que, salvo engano, não construíram relações sistemáticas com os Hupd'äh): "a flecha do maku [do Japurá] protege a floresta" (FAULHABER, 1992).

Assim, ao longo do século XX, os indígenas se envolveram em diferentes modalidades de relação, que ora enfatizavam a simetria, ora a assimetria. Nessa dinâmica, alternaram entre o idioma da violência, da "paz" e da "negociação". Alguns aspectos parecem ter definido qual o modo a ser adotado conforme a situação e a época observados. Por exemplo, até a chegada de Sérgio Ferreira, aparentemente, as relações que os indígenas no Alto Uneiuxi mantinham com os brancos era intermitente, se dava com seringueiros (vindos do Japurá), era baseada no conflito bélico, nas expedições de assalto, nos ciclos de vingança em que estava em jogo a captura de indígenas para o trabalho compulsório ligado à economia extrativista. Com a chegada efetiva dos patrões no Alto Uneiuxi, a posição do *mäs* passa a ser ocupada predominantemente pela figura do patrão. Dessa vez, o *mäs* representava, para os indígenas, a possibilidade de uma relação de longa duração, a princípio sem conflitos. Isso repercutiu em diferentes dimensões dessas relações. Por exemplo, se até meados do século XX ocorria o rapto forçado de crianças e mulheres indígenas por seringueiros, os indígenas afirmam que, a partir dos anos 1950, os patrões passam a adotar crianças e jovens indígenas. Após alguns anos a jusante, muitas dessas pessoas retornaram às aldeias, compartilhando os conhecimentos

adquiridos junto aos brancos. De inimigos a serem saqueados, os *mäs* passaram a ser provedores. Nessa dinâmica, dever a um patrão e trabalhar para ele na extração de produtos silvestres passou a ser uma maneira de ter acesso a mercadorias, ferramentas, proteção, alimentação, educação. O princípio a conduzir a relação agora passava a ser, portanto, a familiarização adotiva. Ganhava força o processo de "amansamento" mútuo, dos Nadëb e dos *mäs*, no Alto Uneiuxi (ALBERT, 2002).

Assim, o tema da produção de pessoas e da socialidade amazônica, presente na etnologia contemporânea das Terras Baixas da América do Sul,[346] também pode ser discutido a partir dos processos vividos pelos Nadëb entre o século XX e XXI. A meu ver, a narrativa do primeiro contato no Alto Uneiuxi descreve uma transformação sociocósmica entre os Nadëb, que, a partir de então, deslocam a ênfase que davam à sua postura guerreira frente aos brancos e passam a se colocar como fregueses e filhos de criação, em determinadas situações. Uma mudança que não é definitiva, nem acabada, mas que será mobilizada em diferentes ocasiões. Nesse sentido, a disseminação regional do termo *kabari* (ou *kaborí*), fosse ele um mal-entendido ou não, passou a marcar, do ponto de vista nativo, uma posição estratégica, e até certo ponto almejada, porque colocava os outros, os *mäs*, na condição de provedores. Esse deslocamento de uma posição simétrica de oposição a uma posição assimétrica de dependência parece ser semelhante ao que ocorreu nas relações dos Paumari com os brancos, tal como descritas por Oiara Bonilla (2005, p. 52). Isto é, a relação "desprovido-provedor", colocada pelos Nadëb, também não me parece ser um "modo de evitar ou contornar a predação (e muito menos de compensá-la), e sim de um modo mais profundo de vivê-la, de atualizá-la realmente".[347] Se uma das posições possíveis dos *mäs* é a de predador, isso não impede, contudo, que ele continue a ser predado por outras vias. Há, aqui, uma semelhança com as estratégias adotadas pelos povos de fala naduhupy do Uaupés e seus vizinhos tukano descritas por Silverwood-Cope, Reid e Pozzobon, a que fiz referência no capítulo anterior (isto é, se engajavam em certos tipos de relação, e prestavam determinados serviços, para obterem bens de consumo, produtos da roça, dentre outras coisas, de maneira que consideravam segura e em relações relativamente controláveis).

A partir de meados do século XX, o termo Kaborí (ou Kabari) passou a ser empregado para designar os Nadëb que ingressaram no sistema extrativista e de dívidas naquele rio. Note-se, contudo, que, do ponto de vista dos Nadëb, o termo *kabari*, enquanto designação, reunia

[346] Uma lista de referência não-exaustiva é: ERIKSON, 1984; GOW, 1991; VILAÇA, 1992; DESCOLA, 1994; FAUSTO, 1999b, 2002; BONILLA, 2005; COSTA, 2017; LUCAS, 2019.
[347] Entre os Nadëb, o contraste que a autora tece entre as posições de "freguês" e "empregado" não seria tão marcado.

pessoas distintas: aqueles que tradicionalmente habitavam o Alto Uneiuxi (*jaaj tamiih buuj*) e aqueles que estavam no baixo curso do rio, recém-chegados do Téa (*tanoo buuj*). E como venho ressaltando, a partir da perspectiva indígena, o grupo do Téa é caracterizado como aquele que historicamente manteve relações mais próximas com os *mäs*. Finalmente, ressalto que, desde o ponto de vista nadëb, *kabari* denota uma condição que foi mobilizada enquanto *posição relacional* quando de seu interesse, principalmente na própria manutenção de relações com os *mäs* (mas não só).[348] O fato de algumas pessoas se autodesignarem a Münzel (1969, p. 140) como Kaborí ressalta, justamente, este ponto: qual o tipo de relação que era relevante aos indígenas estabelecer naquele momento com o autor? Essa perspectiva contrasta com a própria ideia do etnógrafo sobre a questão, que afirmava: "Vê-se a íntima ligação ente o problema histórico da posição inferior e consequente discriminação dos Makú, de um lado, e a questão dos etnônimos Maku, confusos e variáveis, de outro. À insegurança psicológica dos Makú em relação aos seus vizinhos corresponde à insegurança na denominação". O que ocorria ali, me parece, era algo diverso: os indígenas mobilizavam posições de acordo com as relações que almejavam, ou que podiam construir, dadas as circunstâncias.

Nesse sentido, uma das contribuições de Münzel foi registrar o panorama das relações estabelecidas entre indígenas e brancos no momento em que o sistema de aviamento começava a avançar com mais intensidade no Uneiuxi. Dali até a década de 1990, as relações patrão-freguês, bem como o trabalho de extração de produtos da floresta, iriam gerar dívidas, mortes e epidemias entre os Nadëb. Assim, tal relação, anunciada no contato com Sérgio Ferreira, não tardou a trazer problemas para os indígenas. É nesse cenário que os missionários passam a figurar como um outro tipo de *mäs*. Sua atuação na região iria culminar, no início dos anos 2000, na conversão nadëb. Tratarei desse processo na parte 3 da tese.

4.9.3 Mediação, tradução e chefia

Para finalizar esta parte, uma última observação que gostaria de fazer está relacionada a pessoas que historicamente assumiram, entre os Nadëb, o papel de articulação com os *mäs*. Note-se, por exemplo, como a subida gradual das famílias do Téa no Uneiuxi, ao longo do século XX, corresponde ao avanço do sistema extrativista no rio e à difusão de mercadorias e outros elementos característicos da vida a jusante. Esta articulação entre "mundos" é uma das chaves possíveis para compreender dois modos básicos de diferenciação entre pessoas

[348] Esse interesse, obviamente, também está relacionado a um cálculo sobre a melhor maneira de se colocar em um contexto regional de violência generalizada.

empregada no Alto Uneiuxi atualmente. O primeiro seria uma alteridade que é espacialmente marcada: *jaaj tamiih buuj* (habitantes do igarapé do Jeju) *vs tanoo buuj* (habitantes da boca), ou seja, povo de montante *vs* povo de jusante. O segundo modo estaria baseado num parâmetro econômico: Nadëb (sem relação com os *mäs*) *vs* Nadëp (com relações mercantis com os *mäs*). Como vimos, uma variação dessa última dicotomia seria Nadöb *vs* Kaborí (MÜNZEL, 1969).

As narrativas sobre o "tempo dos antigos" dão destaque, ainda, a personagens específicas que cumpriram esse papel de articulação. Por exemplo, no episódio da subida de Sérgio Ferreira ao Alto Uneiuxi, chama atenção o papel de mediador e tradutor de João Canivete, Nadëb do Téa. Ele é aquele que servirá de guia para a viagem do patrão, conduzindo a tripulação até os Nadëb do Alto Uneiuxi. Uma vez nas proximidades do assentamento indígena, ele articula toda a conversa (e os equívocos decorrentes). Ao longo do século XX, diferentes pessoas assumem papel semelhante. Pedro Miri, como vimos, é aquele que irá promover, no Jurubaxi, o reencontro entre as famílias do Téa que estavam afastadas desde um conflito anterior. Também nesse caso, o reencontro se deu em um contexto no qual o chefe do grupo auxiliava o patrão a encontrar novos fregueses indígenas. O episódio de Pedro Borracha, que mencionei anteriormente, também inauguraria as relações de um grupo com os seringueiros pelo Japurá. Alcunhas como Canivete e Borracha marcam, justamente, elementos do universo dos brancos, para com o qual estas personagens tornam-se uma espécie de ponte.[349] Na segunda metade do século XX, a figura de Joaquim Batista é quem melhor sintetiza este papel e as contradições que a posição envolve. Acrescento algumas breves informações sobre sua vida que podem auxiliar a refletir sobre a questão.[350]

Certo tempo depois da primeira viagem de Sérgio Ferreira, os brancos voltaram ao Alto Uneiuxi. Dessa vez, quem pilotava o barco era Valério, seu filho, e não vinha acompanhado de um tradutor. A maioria dos homens nadëb estavam pescando e só havia mulheres na aldeia. Portanto, a comunicação entre forasteiros e indígenas se mostrou ainda mais difícil, o que gerou, segundo Joaquim, um novo mal-entendido. Na ocasião, um homem majoran que ali vivia teria brincado que os brancos tinham vindo buscar o menino Joaquim, "órfão que vivia largado". Os patrões teriam tomado a sugestão a sério e levaram o garoto contra a sua vontade. Foram para Mangueira,[351] na confluência com o Negro, onde, como vimos, vivia a família de Sérgio.

---

[349] Lembremos que os nomes de duas das esposas de um dos Ee T'aah Paah (N1) também fazem referência ao mundo do branco: Tesoura e Pente.

[350] No último capítulo da tese, retomo essa discussão com mais profundidade, para analisar as articulações políticas dos Nadëb relacionadas a demarcação de suas Terras Indígenas e autogestão de seu território.

[351] Antes de Joaquim, Francisca (mãe de Eduardo Castelo, atual chefe do Roçado) teria sido levada pelo patrão. Nos próximos anos, outras crianças nadëb teriam o mesmo destino.

A estadia de Joaquim entre os Ferreira perdurou até junho de 1965, quando voltou a viver entre os Nadëb do Alto Uneiuxi, que agora estavam na aldeia Roçado. Joaquim tinha cerca de 15 anos. A comunidade estava, então, nos seus primeiros anos. Hidelbrando liderava a aldeia e, ao contrário dos outros fundadores da comunidade, Fausto e Barbosa, não havia descido até a foz do Uneiuxi. Como o tuxaua não dominava o português, rapidamente a comunicação com os *mäs* foi assumida pelo jovem Joaquim, então recém-chegado. O casamento de Joaquim com Euzita, filha de Hildebrando, está associado a esse fato. Com o matrimônio, o tuxaua trazia para perto de si a boa comunicação com o exterior. Além de Joaquim ter domínio da fala, da escrita e da leitura em português, as noções de matemática eram um ponto importante nas negociações com os patrões. Como vimos, na década de 1980, com a morte de Hildebrando, Joaquim, que já se destacava localmente, assumiu de vez a chefia da aldeia. Atualmente, ele é a principal liderança nadëb.

Münzel (1969, p. 162) já destacava que uma das principais características do chefe seria promover a comunicação com pessoas não nadëb: "[o] chefe do grupo local parece antes um encarregado das relações exteriores". Ainda que a preocupação de Joaquim, a princípio, estivesse direcionada a um bem viver comunitário, é possível observar a complexidade de sua posição. Em certo momento, ele se tornou mais um patrão na cadeia do extrativismo e aviamento, tendo como fregueses famílias nadëb que viviam no Alto e Baixo Uneiuxi. No capítulo 11, analisarei os efeitos políticos dessa situação. Por ora, me concentro no tema da mediação de mundos. Os Nadëb contam também que foi Joaquim quem auxiliou, inclusive materialmente, um casal que, na década de 1980, subiu o Uneiuxi com objetivo de extrair produtos da floresta. Posteriormente, entre os anos 1990 e 2000, a dupla enriqueceria com esta atividade e, atualmente, são comerciantes na cidade de Santa Isabel do Rio Negro. Na primeira década do século XXI, o sistema de aviamento declinaria no Uneiuxi-Japurá, mas, até o presente, Joaquim continua a mediar a entrada de mercadorias em São Joaquim com uma pequena venda que mantém em sua casa.

Pelo que pude observar em campo, a habilidade e a ambição de estabelecer relações com pessoas não nadëb continuam a ser características relevantes para um bom tuxaua nadëb. Há um interesse ressaltado em se aliar a estrangeiros, dos mais diversos matizes: indígenas do Médio Rio Negro, patrões, missionários, ribeirinhos, comerciantes, empresários, agentes do Estado, pesquisadores, entre outros. Como sugere Gow (1991), os mediadores indígenas são pessoas que assumem uma posição singular e ambígua, já que, ao mesmo tempo em que agem para a reprodução social, produção do parentesco, etc., atuam também "contra o parentesco", promovendo e tensionando ao máximo as relações para além do âmbito local. Os efeitos dessa

dinâmica, em grande medida articulada por Joaquim, são visíveis, primeiramente, no Roçado, e, progressivamente, nas outras aldeias: entre o final do século XX e início do XXI, a doutrina evangélica, a pedagogia escolar e a monetarização de certas relações ganham espaço e passam a estar relacionadas a valores que compõem um bem-viver comunitário.[352]

Cabe destacar, finalmente, que, para além do enfoque nas histórias pessoais, as relações não violentas com os *mäs* trouxeram complexidade para as relações intranadëb. Até o final da década de 1960, os autores que descreveram as relações entre grupos dos quais os Nadëb atuais descendem ressaltaram a hostilidade entre aqueles que se mantiveram contrários ao contato e aqueles que se aproximaram dos brancos (KOCH-GRÜNBERG, 1906; TASTEVIN, 1923; SCHULTZ, 1959; MÜNZEL, 1969). Nesse sentido, cabe observar que a progressiva subida dos Nadëb do Téa pelo Uneiuxi, ao longo do século XX, não ocorreu sem alguma rivalidade em relação aos Nadëb que historicamente estiveram no alto curso do rio (e, portanto, distantes do mundo do branco). As relações de aliança progressivamente construídas entre os Nadëb do Téa e os Nadëb do Alto Uneiuxi iriam resultar, enfim, na coabitação no Roçado, algo que se mantém há cerca de duas décadas. Contudo, como destaquei no capítulo 2, e também neste capítulo, é possível observar que a convivialidade local é marcada por certas distinções. Para além das questões que já discuti, este ponto sugere que a proximidade excessiva com o *mäs* nunca deixa de ser uma questão complexa e ambígua. E, assim, desde a perspectiva dos Nadëb do Alto Uneiuxi, os Nadëb do Téa não deixam de estar (estruturalmente) a meio caminho dos *mäs* (como já anunciava a narrativa dos Ee T'aah Paah).

Finalizo, assim, a Parte 1. A seguir, abordo a relação das pessoas nadëb com o espaço a partir de uma perspectiva cosmoecológica. Procuro descrever, a partir da perspectiva de meus interlocutores, as relações construídas no Alto Uneiuxi com pessoas não humanas.

[352] Na parte 3, discuto aspectos do evangelismo, do letramento e outras questões associadas no Alto Uneiuxi.

PARTE 2

5 OS SONS DO COSMO

Em 2018, eu ingressava em minha terceira temporada de campo entre os Nadëb. Era fim de julho e, naquela manhã, trabalhávamos pelo sexto dia seguido na abertura de uma roça coletiva no Roçado. Cleto e Getúlio lideravam o *ajuri*,[353] que ocorria numa área extensa de capoeira atrás das casas da família Castelo, em direção ao interior da mata. Enquanto abríamos o terreno com nossos terçados e machados, ouvíamos histórias sobre Pedro, Ilina, Anísio e outros parentes que tiveram roça ali no passado. Descortinava-se, para mim, importantes elementos da memória social inscrita na paisagem. Minha presença e minhas perguntas incessantes, as quais meus amigos àquela altura já estavam mais acostumados, instigavam também que as pessoas viessem me ensinar sobre outros aspectos do espaço em que nos encontrávamos. Foi por isso que, em certo momento, depois de uma breve pausa para que tomássemos chibé, Hig (Eduardo)[354] me chamou: "Dawëd, também as plantas da capoeira têm nome, e muitas histórias". Meu amigo retomava as conversas sobre os Nadëb, a floresta e o Alto Uneiuxi que mantínhamos desde meu primeiro campo.

Eduardo apontou então para um cipó que pendia próximo a nós e disse, "esse é o *kanaar enõ tyd* (cipó do Kanaar Enõn). Foi por esse cipó que os Nadëb subiram até o céu". O vegetal (espécie não identificada) possuía sulcos regulares por toda a sua extensão, que meu amigo me explicou ser a marca das pisadas de um grupo de humanos que se utilizaram da planta para alcançar o céu (N5). Com o périplo, tentavam escapar das investidas de outras gentes que tentavam roubar-lhes o fogo culinário, recém-adquirido, e também casar com a única mulher do grupo, a quem os homens chamavam de tia paterna (*óng*). "Existem muitas outras qualidades de cipó, Dawëd", continuou Eduardo, me conduzindo para outra parte, não longe dali. Pegou, então, *o tsahën bew tyd*.[355] "Este cipó também tem história". Meu amigo, então, contou sobre um homem nadëb que há muito tempo encontrou duas mulheres perigosas, mãe e filha, que viviam na floresta. A filha seduzia os desavisados que passassem por perto e aqueles que mantinham relações sexuais consigo tinham, ao final, seus pênis terrivelmente agigantados.

---

[353] Mutirão que se forma na aldeia para atividades como abertura de roças individuais ou coletivas. Nessas ocasiões, os homens são os responsáveis pelo trabalho de derrubada de árvores e limpeza do terreno enquanto as mulheres se dedicam à preparação dos alimentos para os participantes. O termo *ajuri* é difundido regionalmente.

[354] Hig é um dos nomes de Eduardo Castelo, tuxaua do Roçado. Ao longo da pesquisa, era o nominativo que mais utilizava para nos comunicar.

[355] Segundo Eduardo, esta espécie é uma variedade de cueira, árvore comum em igapós e águas pretas. Cf.: http://portal.inpa.gov.br/index.php/ultimas-noticias/3764-alteracoes-no-regime-de-inundacao-ameacam-arvores-centenarias-da-amazonia. Acesso em: 27 abr. 2019.

Este foi também o destino daquele homem que, ao final da narrativa, acabaria devorado. Após contar a história, Eduardo me explicou que, desde então, junto a benzimentos específicos, esse cipó é utilizado para açoitar o corpo dos *matarii* (jovens que participam pela primeira vez do ritual de iniciação masculina, Bares'ỹỹnh, regionalmente conhecido como jurupari), para que seu corpo se desenvolva normalmente (ver cap. 7). Eduardo continuou os ensinamentos, me explicando que existem diferentes "espécies" nomeadas de *tyd*, termo genérico para cipó. Mencionou o cipó do tucumã, também falou sobre um cipó "que dá uma água branquinha que os Nadëb bebem quando estão caminhando na mata". Mostrou, então, uma outra variedade, que dá um fruto muito apreciado pelas antas. Nesse momento, meu amigo interrompeu suas explicações e começou a entoar o canto da anta, *tëëng pud gó*.[356]

1. é marijé jo mapotsowam mapotsowa marijé nu marijé	*1 .é marijé jo* focinho da anta, focinho da anta *marijé nu marijé*
2. é marijé jé kowadadãnha	*2. é marijé jé* onde anta come sua comida
3. é marijé jéé kowasadenda kowasaden den den jéé	*3. é marijé jéé* Rastro dele (onde ele pisa na terra) *jéé*
4. é nu marijé jo kaweh dadäm	*4. é nu marijé jo* orelha
5. jé nu marije jé purupurumar purupurumara purupurumara no marijé jé	*5. jé nu marije jé* bebedouro, bebedouro, bebedouro *no marijé jé*
6. jé marije jo kuwëh kudä mä kuwëh kuda ma kuwëh kudä mä nu marijé jé	*6. jé marije jo* anta grande anta grande anta grande *nu marijé jé*
7. jé marijé jé ku kuwëh dumã-ãh kuwëh dumã-ãh kuwëh damã-ãh kuwëh dumã-ãh du marijé jé	*7. jé marijé jé* bunda da anta, bunda da anta, bunda da anta *marijé jé*
8. jé marijé jo dah dãnha dah dãnha dah dãnha nu marijé	*8. jé marijé jo dah* anta já vai embora, anta já vai embora *nu marijé*
9. jé marijé je pasots mar pasots mar pasots mar pasots maré jé	*9. jé marijé je* bucho da anta, bucho da anta, bucho da anta *maré jé*

[356] Minha conversa com Eduardo não foi gravada. O canto da anta que reproduzo foi cantado e traduzido por Manuel Silva, xamã nadëb, em outra situação. Como discutirei nesta segunda parte da tese, a peça sonora é um benzimento que nomeia uma série de elementos pela perspectiva da anta. Na transcrição e tradução do canto, nota-se a repetição do termo *marijé*, de ampla difusão nos cantos indígenas no Noroeste Amazônico. No capítulo 7, desenvolvo uma discussão sobre o tema.

Eduardo não é *pud suun* (cantor), nem *sëëw* (xamã), e por isso não se arriscou a cantar por um período longo (tanto por não ter memorizado toda a peça sonora como pelos perigos implícitos naquele ato).[357] Entoou apenas um trecho da peça, e, ao final, me olhou e disse: "tudo se encaixa no canto: plantas, animais, território, tudo o que tem nome". Após a sequência de ensinamentos, meu amigo concluía momentaneamente nossa conversa com uma síntese instigante, condensada na forma-canto.

Durante nosso diálogo, Eduardo contou as histórias em língua nadëb (*nadëb kyyh*), entoou o canto com trechos em língua dos humanos (*nadëb kyyh*) e em língua das antas (*tëëng kyyh*), e, nos momentos em que buscou sintetizar seus ensinamentos para mim, o fez na língua portuguesa (*mäs kyyh*). A partir daquele dia, algo que vinha intuindo desde os períodos anteriores da pesquisa me apareceu de maneira mais nítida: o entrelaçamento entre seres, espaços e tempos na floresta é profundo e incontornável. Das anedotas sobre os parentes de Eduardo (e sua memória inscrita no ambiente) às narrativas sobre as "espécies" de cipós e frutas que servem de alimentação para as antas, passando pelos rituais de iniciação masculina, há uma continuidade, evidente e complexa, que torna a vida densa de implicações e significados, ou, para usar os termos de Kohn (2002), compreendem um "engajamento natural" de seres e ambientes, estruturado numa "estética ecológica".

Viver e mover-se (neste e em outros planos) traz uma série de (e se desenvolve a partir de) envolvimentos que afetam um sem-número de seres, lugares, ações, perspectivas. Mas a conversa com Eduardo apontava para uma direção em especial: dentre os fatores que condicionam o bem-viver na floresta está o conhecimento sobre a nominação da vida em suas diferentes manifestações. Manifestações estas que a nossa epistemologia distingue e distribui em categorias heterogêneas como reinos, espécies, gêneros, mas também ações, *habitus*, intenções, lugares, corpos, substâncias, parentesco, eventos rituais, numa lista extensa de itens que poderiam ser alocados no grande divisor Natureza/Cultura. Contudo, me ensinaram os Nadëb que nomear não se trata de um mero exercício classificatório da mente humana (LÉVI-STRAUSS, 1962), mas parte propriamente constitutiva da vida. De modo que os nomes, antes

[357] *Sëëw* é o termo que designa um especialista (homem ou mulher), que recebeu educação formal para realizar ações de cura, proteção ou ataque por meio de fórmulas verbais, manipulação de recursos da floresta e artefatos específicos. Consegue, ainda, estabelecer comunicação com seres não humanos, promover deslocamentos espaço-temporais e conduzir ações rituais específicas. Os Nadëb traduzem o termo como "pajé", de ampla difusão na região. Por reunir tais características, é possível identificar esta figura à do "xamã", categoria difundida na literatura antropológica. Nesta tese, usarei de maneira indiscriminada os três termos. No capítulo 6, descrevo o processo de formação do *sëëw*. Também nesse capítulo desenvolvo uma discussão sobre a designação dos cantores e sobre algumas de suas atribuições nos rituais.

de ser fruto de um exercício de heterodesignação (humana), são manifestações acústicas dos próprios seres. Ao final daquele dia eu me perguntava em meu diário, parafraseando Seeger (2015), afinal, o que cantam e o que nomeiam os Nadëb? Esta segunda parte da tese é uma tentativa de responder essas indagações.

5.1 Habitar: viver-mover, viver-em-repouso

Na língua nadëb, há diferentes formas de designar um ser vivo. É possível, por exemplo, referenciar os entes a partir do espectro da predação-familiarização, como animal-de-caça (*har'ëëng*), xerimbabo (*mas'ããh*) ou planta cultivada (*joom*). Ocorre, também, classificações generalizantes – como peixe (*tah'ỹỹb*), cobra (*aw'yy*), pássaro (*tawëëd*) e árvore (*b'aah*) – que possuem subdivisões internas. Por exemplo, *amaaj* (piranha), *rakonan* (tucunaré), *g'oor* (surubim), são alguns dos seres que compõem o conjunto de *tah'ỹỹb*.

As designações mais numerosas são aquelas que definem "espécies" como *tëëng* (anta), *jawäk* (japurá), *samỹỹj* (macaco-guariba), etc. Para além desses termos, um modo comum de referenciar um ente é construído a partir de sua relação com o espaço onde habita. Assim, tanto a anta como a árvore japurá (*jawäk*) e o ser da floresta *maëts*[358] são *hëëj buuj*, "habitantes da terra firme".[359] A minhoca (*passo*) e o buriti (*ts'ëëg*) são *taju buuj*, "habitantes do igapó". O boto (*hajaar*), a tartaruga (*marakaaw*), a ariranha (*aj'oog*) e o tucunaré (*rakonan*) são *tamiih buuj*, "habitantes do rio".

Os ambientes, por sua vez, são classificados a partir da incidência de água, tendo como contrastes máximos *tamé* ou *tamiih*[360] (curso d'água) e *hëëj* (terra firme).[361] Os terrenos intermediários, ou seja, encharcáveis sazonalmente, recebem designações próprias: igapó (*taju*) e chavascal (*kas'aag*).[362] Tais percepções nativas constituem uma maneira específica de conceber a vida a partir da condição do habitante (*buuj*), humano ou não humano.

O habitante também é caracterizado a partir de um contraste básico: aquele que se locomove (*awät*) ou aquele que permanece em repouso (*agä*) no espaço. Por exemplo, a relação entre o boto e o ambiente onde vive pode ser referenciada da seguinte maneira "*tamé gó hajaar*

[358] O termo *maëts* é polissêmico. No cap. 9, analiso outros sentidos do termo, associados a uma teoria indígena do corpo.
[359] Ver capítulo 2, em que proponho a tradução do termo *buuj* como habitante.
[360] Os nomes *tamiih* e *tamé* são, ambos, construções que explicitam uma relação de posse, realizada na junção entre o pronome possessivo da terceira pessoa singular *ta-* e os termos de paisagem *miih* ou *mé* que significam "curso de água". Esse tipo de construção é frequente na língua nadëb.
[361] Durante a pesquisa, quando eu conversava com meus interlocutores sobre a tradução dos termos "mata" ou "floresta" para sua língua, o termo indicado era *hëëj*.
[362] Os Nadëb também se referiam ao terreno *kas'aag* como caatinga. Ver adiante.

awät bä" (trad. livre, "o boto se move dentro do rio"). Para falar sobre o buriti, uma construção adequada seria "*hëëj hẽ ts'ëëg ba gä*" (trad. livre, "o buriti mora na terra firme"). O contraste básico entre as duas formas de habitar é a presença ou ausência de movimento espacial. *Awät* é um verbo, que significa "mover" em tradução literal. Mas devo ressaltar que o termo é empregado tanto no sentido de mobilidade como no de vida. Por exemplo, a construção "*hëëj hẽ ỹ bawät*" tem o sentido tanto de "eu me locomovo na terra firme/mata" como "eu vivo na terra firme/mata". Pela mesma perspectiva, "*tamii me tah'ỹỹb bawät*", pode ter o sentido de "o peixe vive no rio" ou "o peixe se move pelo rio". Já *agä* é um verbo que, literalmente, significa "deitar na rede", que se diferencia do verbo *ajat*, cujo sentido é "estar deitado no chão". Por exemplo, a construção "*jag ỹ ba gä*" pode ser traduzida livremente como "eu me deito na rede". *Agä* é empregado, também, no sentido de "morar", mas a partir de uma condição de repouso ou imobilidade. Quando alguém diz "*tóp ỹỹ ỹ ba gä*" – que seria "eu moro em minha casa" em tradução livre –, permanece o sentido "eu repouso em minha casa". Esta condição não está associada a um determinante temporal, assim, numa viagem à cidade de Santa Isabel, quando os Nadëb permanecem acampados na Ilhinha por alguns dias, também é empregada a construção "Ilhinha *ỹ bagä*".

Em meu convívio com os Nadëb, a relação espaço-ser-(i)mobilidade ficou ainda mais nítida quando procurei traduzir com meus amigos o termo que se aproximaria do conceito de "animal", tal qual o compreendemos em português (*lato sensu*). A tarefa não foi simples, mas alguns interlocutores me apresentaram a construção *babuuj*. Registrei dois sentidos distintos para a expressão: "alguém que anda" ou "alguém que pertence a alguma coisa ou lugar". Antes que um contraste incompatível, a variação na tradução evidencia, justamente, as mesmas duas referências básicas para pensar a existência de um ser a que eu me referia anteriormente: a mobilidade espacial e a habitação (noção construída a partir da relação de pertencimento de um ente a um lugar). A mesma lógica pode ser observada na construção "*wäng hëëj bä tabanäng*", que poderia ser traduzida como "o patauá pertence à terra firme".

Todo ser que vive e se locomove faz seu próprio caminho (*ta tyyw n'aa*), do qual é seu dono. Como me ensinou um amigo nadëb, Manuel Silva, "os bichos não vão sem rumo. Eles só podem 'descer' quando tem caminho deles". Por isso, o ato de se deslocar em ambientes desconhecidos ou pouco transitados é uma ação perigosa: cruzar os caminhos de outrem pode ser fatal. Manuel me deu um exemplo. Certo dia, pescando no Médio Uneiuxi com seu irmão, atracou a canoa na beira do rio. Daí a pouco começaram a escutar um zumbido forte que vinha em sua direção, era um enxame de abelhas, *wariwbakana* (espécie não identificada). O incidente se dava porque os dois, desavisados, interrompiam seu caminho, *wariwbakana tyyw*

n'aa. “Quando descem, só vêm no caminho deles. Bem na direção”, me explicou Manuel. Meu interlocutor soprou um benzimento a tempo de dispersá-las.

Como vimos na primeira parte da tese, a locomoção é um aspecto fundamental da vida nadëb. Durante meu período em campo, ouvi diversas vezes que a “vivência do nadëb é andar no mato”. Na língua Nadëb, a sentença pode ser expressa por “*hëëj hẽ nadëb bawät doo*” (trad. lit. “é na terra firme/mata que o Nadëb anda”). A noção está próxima do sentido de “bem-viver” hup (*náw ibiy*), descrito por Monteiro e McCallum (2013).[363] Como se sabe, no Noroeste Amazônico, os grupos historicamente referenciados como Maku são reconhecidos pela alta mobilidade espacial, motivo pelo qual foram por muito tempo classificados como “grupos semi-nômades caçadores-coletores da mata”.[364] Com os Nadëb não foi diferente e sua fama regional persiste.[365] Na parte 4, veremos ainda a importância socioespacial, e também cosmológica, dos seus caminhos terrestres e fluviais.

Proponho, assim, que os verbos *awät* e *agä* compõem uma oposição semântica que se relaciona com a noção de vida no Alto Uneiuxi, a partir de dois polos: “viver-mover” e “viver/estar-em-repouso”.[366] Ambos derivam da compreensão de que viver e habitar são aspectos indissociáveis. E, finalmente, os sentidos do termo *babuuj* evidenciam que habitação é uma relação espaço-temporal, mas também de maestria (FAUSTO, 2008): um ser que pertence a algo e/ou a algum lugar.[367] Este espaço, por sua vez, é constituído de uma diversidade de localidades, cada qual com seu respectivo dono, *ta danäh*[368] (seu dono). Desse modo, a alta

[363] Cito as autoras: “[...] as formas específicas em que os Hupd'äh se posicionam frente à atividade de perambulação no interior da floresta, como enfatizar que ‘não se cansam’, ou que ‘sentem felicidade’, constituem seu *ethos*, e isso marca profundamente as formas em que se relacionam com outras esferas da sua vida atual” (MONTEIRO & MCCALLUM, 2013, p. 52).

[364] Cito os etnógrafos que buscaram positivar a noção de grupos caçadores-coletores seminômades no Noroeste Amazônico no século XX: Silverwood-Cope (1990); Reid (1979); Pozzobon (1983) e (1991); Athias (1995).

[365] Nesta tese, procuro demonstrar diferentes aspectos da relação entre territorialidade e mobilidade nadëb. Na parte 1, apresentei a questão a partir das narrativas indígenas e dos registros de diferentes autores ao longo do tempo. Neste capítulo, trato do tema principalmente a partir de sua dimensão cosmológica. Finalmente, na parte 4, abordo a questão a partir da etnografia de seus deslocamentos espaciais e de processos contemporâneos de gestão territorial.

[366] Se algumas categorias de seres, como as árvores (*tëëg*), no presente, não se locomovem, no passado era diferente. Existem narrativas nadëb que contam do tempo em que elas eram pessoas e transitavam na floresta.

[367] Há, aqui, um contraste fundamental à cosmologia dos modernos, para quem, geralmente, habitar é possuir. Em uma crítica a Michel Serres, Vinciane Despret (2019, p. 32) problematiza justamente a concepção do autor, que vê a relação entre habitar e possuir como uma característica generalizada, para além dos humanos: “*Serres remarque... que le verbe avoir, que désigne la propriété, a la même origine latine qu'habiter. « Du fond des siècles, écrit-il, nos langues se font l'écho du rapport profond entre la niche et l'appropriation, entre le séjour et la possession : j'habite donc j'ai*”. Seguir aqui o interessante argumento da autora nos desviaria de nossa discussão. Mas note-se que, no caso nadëb, a máxima seria oposta àquela proposta por Serres: “habito logo pertenço”.

[368] Há um importante debate na literatura rionegrina em torno do que se convencionou chamar de “Lugares Sagrados”, localidades na paisagem que são “fontes de memória e de poderes espirituais responsáveis pela reprodução da vida” (SCOLFARO, 2014, p. 237). Assim, no Amazônico, em geral, compreende-se que há uma potência distribuída no espaço que está relacionada à origem do mundo e dos seres. Existem donos de lugares, de seres e de coisas, com quem os humanos devem travar uma série de negociações, e seguir prescrições. São ações

mobilidade de um ser – como a dos humanos, por exemplo – não é um aspecto de desterritorialização, antes pelo contrário. É um modo de existir e construir relações em um ambiente.

Noto, portanto, que, nesta tese, quando me refiro aos múltiplos seres que habitam esses espaços, o faço considerando sua dupla condição de "habitantes (i)móveis". Outro ponto a ser ressaltado é que a vida do habitante é necessariamente uma experiência sinestésica (INGOLD, 2007; KOHN, 2013). Por ora, para ficar em um único exemplo, e voltando ao episódio do ataque das abelhas, a eficácia do benzimento de Manuel se deu porque ele agiu sobre os animais alterando três sentidos dos agressores: o olfato, a audição e a visão. Conforme meu interlocutor explicou, o animal "fica com medo, tá sentindo cheiro de tabaco, fumaça. E ele sabe que já foi feito [pronunciado] o nome dele, *ta häd*. Aí não dá mais pra ele ver, porque já tá tudo cercado". Assim, a eficácia do benzimento estava associada ao cheiro da fumaça do tabaco, ao som dos nomes pronunciados pelo xamã e ao obstáculo visual proporcionado pelo cercamento.

Neste capítulo e no próximo, focarei minha análise na dimensão sonora da vida e, na parte 4 da tese, a visual. Os outros sentidos, igualmente fundamentais, estarão diluídos nas discussões que seguem.

5.2 O som e a vida

Meu convívio com os Nadëb no Alto Uneiuxi, e a escuta de suas histórias e cantos, me ensinou sobre três aspectos fundamentais do som: seu potencial criativo, seu caráter indicial e seu papel na gênese dos seres. A seguir, descrevo cada uma dessas características.

5.2.1 Som criador

No Alto Uneiuxi não é possível pensar e se relacionar com a vida, e suas manifestações, sem ter em perspectiva a dimensão sonora. Para começar do início, ensinam os Nadëb que as primeiras gentes que surgiram no plano terrestre atual, humanas e não humanas, foram chamadas, em voz alta, pelos demiurgos Ee T'aah Paah a habitarem-no (N1). As três primeiras gerações de humanos – *nadëb*, *nadëb wób* e *mäs* – foram, cada uma, convocadas por

para o manejo da vida. Atualmente, Cayón (2013), seguindo Reichel-Dolmatoff (1981), tem empregado a expressão "geografia xamânica", para analisar a questão a partir da cosmologia tukano oriental. Wright (2013) adota a expressão "geografia sagrada" baseada na experiência baniwa. Um exemplo recente, e que nos interessa particularmente, é a etnografia de Ramos (2013), que descreve uma viagem de um grupo hup à Serra Grande em que o autor detalha "lugares sagrados" e sua relação com o ato de "fazer caminho".

chamamentos específicos e, ao surgirem, chegaram correndo e gritando em resposta aos irmãos. Logo em seguida, os demiurgos nomearam e geraram a onça vermelha e a negra, que também surgiram urrando e correndo em resposta ao brado dos irmãos.[369]

Os Ee T'aah Paah são gigantes que atualmente sustentam o céu e contam os Nadëb que quando gritavam, sua voz ecoava por todo o plano terrestre. À medida que andavam e gritavam, animais e plantas eram criados, e os respondiam.[370] Em determinado momento, um dos irmãos também fez surgir uma maniva gigante, da qual se originaram todas as outras, que são plantadas até hoje pelos humanos para obter sua alimentação. Na narrativa, a ação que desencadeia a criação também é a fala, contudo, antes que um chamamento, o que ocorre é uma enunciação. O mais poderoso e inteligente entre os Ee T'aah Paah diz para o outro: "vou falar sobre a maniva". O vegetal, então, surge enterrado e o criador começa a proferir para o irmão todas as ações necessárias para transformá-lo em alimento, desde o ato de cavar a terra e desenterrar a raiz até o cozimento da mandioca para fazer mingau. Cada etapa descrita pelo criador era repetida pelo irmão em ação. Assim, a origem da vida no plano terrestre está ligada ao poder agentivo da fala de um dos Ee T'aah Paah, quando corretamente pronunciada e escutada. Nota-se, ainda, um aspecto comunicacional recorrente que conecta os seres aos seus criadores, construído pela emissão, recepção e resposta sonora.[371]

O aspecto criativo da fala está presente no cotidiano das pessoas e não está restrito a contextos rituais ou xamânicos. Por exemplo, quando os Nadëb fazem suas plantações é comum que conversem com os vegetais. Como me ensinou Socorro durante uma colheita em sua roça, ao se plantar maniva, ou alguma outra espécie vegetal, são dirigidas frases às novas mudas, como "assim como estou animada em te plantar eu quero que você se anime a crescer". Nesses casos, a fala pode se dar exclusivamente em pensamento: "*da ỹ h'yyb hadoo da*", que pode ser traduzido livremente como "acompanha meu pensamento". Por meio de sua fala, a pessoa que planta estimula o vegetal a repetir em ação aquilo que pronuncia. A expressão significa literalmente "faça igual ao meu peito". No corpo humano, o coração e a cabeça são as regiões

[369] Cito a cena narrada em língua nadëb por Eduardo Castelo e traduzida para o português por Perpétua Socorro (N1a): "Me acompanha, eu vou chamar aquilo que vai ser minha comida", disse Ee T'aah Paah para o Toon. "Vou chamar a onça vermelha que come o caroço da fruta do inajá". Aí ele chamou de cima da pedra.: "*ih, ih, ih*". Elas responderam: "*ih, ih, ih*". Elas correram avançando no pé dele, "*xaxeum*, *xaxeum*".

[370] O mito cosmogônico de Kuwái-Jurupari no Noroeste Amazônico também se assenta no poder criativo do som desta personagem. Ao longo deste capítulo e do próximo, teço uma série de comparações entre as narrativas. O capítulo 7 é dedicado a uma comparação mais detalhada entre as cosmologias nadëb e arawak. Nesta tese, adoto a notação Kuwái para o nome do herói arawak, tal qual empregada por Hill (1993). Contudo, ao longo do capítulo, a forma registrada pode variar, quando cito ou acompanho o pensamento de outro autor que grafe o nome de outra forma.

[371] Por exemplo, na narrativa dos Ee T'aah Paah, tanto os humanos como as onças respondem aos chamados dos demiurgos com emissões sonoras específicas.

onde se cria o pensamento e uma série de afetos. O pensamento se produz no coração, *h'yb tym* (literalmente, caroço do peito). Uma pessoa sábia tem o "peito furado" (*h'yyh ganäng*), por onde escorre seu conhecimento. O órgão coração é apenas a manifestação física do princípio vital dos seres – que, por sua vez, está ligado à respiração, "*ji eh'ëëp doo*" ("a gente respira").

5.2.2 Som indicial

Há outros aspectos sonoros que estão intrinsecamente ligados à vida. Também contam os Nadëb sobre o tempo em que animais, plantas e artefatos eram gente. A "História de Awii" (N2a) conta que naquele tempo havia um s*ëëw*, isto é, um xamã nadëb. Ele tinha um cunhado chamado Awii. Uma vez, *sëëw* estava na floresta e o macaco-caiarara (*hëëw*) o *chamou*. O homem seguiu o macaco, que lhe *contou* que todos os animais eram gente. Ele adentrou a mata e viu: macaco, onça, porco, veado, tudo era gente. Todos os animais eram *nadëb*, só eram "bichos"[372] o tucano e o tatu (ou seja, não eram dotados de personitude). Ele então voltou para casa e, deitado na rede, *contou* para sua esposa o que tinha visto. O cunhado, que morava perto, *ouviu* tudo e foi até *sëëw*, pedindo para que ele *dissesse* o que tinha visto. Sëëw *não quis falar*. Awii respondeu que tinha *escutado* tudo e que queria ir até o local para encontrar uma mulher para si. Mas *sëëw* desconversou, dizendo que tinha apenas descrito um sonho para sua esposa.

Um dia, *sëëw* resolveu levar beiju, farinha, comida para a gente-caiarara. Pediu para a mulher preparar tudo, arrumou suas coisas e foi embora para a floresta. Awii, vendo o que estava acontecendo, foi atrás do rastro do cunhado. *Sëëw* percebeu que estava sendo seguido e se transformou em lontra (*aj'oog*) e pulou na água para não deixar rastro no chão. Continuando sua jornada, ele virou macaco parauacu (*bariid*), também para não deixar rastro no chão, andando só por cima das árvores. Mas Awii era esperto e, quando via o rastro sumindo, já pensava, "ah, aqui virou lontra, depois macaco". Awii não era *sëëw*, mas sabia como um *sëëw* agia. "Tá vendo, cunhado? Você quer se esconder de mim mas não consegue", ele pensava. Nisso, *sëëw* chegou até seus amigos e ficou comendo e conversando com eles. Até que o macaco-caiarara viu Awii chegando e ficou muito bravo. Sëëw pediu aos seus amigos que não matassem o intruso, que dessa vez foi embora. Contudo, Awii tentou seguir *sëëw* até a terra da

[372] Durante meu convívio com os Nadëb, "bicho" foi um termo utilizado em português por meus interlocutores. Até onde entendo, a palavra era empregada para marcar a alteridade radical em relação aos humanos, geralmente associada à selvageria e à predação. Ao longo da tese, emprego o termo neste sentido. Trato do tema da personitude dos seres ao longo desta parte 2.

gente-caiarara mais duas vezes. Na última vez, os macacos se aborreceram e, desde então, todos os seres (não só animais) deixaram de se transformar em *nadëb*.[373]

Um primeiro ponto que gostaria de destacar é que tanto a narrativa dos Ee T'aah Paah como a de Awii ressaltam um aspecto epistemológico da fala (humana e não humana). A primeira forma de conhecer o mundo – ou uma forma privilegiada de conhecê-lo – se dá pelo som,[374] mais especificamente no processo de fala-escuta.[375] Já de início, a história de Awii apresenta um mundo em que os múltiplos seres compartilhavam um conhecimento generalizado sobre a vida, quando podiam conversar entre si. Ao longo da narrativa, são apresentadas outras situações em que o som destacadamente gera conhecimento. Por exemplo, o macaco-caiarara primeiramente conta para *sëëw* sobre a humanidade compartilhada dos animais, e apenas num segundo momento é que o xamã irá testemunhar o fato, quando o segue pela floresta. Na sequência, o homem irá narrar para sua esposa o que viu. O episódio se dá à noite, quando ambos estão deitados em suas redes – lugar e momento ideais para a fala e escuta. É também ao ouvir o que diz o xamã que Awii, seu cunhado, descobre o segredo. Há, assim, uma sequência de aprendizados que se dão inicial e exclusivamente pela fala: macaco caiarara > xamã > mulher > cunhado. Os três primeiros são comunicações intencionais e previstas, enquanto o último é uma mensagem transmitida acidentalmente. Isso nos leva a uma segunda característica das manifestações acústicas a se remarcar: seu caráter indicial.

Se podemos encarar a história de Awii como uma narrativa sobre a ruptura de uma continuidade entre os seres, a crise é instaurada, fundamentalmente, em consequência da qualidade indicial do som. É o vestígio acústico que permite ao cunhado saber sobre o que não

---

[373] A questão de saber se os animais deixam de se transformar em *nadëb* para si mesmos me parece variar de acordo com o narrador. Por exemplo, ouvi histórias que descrevem que os animais se veem como gente ainda hoje, quando estão em suas casas e aldeias. Por outro lado, houve interlocutores que me disseram que isso não acontece mais. Destaco, ainda, que, em outra versão da mesma narrativa, N2b, é o próprio *sëëw* humano que "sopra" os animais, impossibilitando que estes se transformassem. Durante a pesquisa, ouvi ainda uma narrativa distinta, dos Nadëb do Téa, que descrevem sobre o fim do tempo em que as espécies eram indiferenciadas (N3). Volto-me a estas últimas no próximo capítulo.

[374] Como já destaquei, no Noroeste Amazônico, o complexo mítico-ritual do Kuwái-Jurupari também está associado ao regime sonoro. A título de exemplo, remeto o leitor ao registro etnográfico realizado por Paulo Maia Figueiredo (2009, p. 88) sobre o rito de iniciação masculino baré, na comunidade de Iábi, no Alto Rio Negro. Chama atenção que o processo de aproximação dos neófitos aos artefatos-seres jurupari se dá primeiramente pela via sonora. À medida que visitam a mata, os aprendizes escutam, em distâncias variadas, o som dos aerofones. É apenas no terceiro dia do ritual que os noviços podem visualizá-los e tocá-los. É interessante o modo como o autor descreve esse momento: "Se antes só podíamos ouvi-lo fora do alcance de nossos olhos, em breve iríamos não apenas ouvir como também 'ver o som' ou a matéria do som... De repente, uma enxurrada de sons foi lançada sobre nossos corpos". Durante todo o processo, a dimensão sonora é a mais destacada. Não esqueçamos, ainda, que se em geral, no Alto Rio Negro, flautas e trompetes não podem ser vistas por crianças e mulheres, são ouvidas por todos (PIEDADE, 1999, p. 102).

[375] Não é demais ressaltar que há, aqui, uma relação com um aspecto mais geral do papel da oralidade nas sociedades ameríndias. A audição de narrativas sobre o passado, bem como o repertório de cantos e de benzimentos, é um modo fundamental de aprendizado entre os Nadëb.

deveria e almejar uma esposa da gente-caiarara. O som falado, portanto, não deve ser apenas bem pronunciado, mas deve sê-lo em um momento e circunstâncias específicas, para ouvintes determinados, sob pena de que sua audição inadequada possa trazer consequências incontornáveis[376] (LÉVI-STRAUSS, 2004 [1967]). Note-se ainda que Awii almejava uma "comunicação excessiva" do ponto de vista dos Nadëb atuais – casamento com a gente-caiarara – e o efeito de suas insistentes tentativas foi, justamente, a incomunicabilidade (inclusive sonora) interespecífica. A especiação instaura, por consequência, o multilinguismo entre os seres.[377]

Apesar de a inteligibilidade das línguas de cada "espécie" ter se perdido (faculdade hoje restrita aos xamãs-cantores, como veremos), no presente, o som continua a ser uma maneira de habitar o espaço. Refletindo com Vinciane Despret (2019, p. 34), se diversos animais se relacionam com o território a partir de uma "presença evocada" (a urina dos mamíferos, por exemplo, é um signo que denota uma "presença absente", nas palavras da autora), é por meio das manifestações acústicas que algumas espécies constroem uma "presença atual" no espaço. Os indícios sonoros são, por isso, um dos principais recursos utilizados pelos caçadores para identificarem suas presas. Como destaca Uirá Garcia (2019, p. 4), a partir de sua experiência junto aos caçadores guajá, "ouvir pode ser a melhor forma de conhecimento" devido à limitação do campo de visão na floresta.

Os Nadëb vivenciam situações semelhantes. Uma vez na mata, o sentido que irá prevalecer em várias situações é a audição – seja para o caçador, seja para o caminhante. Sua atenção está voltada para sons emitidos por diferentes espécies de mamíferos, aves, roedores, que são identificados rapidamente. Durante uma caminhada na floresta para coleta de frutas, ou de matérias-primas, é comum que os indígenas, ao ouvirem gritos ou assobios, interrompam momentaneamente sua atividade para identificar, por exemplo, um grupo de macacos-prego ou macacos-caiarara, avaliarem o número de indivíduos, sua localização, se seriam um alvo fácil ou não. Muitas vezes esses sons são repetidos pelos homens, que buscam, através da comunicação mimética, atrair os animais para caçá-los. Abel, que, ao longo de minha pesquisa, foi um grande companheiro de viagens, no rio e na mata, emitia uma sequência de longos

[376] No mito dos Ee T'aah Paah (N1), há episódios que evidenciam a mesma questão. Ocorre um entrevero entre os dois demiurgos quando um dos irmãos descobre que o outro está o traindo com suas esposas. O irmão traído toma conhecimento da situação ao ouvir os sons e gargalhadas do outro com suas cunhadas. Há uma briga, os irmãos se separam, e, para encontrar aquele que havia fugido, o demiurgo que havia sido abandonado faz uma viagem, em que grita pelo irmão, chamando seu nome por todo o percurso. Nesse processo, alguns seres surgem, como a arara e o espinho, e respondem aos seus gritos.

[377] No capítulo 7, proponho uma comparação de certos temas presentes na mitologia nadëb com seus correlatos na cosmologia regional. Um dos pontos discutidos é a origem da multiplicidade linguística dos seres e sua incomunicabilidade.

assobios, que imitavam o grito da anta, sempre que ingressávamos em um novo ambiente. Seu objetivo era atraí-las para perto para abatê-las. Meu amigo o fazia tanto em situações em que o animal aparentemente não estava próximo como também quando tínhamos contato sonoro ou visual. A técnica de comunicação independia de qual o objetivo original que nos levara ao local. Uma vez ali, sempre estava aberta a possibilidade à caçada.[378] Cito outro breve exemplo ilustrativo que ocorreu durante uma viagem de pescaria que fiz com Abel e outro homem, Arih, às cabeceiras do Uneiuxi. Certa manhã, enquanto tratávamos muitos quilos de peixes capturados entre a madrugada e início do dia, Abel identificou, no intervalo de uma hora, cinco cantos de mutuns e jacus. A cada nova sequência de emissões sonoras dos animais, o jovem interrompia o processo de preparação da carne pescada e se deslocava imediatamente até o local (por terra e por água) e acertava sua presa com disparos certeiros de sua espingarda.

Há, portanto, um aspecto da territorialidade dos seres que é eminentemente acústica. E, dessa maneira, deslocar-se na mata, ou no rio, demanda uma atenção e uma interação específica, que irá desviar momentaneamente, ou definitivamente, os Nadëb de uma rota ou de um objetivo inicial muito frequentemente. Saber ouvir é, ainda, um meio de evitar a morte. Foi também por meio da interpretação dos sons emitidos por uma onça que meus amigos souberam, durante um acampamento nosso na mata, que o animal estava relativamente próximo a nós, mas não o bastante para nos atacar naquela noite.

Os sons podem ser também objeto de comunicação transespecífica. Por exemplo, o *jyyh* (espécie de ave não identificada) é um passarinho que avisa aos humanos quando há um perigo nas redondezas. Uma vez, Joaquim Batista, tuxaua de São Joaquim, me cantou o *jyyh pud gó* (encantamento do *jyyh*) e, após sua execução, me explicou o que acabara de entoar. Em sua fala, que transcrevo abaixo, Joaquim assume a perspectiva do animal, assim como ocorre no canto:

> Eu vou dar sinal pra você [humano], vai acontecer alguma coisa na tua frente, você tem que andar com cuidado, você tem que andar atento, com cuidado, porque eu tô avisando você: 'iiih iiihh iiihh'. Tô dizendo, 'vê na tua frente, tem cuidado com você, vai acontecer alguma coisa, um desastre, vai acontecer mordida de cobra, ou então você vai ver uma onça', alguma coisa que eu tô contando. Eu canto na minha língua. [Gravação em português com Joaquim Batista, aldeia São Joaquim, 8/9/2018]

Outro pássaro, *karasyd* (espécie não identificada), quando "canta alegre" é sinal de que aquele será um bom dia, "vai dar caça". Contudo, se o canto é triste, é sinal de que algo ruim

[378] Mesmo nas situações em que não há munição ou arma adequada, a observação do vestígio de uma possível presa será comentada na aldeia e é possível que o mesmo homem ou outros caçadores voltem ao local para procurá-la.

irá acontecer com aquele que escuta. Ainda sobre comunicações transespecíficas, sempre que um pescador está no igapó, emite um assobio que mimetiza o canto de um pássaro chamado *jatad oow*, "avô do aracu", para que o peixe se aproxime. Outra prática comum entre os pescadores é bater repetidamente com o caniço na água, para que o som e o borbulho atraiam os peixes.

Uma vez na mata, as emissões acústicas são também os principais índices usados pelos próprios Nadëb para se localizarem. Há um assobio curto e preciso, e um grito grave usado pelos humanos para adentrarem na mata. Ambos são emitidos com dois objetivos, localizar outro humano nas proximidades e produzir um índice de ocupação do espaço por meio do som. Nesse caso, a emissão acústica é uma maneira de ocupação momentânea do espaço, que visa afugentar predadores, além de estabelecer comunicação com eventuais humanos que se encontrem naquele ambiente. A mensagem que o assobio passa é a de que há uma pessoa humana na floresta. Também quando um grupo ingressa na mata para caçar, ou para realizar outra atividade, os parceiros se mantêm conectados por meio da emissão desses mesmos sons, que produzem de tempos em tempos para se localizarem uns aos outros. A atração de seres por mimese sonora se dá também contra os próprios humanos. *Maëts*, ser que habita a floresta, imita os mesmos assobios humanos para trazer suas vítimas para o centro da mata e devorá-los.

5.2.3 Som e gênese dos seres

Os Nadëb contam ainda que antigamente os humanos não sabiam fazer festa (N4).[379] Certa vez, uma mãe humana pariu, na floresta, um filho-cobra, Jood (sucuriju), fruto de seu relacionamento (em sonho) com cobra grande. O nascimento do filho se deu após ela reclamar em voz alta sobre o tempo anormal de gestação, que já se alongava por muitas luas. Disse ela que se tivesse um filho, ele a ajudaria a pegar a fruta sorvão, que buscava coletar naquele momento. Ao ouvir sua mãe, o filho nasceu, e prontamente se ofereceu para ajudá-la. Ao vê-lo mover-se como cobra para subir a árvore, a mãe teve medo e, enquanto o filho lhe jogava as frutas do alto, ela ia se afastando, até desaparecer. Ao perceber o que havia acontecido, Jood seguiu o rastro de sangue do parto que escorria da mãe até a aldeia. Chegando lá, perguntou ao avô sobre a progenitora e este mentiu, dizendo que ela não estava ali. Ao se dar conta que havia sido abandonado, Jood decide ensinar o seu avô a fazer festa e lhe diz, "avô, eu hoje me apaixonei pelo mundo, vou ensinar a você todos os cantos do mundo". Realizando a festa,

[379] *Hah'ook*, ritual nadëb que corresponde ao dabucuri regional.

estaria ensinando todas as coisas do mundo. Passou a noite cantando e dançando sozinho os cantos das outras gentes: animais, plantas, espíritos, artefatos. Dentre os sons que entoava, estavam seus nomes, *sa häd*, ensinados pelas próprias gentes. Jood sabia fazer festa muito bem, cantava e dançava muito forte, de modo que sua mãe, que permanecia o tempo todo escondida atrás de um cercado, ao ouvir os sons emitidos, achava que lá fora um grande evento estava em curso, com muitos cantores e dançarinos. Até então, os Nadëb não conheciam esse repertório, nem sabiam fazer festa. O avô aprendeu tudo, e, no outro dia, quando amanheceu, Jood foi embora em direção ao rio. A mãe, arrependida, ainda tentou segurá-lo antes que fosse para o fundo das águas, mas, diante de sua incapacidade de retê-lo, cortou a ponta do seu rabo em vários pedaços, que, ao caírem na água, deram origem a uma variedade de peixes. Alguns dias depois, o avô refez a festa entre os humanos, e, desde então, os Nadëb fazem o ritual *hah'ook*, dançam e entoam os cantos que lhe foram doados.[380]

Note-se que, dentre os temas abordados na narrativa, está o modo como os Nadëb receberam seus cantos (*jäm*). Este é um repertório que pertencia a outras gentes, que foi entregue aos humanos por um ser híbrido, o filho-sucuriju. O canto da anta que Eduardo entoou para mim naquele dia de *ajuri*, a que me referi no início do capítulo, faz parte desse conjunto. Estas são narrativas que tratam das diferentes manifestações da vida, identificando-as e relacionando-as, de acordo com as perspectivas de cada ser, e tecem um quadro cosmoecológico complexo.[381] Os cantos narram o presente, o modo como determinada "espécie" vive, seus locais de habitação, sua alimentação, sua relação com outros seres, mas também atualizam elementos de um tempo mítico, quando todos os entes eram gente.[382]

As narrativas de Awii e Jood, observadas em conjunto, evidenciam que a língua falada é um atributo que confere personitude aos seres. Num passado remoto, tal atributo era compartilhado por diversos seres, o que lhes permitia manter uma comunicação irrestrita. Como irei detalhar adiante, os cantos deste repertório são parcialmente compostos por sons pronunciados na própria língua dos seres. As línguas primordiais de cada ser, presentes na cosmologia nadëb, são diversas dos sons que hoje os seres emitem. Estes últimos podem ser

[380] Como veremos, nesse repertório estavam, também, as fórmulas verbais para benzimento.
[381] É possível notar paralelos entre Jood e Kuwái, personagem arawak. Ao longo dos capítulos que compõem a parte 2 da tese, aprofundo essa discussão, especialmente no cap. 7. De modo introdutório, noto que ambos são seres de muita potência (apesar de suas escalas distintas), e por isso perigosos, que retêm o conhecimento sobre o mundo reunidos em seus cantos: "*Kuwai was not wanted except by his mother whom the men tricked into thinking that nothing had been born except a stingray placenta. Kuwai became an outsider because of his dangerous powers, but the intention of the Creator's bringing him into being was to be able to transmit all the knowledge he had about shamans, sorcery, and how the world is*" (WRIGHT, 2012, p. 12).
[382] Ao longo deste e dos próximos capítulos, analisarei diferentes aspectos dos cantos entoados pelos Nadëb. Por ora, aponto algumas questões introdutórias, que serão detalhadas adiante.

replicados pelos próprios Nadëb, como exemplifiquei acima, num contexto de caça: silvos, coaxares, urros, grunhidos, etc. Tais índices sonoros estão associados a um tempo logicamente posterior, quando a descontinuidade transespecífica já estava instaurada. Apesar de serem distinguidos por termos próprios, tais emissões sonoras também podem ser referenciadas pelo termo genérico *ta kyyh* (ver nota 399).

Como sabemos, para diversas cosmologias ameríndias, o tempo mítico é aquele em que os seres eram indiferenciados. Mas, como argumenta Viveiros de Castro (2006, p. 323), há uma diferença interna e infinita de cada "espécie", que contrasta com as diferenças externas e finitas no cosmo pós-especiação. No caso da cosmologia nadëb, após o evento da diferenciação (N2; N3), os cantos permanecem como um índice daquele tempo em que havia a continuidade entre os seres (N4). Assim, ambas as narrativas evidenciam que a "diferença intensiva" (ibid.) entre as diversas gentes – que lhes confere personitude, ao mesmo tempo que lhes singularizam – se estrutura e se manifesta na dimensão sonora em especial, isto é, nas línguas dos seres (*sa kyyh*).

É igualmente notório que a teoria perspectivista tenha privilegiado a visualidade como regime para se refletir sobre a personitude estendida a seres e coisas na Amazônia. No caso nadëb, a conformação acústica da vida apresenta uma relevância cosmopolítica que se assemelha ao que Brabec de Mori (2012) chamou de "*sonic perspectivism*" ao analisar a cosmologia shipibo (ver adiante). Se essa "gramática" cosmológica se perdeu após a ruptura comunicacional narrada no mito de Awii, os cantos de cada ser guardam unidades lexicais fundamentais desse tempo por meio de trechos que são entoados em suas próprias línguas – a língua da anta, a língua do patauá, a língua do *maëts* (ser da floresta), e assim por diante. Portanto, o repertório ofertado aos humanos por Jood lhes permite restabelecer parcialmente, e de maneira relativamente controlada, a comunicabilidade interespecífica rompida em N2.

O conteúdo formado por cada uma dessas línguas presentes nas peças sonoras nadëb é a *nominação do mundo* a partir da experiência de cada um dos seres. O que é nomeado por meio da língua de um ente denota, assim, o seu próprio ponto de vista sobre a vida. Os Nadëb se referem a este conteúdo específico como *ta häd* (pron. possessivo 3ª pessoa sing. + nome):[383] *tëëg häd* (nome da anta), *madyyk häd* (nome do açaí), etc. Quando os Nadëb querem enfatizar a origem desses termos, se referem a essas listas onomásticas como *ta häd had'yyt*, expressão que meus interlocutores traduzem como "nome legítimo" ou "nome verdadeiro". Em tradução literal, a construção seria "seu nome inteiro".[384] Assim, por exemplo, o conjunto de "nomes legítimos" do patauá é pronunciado na língua do patauá. A legitimidade, como veremos, está

[383] Nome obrigatoriamente possuído. No plural, a construção é *sa häd* (pron. poss. 3ª p. pl. + nome).
[384] No capítulo 6, discuto o significado da expressão e a questão da "legitimidade" dos nomes.

relacionada à ontogênese dos seres. Isto é, essas são suas designações originais e originárias. Por esse motivo, nesse caso, a relação significante-significado não é metafórica: seus nomes são um "modo próprio de existência" (BRABEC DE MORI, 2013, p. 385; 2012). Ao longo do capítulo, desenvolvo esta discussão.

Por reunir esses atributos de distinção interespecífica, proponho chamar de "cantos dos outros" o repertório que foi entregue aos Nadëb por Jood.[385] No presente, essas peças sonoras geralmente são entoadas pelos homens mais velhos das aldeias e não se restringem a contextos rituais. É possível ouvi-los durante as madrugadas, quando estão deitados em suas redes; em trabalhos realizados por homens no interior da mata e capoeiras; durante as viagens de canoa; nos acampamentos noturnos; em volta das fogueiras. Os cantos são também elemento central das festas de troca ritual – *hah'ook* – regionalmente conhecidas como dabucuri. As peças têm curta duração, que varia entre 2 e 15 minutos.

Para prosseguirmos, convém reter elementos da cosmologia nadëb que vimos nesta seção: o som enunciado de maneira correta, visando estabelecer comunicação, guarda em si uma potência generativa; viver implica a produção de índices sonoros que, por sua vez, desencadeiam uma série de relações transespecíficas (comunicativas, atrativas, predatórias); e, finalmente, certos aspectos dos seres são autonominados em suas próprias línguas primevas. A língua enquanto atributo de determinado ente constitui uma dimensão sonora de sua própria existência desde sua origem mítica. Os cantos nadëb atuais, dons ofertados aos humanos pelo filho-sucuriju, estabelecem a comunicação com outras gentes e possibilitam aos Nadëb experimentar outras perspectivas no presente.

5.3 Cantar e nominar o mundo

Além do repertório recebido de outros seres, os Nadëb compuseram, e compõem no presente, dois outros tipos de canto. Um primeiro conjunto reúne aqueles compostos por personagens humanas que geralmente narram sua história pessoal. As composições muitas vezes evidenciam a qualidade premonitória da pessoa que, ciente da morte próxima, deixa ao grupo sua própria narrativa. O canto de Kanang Hÿÿh, por exemplo, é composto pela própria personagem para descrever aos parentes a viagem que faria em direção à foz do Uneiuxi. Nele, Kanang Hÿÿh anuncia que seria morto pelos *mäs*.[386] Nesse sentido, os cantos são dons dos antigos deixados para as próximas gerações. O segundo tipo de canto é de lavra recente, são os

[385] Ressalto que esta é uma categoria analítica.
[386] Apresentei a narrativa que descreve a viagem no capítulo 3. No capítulo 11, volto a analisá-la.

hinos evangélicos que começaram a ser produzidos em meados dos anos 2000, principalmente no Roçado.

Via de regra, qualquer canto entoado pelos Nadëb sintetiza uma narrativa extensa, não musicada, referida como *panyyg* (história). Assim, as três categorias de cantos – "dos outros", "de histórias dos Nadëb" e "evangélicos" – estão associados a um enredo mais complexo (no último caso, a correspondência está nas histórias que compõem o Velho e o Novo Testamento).[387] Por serem sintéticos, os cantos são um tipo de narrativa esotérica necessariamente, compreensível em níveis variados, conforme o grau de conhecimento que o ouvinte possui sobre determinada história (ver seção 5.4). No caso dos "cantos dos outros", o hermetismo é ainda maior, já que parte do seu conteúdo é composto em línguas específicas que apenas especialistas nadëb podem compreender atualmente.

O termo genérico em língua nadëb para designar um canto é *jäm* e pode ser usado para referenciar as três categorias analíticas que acabo de elencar. Da mesma forma, as músicas ouvidas nas visitas aos municípios de Santa Isabel ou Japurá são referidas como *mäs jäm* (cantos dos brancos). Contudo, há uma maneira específica, e mais comum, pela qual as pessoas se referem aos "cantos dos outros", formada pela designação de um ser (em língua nadëb) seguida da construção *pud gó*. A expressão é composta pelo nome *pud*, "encantamento" e pela posposição *gó*, "estar dentro". Assim, *awad pud gó* seria o "encantamento da onça"; *ts'ëëg pud gó*, "encantamento do buriti", e assim por diante.[388] Se os Nadëb hoje guardam um vasto repertório que revela aspectos do cosmo tal qual é visto e vivido por diferentes entes, estes mesmos cantos são, a rigor, exógenos e pertencem originalmente a cada um desses seres, na figura de seu dono (*ta danäh*). Por exemplo, o encantamento do jacamim que hoje os Nadëb entoam provém dos próprios jacamins, e foi ensinado e oferecido por Jood aos humanos. O que irá diferenciar os "cantos dos outros" de outras formas discursivas nadëb é, justamente, sua relação original com outras gentes, o que lhes confere, dentre outras coisas, um poder de agir sobre o mundo. Vejamos, em detalhes, alguns aspectos desse repertório.

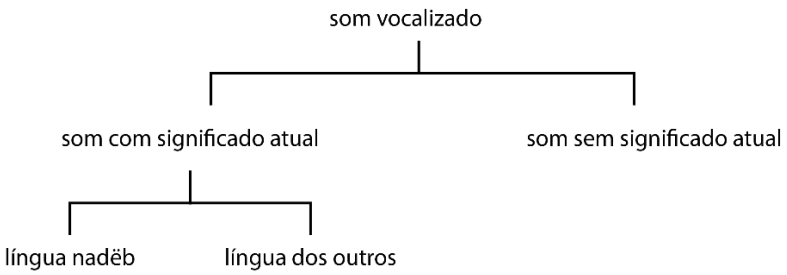
5.3.1 O som e o sentido

[387] Na primeira década dos anos 2000, um casal de missionários ligado ao Summer Institute of Linguistics frequentou o Roçado. Dentre os seus objetivos estava a tradução do Novo Testamento, trabalho empreendido durante toda aquela década. Em 2012, o casal concluiu o trabalho e distribuiu cópias do livro traduzido para a comunidade. Ainda hoje, muitas famílias possuem a obra, nessa aldeia e em São Joaquim. A parte 3 desta tese é dedicada à discussão sobre o evangelismo nadëb.

[388] A seguir, procuro qualificar o conceito de encantamento, a partir da análise dos cantos nadëb.

É possível distinguir os tipos de sons vocalizados nos "cantos dos outros" a partir dos seus significados atuais para os Nadëb. Ao serem instigados por mim a identificar os sons emitidos em um canto, meus interlocutores distinguiram entre aqueles que não têm significado para os humanos, palavras em língua nadëb e palavras em língua de um outro ser (dono do canto). Formalmente, esses três tipos de sons podem ser intercambiáveis ao longo de uma peça, e também podem se relacionar de maneira diversas (que veremos a seguir). Uma maneira de organizar esses componentes sonoros vocalizados é a seguinte:

Figura 4 - Tipos de sons vocalizados em um "canto dos outros"



Fonte: Elaborado pelo autor.

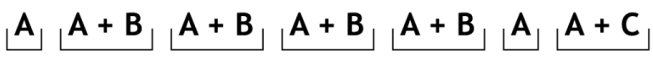
O que chamo de componente sonoro vocalizado são as emissões realizadas pelos cantores nadëb durante um canto. Estes sons articulados podem ser organizados em três unidades formais distintas,[389] que classifico como componentes sonoros A, B e C. Um canto, portanto, é formado pela articulação desses três componentes.

Tabela 9 - Componentes sonoros vocalizados de um "canto dos outros"

Componente sonoro vocalizado	Classificação proposta por interlocutores Nadëb	Conteúdo	Língua falada
A	*jäm* *(canto)*	1. som sem significado atual 2. onomatopeias	1. nenhuma 2. emissões sonoras atuais dos seres
B	*jäm heh'äät* (canto legítimo)	relações cosmoecológicas	*Nadëb kyyh* (língua nadëb)
C	*mehëm* (sopro)	*ta häd had'yyt* (nome inteiro) nominação do mundo conforme a perspectiva dos seres	*Ta wób kyyh* (língua dos outros)

[389] Em sua proposta metodológica para a análise musical, o professor e compositor argentino Dante Grela (1992) sugere a utilização do termo genérico "unidade formal" para designar as partes que articulam uma forma sonora. Essa classificação permite organizar as unidades em escalas distintas, conforme o grau e o tipo de detalhamento que se queira dar.

De modo geral, um canto é aberto por uma sequência sonora do conjunto A, que, por sua vez, foi referenciada por interlocutores como *jäm* (canto). Esse conjunto de sons pode prescindir de significado ou ser composto de onomatopeias que reproduzem as emissões atuais de determinados seres, como silvos, grunhidos, gorjeios, zunidos, etc. Nos casos em que as palavras entoadas não têm significado atual para os Nadëb, meus interlocutores diziam (em português) que aquilo era "apenas música", para contrastar com o restante do conteúdo vocalizado nas línguas nadëb e dos outros. Em geral, os componentes do tipo A formam unidades que se repetirão ao longo de um canto, em alternância com outras unidades formadas pelos componentes B e C. A título de exemplo, o canto do macaco-prego, que apresento abaixo, é composto da seguinte forma:



Reúno esses dois tipos sonoros – onomatopeias e sons sem significado atual para os humanos – numa mesma categoria (componente A) por dois motivos. Em primeiro lugar, porque, do ponto de vista formal, ambos cumprem uma função semelhante nos cantos: retornam regularmente na peça em que estão presentes, imediatamente após trechos compostos em língua nadëb ou de outro ser (ver exemplos a seguir). Em segundo lugar, porque compreendo que ambos são "signos lacunares", para usar os termos de Gutierrez Choquevilca (2017). Isto é, são sons cujo significado para uma audiência humana é parcial ou totalmente incompreensível. Ao analisar aspectos de cantos venatórios e terapêuticos quechua (2011; 2017), a autora (ibid., p. 3) chama atenção para certos signos sonoros cuja força é construída na transgressão das regras de comunicação ordinária e na decifração parcial da mensagem.[390] Esta característica estaria ligada a um aspecto mais geral dos cantos ameríndios, que Townsley (1993) chamou de "*twisted language*", em que especialistas lançam mão de artifícios como metáforas, usos específicos da língua, emprego de línguas ancestrais e outros tipos de técnicas que promovem a "substituição" ou "denominação oblíqua" daquilo a que se referem (TOWNSLEY, 2017, p. 8). De modo que a indefinição da mensagem seria um aspecto intrínseco às fórmulas xamânicas:

[390] Cito a autora: "*La particularité du rite chamanique est que le spécialiste semble seul à détenir la clef des jeux lexicaux et des dispositifs sensoriels qu'il met en place. Une certaine perplexité contamine l'auditoire, le patient et le néophyte. Le paradigme occidental de la communication, défini par les sciences du langage autour de la notion d'intention signifiante et de pertinence, se voit ici subverti au profit d'une performance fondée sur la multiplication des voix, des points de vue et des interprétations possibles de l'image. L'ethnographie du rituel thérapeutique permet d'examiner l'hypothèse que c'est précisément, dans ce contexte, l'aspect lacunaire du signe – la transgression des règles de la communication ordinaire et le caractère partiel du déchiffrement – qui confère à l'image toute sa force*". Disponível em: https://journals.openedition.org/hybrid/799.

> *L'essentiel du message cependant ne réside pas dans la définition d'une identité. C'est plutôt l'indétermination qui est en jeu… ce qu'ils disent n'est pas qu'il n'y a rien, mais que rien ne peut être énoncé que sous une forme et un dispositif qui échappent à toute communication fondée sur la transparence du sens.* (GUTIERREZ CHOQUEVILCA, 2017, p. 14)

Segundo a autora, a onomatopeia ocuparia uma posição de destaque nos cantos quechua ao operar uma "*lexicalisation de l'icône sonore d'une voix non humaine*" (ibid., p. 8).[391] No caso nadëb, além dos sons que classifiquei como Componente A, também os elementos que constituem a categoria C poderiam ser compreendidos como "signos lacunares". Isso porque os "nomes legítimos" dos seres são pronunciados na língua dos outros, e, portanto, seu significado permanece oculto para a maioria dos humanos. Contudo, essas emissões se destacam de onomatopeias e de sons sem significados justamente porque são signos cuja relação com seus referentes é conhecida por especialistas, de forma que é possível, por exemplo, traduzi-las para a língua humana por meio de exegeses (ver adiante). Já os sons da categoria A permanecem com um alto grau de indeterminação até mesmo para os xamãs-cantores.

Abaixo, transcrevo exemplos de utilizações do componente A em três cantos distintos. Para as transcrições que seguem, adoto a divisão por "linhas", definidas pelas pausas melódicas do cantor ao entoar o canto.[392] O primeiro exemplo é um trecho do canto do urubu (*kuruj du pud gó*) em que está presente a onomatopeia do grito do animal: "he he he…". Nesta peça, a onomatopeia forma uma sequência sonora que reaparece ao longo da peça, intercalada com outras unidades sonoras.[393]

1. *he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he*
2. *sats noo sats noo sats noo sats noo p'op naa ta h'yyb n'aa en'yym he he he*
3. *heeeeeeeee hee he he heeeeee*

Na tabela abaixo, distingo os sons acima transcritos.

[391] Adiante discuto a proposta da autora de tomar a onomatopeia enquanto ícone sonoro a partir do caso nadëb.
[392] Sigo a lógica de transcrição adotada por Gutierrez Choquevilca (2011). Ver nota 18 da autora (ibid., p. 215).
[393] Apresento a transcrição completa deste canto no capítulo 6.

Tabela 10 - Tipos de sons cantados no canto do urubu (*kuruj du pud gó*)

Linha	Sons	Tipo	Tradução p/ português
1;2;3	*he he he…*	Onomatopeia	-
2	*sats noo sats noo sats noo sats noo p'op naa ta h'yyb n'aa en'yym*	Língua nadëb	ele gosta de podre, ele gosta de podre, ele gosta de podre. lá no alto ele está animado, *he he he*.

Fonte: Elaborado pelo autor.

Como se vê, os sons que classifico como componente A podem estar combinados com outras palavras, em língua nadëb (componente B) ou línguas dos outros (componente C). Este é o caso na linha 2 do canto do urubu, onde a onomatopeia encerra uma linha entoada em língua nadëb.

Vejamos, agora, um segundo exemplo: um excerto do canto do porco-do-mato (*tooh pud gó*).

1 *jé korojaw korojaw uuh uuh uuh*

2 *ãã benäng ti bä korojaw*

3 *korojaw korojaw korojaw korojaw korojaw korojaw korojaw*

Neste canto, o termo "*jé*" (linha 1) provavelmente é a contração da palavra *marijé*, que aparece frequentemente no repertório nadëb e que, atualmente, não possui significado para os meus interlocutores. Este termo (notado de diferentes maneiras por etnógrafos) tem grande difusão no Noroeste Amazônico e está presente em cantos de diferentes grupos na região. No capítulo 7 proponho uma discussão sobre o termo.[394] Na transcrição acima, ocorrem, ainda, dois tipos de onomatopeias do porco-do-mato: "*korojaw*" (linhas 1 e 3) e "*uuh*" (linha 1). O primeiro termo reproduz um grunhido do animal que se repete ao longo de toda a peça, entoada imediatamente após a enunciação de outras linhas, compostas em língua nadëb ou em língua do porco. A segunda palavra, "*uuh*", corresponde a outro tipo de som emitido por esses animais atualmente. No canto, o termo surge como elemento descritivo de uma cena que apresenta o local de nascimento do animal. Há, ainda, um último conjunto de palavras transcritas, construído em língua nadëb: *ãã benäng ti bä*. Este conjunto é entoado na perspectiva dos porcos

[394] Provavelmente a palavra tem origem arawak (WRIGHT & HILL, 1986).

e indica seu local de nascimento, na mata. A tabela abaixo distingue cada um dos sons emitidos neste trecho do canto.

Tabela 11 - Tipos de sons cantados no canto do porco-do-mato (*tooh pud gó*)

Linha	Sons	Tipo	Tradução p/ Português
1	*jé*	palavra sem significado	-
1;3	*korojaw*	onomatopeia	-
1	*uuh*	onomatopeia	-
2	*ãã benäng ti bä*	língua nadëb	nós (excl.) nascemos aqui

Fonte: Elaborado pelo autor. Cantado por André Garrido e traduzido por Cleto Castelo.

Note-se o papel que as onomatopeias assumem na construção formal e semântica deste canto. Um primeiro aspecto está relacionado à recursividade do termo *korojaaw*. A sequência formada pela repetição da palavra retorna repetidamente ao longo da peça, constituindo um padrão sonoro paralelístico. De modo que sequências de linhas entoadas na língua nadëb ou na língua do porco são sempre seguidas pela emissão desta linha padrão onomatopaica.[395] Essa repetição regular do termo *korojaaw* cumpre um papel semântico, ou expressivo, ao construir paulatinamente uma aproximação sensorial do ambiente sonoro experienciado pelo porco-do-mato. Refletindo mais uma vez com Gutierrez Choquevilca (2011, p. 182), é possível perceber que este artifício poético cria uma imagem sonora que nos abre para uma "percepção original" das diferentes entidades que povoam o mundo:

> *La voix gutturale du maître du gibier « kurun kurun kurun », le sifflement serpentin de l'anaconda « sisya-waytii » ou le surgissement aquatique des dauphins « takarara-waytii » nous livrent autant de perceptions originales des entités peuplant l'univers chamanique des Quechua d'Amazonie. En l'absence de plus amples descriptions visuelles, ces images sonores mettent à nu le « visage acoustique » des esprits, réunissant peu ou prou toutes les caractéristiques d'un « masque » : le pouvoir de montrer et de dissimuler à la fois, dotant quiconque l'arbore d'une identité instable, plurielle, incertaine. À l'instar des cris stéréotypés amorçant la métamorphose féline des chasseurs matis, une curieuse transformation subjective se profile dans l'usage d'une langue saturée d'onomatopées animales. Sur le plan poétique, les icones sonores contribuent à mettre en abîme la voix de l'énonciateur.*

[395] Do ponto de vista formal, portanto, o emprego do termo *korojaw* neste canto é semelhante àquele do crocitar do urubu – *he he he* – que vimos no exemplo 1.

A noção de "*mis en abîme*"[396] empregada pela autora é particularmente importante porque se relaciona a um artifício poético: a criação de "máscaras sonoras". Estas, por sua vez, produzem um efeito específico: a instabilidade, ou indeterminação, relacionada à identidade do enunciador do canto. No capítulo 6, volto a essa discussão, quando reflito sobre mais detalhes a respeito do papel do cantor e do xamã na cosmologia nadëb. Por ora, sigo na descrição dos componentes sonoros dos cantos.

O trecho do canto nadëb do porco-do-mato acima transcrito contém, ainda, outra onomatopeia, os gritos *uuh*, que guardam uma função descritiva em uma cena da narrativa. Ressalto, ainda, que sua ocorrência interfere na própria cadência do canto, uma vez que, quando proferido, interrompe momentaneamente o padrão da melodia e do ritmo estabelecidos. A breve mudança causa uma quebra dramática e rítmica (o cantor interrompe a melodia para reproduzir os gritos).

Finalmente, apresento um terceiro exemplo, um trecho do canto do cancão[397] (*kaw*), espécie de ave cuja designação em ambas as línguas (português e nadëb) corresponde à onomatopeia de seu gorjeio.

1 *jéééé kaw kaw ti kawyyh do ti ãã batonh tiii*

2 *kaw kaw kaw kaw kaw kaw kaw kaw*

Tabela 12 - Tipos de sons cantados no canto do cancão (*kaw pud gó*)

Unidade formal	Sons	Tipo	Tradução p/ Português
1	*jéééé*	palavra sem significado	-
1;2	*Kaw kaw*	onomatopeia	-
1	*ti kawyyh do ti ãã batonh tiii*	língua nadëb	nós estávamos sentados lá na árvore seca

[396] A autora define a noção de "*mise en abîme*" como um processo poético de entrelaçamento metarrepresentacional: uma representação incorpora em si uma representação dela mesma. Nesse processo, dois níveis enunciativos ou figurativos, que normalmente estariam separados, são justapostos. Ocorre, portanto, uma duplicação, ou multiplicação, de imagens, representações, discursos. Para a análise do canto ritual, portanto, a noção de "*mise en abîme*" permite uma reflexão sobre o entrelaçamento de vozes e emissões como uivos de animais, gritos de seres ancestrais, etc. Nas palavras da autora: "*Une mise en abîme de la voix est donc : l'image d'une voix redoublée, d'une voix « qui s'énonce », précisant le statut de sa propre performance, dont nous trouverons l'actualisation dans le recours poétique à la citation directe et indirecte*" (GUTIERREZ CHOQUEVILCA, 2011, p. 215, nota 16).

[397] Nome científico: *Ibycter americanus*.

Com este último exemplo, quero chamar atenção para dois pontos. Os sons atuais emitidos pelos seres, como o crocitar, o gorjeio, ou o grunhido de um animal, são distintos da língua original que forma os "nomes legítimos" destes entes.[398] Dessa forma, os termos *kaw* ou cancão são signos que reproduzem sons emitidos atualmente por essa ave. Ao serem empregadas pelos humanos atuais (*nadëb*, *nadëb wób* ou *mäs*) para nomear esta "espécie", estes signos se tornam símbolos (são uma heterodesignação). O fato de ambas as alcunhas (*kaw* e cancão) serem baseadas no som emitido no presente pela ave não as relaciona com a língua própria do pássaro. Por outro lado, ao serem reproduzidas no canto acima transcrito, tais signos se tornam ícones sonoros, como ocorre nas demais onomatopeias acima descritas. Ou seja, são imagens sonoras que mimetizam o canto do cancão. As sequências formadas pela repetição do termo formam uma unidade formal que também se repete de maneira padronizada na peça, como ocorre com os termos *korojaaw* e *he he he* nos exemplos 2 e 1, respectivamente.[399]

Passo agora a analisar o segundo componente dos "cantos dos outros", que classifico na categoria B, na tabela 1. Este conjunto de sons é formado majoritariamente por emissões pronunciadas em língua nadëb. Sua função é descritiva e trata das relações cosmoecológicas a compor a vida: *habitus* de seres, paisagens habitadas, tipo de alimentação, relações socais estabelecidas com outras "espécies". Os versos podem ser cantados em primeira ou terceira pessoa e podem conjugar variadas perspectivas em uma mesma peça.[400] Durante o processo de estudo dos cantos nadëb, meus interlocutores costumavam chamar esses trechos de *jäm heh'äät*, que pode ser traduzido livremente também como "canto legítimo". Ao me explicar a arte verbal nadëb, Eduardo costumava referenciar esses trechos como "partes técnicas" (em português), no sentido de que seu conteúdo descreve a vida de cada "espécie" em seu habitat. Portanto, esta parte é uma descrição etológica. E justamente por isso cumpre um papel epistemológico – são os trechos cantados em nadëb que permitem aos ouvintes (leigos ou iniciados) aprender sobre a vida dos seres e conhecer algo de sua perspectiva. Segue, abaixo, um exemplo, o canto da cutia (*bahë pud gó*), entoada por André Garrido (primeiro cantor) e Manuel Silva (coro) e traduzida por Cleto Castelo[401]

[398] Adiante, neste capítulo e no seguinte, analiso em detalhe os "nomes legítimos" dos seres.
[399] Há entre os Nadëb uma forma de categorização dos sons atuais emitidos pelos seres que mereceria uma análise específica. Sua observação permitiria visualizar o princípio de organização estética indígena de tais emissões. Por exemplo, os sons emitidos por pássaros, sapos e grilos podem ser referenciadas como *ahyyh*; emissões de antas e pacas, *eënh*; o som produzido por certas "espécies" de peixes é chamado de *kagoo*, e assim por diante. Reservo a empreitada para um momento futuro.
[400] Ver, em especial, o canto do urubu transcrito no capítulo 6.
[401] O registro em áudio deste canto está disponível em: https://on.soundcloud.com/pb8FX

Canto da cutia (bahë pud gó)

rodaaando
rodando rodando
rodando, andando e zuando
foi zuando
o cabelo do pai [da cutia] arrepiou e ele foi indo embora
rodando rodando....[402]
eu (cutia) e minha prima cruzada (paca) estamos espremendo (maiá)[403] sentadas
a prima cruzada (cutia)
a prima cruzada (cutia) não conseguia fazer goma (de maiá), (a goma) não sentava (desmanchava)
rodando rodando ...
rodando rodando rodando foi embora pra lá zoando. espremendo, sentadas e rodando
rodando rodando....
pra prima cruzada (paca) dá (consegue fazer) goma. pra prima cruzada (cutia) não dá goma porque ela tinha carrapato na mão
a prima cruzada (cutia) tinha carrapato na mão. dava muito goma pra prima cruzada (paca).
rodando rodando...
rodando rodando não está dando goma pra prima cruzada (cutia) rodando rodando
rodando rodando rodando rodando...
rodando rodando (a cutia) foi indo embora zoando
foi embora zuando huu huu huu huu (barulho dela) ela foi embora arrepiada
rodando rodando...
rodando rodando rodando foi embora zuando huu huu rodando rodando rodando
rodando rodando
rodando rodando...
rodando rodando rodando rodando (o cachorro) correu atrás dela correu atrás dela (ela foi embora)
aí ela foi embora entrou em sua casa e se escondeu
rodando rodando...
rodando rodando aí ela foi embora ela se arrepiou
rodando rodando...
ela ficou sentada (cansada) lambendo a mão. ficou sentada lambendo a mão
rodando rodando...
rodando rodando ela ficou sentada ali (lá do outro lado) lambendo a mão dela
rodando rodando...
ela ficou tranquila (em paz) falou (pra sua prima cruzada paca) que viu seu inimigo
rodando rodando...

O canto é uma narrativa sintética cujo enredo gira em torno de certas relações sociais estabelecidas pela cutia e seu hábito de roubar espécies vegetais cultivadas por outros donos. A paca é sua prima cruzada, com quem prepara sua alimentação. Para os humanos, aquilo que a paca vê como mandioca, e processa como goma, é *maiá* (espécie vegetal não identificada), que a cutia rouba da roça de outros donos.[404] Devido aos parasitas que vivem em sua pata, a cutia não consegue produzir a mesma quantidade de alimento que sua prima. O cachorro é seu inimigo (de quem seu pai, no começo do canto, foge arrepiado). A inimizade está relacionada

[402] As reticências indicam e substituem a repetição de palavras.
[403] Espécie vegetal não identificada
[404] Na cosmologia nadëb, uma série de espécies vegetais da floresta são cultivadas por animais e por espíritos que são seus respectivos donos (*danäh*). As plantas cultivadas, por humanos ou por outros seres, são chamadas de *joom*.

ao fato de que o cão é o xerimbabo dos humanos, que os auxiliam a predar pequenos animais. No dia a dia, em suas idas à roça ou capoeiras, os Nadëb levam consigo seus cachorros, que caminham e permanecem nesses ambientes de maneira mais ou menos independente, farejando possíveis presas. Não raras vezes seus alvos são as cutias, frequentadoras assíduas desses ambientes, onde buscam se alimentar também de frutos, castanhas e tubérculos cultivados pelos Nadëb.

A narrativa conjuga, portanto, aspectos ecológicos (hábitos alimentares, ambientes em que a cutia está presente, aspectos de sua locomoção, características físicas, presença de parasitas em seu corpo) e cosmológicos (relações sociais transespecíficas, perspectivismo dos seres, aspectos culturais da gente-paca e gente-cutia). Ambas as dimensões são atravessadas pela linha de relação desses animais com os humanos atuais, que, no canto, têm no cachorro seu epítome. Apesar de esta não ser uma regra, os "cantos dos outros" por vezes fazem referência aos humanos. Isso se dá de maneira mais acentuada nas peças sonoras que tratam dos *har'ëëng*, animais atualmente caçados pelos Nadëb.

Vejamos, agora, o terceiro componente dos "cantos dos outros", formado pelo conjunto de "nomes legítimos" de cada ser, pronunciado em sua própria língua (categoria C na tabela 9). Esta categoria é referida pelos Nadëb como *mehëm*, literalmente "sopro", termo que se refere à ação xamânica realizada por um especialista.[405] Ao adjetivarem esses nomes como "legítimos", os Nadëb estão destacando, em primeiro lugar, que se trata de autodenominações dos seres. Como irei discutir no próximo capítulo, essa qualidade está associada, ainda, ao fato de que os nomes são partes intangíveis dos próprios seres. Diferentemente dos trechos cantados em língua nadëb, estas partes se concentram fundamentalmente na dimensão corpórea dos seres, bem como na interação que estes corpos estabelecem com o ambiente e outros entes. Apresento, abaixo, o canto do macaco-prego (*jawëëj pud gó*) dividido em duas tabelas. Na primeira, apresento os versos iniciais do canto, em que é possível observar a interação dos 3 componentes (A, B, C). Em seguida, exponho a lista de "nomes legítimos" entoados no canto.

[405] "Soprar" é o termo disseminado regionalmente no Noroeste Amazônico para designar uma técnica de ação xamânica baseada em fórmulas verbais (que podem ser pronunciadas, sussurradas ou ditas em pensamento) por um especialista, em conjunto com outras práticas e artifícios como o uso de tabaco, água, dentre outros (ver adiante). Noto que, ao final da enunciação de uma fórmula, o xamã nadëb literalmente produz um sopro, direcionando o benzimento para seu destino.

Tabela 13 - Excerto do canto do macaco-prego (*jawëëj pud gó*)

Linha	Conteúdo	Tradução	Som emitido	Componente
1	*jé marijé jó marijé jó do marijé jó dumariijé majéjó dumariijé dumarijéé harijẽng*	*jé marijé jó marijé jó do marijé jó dumariijé majéjó dumariijé dumarijéé harijẽng*	sem significado	A
2	*majé jó eëëj manä dah ano n'ãã ana dah meëëj bä*	majé jó fica quieto senão teu inimigo vai chegar	sem significado + língua nadëb	A+B
3	*kowiw kowiw noo manä bag hẽnh dah mabasooh*	kowiw kowiw fica só calado no alto	sem significado + língua nadëb	A+B
4	*dumariijé majejé majejé harijẽng*	*dumariijé majejé majejé harijẽng*	sem significado + língua nadëb	A+B
5	*marijéjó kowiw kowiw noo manäh dah kowiw kowiw ti nado bag hẽnh aso bä dood ano n'aa tana tii bä dumarijé*	marijéjo kowiw kowiw não vá gritar kowiw kowiw se você ficar quieto mesmo seu inimigo não vai chegar	sem significado + língua nadëb	A+B
6	*majéjó dumariijé dumariijé*	*dumarijé majéjó dumariijé dumariijé*	sem significado	A
7	*marijééjó saroma saroma saromana dumariijé dumariijé dumariijé*	*marijééjó* algodão que o macaco-prego coloca em sua flecha (*tasawatym*), rabo de macaco-prego (ta dom), cheiro forte do macaco-prego (*jawëëj tamahỹỹnh*)	sem significado + língua do macaco-prego (ta *häd*)	A+C

Fonte: Elaborado pelo autor. Cantor principal: Pedro Maia; coro: Joaquim Batista (coro). Tradutor: Manuel Silva

A abertura do canto narra, pela perspectiva dos macacos-prego, a chegada de seus inimigos, os caçadores nadëb. Os animais conversam entre si (em língua nadëb), trocam advertências e se recomendam precauções: frente à iminente chegada de seus inimigos é preciso se manter silencioso (note-se, novamente, o perigo do *som enquanto índice*) e permanecer no alto, na copa das árvores. Na peça, os sons sem significado se dividem em duas variantes, "*marijé jó*", célula que está presente também em cantos de outros seres;[406] "*kowiw kowiw*", onomatopeia do som emitido pelos macacos atualmente. A sétima linha marca a transição do

[406] Como já indicado, analiso este termo no próximo capítulo.

canto, que passa a ser construído na língua do macaco-prego, desconhecida pela maioria dos leigos nadëb. A partir desta parte, apenas os próprios macacos-prego e os iniciados ao universo xamânico poderão compreender o que é pronunciado. No caso, o primeiro termo cantado, *saroma*, nomeia o algodão da flecha utilizado pela gente macaco-prego para guerrear e caçar. O segundo termo, *saromana*, nomeia a ponta de seu rabo enrolada no topo da árvore. Finalmente, *saromiinã*, designa o cheiro forte do macaco (que impregna a carne do macaco-prego e é um agente maléfico para o corpo humano, quando a carne é consumida sem os devidos benzimentos e "preparos").[407] Portanto, este primeiro conjunto de nomes traça a possibilidade de defesa (e contra-ataque) do macaco-prego, centrado em suas armas e em sua localização privilegiada.

A partir da oitava linha, o canto irá alternar construções formadas por onomatopeias com os "nomes legítimos" (*häd*). Segue a lista onomástica, cantada e traduzida por Manuel.

Tabela 14 - Conjunto de nomes do macaco-prego (*jawëëj häd*)

Ta häd	**Tradução em português**	**Tradução em Nadëb kyyh**	**Classificação**
kuwi kuwi	Som do macaco	-	onomatopeia
saroma	algodão da flecha	*sawyk*	arma do animal
saromana	rabo (enroladinho na ponta)	*ta doom*	parte do corpo
saromiinã	cheiro que causa doença e faz mal	*ta mahyyn (õm teheug)*	ação (maléfica)
saremana	rabo do macaco	*ta dom*	parte do corpo
saremana mamoomã	quando está andando no alto	*p'op tabawät doo*	ação, Lugar
mamoogó éh	ombro do macaco	*tarebä*	Parte do porco
kawad jaj	quando ele está pulando no alto, de um galho para outro	*p'op tabawät doo*	Ação, Lugar
kawad simar	barriga	*ta wog*	parte do corpo
warabató	macaco vai tirando um fruto de marupá (espécie de planta)	*ta ag tamanaa*	espécie, ação, lugar, ecologia
warabatejaw	nome	*ta häd*	nome
momõõ	segurando num toco de pau, lá em cima	*b'aah tagahäng*	ação

[407] "Preparar" é uma categoria de ação importante para o consumo correto de alimentos e etapa necessária para evitar ou reduzir as possibilidades de malefícios que seu consumo possa gerar (FAUSTO, 2002). A primeira etapa desse processo é tarefa do caçador ou pescador: a remoção das partes impróprias, a limpeza e o corte das carnes dos animais abatidos. Na sequência, sua transformação em alimento, no fogo, será feita idealmente por sua esposa ou sogra. Em expedições de caça ou pesca, sãos os próprios homens que cozinham ou moqueiam a carne. Para a conservação da carne obtida, além do moquém utiliza-se a técnica de salgamento.

wasak mar	costas (coluna)	*ta jó tyg (ta nu hakëë)*	parte do corpo
rakomã, rakumasí do, rikamasawë do	peito	*ta h'yyb*	parte do corpo
waj gó jamar	anda no baixo, no chão	*ta tũ*	ação, lugar, ecologia
pamãrawapo	comendo fruta no alto	*ta waa tabepó p'oop*	ação, lugar ecologia
babookowa	ele está gritando, lá em cima, chamando o outro		ação, lugar ecologia
bokookwari	plantas do macaco (abacaxi)	*tajari (ta joom) (jawëëj mawad)*	alimento cultivado, vegetal
saromina	rabo	*ta dom*	parte do corpo
saremina	começo do rabo	*ta dom wooh hägn doo*	parte do corpo
batekó	parte de baixo das costas (perto do rabo)	*b'aah tyg (ta baab)*	parte do corpo
bawetajaw	fígado	*ta h'ooh*	parte do corpo
bawete	coração	*tanu hato bagä (onde está o coração)*	parte do corpo
warabató	macaco vai tirando um fruto de marupá (espécie de planta)	*ta ag tamanaa*	espécie, ação, lugar, ecologia
warabate	está descendo lá de cima, preso pelo rabo lá em cima	*tabagäng kee naa*	ação, ecologia
warabatgó	nome do pau que ele usa para quebrar a fruta	*baah*	ação, Ecologia
boogokejaaw	som do macaco (assobio) (fiiiu, fiiu, fiiu)	*hyãnh doo (ta kyyh)*	som
waa tsanhõ	- aquele que come muxiva. Tem de buriti, patauá, bacaba. Só derrubar. Passar um três, quatro dias.	*kew'aah doo*	alimentação, ecologia
woo tsajar -	gogó do macaco	*ta karagor*	parte do corpo
bakok	focinho	*ta poo*	parte do corpo
wam säk mare	gente do patauazal	*wëng tëëg buuj*	espécie, ecologia

Fonte: Elaborado pelo autor. Cantor principal: Pedro Maia; coro: Joaquim Batista (coro). Tradutor: Manuel Silva

O conteúdo da lista onomástica levanta uma série de questões. Na seção 5.4, discuto a propriedade agentiva dos nomes, e analiso em mais detalhe seu léxico e sua semântica. Por ora,

é importante notar dois aspectos da nominação dos seres: por um lado, ela oferece uma série de *snapshots* do corpo do animal, que é apresentado em partes, seu focinho, seu rabo, seu pelo, e assim por diante; por outro, ela nomeia e vincula elementos heterodoxos em um único termo. Por exemplo, *warabate* designa o ato de descer com o rabo de um galho localizado na copa da árvore (ação + parte do corpo do ser + lugar). Já *mãrawapo* é um termo que conecta o macaco ao ato de comer frutas no alto de uma árvore enquanto chama por seus parentes (ser + ação 1 + lugar + ação 2).[408]

Esse canto nos permite, ainda, compreender a articulação dos signos emitidos por um especialista e sua proximidade com os diferentes seres, humanos e não humanos, que se relacionam no Alto Uneiuxi. Poderíamos, assim, organizar os componentes do canto numa gradação: em um dos extremos está a língua nadëb e, no outro, a língua dos outros. Entre ambos estariam sons que tornam esta distinção mais problemática, cuja indefinição do sentido e origem constroem uma zona turva. Esquematicamente, poderíamos construir essas relações da seguinte maneira:

Tabela 15 - Relações sonoras de um canto

Língua nadëb	**Sons vocalizados sem significado atual para os humanos**	**Onomatopeia**	**Língua dos outros ("nomes legítimos")**
Símbolo	Ícone	Ícone	Índice
Humanos (nadëb)	Língua de outros humanos (?)	Humano - não humanos	Não humanos
Componente B	Componente A		Componente C

Fonte: Elaborado pelo autor.

Note-se que, do ponto de vista semiótico, a língua humana cumpriria o papel simbólico que lhe é próprio: signos arbitrários para designar referentes. Já as línguas dos outros teriam um caráter indicial, porque guardam em si um traço originário (associado ao tempo mítico) dos seres. Por fim, os sons intermediários seriam ícones sonoros, que marcariam essa transição entre os extremos: seriam reproduções miméticas de sons vindos dos outros (humanos[409] e não humanos).

[408] Noto, novamente, que esta seção é dedicada à análise dos sons que constituem o "canto dos outros". Nas próximas seções e no capítulo seguinte, analiso em detalhe seu conteúdo.
[409] É provável que termos como marijié, jié, dentre outros que atualmente não têm significado para os humanos, sejam originalmente ligados a línguas de outros grupos indígenas da região. Abordo a questão no capítulo 7.

Assim, os “cantos dos outros” são estruturados pelos três componentes descritos nesta seção. Este repertório compõe um conhecimento cosmoecológico que Eduardo sintetizou para mim naquele dia em que trabalhávamos na abertura de uma roça: “tudo se encaixa no canto – plantas, animais, território, tudo o que ganha nome”. A explicação, dita para mim em português, era uma proposta de tradução de o que seriam propriamente essas peças: narrativas que conformam em si uma variedade de perspectivas sobre o mundo. No canto elas se atualizam numa verdadeira polifonia: língua nadëb, língua dos outros (humanos e não humanos), onomatopeias. Entre os Nadëb, cantar é uma forma privilegiada de acumular e experienciar perspectivas e, assim, alcançar uma compreensão mais aprofundada da cosmoecologia que forma e entrelaça seres, espaços e coisas no Alto Uneiuxi. É por essa razão que os cantores nadëb, principalmente os mais experientes, são referidos como as pessoas mais sábias em uma comunidade.

Como veremos, entre os Nadëb, a qualidade da experiência sonora está também associada ao aprofundamento da relação entre cantor e conteúdo cantado: saber ouvir, e saber fazer ouvir, é ponto fundamental nesse processo. Se o xamanismo na Amazônia, de modo geral, é construído a partir de um conhecimento visual – aprender ver a floresta (ALBERT & KOPENAWA, 2011; VIVEIROS DE CASTRO, 2006) –, o caso nadëb explicita que é preciso, ainda, saber ouvi-la e entoá-la. Em certa medida, é preciso saber ouvir para poder ver. A arte verbal nadëb, portanto, é um conhecimento acumulado sobre a complexidade acústica da vida. E a posição privilegiada dos “cantos dos outros” no repertório indígena está associada à sua relação intrínseca com os seres que deram origem a esses cantos. A posição destacada que os cantos têm na cosmologia nadëb se assemelha a outros contextos etnográficos. Por exemplo, parece se assemelhar ao caso kisêdjê, descrito por Seeger (2015). Ao refletir sobre as diferentes emissões verbais humanas, o autor destaca que sua carga de autoridade varia conforme os contextos sociais e individuais em que se desenvolvem. Contudo, o autor ressalta que os cantos se destacam justamente por essa ligação original com os não humanos:

> [...] o canto [carregava] uma espécie bem diversa de legitimidade: sua forma exata em tudo provinha de fora da sociedade. Os cantos estavam acima de qualquer questão: eles simplesmente existiam. Qualquer dúvida sobre a letra de um canto se deparava com o impossível: encontrar e comunicar-se com o cantor original, animal ou planta, que o ensinara. (SEEGER, 2015, p. 111)

No caso nadëb, há um componente em particular que marca essa relação original entre seres e cantos. São os *häd had'yyt*, os nomes legítimos, que se distinguem pela sua potência agentiva. De acordo com os Nadëb, os “nomes legítimos” possuem um poder que é manipulado

por especialistas para diferentes fins. Vejamos, de maneira detalhada, como esse conteúdo se apresenta no repertório narrativo nadëb em geral.

5.4 Contar, cantar, encantar, desencantar

Os "cantos dos outros", e as danças que os acompanham, são elementos centrais das festas *hah'ook* (dabucuri), que, idealmente, começam no início da noite e são finalizadas na aurora. Sua execução é contínua, com pequenos intervalos para cantores e dançarinos se recomporem. Durante a performance, a posição de "primeiro cantor" é desempenhada por especialistas, homens mais velhos e experientes, que se alternam ao longo da noite. É este cantor que irá determinar a ordem e duração dos cantos, e também é ele quem irá, primeiramente, entoar os versos que serão repetidos por um coro masculino, formado por jovens e adultos, cujo domínio do repertório e do conteúdo executado varia sobremaneira.

Os conjuntos de "nomes legítimos" (*häd had'yyt*) dos seres (componente C, Tabela 9) são elementos que têm mais poder agentivo, isto é, são aqueles que produzem efeitos aqui e alhures quando entoados por um especialista. Configuram um conhecimento hermético, que, entre os Nadëb, é dominado pelos cantores ou pelos xamãs. Devido a essa potencialidade, os *häd had'yyt* se destacam (no sentido literal e metafórico) dos demais componentes das peças sonoras. Enquanto o domínio do conteúdo não agentivo é virtualmente público – podendo ser repetido parcial ou completamente por não cantores – o significado dos sons que guardam agência – o conjunto de "nomes legítimos" – pertence a um número reduzido de pessoas, e deve ser transmitido por um conhecedor, humano ou não humano. Como indiquei na tabela 2, os "nomes legítimos" são usados para *mehëm doo*, isto é, para "soprar" algo ou alguém.

As listas onomásticas, portanto, são fórmulas xamânicas, mesmo quando enunciadas em meio a uma narrativa que não é estritamente um encantamento,[410] e por um enunciador que não seja um especialista. De modo geral, aqueles que não dominam a semântica dos nomes não os reproduzem, como precaução contra incidentes advindos de um mau manejo de seu poder agentivo. Por exemplo, Eduardo entoou apenas um trecho do canto da anta para mim naquele dia na capoeira, por dois motivos básicos: não tinha memorizado toda a peça e para evitar efeitos indesejados.

[410] Nesta tese, nos casos em que não estou traduzindo a designação de um canto específico – por exemplo, *aw'yy pud gó*, "encantamento da cobra" –, uso o termo "encantamento" de maneira genérica, para referenciar fórmulas e ações xamânicas com potencial agentivo, independente do seu objetivo. Contudo, em certos momentos será necessário destacar a diferença de suas funções. Assim, quando as fórmulas são usadas para fins benéficos – cura, proteção, nominação – lanço mão de um termo difundido regionalmente, "benzimento". Quando a fórmula é proferida com o objetivo de causar dano a alguém, uso o termo "feitiço".

Por isso, os sons que nomeiam o mundo conforme a perspectiva dos outros – e que efetivamente agem sobre este mundo – podem ser suprimidos conforme a intenção ou conhecimento daquele que canta. No presente, há peças inteiras que são entoadas sem um conjunto de *häd*. Se esta é uma situação mais frequente contemporaneamente, contam os Nadëb que ela já existia no passado. Ou seja, omitir um conjunto de *häd had'yyt* de um canto é uma maneira tradicional de reduzir seu poder agentivo. Essa técnica de desencantamento é uma estratégia importante, por exemplo, em ocasiões públicas, como festas intergrupais, quando o risco de enfeitiçamento de uma pessoa pode ser, e no passado foi com frequência, o estopim para longos ciclos de guerras de vingança, entre parentes ou aliados. Meus interlocutores sublinharam ainda que existem cantos que, desde sua origem, não possuem em seu conteúdo os "nomes legítimos" e se restringem, em sua forma, à alternância entre sons sem significado e trechos descritivos em língua nadëb.[411]

Há, finalmente, os casos em que as fórmulas para "soprar" (*mehëm*), isto é, os conjuntos onomásticos dos seres, são originalmente destacadas dos cantos. Por exemplo, registrei uma peça que é o canto do porco-do-mato, aparentemente sem poder agentivo, e outra que é o encantamento do porco-do-mato, formada exclusivamente de seus "nomes legítimos".[412] Nesses casos, os "nomes legítimos" são utilizados para fins específicos em ações de cura, proteção e ataque. Por exemplo, é possível enfeitiçar a comida de um inimigo ou o ipadu de um desafeto; promover a cura de males como dor de dente, dor de cabeça, diarreias, prostrações, picadas de cobra; benzer o recém-nascido, seus primeiros alimentos, cercar um corpo contra possíveis ataques de outros seres na mata, benzer os diversos tipos de alimentos humanos, dentre várias outras situações.[413]

Quando as fórmulas verbais são compostas exclusivamente pelos *häd had'yyt,* podem ser cantadas ou faladas. Nesses casos, costumam ser referidas em língua nadëb pela designação do ser, seguido do termo *häd* (nome): *depah häd* (nome da paca), *hajaar häd* (nome do boto), *wäng häd* (nome do patauá), etc.

Tendo destacado o poder agentivo dos *häd*, convém, agora, relacionar os tipos narrativos nadëb a partir da ocorrência ou ausência das listas onomásticas. Na tabela abaixo, disponho os quatro principais tipos existentes a partir deste critério e os relaciono à sua estrutura, à forma

---

411 Adiante, teço uma hipótese para esse fato.

412 No repertório geral de cantos nadëb pode haver diferentes cantos de um mesmo ser. A variação do conteúdo se dá conforme sua região de origem (por exemplo, Téa, Alto Uneiuxi ou Japurá) e também de acordo com o especialista que o possui. Assim, um xamã-cantor do Téa entoará um "canto do porco-do-mato" distinto de alguém do Alto Uneiuxi. É possível também que xamãs-cantores de um mesmo grupo entoem cantos diferentes de um mesmo ser. Adiante volto a este ponto.

413 No capítulo 6, analiso o conteúdo das fórmulas verbais e sua manipulação por especialistas.

de enunciação, à ocorrência dos "nomes legítimos" (*häd*) e de outros componentes vocalizados. Os sinais denotam presença (+) ou ausência (-) de cada componente.

Tabela 16 - Relação entre agência e componentes sonoros

	Estrutura narrativa	**Formas de enunciação**	**Nomes legítimos (*häd*)**	**Outros sons vocalizados***
1.Histórias	*panyyg* (narrativa)	Contar (falar) (*her'oot*)	-	+
2. Cantos com "agência reduzida"	*jäm - häd* (canto sem nomes)	Cantar (ejäm)	-	+
3. Cantos com agência	*jäm + häd* (canto com nomes)	Cantar e soprar (*ejäm*; *mehëm*)	+	+
4. Encantamentos falados ou cantados	*häd* (nomes cantados ou enunciados)	Falar/cantar e soprar (*her'oot*/*ejäm*; *mehëm*)	+	-

Fonte: Elaborado pelo autor.
** Palavras sem significado, onomatopeias, descrições em língua nadëb.*

Como se vê, seria possível observar os tipos narrativos acima a partir de uma gradação de agentividade, conforme a presença ou agência das listas onomásticas: histórias < cantos com agência reduzida < cantos com agência < encantamentos. A potência agentiva da narrativa está relacionada à presença ou ausência dos "nomes legítimos".

Há três espaços básicos de aprendizado das narrativas nadëb. Primeiramente, a transmissão pode se dar em ambiente doméstico, quando as pessoas estão deitadas nas redes, geralmente durante a madrugada. A transmissão pode ocorrer, ainda, em espaços públicos da aldeia: durante festas, nas rodas de ipadu, quando os pajés trocam entre si conhecimentos e benzimentos. E, finalmente, o processo pode se dar na mata, em atividades masculinas como extração de recursos e coletas de frutos, momentos de aprendizado formal (iniciação masculina e formação xamânica). Na maioria das situações, há uma ênfase na transmissão de conhecimento intergeracional. Durante as rodas de ipadu, esse aprendizado pode ser mais restrito, quando ocorre mais compartilhamento de saberes entre pares.

Em geral, há uma gradação da abrangência de pessoas que dominam cada repertório narrativo. As histórias são conhecidas por um grande número de adultos, são contadas para as crianças em variadas situações, públicas ou domésticas. Os cantos são memorizados pelos cantores, sendo que os demais adultos podem conhecer certas peças ou trechos. Geralmente, são entoados publicamente nos rituais ou no ambiente doméstico, durante a madrugada.

Finalmente, os benzimentos são dominados por um número limitado de pessoas, que, por sua vez, passaram por um processo de aprendizado formal, e que atualmente os proferem em situações específicas, em ambiente doméstico. A princípio, a execução de todos os tipos narrativos pode ser realizada por homens ou mulheres. Ouvi diferentes relatos sobre mulheres xamãs e presenciei muitas vezes mães contando histórias para seus filhos no momento de recolhimento, quando iam dormir ou em outras situações cotidianas. Contudo, nunca vi ou ouvi falar sobre cantoras.

Cabe uma observação sobre a tabela acima. Aparentemente, os cantos são, antes de tudo, encantamentos. Note-se, por exemplo, que, mesmo hoje, aquelas peças que são entoadas sem os "nomes legítimos" de um ser continuam a ser referidas como *pud gó*, isto é, encantamento (*hajaar pud gó*, *jawëëj pud gó*, etc.). Ou seja, a forma não marcada de um canto é como encantamento. No próximo capítulo, me dedico a refletir sobre essa questão. Inicio, agora, uma primeira análise sobre os conjuntos de "nomes legítimos" dos seres.[414]

5.5 Traduzindo corpos

Dentre as tarefas a que me propus desenvolver durante a pesquisa, uma das mais complexas foi me aproximar do universo dos nomes e dos cantos. Especialmente desafiador, e revelador, foi o trabalho com os especialistas que poderiam explicá-los e traduzi-los para a língua nadëb. Realizei a tarefa com as duas únicas pessoas que se autodeclararam para mim como conhecedores deste repertório, os cantores-xamãs Manuel Silva (na aldeia do Roçado) e Pedro Maia (na aldeia São Joaquim). Os antepassados de Manuel viviam no Téa, e, portanto, seu repertório está relacionado àquela região. Na época da pesquisa, ele tinha aproximadamente 50 anos. Pedro e seus antepassados sempre viveram no interflúvio Alto Uneiuxi-Japurá. No período em que convivemos, ele já passava dos 80 anos.[415]

A metodologia de trabalho foi a seguinte. Realizei as gravações com cada um dos cantores em momentos distintos, em contextos não rituais.[416] Em um segundo momento,

[414] Neste capítulo, minha proposta principal é a de apresentar os elementos que constituem as fórmulas verbais. Nos capítulos 6 e 7, desenvolvo uma discussão mais aprofundada sobre seu conteúdo e sua posição na cosmologia nadëb.

[415] Pedro Maia faleceu em 2021. Apesar de a sua saúde já estar debilitada naquele momento, há a suspeita de que seu quadro se agravou em decorrência da Covid-19.

[416] Com Manuel, a maioria das gravações foram realizadas na casa em que eu estava abrigado na aldeia, em sessões noturnas em que participávamos apenas nós dois. Também realizamos gravações diurnas na mata, ou em sua roça, afastados de outros interlocutores. As gravações com Pedro se deram em dois momentos específicos. Uma primeira sessão noturna foi realizada na casa de sua filha, onde estava morando, e foi acompanhada por diversos familiares. Uma segunda gravação foi realizada durante o dia, num abrigo sem paredes externas, que é usado no dia a dia como ponto de encontro para conversas entre os habitantes da aldeia. Esta sessão foi acompanhada por dois ou

trabalhei com meus interlocutores na transcrição das palavras pronunciadas em cada canto. Finalmente, numa terceira etapa, trabalhávamos na tradução para a língua nadëb e para o português.[417] No caso do trabalho com Pedro, tanto o processo de transcrição como o de tradução fui auxiliado por Lucas, seu neto.

O trabalho que propus a cada um dos cantores-xamãs rapidamente se mostrou complexo. Inicialmente, eu planejara estabelecer um processo objetivo de tradução de termos, de modo que fosse possível sistematizar as listas onomásticas que havíamos registrado. Contudo, ao invés da correspondência direta entre as línguas, eu ouvia explicações complexas sobre imbricações de ações, corpos e lugares; observava termos que me pareciam se repetir, ou que apresentavam variações mínimas, porém com significados diferentes; escutava narrativas que aparentemente nos desviavam do trabalho principal. O problema, obviamente, não eram meus interlocutores. Tratava-se de um ensinamento básico que, pacientemente, os dois sábios me ofereciam sobre o modo pelo qual estavam implicados os seres, e tudo o que emanava desses seres (ações, humores, intenções) e o seu entorno.

Rosângela de Tugny (2011) e Pedro Lolli (2010) relatam algo semelhante sobre o processo de verter para o português narrativas tão complexas como os cantos tikmũ'ũm e os benzimentos yuhup. Também em suas experiências de tradução com os indígenas, os trabalhos foram moldados por comentários, explicações e narrativas dos interlocutores. O resultado desse processo, como propõe Lolli (2010, p. 70), não é a tradução estrita do que se fala num benzimento, mas exegeses que elucidam aspectos do universo narrado. Acompanhando o autor, também me parece que esse é o modo adequado de analisar os *häd* nadëb, termos que não são absolutos, mas essencialmente transformacionais. Aos poucos, fui compreendendo que a nominação dos seres e do mundo é viva e potente. Aprendi que um nome não encerra um ser ou uma existência, e sim desencadeia, justamente, o oposto, um movimento de expansão: nomeia as aberturas desse ser e sugere relações que o multiplicam. Assim como os seres míticos são "irredutíveis a essências ou identidades fixas" (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 324), seus nomes também o são.

Durante a pesquisa, reuni 38 conjuntos de nomes, cantados ou falados, por Pedro e Manuel. Os próprios cantores-xamãs com que eu trabalhei identificavam se uma lista onomástica era cantada ou falada. A princípio, a diferença não corresponde a uma distinção de

três netos, que me auxiliaram no processo, além de variados moradores da aldeia que se interessaram pelo processo. As sessões de gravação e as etapas subsequentes de trabalho foram realizadas em diferentes etapas entre 2017 e 2019.

[417] Em alguns casos, meus interlocutores traduziram os termos em língua dos outros diretamente para o português.

finalidades das fórmulas xamânicas (cura, proteção ou ataque). Tampouco a diferença na execução interfere no poder agentivo de determinado *häd*. Pelo modo como meus interlocutores me explicaram, compreendo que seja uma questão ligada à ontogênese dos seres: há listas que são, desde sua origem, cantadas e outras faladas.[418]

A profusão de termos, o domínio mnemônico de cada especialista sobre o repertório, a variação do conteúdo das fórmulas verbais conforme a origem do cantor-xamã, são apenas alguns dos elementos que impedem, a rigor, estabelecer que as listas onomásticas sejam definitivas para cada um dos seres. O ponto fundamental, como disse, é outro: os nomes constituem um repertório virtualmente infinito, na medida em que tratam das manifestações da vida, de suas relações e multiplicações. Configuram uma "epistemologia da infinitude", para usar as palavras de Tugny (2011).[419] Pelo que pude aprender com os meus professores nadëb, nada impede que a execução de um canto, ou de um benzimento, em outro momento revele mais nomes e descreva novas relações.

A argumentação acima, antes que uma justificativa, é uma introdução ao universo fugidio e transformacional dos nomes. É também uma indicação de leitura: menos que análises que concluam problemas, esta é uma aproximação à cosmoecologia que nos envolve a todos os viventes. Assim, apesar de agora me ater ao seu léxico e à sua semântica, o faço não com o propósito de construir um "vocabulário dos nomes legítimos dos seres", mas de observar o que constrói e é construído na relação entre nominadores e nominados. Os conjuntos registrados são, portanto, uma pequena amostra deste universo. O número de nomes reunidos para cada espécie variou consideravelmente. Há casos em que consegui documentar apenas um ou dois termos, enquanto outros chegam a duas dezenas. Quando uma mesma "espécie" foi nomeada por ambos os cantores com quem trabalhei, o conjunto de termos apresentados variou sensivelmente (indico a quantidade peças registradas em parênteses na tabela abaixo). A lista de seres registrados é a seguinte:[420]

---

[418] Wright (1993, p. 5), ao analisar os cantos *iapakana* (*malikai*) hohodene afirma que as fórmulas podem ser cantadas ou faladas, e que a variação ocorre conforme a destinação e a intensidade do encanto. As fórmulas com maior potência agentiva sempre são cantadas. Ainda, quanto mais fortes são cantados os benzimentos, maior sua efetividade.

[419] Em seu estudo sobre os cantos tikmũ'ũm (maxakali), Tugny (2011, p. XXVIII) relata os desafios de se debruçar sobre um universo que não para de se alterar e diferenciar: "Eles próprios [Tikmũ'ũm] vêm mostrando sua resistência a representações totalizantes que tentamos construir sobre eles, dizendo sempre: 'não se pode saber tudo, os cantos não acabam'.... não podemos saber tudo porque as coisas simplesmente não se acabam, ao contrário, estão sempre a disjungir, a multiplicar".

[420] Ressalto que, no quadro de registros, a desproporção da série animal em relação às demais se deve, primeiramente, à limitação imposta pelo tempo da pesquisa. Concentramo-nos nesta série porque meu principal professor, Manuel, assim o quis. Segundo ele, só depois que eu fosse apresentado razoavelmente aos nomes de animais é que eu deveria me aprofundar nas demais. Há um ponto que, a meu ver, é definidor para essa dinâmica: na cosmologia nadëb, a relação nominador-nominado guarda um vínculo fundamental com o tema da predação e

Tabela 17 - Lista de seres cujos häd foram registrados nesta pesquisa

Série animal: acará (baruruá), matrinxã, boto (2), jacaré, cobra, jararaca, jiboia, sucuriju (2), cutia, anta (2), porco-do-mato (4), onça (3), macaco-bicó, macaco-caiarara, macaco-guariba, macaco-prego (3), cancão, jacu, tatu-canastra.
Série vegetal: patauá, bacaba, *kapeer* (espécie de veneno vegetal não identificada), *karamã* (caraiacá, regionalmente conhecida como maria tucupi).
Série extra-humana: *maëts* (espírito da floresta), Bares'ỹỹnh (jurupari).
Série não categorizada: recém-nascido (*ajän häd*, nome do recém-nascido); *adëb jäm* – canto diurno de abertura do dabucuri).[421]

Fonte: Elaborado pelo autor.

O conjunto de nomes que forma um ser pertence originalmente ao dono daquela "espécie", geralmente designado como *ta ỹỹn* (pron. poss. 3ª p.s + mãe) ou *ta yb* (pron. poss. 3ª p.s + pai): *tooh yb* (dono do porco), *madyyk yb* (dono do açaí), *ta h'ỹỹb ỹỹn* (dono do matrinxã), etc.[422] Em sua teoria sobre a maestria na Amazônia, Fausto (2008, p. 332) propõe que as categorias indígenas usualmente traduzidas como "dono" ou "mestre" se referem a um ser magnificado que contém em si a coletividade da "espécie".[423] Na cosmologia nadëb, nomes e cantos são propriedade desses seres, que, no passado mítico, eram aqueles com quem os Nadëb negociavam diretamente para obter sua alimentação sem que fosse necessário o artifício da predação (ver adiante). As listas onomásticas, por extensão, pertencem aos demais indivíduos que formam cada coletividade.

A maioria dos "nomes legítimos" se refere às partes dos corpos de cada ser. Desde um ponto de vista anatômico, são registradas as principais partes desses corpos – cabeça, tronco, membros e apêndice – e também órgãos como olhos, orelhas, língua, fígado, intestino, e demais componentes como espinha dorsal, sola da pata, etc. A nominação pode atingir um grau de

---

da comensalidade. Abordo a questão adiante. Espero retomar os estudos dos nomes e do aprofundamento sobre as outras séries junto aos meus professores nadëb no futuro.

[421] Há dois conjuntos de nomes que não se adequam às séries *animal*, *vegetal* e *extra-humana*, que, na tabela acima, registro como *série não categorizada*. O primeiro deles é direcionado aos humanos recém-nascidos, logo nos primeiros dias de vida da criança. Tendo em vista que, na Amazônia, geralmente a condição de humanidade é um processo construído ao longo da vida de uma pessoa, compreendo que o benzimento, neste caso, visa, justamente, enfraquecer ou retirar a parte animal do recém-nascido. Nesse sentido, o recém-nascido é um outro a ser familiarizado, e, por isso, compreendo que este conjunto integra a categoria abrangente "cantos dos outros" que proponho nesta tese. Já o "*adëb jäm*", literalmente "canto do dia", é um canto que abre o ritual *hah'ook*, composto por termos que nomeiam o espaço e os seres que o transitam durante o ritual. Infelizmente, não foi possível aos meus interlocutores traduzirem essa peça. De todo modo, visto que o ritual é também uma doação de *jood* aos humanos, compreendo que o canto está incluído na categoria "cantos dos outros".

[422] Ouvi de certos interlocutores que o termo empregado no passado era preferencialmente *ta ỹỹn*, que progressivamente foi substituído por *ta yb*. Atualmente, a maioria dos donos é referido pelo segundo.

[423] "A categoria e seus recíprocos designam um modo generalizado de relação, que é constituinte da socialidade amazônica e caracteriza interações entre humanos, entre não-humanos, entre humanos e não-humanos e entre pessoas e coisas" (FAUSTO, 2008, p. 329)

detalhamento considerável, mas não visa apreender uma totalidade. Um corpo nunca é nomeado por completo em uma fórmula verbal. Por exemplo, no conjunto de nomes do macaco-guariba que registrei, é designado seu dedo mindinho (*genaa geaw*), seu lábio (*magejaaw mar*), a pelagem avermelhada (*genaa gejur*) ou preta (*pejaj mar*). Mas não são nomeados seus dentes, por exemplo. As partes nomeadas também variam entre cada "espécie". Por exemplo, na lista da anta que traduzimos, foi enunciado o nome de sua orelha (*kaweh dudä mä*), mas não de seu olho; na peça do jacu, foi pronunciado o nome de sua goela (*jahee*), mas não o da pata, etc. Por não serem exaustivas, as listas podem ter seu tamanho alterado, conforme a execução.

A princípio, há uma ordem correta de enunciação, mas, no processo de registro, e em contextos rituais que pude participar, ficou evidente que há um espaço importante para a improvisação. O manejo de cada elemento em uma execução parece ser circunstancial, antes que absoluto. Assim, apesar de existir uma ordem ideal de enunciação, cada nova emissão do conjunto onomástico pode apresentar mudanças em sua forma (seja devido à sequência de nomes enunciados, seja pela omissão ou inserção de termos). Outros fatores que influenciam na variação da enunciação de um *häd* são de ordem mnemônica e também passam pelas histórias de vida e condições de formação do cantor-xamã. Mesmo que determinado *häd* possa ser conhecido por mais de um cantor-xamã, o repertório completo de peças que cada pessoa detém é singular – pois irá depender de aspectos como a interação prévia com seu tutor, com seu espírito-auxiliar, com sua família, a região que habita, tempo e profundidade de formação xamânica, trocas com outros xamãs, dentre outros (ver cap. 6).

Para seguir na análise, apresento mais um exemplo, o *samỹỹj häd*, nome do macaco-guariba.

1. *ararooj maar*	1. quando o guariba está no alto apreciando chuva
2. *gararooj mar*	2. gogó de guariba
3. *rooj mar*	3. rabo de guariba
4. *gerooj mar*	4. cabeça do guariba
5. *genaa geaw*	5. dedinho do guariba
6. *genaa gejur*	6. pelo do guariba
7. *magejaaw mar*	7. beiço do guariba
8. *gejaw*	8. cocô
9. *puraajah*	9. som emitido pelo guariba à noite (choro)

10. *puraj maar*	10. nome da esposa do guariba
11. *puräniũ*	11. galho do pau em que guariba salta; salto que guariba dá entre os paus
12. *pejaj mar*	12. pelo preto
13. *hëjtsu*	13. quando guariba anda no mato
14. *pojtsi*	14.focinho
15. *goro jar*	15. bucho

O foco da lista acima é o corpo (destotalizado) do guariba. São referenciadas suas partes e algumas derivações a partir delas. Assim, são nomeadas emissões (p. ex., seu choro noturno, *puraajah*) e excreções (suas fezes, *gejaw*) corporais. Emanações dos corpos também são nomeadas, como vimos algumas páginas acima, no conjunto do macaco-prego, em que consta seu cheiro. Da mesma forma, o odor do porco (*sã bar*) e o do macaco caiarara (*a-benaa etsë*) são nomeados em suas respectivas listas onomásticas.

Igualmente importante são os modos como os corpos habitam e transitam no espaço, bem como os traços e vestígios que deixam no ambiente. Por exemplo, ainda em relação ao guariba, *ararooj maar* designa "quando o animal está no alto, apreciando chuva". Já *hëjtsu* indica "quando ele está andando no mato". Voltando ao macaco-prego, *babookowa* é a designação de "quando ele está gritando, lá em cima, chamando outro macaco-prego". Aqui, o nome associa uma emissão sonora daquele corpo a um referente espacial e a um segundo indivíduo. Na nominação do porco-do-mato, *motookuhër* é o termo que indica "quando ele está tomando banho no igarapé e com seus movimentos deixa a água bem barrenta". Já no canto da anta, *kowadadãnha* designa "o lugar onde o porco está comendo sua comida"; *kowasadenda* é o "rastro que o animal deixa na terra quando anda". No canto da jararaca, *gomojaj jima* "quando a jararaca fica enrolada no murundu, no igapó". No canto do acará, *harere* indica que o peixe "já vai sair de onde ele estava deitado". No canto da jiboia, *majajajee* é o "nome da comida da jiboia e o lugar onde ela pega comida". No canto do ser, *bares'ỹỹnh*, *pahaj-ma* indica "quando o ser chega do mato, vomitando fruta do mato".

Os exemplos são vários e levantam questões relevantes. Uma delas se relaciona, justamente, ao caráter exegético de certos nomes, que já destaquei. Determinados *häd* são como micronarrativas que sintetizam *feixes de relações heteróclitas* que perpassam, compõem e multiplicam um corpo. Veja-se o primeiro nome da peça do guariba, *ararooj maar*. Além de se referir ao próprio macaco, o termo designa o momento e o lugar em que o guariba aprecia a chuva. O fenômeno meteorológico, que, apesar de ser em alguma medida externo ao animal –

já que o macaco o aprecia –, ainda assim está contido nele, é conomeado a si. Note-se que muitas das traduções em português sugeridas e registradas junto aos meus interlocutores foram concebidas no gerúndio, não no infinitivo. Não se trata de uma designação absoluta de um local, de uma ação, ou de um objeto. O nome revela um processo transformativo, que compreende, simultaneamente, o momento e o espaço em que ocorre, seus sujeitos, suas ações e certos objetos.

À medida que o conjunto de nomes é enunciado, um ser vai sendo composto. Dessa maneira, nas fórmulas onomásticas, a relação nominador(mítico)/ser-nominado é de justaposição. Isto é, os elementos referenciados integram seu nominador original, o dono de uma "espécie", que, ao final, é presentificado em som. Lembremos mais uma vez o que afirma Fausto (2008, p. 332): "mestres representam e contêm uma espécie". Portanto, a atualização aqui é extensiva a outros indivíduos da mesma coletividade, mas a operação é ainda mais complexa. À medida que os nomes são pronunciados, vai se revelando a qualidade compósita de um ser e a indiscernibilidade entre diferentes elementos que o formam. Por exemplo, no mesmo canto do guariba, *puräniũ* designa, concomitantemente, o galho de pau sobre o qual o macaco pula e o próprio ato de saltar. Isso nos leva a outra questão: a interação com o ambiente em que estes corpos nominados transitam é especialmente relevante. Por exemplo, no conjunto onomástico do jacaré, são referidos os terrenos secos, encharcados e aquáticos com os quais o animal interage:

1.sambar	1.quando o jacaré está morando debaixo de um pau na lama
2.tipijur	2.quando o jacaré está boiando no rio
3.tipimar	3.quando o jacaré está morando no buraco da terra
4.tipiaw	4.rastro do jacaré na terra
5.arobe-jaw	5.focinho do jacaré
6.maraki-jaw	6.rabo do jacaré
7.kur-jaw	7.peito do jacaré
8.amaar-jaw	8.casco do jacaré

Note-se uma vez mais que esses termos não definem simplesmente o ambiente onde está o jacaré, mas um complexo espaço-temporal a ele relacionado. Portanto, o nome não se conecta simplesmente a um referente espacial, ou temporal, tampouco designa exclusivamente uma ação. Ele reúne em si essa complexidade de elementos. Assim, antes que substancialização dos seres, o que os nomes sugerem são seus potenciais de existência e transformação.

5.6 Onomástica e cosmoecologia

Seria possível, então, sintetizar o que é nomeado nos "cantos dos outros"? Em uma resposta curta, eu diria que se nomeia o entrelaçamento de elementos heteróclitos que (trans)formam um ser e aquilo com o que ele se relaciona. Portanto, separar esses componentes tem sentido apenas enquanto empresa analítica. É o que proponho fazer agora. A partir do repertório que pude conhecer, considero que há cinco grandes categorias que formam o conjunto onomástico de um ser. Virtualmente, estas divisões podem se ramificar indefinidamente:

a) **Corporalidade** – Esta é a categoria mais abrangente e numerosa de nominativos. Designa partes do corpo, aspectos físicos, estágios de desenvolvimento, suas emanações, emissões, etc.
b) **Espacialidade** – corresponde aos diversos locais habitados ou transitados pelos seres. Sua aparição nas fórmulas verbais usualmente está condicionada ao modo como os seres nomeados interagem com esses espaços. Assim, geralmente são como instantâneos de relações cosmoecológicas transespecíficas.
c) **Socialidade** – trata das relações de parentesco, aliança e inimizade transespecíficas.
d) **Especiação** – são termos que designam uma categoria de ser e suas subcategorias. Não aparecem em todos os conjuntos que registrei. Podem designar as variações de uma "espécie", por exemplo: o boto que anda no mato (*punej mara*); o boto pequeno, tucuxi (*aare*); o boto que anda de noite (*wahaka*); o boto marrom (*prepo mar*); o boto do rio (*pahaj mare*). Pode ocorrer, ainda, como acumulação de nominativos de uma única "espécie". Por exemplo, a "espécie" matrinxã possui três nomes: *bee danoh*, *nagaag manaj*, *bedajaw*.[424]
e) **Temporalidade** – esta categoria geralmente associa o ente a uma duração temporal relativa. Por exemplo: uma ação que ocorre em determinado período do dia; hábitos sazonais; etc. Os índices temporais estão ligados a corpos, lugares e relações sociais, transformando-os. Essa categoria geralmente está relacionada a alguma outra.

Nos conjuntos onomásticos, as combinações entre essas classes (e suas subdivisões) apresentam o universo segundo a perspectiva de determinado ser (*ta häd*). Dessa maneira, o

[424] Estes nomes designam a "espécie" matrinxã e não se referem a determinada parte de seu corpo, por exemplo.

repertório de nomes que os Nadëb conhecem/possuem atualmente constitui um apanhado abrangente da cosmoecologia no Alto Uneiuxi, a partir de variados pontos de vista. Apresento, abaixo, um esquema em que disponho cada uma das categorias de nominações, com subdivisões e exemplos.[425]

Tabela 18 - Categorias de nomes

Categoria	**Subcategoria**		**Exemplo (*ta häd*)**	**Tradução (nadëb)**	**Tradução (português)**	**Ser**
Corporalidade	Partes do corpo	Externa	*jahee*	*sëëdn hahyyn doo*	goela vermelha	jacu
		Interna	*manoos jaaw*	*j'aah tyyw (+ j'aah)*	intestino (+fezes)	peixe
	Marca no corpo		*jirenããw*	*tehri*	malha	sucuriju (jood)
	Dimensão do corpo		*masar jaw*	*tah'ỹỹb yb*	Peixe grande	peixe
	Propriedades do corpo		*hyã naw*	*ta pyym*	veneno [o *häd* designa um veneno vegetal cujas donas são as cobras]	cobra
	Estágio de desenvolvimento do corpo		*kuriã-niã*	*karapëëh*	criança grande (que já anda no meio dos adultos	humano*
	Escatologia do corpo		*gejaw*	*ta j'aah*	fezes	macaco guariba
	Humores do corpo		*waboduda*	*ta baboo*	cheiro	porco-do-mato
	Condições do corpo		*wasóm*	*h'yyb näm*	bem disposto	cobra
	Hábito do corpo		*gomojaj jima*	*waajapëm nu; wijato nu*	quando a jararaca fica enrolada no munduru no igapó	jararaca
	Ação do corpo		*nana*	*ta g'aad)*	copa mexendo	dará (patauá)

[425] As traduções para a língua nadëb e para o português foram realizadas pelos xamãs-cantores Manuel Silva e Pedro Maia, em ocasiões distintas, entre 2018 e 2019.

* Este *häd* está presente no conjunto de nomes do recém-nascido. Como argumentei, considero que este canto é um dos meios utilizados pelos Nadëb para estabilizarem a humanidade do recém-nascido e familiarizá-lo.

	Agência do corpo	*sorominã*	*ta mahyyn (teheug)*	causar doença	macaco-prego
	Som do corpo	*ware bina waro bina*	*ta jäm*	canto, silvo	jibóia
	Cosmologia do corpo	*maromaroj*	*nu paah*	cabeça velha	anta
Espacialidade	Espaço de habitação	*pomãr marawapo*	*ta panang*	aldeia	macaco-prego
	Espaço de ação	*kowadadãnha*	*kas'aag gó tabawaa; Hëëj hẽ tabawaa*	onde ele está comendo sua comida (kanh ag, "goiaba de anta")	anta
	Espaço de cultivo	*gewjaa*	*ta gëëw*	roça	cutia
	Elemento espacial	*wasinare*	*tasëë*	pau quebrado	anta
	Marca no espaço	*tipiaw*	*tatsym*	rastro (na terra)	jacaré
	Propriedades do espaço	*nagaag maare*	*wän n'aa hejoonh doo*	correnteza do rio	matrinxã
	Espaço agentivo	*jajaj mamonka*	*bah'ood ta mah'yynh* (assombrando)	onde está armando temporal que irá assombrar a pessoa (é também o nome do assombração)	maëts (ser da floresta)
Socialidade	Parentesco	*sapuj-mare*	*ta wakãn wë hewëënh doo*	visita os parentes peixes-boi	anta
	Aliança	*puraj maar*	*ta yyn*	esposa	guariba
	Inimizade	*dah dãnha*	*wajaaw (yynh nadëb mahan)*	correr (de medo dos humanos)	anta
	Predação	*gooj naa*	*tah'ÿÿb tewëët*	momento em que está matando muito peixe	espécie de veneno (kapeer)
	Ritual	*pan-dure*	*tyng*	banco (dos botos)	boto
	Cultivo	*hej mare*	*ta joom*	planta cultivada [no fundo do rio].	boto

	Comunicação		*bahok ware*	*jy gedag*	quando um macaco responde o outro	macaco-prego
Especiação	Dono		*wajapururi*	*ta ỹỹn*	mãe	sucuriju
	Variação de espécie	Por espaço	*nudawe*	*paraha buuj*	gente-porco do Japurá	Porco-do-mato
		Por ambiente	*san jiá*	*tajug tabawät*	vive no igapó	jararaca
		Por carac. física	*prepo mar*	*hajaar hasuus*	boto marrom	boto
	Magnificação		*sapoow parehe; sapoowere parehe; nukakere parehe; wamomõmoaje parehe*	*ta yym*	mãe [conjunto de nomes]	matrinxã
Temporalidade	Sazonalidade		*matsos jaaw*	*ta ód*	piracema	peixe
	Tempo + corpo +ação		*puraajah*	*ats'ëëm tabeoot doo*	som emitido pelo guariba à noite (choro)	macaco-guariba
	Tempo + espaço		*sambar; tipijur; tipimar*		quando está morando debaixo de um pau (lama); Quando está boiando no rio; morando no buraco da terra	jacaré
	Tempo + socialidade		*kajamairi*	*asäm doo tahajäm n'aa*	momento em que está pulando com a dançarina	humano

5.6.1 Reflexões sobre corporalidade

O quadro acima levanta questões relacionadas à corporalidade dos seres para os Nadëb. Há um conjunto de etnografias que demonstram a instabilidade do corpo ameríndio e os processos de transformação a que estão sujeitos. Aparecida Vilaça (2005, p. 459-460), ao analisar um conjunto desses trabalhos, chega à seguinte conclusão:

> *Here we have seen that an appreciation of the indigenous point of view on humanity — which ceases to be a category in becoming a position to be occupied alternately by different types of beings — produces a radically different analysis in which processes of transformation become pre-eminent and where the instability of the body and the impossibility of its totalization emerge as central dimensions.*

Nesse sentido, o corpo-total ameríndio é um conceito inadmissível porque figuraria uma existência que não conhece transformações. Voltemos, mais uma vez, ao exemplo dos cantos *tikmũ'ũm* a que me referia anteriormente. Numa cosmologia como aquela, em que as gentes também são fundamentalmente transformacionais, "um corpo em que as coisas se acabam" não é um corpo humano, anota Tugny (2011, p. 107). Entendo que o conceito de "humano" que Vilaça (2005) e Tugny (2011) empregam nos textos acima citados possam ser compreendidos a partir da noção de "pessoa", empregado pela literatura americanista atual. Sigo, aqui, a proposição de Viveiros de Castro (2015, p. 47):

> [...] o conceito de *pessoa* – centro de intencionalidade constituído por uma diferença potencial interna – é anterior e superior logicamente ao conceito de *humano*. A humanidade é a posição logicamente do congênere, o modo reflexivo do coletivo, e como tal é derivada em relação às posições primárias de predador ou presa, que envolvem necessariamente outros coletivos, outras multiplicidades pessoais em situação de alteridade perspectiva.[426]

No Noroeste Amazônico em específico, o problema da associação de corpos, e partes de corpos, é fundamental para o processo de composição da pessoa. A coleção "Narradores Indígenas do Rio Negro" apresenta um grande número de exemplos presentes nas mitologias tukano oriental e arawak. No caso naduhupy, Lolli (2010 e 2014) apresenta descrições sobre o processo de fabricação da pessoa a partir dos benzimentos de cura e proteção yuhup. Um de seus objetivos é refletir sobre as ações rituais xamânicas e sua relação com a construção e desconstrução de corpos. A conclusão do autor é a seguinte:

[426] O autor acrescenta, em nota: "Humano é o nome de uma relação e não de uma substância" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 47).

> Considerando que os benzimentos são feitos através de execução em pensamento de fórmulas verbais, diria que a composição e a decomposição da pessoa envolvem atos de fala. Daí concordar com Buchillet [1988, p. 40] quando ela afirma que 'Manipular o nome de um animal equivale a manipular o seu ser'. Com a ressalva de reformulá-la da seguinte maneira: manipular o nome de uma pessoa equivale a manipulá-la de forma a compô-la ou decompô-la. (LOLLI, 2014, p. 388)[427]

A discussão sobre o repertório nadëb de "nomes legítimos", portanto, se insere em uma questão importante, e conhecida das cosmologias das Terras Baixas da América do Sul, a saber: cantos e fórmulas verbais estão relacionados à composição e à decomposição de corpos míticos e atuais. E, assim como o repertório maxakali, os *häd* compõem corpos transformacionais que são presentificados por meio das emissões sonoras.[428] Tugny (2011, p. 108-110), ao refletir sobre o processo transformativo dos corpos, chega a uma conclusão: quem "não tem devir, não tem canto". De maneira semelhante, no caso nadëb, só tem nome legítimo – e, portanto, só canta (e nomeia) – quem esteve, está, ou pode estar, na posição de pessoa. Como afirma Viveiros de Castro (2015, p. 46), a "'personitude' e a 'perspectividade' – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau, de contexto e de posição, e não uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie". Dessa maneira, cantar é experimentar a imanência e a abrangência desta posição em suas múltiplas perspectivas. Os *häd*, assim, seriam imagens sonoras que presentificam a "diferença intensiva" dos seres, como proposta por Viveiros de Castro (2006).

Como também sugere Lolli (2010, p. 299), no Noroeste Amazônico, os benzimentos são "tecnologias de multiplicação de corpos". Por esse ângulo, entre os Nadëb, podemos compreender que a evocação dos nomes – que remontam ao tempo mítico que originou a vida desses corpos – é uma ação que desencadeia esse processo.[429] Como mencionei no início do capítulo, seu conteúdo foi referido pelos meus interlocutores como *ta häd had'yyt* (construção formada por pron. poss. 3ªp.s + nome + inteiro), que poderia ser traduzido como "nome inteiro".[430] Não deixa de ser sugestivo que, seguindo esta linha de tradução, o *ta häd* seria o

---

[427] No próximo capítulo, analiso o modo pelo qual o xamã nadëb realiza tal manipulação.

[428] Lolli (2014, p. 385, grifo nosso) aponta que os movimentos de dispersão e concentração empreendidas no benzimento yuhup podem ter fins distintos. Quando age sobre um doente, a concentração visa restabelecer partes distribuídas da pessoa. Por outro lado, quando a finalidade é agir sobre uma pessoa que envia a doença, o ato de recomposição visa concentrar esta pessoa num corpo, para que suas ações sejam efetivas. Isso porque, segundo o autor: "uma agência só pode produzir um efeito quando exercida *numa pessoa aparente*".

[429] Noto, contudo, que o modo como essa ação é realizada entre os Nadëb difere em um ponto fundamental do xamanismo rionegrino observado de maneira mais abrangente. Comumente, nessa região, as fórmulas verbais enunciam as ações que o próprio xamã realiza de construção e desconstrução de corpos em outros planos. No caso nadëb, as fórmulas se restringem à enunciação dos "nomes legítimos". Abordo essa questão no próximo capítulo.

[430] O termo *had'yyt* é geralmente empregado no cotidiano para enfatizar que uma coisa é verdadeira, legítima. Por exemplo, "*a wakãn had'yyt hẽ*" (pron. 2 p.s.+parente+inteiro+sufixo adverbial), traduzido livremente, seria "teu

conjunto de nomes que, de certa forma, completam um ser. Mas, como vemos, trata-se de uma composição que nunca é definitiva, tampouco total, é sempre transformacional e está aberta para a adição ou subtração de partes. Ademais, como já destaquei, cada nova enunciação de um *häd had'yyt* de um ser, por um especialista, está sujeita a mudanças.

Devemos nos atentar, nesse sentido, que a infinitude característica das fórmulas verbais nadëb está relacionada à dimensão sonora e intangível dos seres. O xamã nadëb busca alcançá-la e manipulá-la ao entoar o *häd*. O processo pode se dar com mais ou menos sucesso, o que vai depender de fatores como a profundidade de conhecimento que o especialista tem sobre este universo, sua competência em diagnosticar problemas, o poder de seus espíritos-auxiliares, etc. O paralelo com o caso hup é, mais uma vez, instrutivo. Ao analisar a cosmologia e o xamanismo yuhup, Lolli (2010; 2014) propõe a noção de planos-casa para se pensar as várias dimensões do cosmo. As partes de uma pessoa estão distribuídas em diferentes camadas, e o xamã, ao tentar reuni-las ou distribui-las, conforme seu objetivo, deve abrir e fechar portas para impedir ou permitir que ocorra esse trânsito entre cada dimensão. Desse modo,

> Um animal, como espécie, está associado a um plano-casa; um corpo, como organismo, está associado a um plano-casa. A noção de porta, associada a uma abertura entre planos-casas, permite pensar, então, passagens entre escalas heterogêneas (organismo, espécie, meio), cujas conexões se dão por meio da circulação das pessoas e/ou partes de pessoas. *Em ambos os casos, as ações do benzedor procuram interferir no fluxo dessa circulação…* (LOLLI, 2014, p. 386-387, grifo nosso)

Entre os Nadëb, como veremos, a noção de planos-casa parece não se adequar tão bem para descrever a conformação do universo. Mas, para a presente discussão, é relevante o que o autor destaca sobre o trânsito cosmológico de pessoas (e partes de pessoas) e sua manipulação. O especialista nadëb, assim como o yuhup, interfere parcialmente num fluxo de circulação que é mais abrangente, cuja potência agentiva é muito maior do que aquela que o xamã pode manejar.

Essa discussão toca em outro ponto importante. O método de ação do xamã se estrutura na manipulação relativamente controlada de construção e desconstrução de corpos. Contudo, neste ato de manejar a potência agentiva dos outros, há sempre um risco eminente, a que ele e outros humanos estão expostos, de serem desencadeados processos não previstos. Valho-me, aqui, mais uma vez, das reflexões de Tugny (2011, p. 110) sobre os cantos tikmũ'ũm:

---

irmão legítimo", ou "teu irmão verdadeiro". Outro uso do termo que escutei frequentemente foi quando um interlocutor me indicava que estávamos diante de uma terra firme não encharcável, "*habä hëëj hẽ had'yyt*", que poderia ser traduzido livremente por "aqui é mesmo tudo terra firme".

> Os cantos indígenas e seu aprendizado são forças afetantes direcionadas a corpos, espaços abertos, permeáveis, mas os mitos mostram sempre o perigo de tomarem o desvio do excesso, da impassibilidade, da voracidade desmedida que os fará cristalizar-se em inmõxã, pele seca, dura, impenetrável, *incantável*, já outro ser, ser do acúmulo impenetrável... Regular essa fronteira tênue e sempre presente enquanto potencial do limite excedido é parte vital da dinâmica estética indígena.

A aproximação que o xamã realiza a essa potência agentiva sonora que compõe o cosmo idealmente tem um limite, portanto, há algo que deve permanecer intocado. Carlos Fausto (2020, p. 108), em diálogo com Barcelos Neto (2009), ao refletir sobre o complexo dos aerofones ameríndios, reflete sobre a "domesticação da potência" (*taming of potency*) por meio de artefatos rituais. Reduzir os espíritos à condição de "encarnados" nos próprios instrumentos é um procedimento ritual necessário, caso contrário os humanos seriam incapazes de suportá-los. O ponto central do problema discutido pelo autor – o manejo de potências excessivas – pode ser estendido para os cantos e fórmulas verbais nadëb:

> *After all, it is necessary to determine the kind of relation to be established with the convoked presence, within the limits that one wishes to set on the transformational processes mobilized by rituals. At the same time, a state of uncertainty needs to be generated, creating a zone of risk in which the presence becomes an impossible-possible. To this end, the material mediation must meet certain aesthetic qualities, since its efficacy depends on formal mechanisms.*[431] *As Meyer [2012, p. 11-12, original emphasis] affirms, 'we need to acknowledge the indispensability of form, understood not as a vehicle but as a generator of meaning and experience'.* (FAUSTO, 2020, p. 108)

No próximo capítulo, abordo os benzimentos e o modo de atuação do xamã, que aprofundam essas questões. Para concluir este capítulo, gostaria de ressaltar, mais uma vez, que as fórmulas xamânicas nadëb presentificam concomitantemente algo da origem mítica dos seres e também de sua existência atual. O repertório nadëb, e o processo de composição dos corpos dos seres nomeados, é realizado a partir dessa justaposição de tempos e espaços. Por um lado, são entoadas palavras em línguas de seres cuja origem é mítica, que remontam a donos ancestrais e à própria ontogênese das "espécies". Ao mesmo tempo, revelam o modo como são construídas as relações atuais no Alto Uneiuxi. Ou seja, os corpos compostos por meio das fórmulas verbais revelam em si mesmos uma cosmoecologia: andar ou permanecer na mata, nadar num igarapé, pular no alto de uma árvore, se relacionar com outros seres. Viver, enfim, implica um engajamento mútuo de elementos heteróclitos. A maneira como Despret (2019, p. 36) reflete sobre a territorialidade animal se aproxima das relações que os cantos nadëb

[431] No caso dos cantos e fórmulas verbais nadëb, tal mediação não se é necessariamente material.

apresentam: "*l'animal devient alors tout autant approprié par et à la espace, qu'il se l'approprie en le marquant, créant avec les lieux un accord corporel par lequel le 'soi' et le 'non-soi' sont rendus indistincts*". Assim, os cantos e fórmulas verbais que constituem a arte verbal nadëb não se encerram porque são vivos e atuais na mesma medida em que são míticos e remontam a um tempo e a um espaço outros.

Podemos voltar, finalmente, de onde partimos: a cosmoecologia no Alto Uneiuxi ensina que viver é uma experiência de habitar um espaço no tempo. A condição de mobilidade ou imobilidade de um ente cria um engajamento com o ambiente e com outras formas de vida que o transformam. Essa forma de existência cria corpos permanentemente afetados por relações. De modo que os seres se constituem de partes tangíveis e intangíveis. Da maneira pela qual as relações constroem vida, cada ente está emaranhado num espaço-tempo. Contudo, resta sempre uma diferença original entre os seres, presente atualmente nos *häd*. Estas listas onomásticas são, elas mesmas, séries de amostras da cosmoecologia que funda e conforma o mundo. Isto é, cada conjunto de *häd* compreende uma perspectiva sônica deste mundo, segundo determinado ser. A tradução desses nomes evidencia, ainda, que a vida é constituída por transformações de um corpo, que é modificado na relação com outros seres e coisas em um meio.

Se a comunicação entre os seres era generalizada e caracterizada por uma potência agentiva excessiva no tempo mítico, hoje ela é ordenada e, a princípio, pode ser parcialmente controlável. Cantos e encantamento são o modo pelo qual o xamã consegue manipular a vida e o mundo, ao multiplicar e afetar corpos e perspectivas. No próximo capítulo, proponho analisar mais de perto de que modo se dá essa manipulação e estabeleço comparações com outros exemplos etnográficos da região.

6 OS SONS E OS OUTROS

"*... ouvir é comensalidade, partilha de substância, comer-junto...*"
Rosângela P. de Tugny

Durante uma tarde em 2019 no Roçado, eu e Manuel conversávamos sobre os benzimentos nadëb, e meu amigo começou a entoar o "nome da jararaca", *gatyyj häd*.

1. *wãsibi*	1. irari (árvore mais baixa onde ela mora)
2. *ana egëma*	2. dente de cobra
3. *jitanajaw*	3. [jararaca] brava
4. *ana egëma*	4. dente de cobra
5. *ororoj na*	5. malhas da jararaca
6. *ana egëma*	6. dente de cobra
7. *san jiá*	7. animal de igapó
8. *ana egëma*	8. dente de cobra
9. *pinĩ̃n na*	9. flecha da cobra
10. *ana egëma*	10. dente de cobra
11. *gomojaj jima*	11. quando a jararaca fica enrolada no munduru no igapó
12. *ana egëma*	12. dente de cobra
13. *nominaw*	13. Atravessar o rio
14. *ana egëma*	14. dente de cobra
15. *mahuuj na*	15. nome do curauá (jaraná)
16. *ana egëma*	16. dente de cobra
17. *hibi naa*	17. jararaca preta
18. *ana egëma*	18. dente de cobra
19. *piribiná*	19. costas da cobra (coluna)
20. *ana egëma*	20. dente de cobra

Ao final do canto, Manuel me disse, "isso é benzimento, não é música não". E completou, "Ee makũũh noo gan'aa ('isso veio do finado papai'), ele que fala esse aw'yy häd (nome de cobra). Uma vez jararaca mordeu... Picou minha mãe, lá no Wedn". Maneco então contou a história de sua mãe, Lucila, que, certa vez, trabalhando no Alto Rio Téa (Wedn) na extração de sorva e piaçava, foi picada três vezes no braço por uma jararaca. Benedito, pai de Manuel, que era pajé (sëëw), voltou imediatamente para o acampamento com a esposa, preparou e acendeu um cigarro com tabaco e cantou aquele benzimento (mehëm). Em pouco

tempo, a dor lancinante que a mulher sentia começou a diminuir e Benedito, na sequência, se dirigiu à mata para raspar a casca de uma árvore, aw'yy tëëg kabin ("remédio de dente de cobra", espécie vegetal não identificada) para preparar um medicamento para a mulher. Administrou a beberagem para a esposa e no outro dia a enferma já estava melhor.

O caso contado por Manuel e a solução encontrada por sua família são episódios comuns no Noroeste Amazônico: uma pessoa doente, atacada por um ser ou uma substância, recebe um tratamento terapêutico baseado no benzimento e, eventualmente, pela administração de remédios produzidos a partir de recursos extraídos na mata. O benzimento é uma categoria difundida na região e designa fórmulas xamânicas utilizadas por um especialista (ou por alguém que detém um conhecimento básico sobre o tema) para cura, proteção e nominação. Geralmente, o benzimento é direcionado a um veículo transacional, que irá aumentar a potência e eficácia do encantamento[432] (ver, por exemplo, BUCHILLET, 1983; LOLLI, 2010). A origem desse repertório geralmente remete ao tempo mítico, num momento prévio à especiação dos seres tal qual a conhecemos hoje.

Como vimos, o termo em nadëb para se referir ao benzimento é mehëm (sopro). Esta é uma fórmula verbal formada pelo conjunto de "nomes legítimos" (ta häd had'yyt) dos seres. Após uma apresentação introdutória sobre este repertório, meu objetivo neste capítulo é aprofundar a discussão sobre o modo como é construído seu conteúdo, analisar como ele está intrinsecamente ligado à cosmoecologia no Alto Uneiuxi e, finalmente, discutir seu caráter agentivo. Começo por explorar alguns aspectos das listas onomásticas que compõem os mehëm, à luz de um certo padrão regional dos benzimentos.

6.1 Ação, transformação e cercamento

6.1.1 Evocar e agir

Desde Buchillet (1983), conhecemos a estrutura de fórmulas xamânicas de cura e proteção contra doenças no Noroeste Amazônico. Em seu trabalho, a autora propõe uma armação para as "encantações" desana que, no geral, pode ser estendida para benzimentos de outros grupos indígenas da região (WRIGHT, 1993; HILL, 1993; LOLLI, 2010; RAMOS, 2013). As fórmulas consistem na evocação de seres e substâncias (causadores da doença ou, ao contrário, que apresentam aspectos reparadores de cura); na descrição de sua manipulação pelo

[432] Geralmente, o benzimento é assoprado em veículos como água, tabaco, breu queimado, ervas, dentre outros, que serão administrados ao paciente ou solicitante. Adiante volto a este ponto.

xamã; e, finalmente, na representação da recomposição física do doente (por meio da evocação de outros seres e substâncias benéficas) (BUCHILLET, 1992, p. 220; 1988, p. 38).

Segundo a autora, o padrão de ação de toda "encantação" desana é neutralizar os perigos de um ser ou de uma substância e ativar suas qualidades positivas. Nas fórmulas, isso é construído por uma série de nomes e verbos que Buchillet (1988, p. 38) divide em duas sequências: (a) identificação das entidades etiológicas da doença; (b) restauração da integridade física do doente. A primeira consiste em nominar seres, suas características, *habitus* e suas armas[433] para, em seguida, manipulá-los com o objetivo de retirar sua nocividade. Nessa etapa, os verbos da encantação descrevem minuciosamente as ações que o *kubu* (benzedor) irá realizar para isso: "arrancar, quebrar, despedaçar, mastigar, esfriar", etc. A segunda sequência é formada pela nominação de seres e substâncias, seguidas imediatamente da evocação de seus atributos benéficos, que podem reparar o mal que aflige o paciente. Nesse momento, também são descritas as ações do xamã que "pinga" tais atributos no corpo do paciente. A conclusão de Buchillet (1998, p. 39, grifo nosso) sobre o processo é a seguinte:

> As palavras da encantação atribuem, assim, a doença a um certo número de animais, plantas, substâncias, e descrevem como estes animais e estas plantas – representados de maneira realística nos seus menores detalhes morfológicos – são reunidos, destruídos e expulsos (afastados do doente) e como, no momento da restauração do corpo do paciente, o atributo de um outro animal, de uma outra planta – útil, desta vez, para o objetivo da cura – é transferido por meio das encantações do kubu. *A eficácia da encantação repousa sobre as diferentes atividades do pajé, visando a neutralizá-los ou consertar, por seu intermédio, o corpo do paciente*. *Os verbos da encantação referem-se, unicamente, às atividades do kubu*. *Os Desana sublinham o valor pragmático destas enunciações que eles dizem ser pronunciadas para intervir no corpo do doente: a ação terapêutica é movida pela palavra*.

O discurso do xamã, portanto, tem um cunho autorreferente, cujo sujeito da ação é o próprio benzedor. As fórmulas descrevem longas jornadas em que o xamã busca adquirir ou desarticular armas e instrumentos; reunir ou separar seres, partes de corpos, componentes e substâncias; que auxiliem na cura ou proteção contra determinado malefício que aflige, ou potencialmente pode atingir, o corpo do paciente. Entre os Yuhupdeh, acontece algo parecido.

---

[433] O que a autora chama de "armas" são as partes dos corpos dos seres, como bico, rabo, membros, unhas, que podem agredir e trazer desordens interiores no corpo de uma pessoa (BUCHILLET, 1988, p. 33). Além dessa forma de ataque, os seres podem agir sobre os humanos atuais quando são ingeridos sem as devidas precauções e ações que retiram sua potencialidade maléfica (ver adiante). Hugh-Jones (1996, parág. 44), ao analisar o caso barasana, ressalta que, enquanto a carne e o sangue das criaturas vivas têm grande semelhança, a identidade de cada ser está em seus ornamentos, armas, penas, pelos, peles, dentes, bicos, garras, etc. Assim, ao caçar os animais, os humanos também pilham suas armas. Desse modo, se as precauções não forem devidamente tomadas antes do consumo, os animais podem se vingar, adoecendo as pessoas: "*Lorsqu'ils soufflent leurs invocations sur la nourriture avant les repas, les chamanes enlèvent ces « armes » et les remettent dans les maisons de leurs propriétaires*".

Nas palavras de Lolli (2010, p. 72), "(...) o benzimento é uma sequência de várias ações que se sucedem". O autor distingue as ações enunciadas/realizadas por um xamã de acordo com o seu objetivo: para "desconstrução"/"neutralização" (ex.: esfriar, retirar, prender, oferecer, apagar, quebrar, etc.) ou para "construção"/"proteção" (ex.: cercar, abrir, lavar, amassar, esconder, etc.) da pessoa ou de uma afecção da pessoa. Vejamos um trecho de benzimento para nascimento analisado pelo autor:

> [...] o benzedor *em pensamento* (*pah-këy) retira* o suporte de cuia (*wöwöi*), *prende* o espinho de três espécies de peixe cascudo – *yew há, há, há tay* – e do jandiá; *esfria* a casa onde a grávida vive e o banco em que senta. Todos esses gestos objetivam facilitar o parto: as explicações dos benzedores esclarecem que o suporte de cuia dificulta a saída do bebê da barriga, os espinhos desses peixes podem prender o bebê dentro da barriga, e o calor da casa e do banco também dificultam a saída do bebê. (LOLLI, 2010, p. 72-73, grifo nosso)

Há, assim, um aspecto analógico próprio aos benzimentos no Noroeste Amazônico, certamente com paralelos em outras regiões (LÉVI-STRAUSS, 2008 [1949]; SEVERI, 1987), que conceitualiza, organiza e lida com o problema da doença a partir da intercomunicação entre planos cósmicos: a causa, a cura e a proteção contra um mal no corpo atual é manipulada alhures, por meio de ações concretas. Quando o xamã profere o benzimento, simultaneamente ele enuncia-evoca e realiza uma ação. No caso yuhup, por exemplo, este ato é designado como *pah-këy*, que Lolli traduz como "fazer em pensamento".

Se a palavra é o elemento fundamental no processo terapêutico, a etnografia da região mostra ainda que, em muitos casos, os benzimentos são realizados de maneira ininteligível: por sussurro, murmúrio, vagido ou em pensamento, geralmente numa linguagem não ordinária. Note-se, ainda, que as ações evocadas pelo xamã transcorrem num espaço-tempo mítico: o que o xamã descreve se sucede em outros planos e a partir de relações com seres ancestrais (HUGH-JONES, 1979; HUGH-JONES, 1979; BUCHILLET, 1983; WRIGHT, 1993; LOLLI, 2010; 2014; RAMOS, 2013; 2019).

Como afirma enfaticamente Buchillet na citação que apresentei algumas páginas acima, no benzimento, a evocação de seres – que se dá pela nominação de suas partes e de outros atributos – é seguida pelo emprego de verbos específicos que indicam sua manipulação pelo xamã. Assim, a evocação de um nome é realizada para que o xamã aja sobre o ser ou a coisa referida. Cito agora um exemplo hup, analisado por Ramos (2013, p. 227), que ilustra esse ponto: um trecho do 2º movimento da exegese do "benzimento dos caminhos".

> (Eu vou mencionando) as jararacas, e mando as jararacas /b'aw/ para suas casas. Mando as cobras /dëh-hat/ para a casa subterrânea. (Mando entrar) as cobras que ficam no oco das árvores. Falo para essas cobras. Mando para sua casa subterrânea as cobras /dëh-pupan/. Falo para as surucucus irem para dentro de suas casas de terra (Argila). Para sua casa preta...

O benzimento do qual o trecho acima é extraído é endereçado às pessoas que irão adentrar a mata, e visa cercar seu corpo e afastar os perigos que podem encontrar em seu percurso. Para isso, ao executar a fórmula verbal, o xamã visita uma série de casas de seres como as cobras, as abelhas, as gentes-árvore, entre outros. No Noroeste Amazônico, as "casas de criação", como costumam ser chamados tais lugares, têm papel destacado em diversas cosmologias e se referem àqueles locais em que surgiram ancestrais míticos (ANDRELLO et al, 2012). No benzimento hup, à medida que o xamã se desloca entre as casas, vai acalmando seus donos ou os conclama a auxiliá-lo em sua jornada. Ao analisar a estrutura do benzimento, é interessante a análise que Ramos faz sobre uma classe de verbos:

> [...] na exegese do benzimento, as expressões /noo/, 'dizer', e /do/, 'contar/mencionar', fazem o foco da ação do xamã mudar de um ser a outro, de uma morada a outra. *As expressões tornam-se evocativas do deslocamento que faz o xamã sair da casa das cobras e viajar até a casa das abelhas procurando cercar a cuia de caarpi, arma comum aos insetos e às serpentes* (RAMOS, 2013, p. 230, grifo nosso)

Em sua reflexão, Ramos retoma De Certeau, e fala de uma "retórica ambulatória", em que as figuras verbais citadas suprimiriam a descrição do percurso entre as casas de cada animal. Assim, o que vemos no caso hup é que o ato de conclamar um nome, por exemplo, "eu *menciono* a jararaca", cumpre uma função evocativa de uma ação realizada pelo próprio benzedor: seu deslocamento até aquela morada.

Se este é o padrão das fórmulas xamânicas na região, o caso nadëb apresenta distinções importantes. Seus benzimentos são "sopros" (*mehëm*) exclusivamente compostos pelas listas onomásticas de outros seres. Suas fórmulas não descrevem ações diretas do xamã que as entoa. A complexidade particular do sistema é a multiplicidade do que vem a se configurar como nome (*häd*). Por exemplo, o benzimento nadëb para picada de jararaca que abre o capítulo segue a forma dos conjuntos de *häd* apresentados anteriormente: é construído pelas designações das partes do corpo da cobra (com ênfase em seus dentes, as "armas" de que fala Buchillet) e suas transformações.

Se observamos a estrutura da encantação proposta por Buchillet – uma série dividida em duas sequências – o *mehëm* nadëb realizaria, parcialmente, apenas a "identificação das entidades etiológicas", isto é, a evocação de seres, partes de seres, substâncias, *habitus*, etc.

Mas, ainda assim, é preciso estabelecer o paralelo com algum cuidado. Primeiramente porque as fórmulas nadëb são enunciadas na língua dos próprios animais. As etnografias da região revelam que, usualmente, a fórmula dos benzimentos é composta por uma linguagem não ordinária mas humana (LOLLI, 2010; RAMOS, 2013; HILL, 1993; OLIVEIRA, 2017). No caso baniwa, por exemplo, Hill (1993, p. 7) ressalta que a maioria das pessoas compreende, em algum grau, o significado dos nomes entoados. Dessa maneira, o que diferencia um especialista de um leigo é a sua capacidade em interpretar nuances do "significado mítico" (*mythic meaning*) dos nomes (ibid., p. 98). O cantor wakuenái, "*keeper of the sacred chants*", seria, ainda, aquele que:

> *[...] understand the poetic process of using taxonomies of spirit-names to create complex arrangements of visual, tactile, auditory, and synesthesic imagery that embody the live-giving powers of the mythic ancestors.* (ibid., p. 8)

No caso nadëb, a poética contida no processo de nominação só é compreensível pelos cantores-xamãs e pelos próprios seres e donos de cada "espécie". Assim, a semântica dos termos é de domínio exclusivo de especialistas. Brabec de Mori (2013, p. 389) ressalta um ponto sobre os cantos shipibo que pode ser estendido para uma cosmopolítica amazônica mais ampla: o destinatário final, os ouvintes que verdadeiramente importam nessas peças sonoras, não são os humanos, mas os animais. A fórmula não se volta para o emissor, nem é endereçada para o paciente (SEVERI, 1987). Em certos casos, como entre os Nadëb, essa proposição pode ser ampliada para outras categorias de seres – vegetais, espíritos, etc. –, não se restringindo aos animais. O caráter esotérico dos häd reforça esse aspecto.[434]

Deve-se notar, ainda, que na fórmula xamânica nadëb, o ato de nominar basta por si só. Ou seja, a evocação de um ser e suas transformações não é seguida pela enunciação de uma ação de manipulação realizada pelo benzedor.[435] Se quisermos, o caminho realizado pelo xamã nadëb é mínimo: evocar é manipular. Se, em seu trabalho, o *sëëw* também está reunindo, multiplicando ou desconstruindo corpos, o faz exclusivamente pelo ato de enunciar os nomes das partes destotalizadas.[436] Este ponto, me parece, remete a duas dimensões da cosmologia

[434] Nesse sentido, se a palavra do chefe ameríndio é pronunciada para não ser escutada (CLASTRES, 2012), a do xamã-cantor nadëb é entoada para quem deve ouvi-la. Seu receptor ideal é seu emissor primevo. E, nesse sentido, a ação do benzimento seria, basicamente, uma comunicação entre donos: cantores-xamãs nadëb (donos atuais) e donos de cada "espécie" (donos míticos). Adiante, volto a este ponto.

[435] Registrei uma única exceção em campo, no benzimentos para extração de uma espécie de veneno vegetal. Apresento uma hipótese para o fato, relacionada às fórmulas verbais para manipulação de seres vegetais (ver tópico "Dessubjetivação", a seguir).

[436] Uma dimensão do problema do benzimento nadëb gira em torno da (in)definição do enunciador desses nomes. É possível que a multivocalidade de um "enunciador complexo" (SEVERI, 2002) seja uma condição intrínseca ao

nadëb. A primeira está relacionada à importância do som na ontogênese dos seres. A sequência do capítulo aborda este ponto. A segunda, de base estética, está relacionada a uma certa economia das imagens (verbais e não verbais) na cosmologia nadëb, que abordarei mais demoradamente na parte 4 desta tese.

6.1.2 Ações e nomes dos outros

Note-se desde já que, ao fazer a comparação entre o conteúdo do benzimento nadëb e um padrão regional, o contraste que aponto não corresponde a diferenças provindas da divisão corrente nas etnografias do Noroeste Amazônico entre benzimentos de cura e proteção, de um lado, e de nominação de seres humanos, de outro. Isso porque, antes de tudo, a onomástica nadëb que analiso não corresponde à categoria, comum no Alto Rio Negro, de "nomes de espírito", "nomes de benzimento", "nomes sagrados", dentre outras variações. Estas dizem respeito aos nomes que os seres humanos atuais recebem a partir de um ritual de nominação ou em diferentes etapas da vida.[437] Os conjuntos de *häd* nadëb que apresento são, do ponto de vista atual, transespecíficos e compõem os próprios seres.[438] E, portanto, não são usados como nomes próprios de humanos atuais (Nadëb). As fórmulas verbais compostas pelos *häd* são empregadas atualmente pelos Nadëb para cura e proteção.[439] Sua finalidade, portanto, é semelhante à dos benzimentos desana e yuhup analisados por Buchillet e Lolli a que me referia anteriormente. Dessa maneira, as diferenças que aponto entre o benzimento nadëb e um quadro regional estão centradas no conteúdo (o que o xamã enuncia) e na ação (como o xamã atua; como o benzimento age). Ou seja, a comparação que proponho se dá entre fórmulas que seguem uma mesma destinação: cura e proteção.

---

ato de benzimento. Assim, cabe refletir se o *sëëw* nadëb se assemelharia, por exemplo, aos xamãs marubo, descritos por Cesarino (2018, p. 280). Ou seja, se ao pronunciar um *häd*, o especialista nadëb "se transform[a] em um indício de uma miríade virtual de agentes humanoides... que coabita[m] o corpo-receptáculo [do xamã] a partir de sua posição virtual". Adiante volto a essa questão.

[437] O tema é vastamente apresentado e discutido na etnografia regional por autores como Goldman (1963), Arhëm (1981), Hugh-Jones (2002), Andrello (2006), Cabalzar (2010), Rocha (2007), Pedroso (2019), dentre outros. A categoria reúne os nomes clânicos, limitados, hierarquizados, e que, do ponto de vista ontogenético, prefiguram a humanidade (ANDRELLO, 2006, p. 329 et passim). Atualmente, os Nadëb dizem não haver nomes de benzimento para si, mas que, no passado, recebiam o nome pessoal de um benzedor ou de familiares próximos (não seguiam uma lógica de herança clânica). Estes seriam os "nomes legítimos" das pessoas, s*a häd had'yyt*, e eram mantidos em segredo, para que não fossem usados em feitiços contra a pessoa.

[438] Ressalto, novamente, que, na ontogênese dos seres, os conjuntos de *häd* estão relacionados à personitude de um ser (só tem nome quem está, ou esteve, na condição de pessoa).

[439] Como argumentei no capítulo anterior, as fórmulas podem ser usadas, ainda, para atacar pessoas. Nestes casos, as qualifico como "feitiço".

Ressalto, ainda, que o paralelo que estabeleço entre os benzimentos revela que sua diferença não está exatamente na ausência ou presença de termos que denotam ações nas fórmulas verbais. Isso porque, dentre os componentes nominados de um ser no conjunto de *häd* nadëb, estão também seus atos. Mas note-se que, nessas fórmulas, as ações pertencem/compõem (a)os seres nomeados em benzimento e estão relacionadas à sua própria vida no ambiente e no tempo. Conforme o *sëëw* avança na evocação de um conjunto de *häd*, não só a separação sujeito-objeto-espaço vai se tornando problemática, mas também seus atos. Vejamos outro exemplo, a nominação do peixe (*tah'ỹỹb häd*):[440]

1.*da-daj*	1.rabo de peixe
2.monõ	2.escama do peixe
3.*moonoo-moonoo*	3.aba do peixe
4.mootsõs	*4.*bucho de peixe
5.matsõs mar	5.quando o peixe está ovado
6.matsõs jaaw	6.quando já tem os filhos (piracema)
7.manoos jaaw	7.intestino e fezes do peixe
8.wené jaw	8.quando o peixe está no igapó, dormindo de noite
9.manoo jaaw	9.rabo bifurcado do peixe
10.mee nhaaw	10.quando o peixe está batendo n'água, procurando comida
11.moo mor	11.cabeça do peixe
12.mee nhaaj	12.quando o peixe move-se para a parte rasa do rio
13.masaj mãw	13.quando o peixe move-se no fundo do rio
14.wemaj nãw	14.quando o peixe move-se na superfície da água
15.sesaj	15.garganta do peixe
16.jo joj	16.quando o peixe anda no limpo
17.mar'ããnh	17.nome do peixe miúdo (piaba)
18.mar'ããj nä	18.comida do peixe
19.manããj nä	19.nome do peixe grande
20.pojajaj	20.peixes que habitam o igarapé
21.mesar	21.quando o peixe está na beira, procurando comida
22.masar jaw	22.peixe grande "mesmo"
23.masar jur	23.filhote do peixe (quando desova)
24.sawjur	24.peito do peixe

[440] É interessante notar que há conjuntos de nomes (*häd*) que extrapolam uma única "espécie", compondo um coletivo maior, como é o caso do "nome do peixe" (*tah'ỹỹb häd*), "nome da cobra" (*aw'yy häd*), etc. Isso não impede, contudo, que existam listas mais restritas, como os nomes da jararaca, do aracu, etc.

Este exemplo explicita, mais uma vez, o entrelaçamento de elementos que compõem os nomes. Os designativos formam o que Wright (1993) chamaria de "imagens sensoriais". Se fôssemos manter na tradução para o português a unidade de um único termo para cada nome, deveríamos utilizar construções tais como: *peixeigapódormenoite* (*wené jaw*); *peixeáguabatecomida* (*mee haaw*); *peixebeirabuscacomida* (*mesar*), etc.[441] Assim, as ações presentes nas fórmulas verbais não figuram a manipulação realizada pelo xamã. O ato de cura e proteção do especialista nadëb se restringe à evocação/nominação dos corpos dos seres e suas interações.

Sintetizemos, então, esta diferença de conteúdo entre a fórmula nadëb e um padrão mais genérico na região. Poderíamos dizer, para fins analíticos, que as ações que compõem o léxico dos benzimentos rionegrinos se estruturam, em grande medida, numa metalinguagem xamânica – benzer é evocar em palavra (ou pensamento) manipulações de seres e substâncias (nominadas) simultaneamente realizadas aqui e além por um benzedor. No conjunto de *häd* nadëb, a ação xamânica é a própria evocação, não há uma enunciação de atos realizados por um especialista. A manipulação realizada pelo *sëëw* é, justamente, a presentificação acústica das partes e transformações que compõem um ser e, na fórmula entoada, está restrita a isso. Significativamente, outra característica do benzimento nadëb é que ele é uma fórmula verbal pronunciada num volume em que é possível ao ouvinte distinguir os sons pronunciados. Não é dita em pensamento, em sussurro ou vagido (como ocorre na maioria dos casos na região). Apesar de os leigos não compreenderem o significado do que está sendo pronunciado, uma vez que é dito em outra língua, os sons dos nomes são inteligíveis (ou seja, uma pessoa que escutasse o benzimento seria capaz de repetir as palavras por imitação).

Como venho afirmando, essa característica do *mehëm* aponta para o estatuto do som na ontogênese dos seres, que irá repercutir na cosmoecologia no Alto Uneiuxi. Essas questões encontram paralelos em diversos povos e variadas regiões da Amazônia (BRABEC DE MORI et al, 2015).[442] Brabec de Mori (2013), por exemplo, ao analisar o caso shipibo, sugere que os cantos são a "linguagem dos espíritos". O autor mostra que, naquela cosmologia, enquanto o atributo da "fala" revela a "humanidade real" dos seres humanos, os espíritos usam palavras e

[441] Retomemos o que Wright (1993, p. 8) observa sobre a nominação dos "espíritos animais" entre os hohodene: "*The spirit-naming of animal species is, in fact, an art of poetic creation in which the everyday names of the species are transformed into sensual images which put the species into the world of the spirits…. Spirit-naming of species puts the poetic attributes of otherness on to its referent*".

[442] Cito alguns exemplos amazônicos: no Xingu (SEEGER, 2015 [1987]; BASSO, 1985; MENEZES BASTOS, 1990; FAUSTO et al, 2011; MONTAGNANI, 2016), Amazônia ocidental (BRABEC DE MORI, 2013; CESARINO, 2013), os chamados povos do Centro colombiano (KARADIMAS, 2008; LUCAS, 2019) e chegando ao Alto Rio Negro (HUGH-JONES, 1979; HILL, 1993; WRIGHT, 1993).

línguas ainda mais corretas e poderosas, os cantos (ibid., p. 386). Assim, quando cantam, os shipibo tornam-se capazes de "*do things with voices*" (ibid., p. 387). No Noroeste amazônico, a figura de Kuwái-Jurupari sintetiza em si "*The musical body of universe*" (WRIGHT, 2015). Na cosmogonia arawak, os sons emitidos pela abertura do corpo de Kuwái expande o universo e cria os seres (ver cap. 7). Wright (2015, p. 2) o define como uma entidade composta por uma multiplicidade de partes materiais e imateriais, expressas por "imagens sônicas" (*sonic imagery*), que são fundamentais para a produção da vida: "*The inter-relations amongst the parts constitute a dynamic and living universe through which flow primordial life-principles bestowed or 'left' by the creator deities*". Novamente, aqui, a comparação entre a cosmologia nadëb e um quadro regional deve ser realizada em detalhe, porque existem diferenças importantes. Sigamos nesse caminho, aprofundando a análise da arte verbal no Alto Uneiuxi.

6.1.3 Dessubjetivação dos seres vegetais

Como mencionei acima, dentre os benzimentos que registrei, há uma única peça cujo conteúdo elenca ações do próprio benzedor. Trata-se do conjunto de nomes de um veneno vegetal, *kapeer* (espécie vegetal não identificada), usado para tinguijar (*tah'ỹỹb tewëët*). A fórmula deve ser pronunciada antes da extração da substância na mata e de seu manuseio. Sua finalidade é de proteção: o benzedor-pescador deve evocá-la para que o ser-veneno não ataque seu corpo. Segue o benzimento:

1. kaw'aah naa, kaw'aah naa, kaw'aah naa	1. nome do veneno
2 .geh doo naa, geh doo naa, geh doo naa	2. copa da árvore
3. kemehejaa na, kemehejaa na	3. quando você derruba a árvore, "hoooouuu"
4. kamehejaa na, kamehejaa	4. quando você está juntando os galhos e folhas
5. keenũũ	5. onde você está batendo, "tuc, tuc, tuc"
6. gooj naa	6. na hora que está matando muito peixe

A fórmula verbal nomeia, primeiramente, a planta e algumas das partes de seu corpo, e, em seguida, as etapas de extração (3), preparação (4) e dissolução do veneno na água (5) por um benzedor-pescador, até o momento em que a substância faz efeito nos peixes. A nominação descreve/compõe a própria ação em curso. Esta é a única peça que registrei em que o conteúdo

do que está sendo dito denota a ação de quem o profere. É, portanto, uma lista em que a perspectiva do enunciador prevalece sobre a do dono mítico do benzimento (no caso, a perspectiva do veneno *kapeer*). Isso pode ser observado, inclusive, no emprego do pronome "você" na exegese, utilizado por Manuel para traduzir e explicar o benzimento em português para mim.

Apesar de ser um único exemplo no repertório que registrei, considero que esta seja uma diferença relevante. Sugiro uma hipótese para o fato. Na cosmologia nadëb, muitos vegetais são plantas cultivadas (*joom*) por outros seres, que são seus donos (*danäh*). Por exemplo, o dono do buriti e do patauá é o poraquê branco; irara é dono das frutas da mata; boto é o dono do *heej mare* (planta não identificada do fundo rio); o *kawad* (espécie de espírito) é dono da paxiubinha, etc. Os venenos vegetais, em geral, são cultivados pelas diversas gente-cobra, que os extraem e os aplicam na base de seus dentes para atacar. Assim, é provável que especialmente os seres vegetais possuam donos de outras espécies.[443] Inclusive, são os donos dos vegetais, em última análise, os responsáveis pelo seu potencial maléfico. "Todas as frutas do mato devem ser benzidas porque têm dono", me dizia Manuel.[444]

Retomemos a reflexão de Carlos Fausto (2008, p. 343) sobre as relações de maestria na Amazônia. Para o autor, uma das características de mestres e donos é "integrarem a si relações com outros-sujeitos dotados de vontades-outras, cabendo-lhes impor sua perspectiva, mas sob o constante risco de perdê-la". Nessa interação, está em jogo a dessubjetivação daquele que estará submetido (momentaneamente) à perspectiva do outro. Se nos voltarmos para o caso nadëb a partir dessa perspectiva, aparentemente, na cosmoecologia do Alto Uneiuxi, determinados seres vegetais, cujos donos são seres de outra "espécie", são entes em alguma medida dessubjetivados. São, assim, seres "amansados" por seus donos.

Se minha hipótese estiver correta, é possível que o benzimento do *kapeer* é dominado pela perspectiva humana (nadëb) porque a substância-ser, enquanto *joom* da gente-cobra (dono ancestral), está mais próxima de um objeto (ou de um ser dessubjetivado) do que de um sujeito-agente. O ser-veneno teria "menos" personitude, o que faz com que seu *häd* seja dominado pela

[443] Segundo Obert (Com. pess.), é possível que a etimologia do termo *danäh* remeta à posição de criador, aquele que faz existir. É provável que a construção *danäh* seja formada pelo prefixo causativo *da-* e pela raiz do verbo *-näh* 'ter/existir'. Neste caso, a tradução literal do termo seria "causar existir".

[444] Também os animais têm donos, mas da mesma "espécie" que sua coletividade. Por exemplo, de acordo com os Nadëb, antigamente, os porcos-do-mato eram uma gente caçadora. Eles eram liderados por um grande chefe, Tarapas N'aa, casado com muitas esposas. Ainda hoje, ele é o dono dos porcos (referenciado como *ta ỹỹn*, que literalmente significa "sua mãe"). Seu aspecto físico atual é repugnante: tem um pelo esbranquiçado, seu corpo é cheio de feridas, ele é grande e muito magro. Ele é *sëëw* e sente quando os Nadëb estão vindo caçar.

perspectiva de outrem, neste caso, a do benzedor-pescador (dono-atual da fórmula). Vejamos, por exemplo, como Münzel (1969, p. 171) descreve as ações dos pajés kaborí:

> O pajé canta canções com, sobretudo, os nomes dos seres que quer dominar. Bichos e gente possuem muitos nomes, na maioria secretos; quanto mais o pajé conhece, maior seu poder. Para combater as obras de outro pajé, deve conhecer os nomes dele e os de seus espíritos auxiliares. Mordido alguém por cobra, o pajé canta os nomes dela. Em caso de cura, começa, de ordinário, a cantar ao anoitecer e termina ao amanhecer.

Seguindo o raciocínio do autor, portanto, possuir (e evocar) nomes de outrem é uma maneira de "dominar" determinado ser. Como venho apontando, compreendo que a questão aqui esteja centrada na dessubjetivação do outro. Em breve retomo este ponto. Sigamos, ainda, a discussão sobre as ações que formam o conteúdo do *kapeer häd*. Note-se que, mesmo na fórmula verbal acima, persiste uma diferença em relação aos benzimentos rionegrinos. Num primeiro olhar, o que o xamã nadëb enuncia é uma ação que realiza no plano atual. Em contraste, os benzedores do Alto Rio Negro falam em pensamento as ações que desempenham simultaneamente em outros planos. No caso yuhup, bem como no de variadas etnias, o benzedor "age alhures para agir aqui" (LOLLI, 2010, p. 78). Por exemplo, na fórmula verbal empregada para dor de dente, o xamã hup retira as flechas e as armadilhas que estão no rio Umari (plano-casa subterrâneo na cosmologia yuhup)[445] que fazem a dor de dente de uma pessoa aumentar (ibid., p. 75-6). Em contraste, no *kapeer häd* nadëb, as ações estão concentradas no plano terrestre. O ato de pronunciar de maneira audível os nomes dos seres – e aqui a execução acústica é importante – estabelece a conexão entre o aqui-agora e o espaço-tempo mítico. Aparentemente, neste caso, a ação do benzedor nadëb se dá de maneira invertida ao modo-padrão desempenhado pelos benzedores rionegrinos: age-se aqui para agir alhures.

Vejamos a explicação do xamã-cantor Manuel sobre o modo de ação do benzimento do dará, uma "espécie" de patauá. Apesar de a forma do benzimento não seguir a mesma lógica de descrição de ações como a do *kapeer*, a fórmula deve ser enunciada em circunstâncias semelhantes à da coleta do veneno.

> Ninguém pode morder o dará com dente. Se você mordeu, vai fazer mal pra ti. Faz aquela dor de dente, dói todo o teu corpo, dá aquela dor de cabeça. *Ta danäh mohoojaa*

[445] Como apontei no capítulo anterior, ao analisar os benzimentos yuhup, Pedro Lolli (2010, p. 26) cunha a expressão "plano-casa" que justapõe duas noções. A primeira remete aos diferentes planos cósmicos que constituem o mundo. O rio Umari é um plano subterrâneo localizado abaixo do plano terrestre, enquanto a casa de Trovão se localiza num estágio celeste (ibid., p. 78-9). Lolli (2020, p. 86-87) propõe, ainda, que, nessa cosmologia, os planos são concebidos também como casas de diferentes pessoas (humanas ou não humanas). Uma das ações desempenhadas pelos xamãs yuhup em seus benzimentos é, por exemplo, fechar a passagem desses planos-casa para que as afecções de pessoas não voltem a se dispersar (ibid.).

> ['trabalho do dono do dará']. É o dono que tá fazendo pra ti. Ele vê que você já mordeu com o dente. Isso é muito perigoso. Finado meu pai [que era *sëëw*], quando ele vê o chefe de patauá mesmo, ele não tira não. Deixe estar lá. Só pode tirar quando ele vai benzer aquela picunha[446] pra subir. Ele tira [a casca de envira pra fazer picunha], ele benze tudo: a picunha, ele benze aquele pé, o patauazeiro, pra ele subir lá em cima. Pronto. Aí que ele vai subir. Tira [as frutas] e deixa lá. Apanha tudo, quando já tá no panacu vai benzer. Até terminar. [Gravação com Manuel da Silva, 12/06/2019, Aldeia do Roçado]

Todo o processo de coleta do dará deve ser acompanhado do benzimento. O patuá-chefe, dono da coletividade patauá, aquele que tem o maior poder de agir sobre outrem, infligirá malefícios à pessoa que não seguir corretamente as prescrições para extrair e consumir as frutas. É por intermédio do benzimento que a sua potencial agressão será neutralizada. Note-se que os dois sentidos mobilizados nesse embate são a visão e a audição. O chefe patauá *vê* o procedimento sendo feito de maneira inadequada e assim pode causar mal àquele que coleta ou come o fruto. Ao *escutar* o benzimento proferido, o poder do ser-dono é anulado.

Nome do dará (patauá selvagem) (*wëng häd*)

1.wasuenõ	1.nome
2.wisuenãw	2.copa (folhas)
3.wabenã	3.fruta
4.w'aah naa	4.tronco
5.moronõ	5.casca (curuatá, capemo)
6.nana	6.copa mexendo
7.wana	7.aquele que está dando cacho

O benzimento para extração da bacaba segue a mesma lógica.

Nome da bacaba (*soom häd*)

1.sõ	1.nome
2.buts	2.cacho
3.jã	3.copa
4.õ	4.folhas novas

[446] Artefato fabricado com casca de envira que auxilia na subida em palmeiras.

5.janõ	5.pé
6.jemã	6.fruta
7.jedá	7.toco da palmeira + onde está a palmeira (no meio do mato, ou no chavascal)

6.2 Imagens sonoras: xamanismo e mediação

A partir dos exemplos que apresentei no capítulo anterior, e tomando os benzimentos para extração vegetal como "casos-limite" de abrangência formal da fórmula xamânica nadëb, fica evidente que há outro ponto no *mehëm* (sopro) nadëb que o particulariza frente a um padrão de atos de benzimento rionegrinos: ao pronunciar suas palavras, o benzedor nadëb não descreve uma viagem cósmica – ao menos nos termos em que este deslocamento é usualmente descrito e experienciado por xamãs de outros grupos da região. Para citar um exemplo próximo e contrastante, Ramos (2018, p. 335) afirma que o xamã hup "murmura e sopra suas ações de deslocamento como pessoa-sopro pelo cosmos para acalmar ou instigar a fúria de diversos seres".

As fórmulas nadëb tampouco perfazem uma rota na paisagem atual que conecte localidades específicas ao tempo mítico. Wright (1993), por exemplo, apresenta uma cartografia complexa dos caminhos percorridos pelos cantores nas peças executadas no ritual de iniciação masculina baniwa. Os cantos recriam cinco viagens de Kuwái no plano terrestre que compõem uma cartografia mítica que ultrapassa o limite do Noroeste Amazônico. Outro conhecido episódio do ciclo de Kuwái narra como o plano terrestre se expandiu definitivamente para as proporções atuais, quando as mulheres fugiram dos homens com as flautas sagradas. Por esse motivo, a paisagem do rio Negro possui uma série de localidades que se destacam por sua potência agentiva, onde os aerofones foram tocados no tempo mítico.[447] Não é por acaso que os nomes de lugares são os componentes mais elaborados dos cantos *kalidzamai* (WRIGHT, 1993, p. 20).

Relembro, ainda, que, na cosmologia nadëb, não está presente a personagem da cobra-canoa, que, na mitologia dos grupos de fala tukano oriental, é quem transportou os proto-humanos pelo rio Negro, dando origem a diferentes grupos humanos, conforme os locais em que parou durante sua viagem de subida pelo rio. Na mitologia nadëb, o que temos é uma cobra-

[447] Remeto novamente o leitor ao próximo capítulo, quando me atenho ao mito de Kuwái-Jurupari.

cantora (Jood) que reestabelece a comunicação ideal entre pessoas humanas e não humanas que já habitavam o plano terrestre quando nasce o filho-sucuriju.

Pelo que entendo, o *sëëw* nadëb, em seu ato de benzimento, realiza, sim, uma comunicação entre planos cósmicos, mas esta não é descrita em palavras. A operação se dá de modo que a manifestação acústica dos nomes *presentifica* atributos e transformações corpóreas dos seres relacionadas a um dono e a um espaço-tempo míticos. Além de ser um operador cósmico, o som enunciado é um encurtador de caminhos. E, assim, o ato de fala justapõe imediatamente planos cósmicos distintos.

Há outro aspecto particular ao caso nadëb que também se relaciona ao "imediatismo" do ato xamânico e ao processo de (re)produção de corpos. Para destacá-lo, observemos novamente a narrativa cosmogônica dos Ee T'aah Paah (N1) e o papel dos gritos de chamamento da humanidade proferidos pelos irmãos. Basta aos demiurgos pronunciarem (por três vezes) os nomes de cada ser (humano ou não humano) que ele surge no plano terrestre, correndo e gritando em resposta ao chamado. Também neste caso, ocorre uma diferença importante em relação à cosmologia rionegrina: as gerações humanas que surgem após a convocação de um dos irmãos Ee T'aah Paah não passam por um longo processo de maturação em "casas de criação" ou "casas de transformação", algo que se dá frequentemente nas cosmologias e nas paisagens rionegrinas.[448] No mito nadëb, basta que um dos irmãos evoque os respectivos "nomes legítimos" para que humanos e outro entes surjam, já desenvolvidos, no plano terrestre. Ou seja, no mito cosmogônico nadëb, não ocorre um processo de criação e maturação da vida que se desenvolva em etapas, em localidades específicas da paisagem, como serras, cachoeiras e rochas. Se podemos afirmar que existe no Alto Uneiuxi uma geografia xamânica (CAYÓN, 2013), e eu compreendo que sim, ela é mais dispersiva e emaranhada, e menos hierarquizada, do que nos exemplos etnográficos do Alto Rio Negro. Quero dizer com esta afirmação que, de acordo com os Nadëb, a agentividade mítico-ancestral distribuída no ambiente está mais identificada a certas categorias espaciais do que a localidades específicas. Por exemplo, certos elementos difundidos da paisagem são, por si só, potencialmente agentivos. Ou seja, não é necessário que uma localidade específica seja marcada por um evento que a singularize para que esta potência se manifeste. Por exemplo, a categoria genérica de "lago central" (*karaj'aa tyyt majad*) designa uma conformação frequente na região, em que ocorre um ambiente aquático, afastado do curso central do rio, circundado por mata. Estes locais são habitados por donos como *jood yb* (dono sucuriju), *gatÿÿj yb* (dono jararaca), etc. E, assim, caso não haja uma

[448] No mito cosmogônico baniwa, por exemplo, os humanos evocados por Kuwái surgem incompletos neste plano e só vão chegar à forma humana definitiva por meio de benzimentos realizados por este ser (OLIVEIRA, 2017).

atuação xamânica sobre o espaço, o ingresso de uma pessoa nesse ambiente será seguido de efeitos decorrentes dessa potência agentiva própria a este ambiente. Há, sim, casos que singularizam uma localidade, mas, em geral, eles não têm relação com o surgimento de proto-humanos ou ancestrais de outras "espécies" no plano terrestre (ver, por exemplo, a história do lago Taronëëj [N8a] nota 485 deste capítulo).[449]

Voltemos aos benzimentos nadëb entoados pelos xamãs-cantores. Note-se que sua forma de ação é semelhante àquela dos benzimentos/chamamentos de um dos irmãos Ee T'aah Paah no mito: a emissão sonora é – em si mesma e por si só – um ato de comunicação entre planos cósmicos que desencadeia a presentificação de seres (ou partes de seres). Enquanto as emissões sonoras dos demiurgos produzem pessoas humanas e não humanas corporificadas, os benzimentos atuais presentificam partes sonoras, intangíveis, desses entes.

Tempo	**Benzimentos entoados por**	**Presentificação**
Mítico	Ee T'aah Paah	Partes tangíveis e intangíveis de seres
Atual	Cantores-xamãs	Partes intangíveis de seres

Assim, se no Noroeste Amazônico benzer é fundamentalmente um ato reprodutivo (LOLLI, 2014; OLIVEIRA, 2017) que atualiza o tempo mítico, no caso nadëb ocorre uma (re)produção da vida mais imediata e menos mediada do que vemos normalmente na região.[450] Em suma, na cosmologia nadëb, ao invés de etapas de ação, e estágios de maturação, o surgimento de seres no plano terrestre se resume à sua presentificação neste plano (e, nesse sentido, a tarefa do especialista é evocá-la adequadamente).

Qualifiquemos, pois, o que seria essa presença sonora e como ela se manifesta no Alto Uneiuxi. Entre os Nadëb, a visita intercomunitária é acompanhada por uma série de etiquetas. Por exemplo, no passado, em uma reunião de anciãos à noite para rodas de ipadu[451] e conversa,[452] havia um diálogo formal a ser seguido. Quando os *sëëw* de localidades distintas se

[449] Como também vimos na narrativa dos EE T'aah Paah, tampouco a geração de humanos surge em uma localidade específica, mas numa área mais abrangente, o Alto Uneiuxi.

[450] Toda essa discussão nos remete uma vez mais para um certo iconoclasmo nadëb. Veremos que este fato traz consequências, inclusive, para a significação dos artefatos em sua cosmologia (capítulo 7).

[451] Preparado de folhas de coca torradas e maceradas, "temperadas" com cinzas de embaúba e outros vegetais, e consumidas em pó. Substância amplamente usada no Noroeste Amazônico e ligada ao universo xamânico.

[452] Devo registrar também outra etiqueta fundamental entre os Nadëb: não se deve recusar alimentos ofertados por parentes. A narrativa N6 descreve que a origem da morte entre os Nadëb se deu porque J'eed (humano) recusou uma série de alimentos que lhe foram ofertados por seu grupo. O personagem acaba morto por um encantamento enviado pelos próprios parentes. Em certo momento, um dos personagens lhe explica: "J'eed, *a gente não fala para outros o que a gente não come*, senão vem uma maldição para ti". Note-se que além do problema amazônico fundamental da comensalidade e produção do parentesco (VILAÇA, 2002; FAUSTO, 2002), há, no caso nadëb, a

reuniam, havia o seguinte protocolo: após oferecer o ipadu (*bato*) para o visitante, o pajé anfitrião se dirigia ao interlocutor da seguinte maneira: "*y karén manewaëënh wät mohooja doo*", o que, em tradução livre, seria "eu quero ouvir [seu] trabalho". A atitude padrão do visitante era negar seu conhecimento num primeiro momento e, após um breve intervalo, começar a proferir alguns de seus benzimentos (*mehëm*), cantos (*jäm*) e histórias (*panyyg*). Instaurava-se, então, um intercâmbio entre os especialistas. Eduardo certa vez me contou um episódio de ataque xamânico ocorrido em uma roda de ipadu há algumas décadas. Sintetizo a narrativa, omitindo os nomes das personagens e das localidades:

> Havia um *sëëw* famoso por ter matado muita gente com seus feitiços. Ele vivia nas cabeceiras do Uneiuxi, e certa vez foi acompanhado de seu filho a uma comunidade de outro importante xamã, rio abaixo. À noite, formou-se a roda de ipadu. Seguiu-se o diálogo cerimonial entre o xamã visitante e aquele que o recebia, acompanhados de ouvintes de diferentes idades, homens e mulheres. A comunidade anfitriã tinha mais de um *sëëw*, e aqueles que queriam vingar as mortes anteriores, haviam soprado (*mehëm doo*) previamente o ipadu que seria comido por todos naquela noite. O visitante não sabia que o ipadu estava soprado para atacá-lo.[453] Ao consumir a substância enfeitiçada o velho ia se envenenando. E, pior, à medida que proferia seus benzimentos, o xamã inadvertidamente dobrava o poder de ataque a si mesmo. Suas palavras voltavam contra si, se somando àquelas outras sopradas por seus inimigos. A potência do ataque foi grande e no outro dia, no caminho de volta para sua aldeia, o xamã faleceu. [Síntese de narrativa contada por Eduardo Castelo, em português, 17 abril de 2019, Roçado]

O sopro (*mehëm*) realizado por um *sëëw* pode ter dois destinos possíveis: um generalizado, sem destinatário específico, e outro endereçado para uma única pessoa, como se deu no caso acima descrito.[454] Por esse motivo, no episódio narrado, apesar de todos compartilharem o ipadu, a atuação do feitiço se restringiu ao *sëëw* visitante. Eduardo me exemplificou também o modo de atuação do "sopro generalizado". Se, por exemplo, um xamã almeja atacar os *mäs* (brancos) a jusante, ele pode soprar um feitiço (*pud*) e o vento e o rio levam-no para baixo. Ouvi outro relato sobre a morte de toda uma comunidade, à jusante, por feitiços enviados pelo rio, desde a montante.

Os casos revelam algo sobre a emissão sonora dos nomes e sua manipulação xamânica. Se o conjunto de *häd* é a manifestação acústica de uma dimensão incorpórea dos seres, ao serem evocados por um especialista, estabelece-se uma certa tangibilidade desses elementos: eles passam a ser acumuláveis (o que aumenta a potência do efeito desejado) e podem se mover influenciados por fenômenos físicos. Pensando com Santos-Granero (2009) e Hugh-Jones

---

questão adicional de não exteriorizar a recusa por meio da fala. Como veremos adiante, os códigos culinários e acústicos estão fortemente imbricados.

[453] Além disso, como destaquei, a recusa do visitante em comê-lo seria uma afronta aos anfitriões.

[454] Münzel (1969, p. 170) também reconhece essa distinção.

(2009), poderíamos dizer que os *häd* são artefatos-sonoros dos seres. Cito Santos-Granero (2009, p. 6):

> *[...] in native Amazonian thought, the creation of life is a constructional process in which primordial bodies and body parts — often conceived of as prototypical artefacts — play a crucial role... I would suggest that it might be more accurate to understand demiurgic acts as a form of 'artefactual organization of species'. Because artefacts were believed to be people or parts of people that were later transformed into other beings*.[455]

Assim, compreendo que os *snapshots* dos corpos (e suas transformações) que compõem as fórmulas xamânicas nadëb são partes artefatuais do ser nominado que, via xamanismo, alcança certo grau de tangibilidade.[456]

Aqui, é importante ressaltar, mais uma vez, a qualidade sensorial das imagens verbais construídas pelos nominativos. Como vimos, são nomeados cheiros, cores, sons, imagens de corpos e as relações sociais e espaço-temporais com o ambiente que os transformam. Nesse ponto, as fórmulas nadëb se encaixam num quadro rionegrino mais abrangente. Para refletir sobre esse ponto, tenhamos em vista o modo como se dá a nominação de seres em cantos e benzimentos arawak (HILL, 1993; WRIGHT, 1993; 2015). Thiago Oliveira (2017, p. 59), por exemplo, afirma que os benzimentos baniwa são "manipulações dos nomes cantados por Kowai-Jurupari ao subir ao céu".[457] O autor propõe que a unidade mínima de um nome nas fórmulas xamânicas baniwa é formada por duas partes: descrição sensorial do ser nominado; descrição das relações de domínio em que se encontra esse ser (o que o conecta a um dono ou a um habitat). Vejamos, por exemplo, a análise do autor para um dos nomes da garça, cuja pena é empregada para a fabricação de adornos plumários de cabeça: *Nhãlekaapa Kepinai*, que Oliveira traduz como "a brancura dos animais celestes". Assim, a primeira parte do nome (*Nhãlekaapa*) denotaria uma descrição sensorial (brancura) e a segunda uma situação

[455] Para o tema dos artefatos como elementos a compor os seres no Noroeste Amazônico, ver ainda Hugh-Jones (2009). Recentemente, Lolli (2014) propôs uma boa síntese sobre a questão e Oliveira (2017) desenvolveu uma análise voltada para o tema entre os Baniwa. Volto a essa discussão adiante.

[456] Em um artigo recente, Lolli e Del Picchia (2021, p. 17) discutem o "modo artefatual da pessoa no Alto Rio Negro". Em sua discussão, os autores defendem que a noção de tecnologia deveria ser extensível a todos os corpos existentes no universo: "O ponto está em deslocar a visão da tecnologia humana como modelo 'fundante' e tratar a tecnologia como anterior aos humanos, aos animais, às plantas e aos objetos, em suma, como o dado a partir do qual as diferenças corporais são construídas".

[457] Oliveira analisa os benzimentos baniwa empregados para a fabricação de artefatos que, segundo o autor, seguem a forma dos benzimentos de nominação regional. Estes associam seres a lugares a partir de um deslocamento verbal entre as "casas de criação" (CAYÓN, 2008). Segundo o informante de Oliveira, um ancião benzedor hohodene, existe apenas um conjunto de nomes empregado em todas as fórmulas verbais baniwa. A variação se dá nas formas e nos contextos de emprego. Wright (1993), em contraste, classifica dois conjuntos de nomes, um mais restrito, e outro mais abrangente e potente.

cosmográfica (celeste) do animal (*Kepinai*). No capítulo passado, destaquei uma série de exemplos que também poderiam ser tomados como "descrições sensoriais" dos seres nominados. A título de comparação com o caso baniwa, cito, abaixo, exemplos de termos presentes nas peças nadëb que denotam aspectos espaço-temporais, portanto, "cosmográficos".[458]

Tabela 19 - Exemplos de referências cosmográficas nos *häd*

Ser nominado	***Häd***	**Tradução**
boto (*hajaar*)	*wahaka*	os botos que andam de noite
jiboia (*jabarato*)	*aro bina majaja*	(arrastando o peito) onde a jiboia fica
macaco-guariba (*samỹỹj*)	*puraajah*	choro do guariba à noite
porco-do-mato (tooh)	*motookuhër*	quando o porco está tomando banho no igarapé e deixa a água bem barrenta.
Macaco-prego	*kawad jaj*	quando o macaco-prego está pulando no alto, de um galho para outro

Há diferenças importantes na composição dos nomes que integram as fórmulas nadëb e baniwa. O primeiro, como já notei, é que, no caso arawak, eles são construídos na língua humana (não ordinária), enquanto, nas peças nadëb, o são na língua dos próprios seres evocados. Portanto, as imagens construídas nos *häd* são "visíveis" apenas para especialistas (e pelos donos e os próprios seres nominados). Pelo fato de os nomes serem formados em uma linguagem não humana, sua análise morfológica ou lexical mostra-se um empreendimento complexo.[459] Sobre a morfologia dos termos, o único indício de formalização que consegui detectar é a ocorrência do sufixo *mar* em algumas palavras, que remete a *jamaar*, vegetal usado como base de uma beberagem xamânica.[460]

Outro contraste é que os "nomes complexos" baniwa são formados nitidamente pela junção de dois termos bem definidos: aspecto sensorial + aspecto cosmográfico. Portanto, trata-se de nomes compostos. No *häd* nadëb, a construção dos designativos é algo distinta: uma

[458] Chamo particularmente atenção à referência temporal, algo que, aparentemente, não é tão marcado no caso baniwa. Noto a esse respeito que as exegeses empregadas por meus interlocutores para explicar em português o significado de um *häd*, muitas vezes eram construídas a partir do advérbio de tempo "quando" (veja a tabela acima). Em outros casos, era privilegiado o advérbio de lugar "onde".

[459] De todo modo, uma análise de cunho linguístico sobre esse repertório demandaria uma outra empreitada, que foge ao escopo desse trabalho.

[460] Como vimos na história de Ba, na parte 1 da tese, *ta sahëë*, espírito auxiliar do xamã, é chamado de "filho de *jamaar*", *jamaar t'aah*. Na próxima seção, descrevo o processo de formação do *sëëw*.

variedade de características heteróclitas geralmente é reunida em um único termo.[461] Para ficar em um exemplo da tabela anterior, *puraajah* reúne um tipo de emissão sonora de um corpo e um referente temporal (choro do macaco-guariba à noite). Essa estruturação na fórmula nadëb se dá de modo que a série onomástica de determinado ser é formada por um conjunto de termos polissêmicos (o que me levou a propor, no capítulo 5, que cada designativo encerra em si uma microexegese). Note-se, finalmente, que a fórmula verbal baniwa, ao contrário do que ocorre entre os Nadëb, não é exclusivamente uma lista onomástica. A lista de nomes não compreende a totalidade de um benzimento (ver nota 29 de OLIVEIRA, 2017). As viagens e manipulações realizadas pelo xamã continuam a estruturar as narrativas.

Afora essas importantes distinções, está evidente que os *häd* nadëb, assim como os benzimentos baniwa, constroem imagens sônicas. Em certo ponto de sua análise sobre a "estética da produção rionegrina", Oliveira (2017, p. 64) caracteriza as fórmulas verbais baniwa como "imagens-processo vitais" construídas a partir de uma linguagem do sensível. A proposição do autor é sugestiva para refletir sobre o caso nadëb. Gostaria de desenvolver um argumento que está próximo dessa perspectiva a partir de uma abordagem cosmoecológica. Retomando as reflexões de Eduardo Kohn sobre a estética da vida na floresta (2002), compreendo que os *häd* nadëb constroem um tipo de saber altamente especializado, baseado na experiência sinestésica da socialidade interespecífica no Alto Uneiuxi. Vejamos a reflexão de Kohn (2002, p. 391-392) sobre a maneira como se constitui o conhecimento numa narrativa runa sobre um episódio de caça a um porco-do-mato:

> *Nature knowing is not just about content; it is also about the framework in which that content is placed. Examining an act of knowing, here the recreation in poetic performance of a peccary hunt, allowed me to capture certain important local attitudes towards experience… In order to do so I chose the category 'aesthetic orientation' as a point of departure… my goal was to ratchet down the concept of culture several levels to a point where its sensorial, embodied, experiential, and subjective nature could become more readily apparent.*

Também os Nadëb, de modo geral, criam "atos de saber" que se desenvolvem a partir de uma experiência "sensorial" e "corporal" do mundo.[462] E, assim, os diferentes tipos narrativos nadëb (tabela 7, cap. 5) evidenciam aspectos de um tipo de conhecimento que o autor descreve como "*outcome of embodied ecological engagement*" (ibid., p. 394). Note-se, nesse

[461] Noto, contudo, que há exceções. Por esse motivo, na tabela acima, apresento o exemplo de um nome composto, presente no "canto da jiboia". Mesmo neste caso, o designativo não foi decomposto pelo tradutor. Portanto, aparentemente, não seria possível separar cada um dos termos para extrair seu significado particular. Ressalto, finalmente, que a ocorrência de construções desse tipo é significativamente menor no repertório nadëb.
[462] O paralelo que faço com o caso descrito por Kohn exige algumas ponderações, que farei logo a seguir.

sentido, que os xamãs-cantores nadëb destacam-se dos demais membros da aldeia pelo grau de conhecimento que detêm sobre o próprio modo como é construído esse engajamento. Os cantos nadëb em geral, e os conjuntos de *häd* em específico, são o auge da expressão deste conhecimento.

A especialidade do conhecimento do xamã nadëb se dá, dentre outras coisas, porque seu corpo passa por uma transformação que o torna apto a conhecer e experienciar a floresta, e outros ambientes com os quais se relaciona, de maneira profunda. Na próxima seção, me atenho às etapas de iniciação xamânica, aqui, gostaria de destacar um ponto específico: durante a (trans)formação do *sëëw*, desencadeia-se um processo de alteração dos sentidos da pessoa. Primeiramente, são modificadas sua visão e audição. "O pajé aprende a ver a floresta", me disseram diferentes interlocutores, se referindo tanto àquilo que o especialista consegue enxergar (KOPENAWA & ALBERT, 2010; VIVEIROS DE CASTRO, 2006), quanto àquilo que pode experienciar a partir das emissões sonoras que passa a ter contato. Para continuar com o vocabulário de Kohn (2002, p. 392), esse processo é uma maneira de intensificar seu "engajamento" com um ambiente construído por relações "ecosemióticas".[463]

A criação de um novo corpo do noviço é gradativo e se dá por meio da interação com outros seres:[464] gradualmente, os espíritos auxiliares do xamã (*ta sahëë*), os espíritos da floresta e os donos dos animais se aproximam e, aos poucos, se manifestam para o aprendiz, primeiro em sonho, depois em vigília. É um processo difícil, que exige coragem e retidão do jovem. Manuel me explicou que a aproximação do *ta sahëë* a um xamã é geralmente assustadora porque o espírito virá transformado em um animal feroz, como onça, cobra grande, entre outros: "se alguém ouvir o sinal de que ele [*ta sahëë*] está perto, e sente medo, não vai vigorar de ser pajé".[465]

Em 1996, o antropólogo Agenor Silva (1996) passou cerca de 3 meses no Roçado. O autor se submeteu ao processo de iniciação xamânica, tendo como tutor o velho Fausto, um reconhecido xamã da aldeia, que ainda estava vivo naquele momento. A experiência rapidamente se mostrou irrealizável, por diferentes motivos, mas, em seu relato, Silva registra alguns ensinamentos que recebeu do ancião:

---

[463] Kohn (2002, p. 96) utiliza o termo "*ecosemiotics*", já empregado por Hornborg (1998) para argumentar que as unidades fundamentais das interações ecológicas na floresta são a *comunicação* e o *significado*.

[464] Santos-Granero (2006, p. 10), ao descrever a produção do conhecimento yanesha, afirma que "*[r]eal knowledge... always comes from other world planes*". Como sabemos, tal afirmação é extensível a vários grupos amazônicos.

[465] "*Ji kawán wät bä dooh tahaja sëëw it dooh wät bä*".

> *You will see many ugly things: spirits of dead people, jaguars and snakes. You will hear in your dreams the sounds these bush animals make, but you must not tell anyone about that.*[466] *You can't tell anyone of that, and you should not feel scared because they are teaching you to become strong, and when you become a xyyu [sëëw] you will travel in their form*. (FAUSTO apud SILVA, 1996, p. 42)

A hipersensibilidade que o xamã desenvolve é multissensorial. Tato, olfato e paladar são também sentidos fundamentais para suas atividades (SANTOS-GRANERO, 2006). Cito breves exemplos ilustrativos descritos por meus interlocutores. O tato é importante na percepção premonitória de certos eventos. Muitas vezes, o xamã sente no corpo a direção de onde virá o mal. Manuel me contou, por exemplo, alguns casos sobre seu pai, que previu infortúnios ao sentir uma "fisgada" na barriga. A agência maléfica dos seres também pode se manifestar pelo odor. Por exemplo, certas carnes, como as de onça-pintada, não são ingeridas porque têm cheiro forte que pode causar doenças. O perfume de certos preparos pode ser usado, também, para enfeitiçar alguém que se queira conquistar (é o caso das puçangas amazônicas). Quanto ao paladar, as categorias "doce" e "amarga" estão intrinsecamente ligadas à agência de substâncias consumidas, num espectro que vai do veneno ao remédio. Geralmente, o amargor denota a potência da substância ingerida, para o mal ou para bem, enquanto o doce remete a alimentos inofensivos e muito apreciados pelos humanos. No processo de iniciação xamânica, o neófito deve ingerir uma beberagem extremamente amarga, o *dom bag'aad* (infusão realizada com as folhas de uma planta homônima). Silva, que ingeriu a substância, destaca os aspectos sensoriais da experiência e os riscos envolvidos. Em seu registro, o autor encadeia duas observações que são relevantes para nossa discussão. A primeira é a explicação de um interlocutor nadëb que se recusava a passar pelo processo junto do antropólogo:

> *I don't drink dom bacaa'd [one of the initiatory plants] because it passes to the rest of my family; because this person [him in that case] stinks [from the smell of the plant] and its smell would hit over that person's family; the smell gets to the children and causes diarrhea, [the children] can't eat anymore.* (Interlocutor Nadëb não identificado apud SILVA, 1996, p. 40)

Silva destaca a dimensão "*spiritual/supernatural*" do odor a partir do que o xamã Fausto lhe ensinara sobre o espírito da planta. A conclusão do autor é que os conceitos de cheiro e espírito, nesse caso, seriam intercambiáveis:

[466] Chamo atenção, mais uma vez, para a importância da moderação em relação aos índices acústicos na cosmologia nadëb. Note que o interlocutor de Silva ressalta que a experiência de comunicação sonora com outros animais não deve ser passada adiante pelo aprendiz.

> *Once you start drinking dom baca'ad, the spirit of the plant comes to you. It [the spirit of dom bacaa'd] makes your face and your eyes turn barin [shiny], and you can't look at young children because their souls are weak and vulnerable to the power of your spirit.* (FAUSTO apud SILVA, 1996, p. 40)[467]

Vê-se, portanto, que a manipulação das emissões sonoras realizada pelo *sëëw* integram uma interação multissensorial mais abrangente, que forma aquilo que venho chamando de cosmoecologia. Esse processo de transformação corporal do xamã nadëb está diretamente relacionado ao seu "ato de saber" e à estrutura desse saber, para retomar o argumento de Kohn que citei agora a pouco. Devo destacar que, para a comparação com a narrativa runa analisada pelo autor, é preciso considerar uma diferença básica: Kohn trata de uma história sobre caça, enquanto aqui analiso fórmulas verbais xamânicas. Além de cumprirem, portanto, funções distintas, um contraste entre as narrativas está no modo pelo qual seu conteúdo é transmitido. Para além da própria experiência na floresta (do caçador runa, do xamã nadëb) que origina este conhecimento, a história de caça é transmitida por um enunciador humano a interlocutores humanos, enquanto parte do conhecimento sobre os benzimentos é transmitido por pessoas não humanas a uma audiência humana.[468] Vale a pena retomar as reflexões de Gutierrez Choquevilca (2011), que analisa os modos de aprendizados dos cantos cinegéticos (kayachina) e terapêuticos (ikara) transmitidos aos neófitos quechua. A autora distingue dois tipos de saberes. O primeiro se dá por meio da transmissão de conhecimentos (geralmente intergeracional) que ocorre exclusivamente na interação entre humanos:

> *On a [...] un circuit intuitivement cohérent du savoir propositionnel (le chant sous sa forme articulée) transmis dans l'interaction entre deux locuteurs humains dans une relation hiérarchique de maître à disciple : l'émetteur est un ascendant proche tirant lui-même son savoir de son propre ascendant… il doit répéter littéralement ou « agir comme » l'autre, en l'occurrence un parent « qui sait » yachak [chamane] pour mémoriser mécaniquement un savoir propositionnel. L'apprenti s'identifie à l'autre dans la stricte mesure où les règles de l'imitation fixent la bonne manière d'accomplir la récitation conforme du chant : paroles, cadence, intonation, posture.* (GUTIERREZ CHOQUEVILCA, 2011, p. 188)

[467] Na seção 6.3, discuto, entre outros pontos, a interpretação de Silva sobre o que qualifica como espírito de *dom bag'aad*.

[468] Para a análise dos benzimentos nadëb, cabe problematizar, ainda, a associação que Kohn faz entre "ato de saber" e "performance poética" na história de caça runa. Na narrativa analisada pelo autor, ocorre, em suas palavras, a "recriação" de um episódio de caça na forma de uma "performance poética" de seus interlocutores. No caso dos *häd* nadëb, contudo, as fórmulas entoadas se originam nos próprios seres nominados. Assim, quando o cantor-xamã nadëb entoa um canto ou um benzimento, a questão de saber "de quem" é o conhecimento, e "quem" executa a performance, é extremamente complexa. Este debate será retomado na próxima seção.

Há, por outro lado, um outro tipo de aprendizagem, que envolve o consumo de narcóticos, que ocorre a partir da interação entre humanos e não humanos. Neste caso, o processo implica a transformação do próprio neófito:

> *l'expérience de narcose… révèle un brouillage affectant l'identité du locuteur (l'émetteur est une créature « inconnue ») et celle du message transmis… La définition pragmatique de la position de l'apprenti s'en voit modifiée. Un événement d'ordre subjectif a lieu. La voix de l'esprit-maître « pénètre dans le cœur » shunku de l'apprenti et il s'en voit durablement transformé.* (ibid.)

No primeiro tipo de aprendizado, a autora chama as interações de "normativas" e, no segundo, de "constitutivas". Voltando ao contexto nadëb, o que diferencia o repertório xamânico de outros tipos de saberes é, justamente, o aspecto constitutivo advindo da interação da pessoa nadëb com outros seres e com o próprio ambiente.

6.2.1 Xamanismo e manipulação acústica

Retomemos a discussão sobre o estatuto do som no Alto Uneiuxi. Vimos que pessoas humanas e não humanas são compostas por elementos heteróclitos, tangíveis e intangíveis. Tais componentes criam e (são criados por) relações espaço-temporais múltiplas, em que estão implicados outros seres e substâncias: ao longo de sua existência, um ente se mantém em estado constante de transformação, seu corpo é atravessado por relações. Dentre os componentes imateriais referidos, existem aqueles que correspondem a uma dimensão acústica, que está relacionada à ontogênese dos seres. Nomes são as manifestações sonoras de partes de um ser, cuja origem se confunde com o próprio surgimento deste ser. Por sua vez, seres e nomes estão associados a um dono mítico. Essa qualidade primordial dos nomes lhes confere potência agentiva extra-humana. No presente, a evocação desses designativos por um especialista humano (nadëb) é uma maneira de manipular os entes nominados e intervir em situações específicas no plano terrestre. Trata-se de uma ação que estabelece uma ponte entre temporalidades e seres, atuais e míticos. Assim, a emissão sonora dos nomes promove a presença acústica de um ser, um índice que é capaz de alterar o plano terrestre atual e as relações estabelecidas aqui.

Assim, se viver produz necessariamente vestígios, há um tipo de som que guarda esta propriedade singular: é um índice acústico particularmente potente que não se encerra no plano

atual. Ele é um índice cosmológico, se podemos assim dizer.[469] O pajé e o cantor são aqueles que sabem manejá-lo e transformá-lo. Aqui, o vocabulário da caça pode ajudar. Quando mal utilizado, o som emitido se torna como o rastro de uma presa que atrai o predador. Quando bem empregado, ele potencialmente se transforma numa arma e pode afugentar ou capturar aquele que causa um malefício. Cito alguns exemplos de atração e repulsão. Ao conversar com os cantores-xamãs sobre qual o efeito de um *häd* entoado, era comum eu escutar respostas como essa: **"**o boto vai ouvindo *ta häd*, e vai ficando com medo, porque ele sabe que é seu nome". Entoar o benzimento do boto foi, por exemplo, a maneira pela qual o pai de Manuel, em certa ocasião, conseguiu afastar este ser que estava próximo à sua família, no mato, tentando levar o princípio vital (*h'yb tym*) de um de seus filhos. Em outra ocasião, quando eu analisava os nomes da cobra (*aw'yy häd*) com Pedro Maia, o xamã disse que era mais prudente que interrompêssemos momentaneamente as atividades, porque elas nos escutavam e ficariam nervosas. Deveríamos prosseguir em outro momento, quando estivesse chovendo, porque o ruído da chuva se sobreporia ao som dos nomes falados. Ouvi algo semelhante de Eduardo, em um dia em que estávamos na beira do campo de futebol, assistindo a uma partida dos jovens. Meu amigo me contava a história que descreve o motivo da gente-surucucurana (*bëëw*) ter se tornado inimiga da gente-jararaca (*gatyyj*). O narrador também não poderia me contar a história completa porque as cobras ouviriam, ficariam bravas e poderiam nos atacar.[470]

O som pode ser também armadilha. *Maëts* (ser monstruoso), Bares'ỹỹnh (jurupari), boto e outros seres atraem pessoas para o centro da mata, ou para o fundo do rio, mimetizando gritos humanos, com o intuito de roubar-lhes o princípio vital. O som pode servir, ainda, como uma espécie de capa protetora, como é o caso nos benzimentos de cercamento. O procedimento para coletar o patauá, a que me referi anteriormente, é um exemplo. Antes que a pessoa inicie o processo de coleta, é preciso que ela esteja cercada desde o momento de extração da casca de envira para produzir a picunha. Para andar no mato, ou guerrear, o benzimento age da mesma maneira. Cito a explicação de Manuel sobre o benzimento de guerra:

> Para os Nadëb se defenderem, antes deles saírem pra guerra, eles benzem. *Ta mamuu däk*, 'já cercou na frente'. Já cercou o corpo dele na frente, já cercou o corpo dele pra flecha não pegar. Pode até pegar, mas não dá pra ele morrer. Essa oração [benzimento] eles têm pra isso, pra guerra. Porque oração dele vem aqui, na frente [Manuel gesticula, mostrando o espaço à frente de seu corpo]. '*Ta mehëëw däk ta pooj*', 'ele já

[469] Rosângela de Tugny (2011, p. 104) destaca algo semelhante: "O que vemos nos mitos de origem de vários povos é a virtude perfuradora, exploradora de outros mundos, de outras camadas cosmológicas dos acontecimentos acústicos. Mas se trata sempre de revelar coisas que ... estão ali, logo ali.....".

[470] Lucas (2019, p. 139) menciona que os Bora lhe advertiam que não gravasse seus cantos-fala porque isso irritaria os espíritos-animais que poderiam lhe retaliar pelo ato. Brabec de Mori (2013), pelo contrário, nota que as gravações sonoras dos cantos shipibo seriam inofensivas.

> benzeu na frente dele'. Já tem benzimento pra defender na frente dele. Podia até ter inimigo, *mas tem aquele negócio já na frente*. A hora de guerrear não morre tudo não. Só pode morrer aquele que não se defendeu. Mas aquele que se defendeu, '*ta moo n'aa esoo*' [trad. livre 'está protegido']. Oração dele que tá defendendo. Por exemplo, se alguém chegar pra te matar, eu vou te defender, '*õm moo n'aa esoo*' [trad. livre 'eu te protejo'] [Manuel simula que está na minha frente, se interpondo ao meu inimigo]. Aí eles não podem entrar comigo. *Aí você já tem pra onde tirar o corpo, tá defendido*. [Gravação com Manuel da Silva, em português, 12/06/2019, Aldeia do Roçado, grifo nosso]

A fala de Manuel explicita que a emissão das palavras proporciona uma proteção física, que se interpõe entre o corpo de uma pessoa e aquilo que a ameaça. A imagem que empregou para traduzir para mim o efeito do benzimento evidencia o obstáculo criado: uma barreira que se aloja entre a vítima, o inimigo e sua arma. É também por meio de fórmulas de cercamento que as pessoas podem tentar se defender contra um ataque por envenenamento (a toxina geralmente entra em contato com o corpo por meio de flechas embebidas no veneno, ataque de animais peçonhentos, ou quando ingeridas em alimentos intencionalmente contaminados). Segundo Manuel, uma vez no corpo, a ação principal da substância é "comer" o fígado e o coração da pessoa, que rapidamente começa a vomitar sangue. A morte é rápida e dolorosa. Nesse caso, explicou meu interlocutor, *sëëw* "benze pra defender a pessoa, pra defender aquele sangue. Então sangue já não dá pra sair, fica no teu corpo mesmo". A nominação do veneno afasta a dor e, como um invólucro, promove a contenção física do sangue humano.

Os exemplos ressaltam, ainda, outro aspecto do regime sonoro. A potência do ato de fala está associada à boa comunicação. É preciso que o benzimento seja pronunciado corretamente, numa ocasião adequada, direcionada a ouvintes determinados, para que alcance os efeitos desejados (nunca plenamente controláveis). Como ensina a etnografia da região, se a potência agentiva da vida primordial é um aspecto perigoso e indesejado, cantos e benzimentos tentam ordenar e criar condições em que seja possível controlar parte desse poder numa escala em que a vida humana permaneça segura (WRIGHT, 1993; HILL, 1993). Como vimos, o *sëëw* Pedro Maia interrompeu nosso trabalho sobre os nomes da cobra justamente porque, apesar de os estar pronunciando para mim, naquele momento não realizava um benzimento de fato. O procedimento caracterizava um mal-uso dos nomes da cobra e poderia produzir o efeito contrário ao de cura ou proteção: ao invés de afugentar o animal e neutralizar sua potência maléfica, o ato poderia deixar as cobras irritadas, que poderiam, assim, nos atacar. Corríamos um risco semelhante quando Eduardo me narrou a "história verdadeira" ("*ta hub nẽ hẽ*") sobre a origem da inimizade entre duas gentes-cobra. Como meu amigo me explicou, não deveria ser falada/escutada de maneira "inocente", isto é, na situação em que a narrativa estava sendo contada estávamos desprotegidos e em risco. É o contexto ritual que permite estabelecer um

certo controle sobre esta potência. Acompanho, aqui, a abordagem que Danilo Ramos (2013, p. 27) desenvolve sobre o ritual enquanto uma qualidade de ação, antes que uma classe de eventos ou instituições. O autor associa determinadas situações experienciadas nos deslocamentos espaciais hup aos atos de narrar e benzer nas rodas noturnas de ipadu e coca e os compreende como ações ritualizadas. Seguindo autores como Houseman e Severi (2009) e Humphrey e Laidlaw (2004), Ramos descreve uma organização performática em múltiplas condensações rituais. O que distinguiria tais situações de ações não ritualizadas é a alteração de sentidos e a forma de interação e intenção dos agentes. Nestes casos, é particularmente importante a atenção do agente para a sua própria ação. É nesse sentido que a evocação de um *häd* não deve se dar de maneira "inocente". Ela deve ser emitida a partir de procedimentos que garantam não só a eficácia, mas a segurança dos enunciadores e outros humanos.

6.3 Cantar para produzir parentes

As narrativas nadëb sobre o cosmo pré-especiação descrevem dinâmicas e interações em que parentesco, aliança e inimizade compunham a socialidade entre diversas gentes. Por exemplo, o canto da cutia transcrito no capítulo anterior narra a relação entre a gente-cutia e suas primas-cruzadas, a gente-paca. A história que Eduardo me contou certo dia na beira do campo de futebol explica por que a gente-surucucurana (*bëëw*) e a gente-jararaca (*gatyyj*) são inimigas atuais devido a um conflito ocorrido no tempo mítico. Para citar alguns exemplos do reino vegetal, há uma história que descreve o casamento entre um homem da gente-bacaba e uma mulher da gente-patauá. Neste tempo, a gente-açaí, a gente-patauá e a gente-buriti eram parentes, mas, depois da especiação, cada um se dirigiu a um lugar preferencial: buriti na beira do rio, açaí na mata e no chavascal, bacaba e patauá na mata. As narrativas contam, também, sobre dinâmicas de deslocamento no espaço e a sociabilidade entre os seres. Por exemplo, no conjunto de nomes da anta (*tëëng häd*), *sapuj-mare* designa "a visita da anta aos seus parentes peixes-boi". No conjunto de nomes do porco (*tooh häd*), há um termo que nomeia a vara que nasce no Japurá e se desloca para o Uneiuxi (*duduê*), e outro que designa aquela que nasce nesse último e se desloca para o primeiro (*duduja*). Os designativos fazem referências a migrações tanto míticas como atuais.

Assim, o que venho chamando de cosmoecologia no Alto Uneiuxi é uma dinâmica relacional estruturada ainda no tempo mítico, quando diferentes seres "eram nadëb", para evocar uma frase que escutei repetidamente de Manuel. Uma série de eventos ocorridos naquela era moldaram interações que permanecem mesmo depois da especiação dos entes e continuam

a configurar suas relações. Cito um trecho da fala de meu interlocutor em uma das conversas que tivemos sobre o tema:

> Quando *tooh* [porco do mato] era *nadëb* eles eram tudo colega, tudo amigo. Depois que viraram bicho que fizeram mal [para os Nadëb]. Todo mundo era animado, conversava, brincava, achava graça. O *tooh* era assim quando era gente. O *tooh* era ligado com *jamoog* [caititu]. Eles são irmãos, *ta hÿ̃ÿ̃j*. Só que esse onça, ele não é 'dado' pro *tooh*, era inimigo do *tooh*. Então, agora, *tooh* também tem medo do onça. Porque quando esse *awad* [onça] era gente, *tooh* tinha medo. Quando *awad* era gente, ele flechava muito, com zarabatana, matava muito *tooh*. [Gravação com Manuel Silva, em português-nadëb, 18/01/2018, Roçado]

Cantos e benzimentos nadëb descrevem, dentre outras coisas, a socialidade de um tempo mítico, que, por sua vez, conforma ou traz efeitos para as relações interespecíficas atuais. O episódio da especiação (N2) traz um efeito particular para as relações estabelecidas entre os Nadëb e as outras gentes. Até então, o provimento da alimentação era obtido sem que fosse necessário caçar ou coletar. Os Nadëb negociavam seu alimento diretamente com os donos de cada "espécie". Cito outra explicação de Manuel (proferida em português), intercalada com algumas observações minhas.

> Meu avô contava como que aconteceu antigamente, não é agora não. Por exemplo, porco, porquinho, veado, paca, essas coisas tudo... macaco, essas árvores, ucuqui, bacaba, açaí, buriti, tudo que a gente agora tá usando no mato, voltava por ele mesmo [para o mato].

Neste trecho, Manuel diferencia a personitude de plantas e animais nos períodos pré e pós- especiação e aponta (de maneira introdutória) como essa distinção irá impactar nas próprias relações com os humanos. Para se referir ao tempo mítico, meu interlocutor afirma que seres vegetais e animais "voltavam por eles mesmos". A expressão denota que esses entes eram dotados de plena personitude e intenção, iam e voltavam para onde quisessem. Em contraste, para descrever como as coisas se dão hoje, Manuel afirma: "que agora a gente tá *usando* no mato". Ocorre, portanto, uma certa dessubjetivação dos seres da floresta que agora são predados pelos Nadëb por meio da caça, pesca ou coleta. Meu interlocutor continuou a descrever a socialidade de antigamente:

> Não adiantava você nem ir atrás pra ti comer. Somente no outro dia, de manhã, já tem porco deitado aí [Manuel aponta para a entrada da casa]. Mas eles mesmos que trazem, por eles mesmos. Açaí é a mesma coisa. De manhã já vem o panacu-chefe[471] [entregar]. Patauá, a mesma coisa. De manhã já tem patauá pra fazer vinho pra ti beber.

[471] Note-se que, portanto, no tempo mítico, também artefatos e objetos eram gente.

Note-se, portanto, que, no tempo mítico, também artefatos e objetos eram gente (no trecho, ele faz referência ao chefe panacu). Ademais, ele caracteriza uma socialidade que não estava baseada na predação (caça, pesca e coleta). A subsistência era baseada em relações estruturadas na negociação entre donos. Por exemplo, um indivíduo porco-do-mato era entregue aos Nadëb pelos próprios porcos-do-mato, já na condição de alimento. O mesmo ocorria com os frutos. A gente-panacu ofertava aos Nadëb, por exemplo, o patauá a ser consumido. Note-se, portanto, que os donos de cada gente entregavam aos Nadëb indivíduos de sua coletividade, já transformados em alimento, de modo que seu consumo não implicava em um risco para os comensais. O evento da especiação, contudo, transforma essa relação. Destaco, abaixo, a última parte da fala de Manuel que toca, justamente, no problema fundamental relacionado à comensalidade: produzir alimentos e a dessubjetivação de seres.

> Por isso que eles têm nome pra benzer. Açaí, bacaba.... Tudo isso que 'virou' agora, transformou agora nos bichos, nos animais, tudo tem [nome para benzer]. A mesma coisa das árvores, japurá, cunuri. Uacu eles comem muito, então tem nome pra benzer. [Gravação com Manuel Silva, em português-nadëb, 11/06/2019, Roçado]

Manuel concluiu sua reflexão destacando dois pontos. O primeiro é que todos os seres que eram gente têm nome. O segundo é que a especiação trouxe aos humanos a necessidade do benzimento para se relacionar com estes seres. Portanto, após a especiação, o potencial agentivo dos seres (antes retirado por seus próprios donos) passou a ser um problema com o qual os humanos tem de lidar diretamente. Essa transformação está relacionada à comensalidade: após o tempo da indiscernibilidade de seres, os humanos devem predar animais e plantas para produzir seus alimentos. O benzimento, portanto, é uma tecnologia específica que (idealmente) anula ou enfraquece o potencial agentivo desses seres, para que possam ser consumidos sem causar danos. A exposição de Manuel encontra diferentes paralelos na Amazônia (HUGH-JONES, 1996). Buchillet (1998, p. 32), por exemplo, destaca que, segundo os Desana, os animais deixaram de ser gente por não saberem se portar como verdadeiros humanos. Desde então, os animais guardam uma certa hostilidade aos humanos atuais, característica que é acentuada pelo fato de agora serem suas presas. Vejamos esse ponto em detalhe.

Existe mais de uma narrativa nadëb que descreve o episódio da especiação. Como vimos, na história de Awii (N2b, contada pelos Nadëb do Alto Uneiuxi), *sëëw* (xamã humano) "sopra" os seres quando seu cunhado insiste em visitar a gente-caiarara em busca de uma esposa. Sua ação interrompe definitivamente a capacidade de transformação de todos os seres.

A mudança desse estado originário é narrada de modo diverso pelos Nadëb do Téa (N3). Nela, a descontinuidade é instaurada por um comportamento inapropriado de outras gentes, que estupram uma jovem humana (nadëb) que estava presa numa árvore mágica de ucuqui (em outra versão, sorva). Dentre elas, a Anta, ao fazê-lo, mata a garota. *Sëëw* (nadëb), em retaliação, "sopra" todos os seres, que, a partir de então, perdem sua capacidade de transformação e comunicação com os humanos:

> *sëëw* assoprou, 'preeee'. Aí, cada qual pulou já pra lá, outro correu pra lá, outro correu pra outro lado, e já viraram tudo os bichos. Aí anta correu, *tooh* [porco-do-mato] correu pra lá, macaco já pulou pra cima, aí pronto, parou esse negócio de nadëb.[472] (N3)

Em ambas as narrativas sobre a especiação está presente o problema da comunicação excessiva entre pessoas ontologicamente distintas, que é resolvido pelo rompimento definitivo de um certo tipo de relação e o fim da capacidade transformacional dos seres. Nas duas narrativas, a mudança instaurada é efeito de uma ação do xamã humano. Na primeira versão (N2), Awii, um humano, se comporta de maneira inadequada ("excessivamente animal"). Na segunda (N3), o erro de conduta é das demais gentes. A partir de então, o consumo de caça, pescado e frutas coletadas na mata, quando realizada sem as devidas precauções, pode "estragar a pessoa". Esta é uma expressão regional (LOLLI, 2010, p. 58; 2014, p. 368), também empregada pelos Nadëb, que denota doenças, enfermidades e mal-estares do corpo humano, como febre, dores, vômito, diarreia, entre outros.

Na língua nadëb, o modo como as pessoas se referem ao mal causado pela ingestão ou contato com animais e vegetais (e artefatos) é a partir de um verbo, *heuk*. Por exemplo, "*tooh õm teheuk*", poderia ser traduzido provisoriamente como "o porco-do-mato faz mal a você". O verbo pode ser empregado ainda em outro sentido, denotando uma espécie de percepção sensorial que alerta *sëëw* de um perigo iminente. Assim, quando alguma adversidade ou moléstia se avizinham – como um encantamento enviado por um inimigo, a aproximação de um animal ou espírito predadores na mata ou no rio – o especialista nadëb sente em seu corpo uma leve fisgada, um sinal de alerta, que será referido na língua "*sëëw heuk*", que poderia ser traduzido também momentaneamente como "o xamã sente o mal". Em certos momentos durante a pesquisa, o potencial agentivo de seres e objetos de causarem doenças e males ao corpo humano foi referido como "*saruã*", termo de origem nheengatu, de ampla difusão regional. Em muitos casos, sua ação está diretamente relacionada à ingestão de alimentos que

[472] Ou seja, os animais perderam a capacidade de se transformarem em gente.

não foram benzidos, que não foram preparados corretamente ou não foram cozidos completamente:

> Porque tem muitos animais pelo rio, pelo mato, que fazem mal. Aquele *saruã*, quando a gente come um peixe mal esquentado, sabe... aquilo faz mal. Aí tem que esquentar bem esquentadinho, pra gente comer.... Isso daí que faz a pessoa ficar doente. Pelos braços, pelos pés, pela cabeça, pelo estômago mesmo. Até aquela diarreia. É muita coisa. [Manuel da Silva, gravação em português, Roçado, 19/12/2017]

Paulo M. Figueiredo (2012, p. 125), que realizou pesquisa entre os Baré do Alto Rio Negro, afirma que o conceito de *saruã*, ou *saruãsa*, é polissêmico, e propõe que um de seus sentidos denote uma contaminação causada por "ação contra-predatória dos animais e vegetais que servem de alimento para os humanos".[473] O autor ressalta que tal malefício não se origina apenas pela ingestão de alimentos, mas pelo desrespeito às regras e prescrições, ou até mesmo pelo simples deslocamento na mata ou no rio. Este mal vai se acumulando no corpo da pessoa, que poderá ficar doente, sendo necessária a adoção de procedimentos específicos para sua remoção. Entre os Nadëb, o processo de agressão ao corpo humano ocorre de maneira semelhante. Assim, para a produção e consumo dos alimentos, os métodos profiláticos básicos são a preparação correta da comida (cortes adequados, separação das partes comestíveis, etc.), o benzimento (*mehëm*) daquilo que será ingerido, seu cozimento adequado (sem que reste nenhum traço de sangue) e ingestão apropriada (as carnes preparadas devem ser consumidas quentes).[474] A partir desses procedimentos, diz-se que "*ji tanaheuk mahänh*", que poderia ser traduzido livremente como "a gente tira o mal dele", transformando, pois, as partes de um ser em alimento.

A hostilidade hoje direcionada aos humanos, portanto, é explicada pelos Nadëb pelo episódio da diferenciação das espécies. Este é o evento que dá origem à predação para a alimentação humana, por meio da caça, pesca e coleta. Note-se que aquilo que os seres perdem nesse evento é a capacidade transformacional de seu corpo. A personitude desses seres não se esvai por completo. Este ponto pode ser notado, por exemplo, no fato de que, ainda hoje, os

---

[473] Figueiredo (2012, p. 183) afirma que, pelo modo como é empregado por seus interlocutores, *saruãsa* seria um substantivo, enquanto *saruã* um verbo.

[474] Também pude observar que caçadores (e pescadores) devem dosar seu desejo de caçar ou pescar. Sempre que participei de empreitadas do gênero com os Nadëb, era notável um desejo grande pela captura de presas. De modo que saciar este desejo é um desafio para caçadores e pescadores. De maneira geral, sempre que houver a possibilidade de capturar um novo animal, ela será seriamente considerada. Contudo, a acumulação excessiva de presas é ruim e um caçador ou pescador experiente sabe a hora de parar. Se isso não ocorrer, a má atitude humana trará consequências. O próprio caçador deixará ter êxito em suas novas empreitadas ou pode haver uma escassez de presas num futuro próximo, por exemplo. Também há um acordo tácito de que não se deve matar animais jovens. Além de haver uma compreensão "ecológica" da questão (o animal deve crescer e se reproduzir antes de ser abatido), o protocolo se dá porque uma ação desse tipo pode trazer mau-agouro para os humanos.

seres são dotados de perspectiva, que os diferenciam entre si (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 46). Assim, na mesma conversa que acabo de citar, Manuel me explicava: "esses bichos tudo tem *panang* [aldeia], como nós que estamos numa comunidade, numa aldeia pelo mato. Olha o *tooh*, ele mora no meio do chavascal, mas pra ele é uma maloca. *Awad* [onça] é o mesmo, tem *panang* no buraco de pau. Pra ele é uma casa, como a gente tá debaixo de casa coberta aqui" (ibid.).[475]

Fausto (2002) aborda o problema da comensalidade e da predação a partir da dinâmica da produção do parentesco. Baseado em diferentes exemplos etnográficos, e acompanhando etnólogos como Descola (1986) e Vilaça (1992; 2002), o autor desenvolve o argumento de que no sistema sociocósmico amazônico, caracterizado pela indistinção ontológica dos seres, comer com e como alguém – ato que fabrica pessoas de uma mesma "espécie" – está condicionado ao problema do consumo de alguém. Assim, a produção alimentar enfrenta dois problemas adjacentes: a guerra e o canibalismo. A predação é, do ponto de vista da presa, uma guerra, e a comensalidade resvala, sempre, no canibalismo. É preciso "dessubjetivar" um ente para que seu consumo não gere uma contrapredação (o que inverteria os lugares de predador e presa) e para que se produza um alimento (parte destituída de subjetividade). Fausto propõe que a ética da predação e os procedimentos empregados nesse processo distinguem, portanto, a parte-ativa (cujo consumo configuraria o canibalismo, e potencialmente poderia gerar guerras de vingança interespecífica) da parte-passiva (cujo consumo configura a alimentação e produz um corpo de parentes humanos). Seguindo esse mesmo caminho, sugiro que o ato nadëb de nominação é um modo de dessubjetivação atual de um corpo, visando, dentre outras coisas, a produção de alimento. Por este ângulo, cada ato de nomeação é como a reafirmação do rompimento mítico entre as "espécies". E este rompimento permite a caça, a pesca, a coleta e os procedimentos necessários para que ocorra o consumo seguro de outrem (ou seja, de sua parte-passiva) para que se produza parentes.

Ressalto, contudo, que esta é apenas uma das dimensões implicadas na enunciação do *ta häd*. A evocação dos nomes dos seres atualiza, no mínimo, quatro processos que se sobrepõem. Em primeiro lugar, *apresenta* a cosmoecologia do mundo a partir das múltiplas perspectivas e vozes que a compõem, algo que remete a um tempo mítico (cada conjunto de *häd* figura um ponto de vista distinto, originado no dono mítico de cada "espécie"). Como

[475] Para mencionar um exemplo etnográfico próximo, cito o antropólogo Renato Athias (*in* RAD, 2021), ao analisar o conteúdo dos cantos hup: "a humanidade para os Hupd'äh significa todas as coisas ao mesmo tempo: animais, pedras, lugares, as plantas, as árvores.... a humanidade representa toda a natureza". Compreendo que o que o autor chama de humanidade pode ser compreendido como personitude.

vimos, há uma relação intrínseca entre dono e indivíduos de uma espécie e, assim, a nominação abrange todo o coletivo. O segundo ponto é que, nesse caminho, o *häd*, enquanto manifestação acústica de um ente (artefato sonoro), presentifica sua personitude (só tem nome quem já foi, ou é, gente). Contudo, na execução das peças sonoras ocorre algo paradoxal, que é o terceiro ponto neste processo: a enunciação do *häd* por um cantor-xamã expressa o domínio sobre um conjunto de nomes de determinado ser, o que lhe confere uma predominância de perspectiva sobre o ser nominado. Portanto, sua enunciação pelo especialista conduz para a definição momentânea (e instável) sobre quem é presa ou predador. Como consequência, a ação xamânica desencadeia, ainda, um quarto processo: a enunciação dos nomes e transformações de um corpo asseguram momentaneamente sua dessubjetivação, o transformam em alimento e promovem o parentesco humano.

Os Nadëb, portanto, cantam o espaço-tempo da continuidade, o presentificam. Nesse sentido, este repertório, em sua totalidade, é propriamente um modelo cosmoecológico: constrói e é construído pelas relações interespecíficas. Na arte verbal nadëb, tal modelo ganha forma por meio de listas onomásticas que apresentam *snapshots* originados em diferentes perspectivas (ou seja, segundo o ponto de vista de cada ser). Essa atualização, contudo, não deve ser completa, sua potência agentiva plena (e mítica) é perigosa (LOLLI, 2014; OLIVEIRA, 2017), e, assim, essa comunicação deve ser comedida e ordenada. Ainda que a volta à condição primeva não se complete (não há um retorno à comunicação irrestrita e à transformação generalizada), toda a operação é perigosa porque põe em relação um conflito de perspectivas. Como ressalta Halbmayer (2012, p. 119) sobre as ontologias ameríndias: "*The main question inside the ontology is how reasonable exchange and communication across the borders of unstable and temporary entities and worlds may be managed without being permanently transformed into the other*".

Carlos Fausto (2002, p. 14) argumenta que a oposição fundamental na sociocosmologia ameríndia não é entre ser ou não ser pessoa, e sim entre ser/ter ou não ser/ter parentes. Na teoria que constrói sobre o tema, o autor sugere que doenças e males que as demais gentes podem causar aos humanos são atos de predação familiarizante. Este é, por exemplo, o modo de agir da gente-boto no Alto Uneiuxi. Atraem um humano (com especial preferência pelas crianças) com o intuito de capturar seu princípio vital (*h'yb tym*) e levá-lo para o fundo do rio. À medida que convive com o raptor, aquele princípio vital se transforma até se tornar gente-boto. Ao longo desse processo, o corpo físico da vítima fica doente, enfraquece até morrer. O benzimento

do xamã nadëb visa interromper a ação do boto, amedrontá-lo e afastá-lo para longe dos humanos.[476]

Tendo em vista a teoria de Fausto e o exemplo etnográfico acima, há dois pontos relevantes para refletirmos sobre as relações interespecíficas construídas no Alto Uneiuxi. Em primeiro lugar, foram os humanos (Nadëb) os responsáveis por instaurar a descontinuidade neste plano terrestre, quando *sëëw* interrompeu a comunicação e a transformação irrestrita dos seres. Este ato é, em última análise, o que irá gerar a predação para a obtenção de alimentos e a hostilidade das outras gentes e, por consequência, a origem das doenças humanas.[477] Em segundo lugar, são as outras gentes, ou seja, os não nadëb, que doam para os humanos seus próprios conjuntos de *häd*, ferramentas que, ao mesmo tempo que protegem os humanos na guerra contra estas mesmas gentes, possibilita a produção do parentesco humano, via comensalidade. Há três personagens liminares no repertório narrativo nadëb que podem nos ajudar a compreender melhor a diplomacia estabelecida entre pessoas humanas e não humanas. O xamã, que é por excelência uma pessoa ambígua, que transita entre outros estados e experiencia perspectivas não humanas e que mantém, justamente, a capacidade de transformar-se; a mãe-humana que, em N4, gera um ser híbrido (Jood) que doa originalmente o repertório de cantos e nomes dos seres para os humanos; e o próprio Jood (o ser meio-humano, meio-cobra) que media essa doação. No próximo tópico, analiso essas personagens.

6.4 A origem do sangue menstrual e a comunicação restabelecida

Retomemos a narrativa que descreve o modo como os Nadëb receberam o repertório de cantos e nomes dos seres (N4). Todas as versões da narrativa que registrei mencionaram que Jood, o filho-sucuriju, ao ser abandonado por sua mãe humana (nadëb) na mata, foi capaz de segui-la e alcançar a aldeia dos humanos devido ao rastro de sangue, proveniente do parto, que escorria da mulher na fuga. Ao chegar lá e não a encontrar, resolveu transmitir ao seu avô materno seus ensinamentos. A narrativa foi apresentada a mim por meus interlocutores como a história que descreve a aquisição dos cantos e lista de nomes pelos Nadëb e como aprenderam a fazer o ritual *hah'ook*. Mas há uma variante que complementa alguns aspectos do enredo e que complexifica seu significado. Trata-se de uma versão do xamã Fausto, presente no trabalho

[476] Noto, mais uma vez, que os xamãs nadëb não me descreveram uma viagem que empreenderiam para reconduzir o *h'yb tym* da vítima para seu corpo que permaneceu no plano terrestre. O que afirmam é que sua atuação visa afugentar o inimigo captor. Quando o procedimento é bem-sucedido, o *h'yb tym* retorna ao corpo da pessoa de maneira autônoma.

[477] Este ponto contrasta com a cosmologia de outros grupos do rio Negro, que narra a origem das doenças a partir da morte por incineração de Jurupari-Kuwái.

de Agenor Silva (1996), que relata apenas a primeira parte desse mesmo mito. Segundo o antropólogo, a narrativa lhe foi contada como a origem da menstruação feminina: "*At first, women did not menstruate, but later there was this woman: she had a child inside her belly, without menstruating*" (FAUSTO apud SILVA, 1996, p. 54). Também nas versões de meus interlocutores, a mulher engravida de Jood (xamã da gente-sucuriju) em sonho.[478] Na versão de Fausto, todos os acontecimentos coincidem com aqueles que registrei, desde a ida à floresta da mulher que está grávida há um tempo anormal (nesta nova versão, a personagem permanece nessa condição por muitos anos), até a sua fuga, quando o filho-cobra recém-nascido sobe no alto do pé de sorvão para coletar os frutos para a mãe.[479] O xamã Fausto acrescenta algumas informações importantes. Cito a última cena apresentada nesta versão, quando a mãe percebe que o filho é um ser híbrido e foge temerosa.

> *Except that he was a snake, he climbed [the tree] like this [making a spinning movement]. When he got up there he spoke, 'Mother, you are still there?' and she replied, 'I am,' and she was walking away because she did not want for him to enter again her belly.... The mother wiped her hands (which had the blood from the birth) on herself so that Yod [Jood] would not try to re-enter her body. That is the story of menstruation.* (xamã Fausto, traduzido por Eduardo Castelo apud SILVA, 1996, p. 54)

No trecho acima destacado, a mulher espalha o sangue do parto sobre seu corpo para impedir que o filho-cobra volte para o seu útero.[480] Este é o primeiro sangue a escorrer do corpo de uma mulher, dando origem à menstruação. Na cosmologia nadëb, o sangue (*majyyw*) é uma substância particularmente perigosa, com grande poder de agência sobre outrem (adiante, teço considerações sobre o sangue feminino em especial).[481]

A narrativa de aquisição dos cantos e encantamentos, portanto, é também o mito da menstruação e do nascimento humanos. O termo na língua nadëb para designar a jovem no período de menarca é *matarii*, que pode ser traduzido livremente como "[corpo] em formação". A mesma designação é utilizada para referenciar os jovens no rito de iniciação ao Bares'ÿÿnh (jurupari). Na teoria do corpo nadëb, os dois processos marcam a formação e maturação humana (portanto, são processos transformativos) e, consequentemente, a reprodução humana sexuada.

---

[478] Como bem destaca Lolli (2014, p. 286), no Noroeste Amazônico o modelo primeiro da reprodução da pessoa não é a relação sexual, mas a inseminação artefatual.
[479] O termo em língua nadëb para grávida é "etaah", literalmente, "enfilhando".
[480] Adiante, sugiro que o ato pode ser interpretado como a negação, no mito, de uma relação incestuosa. No capítulo 7, volto ao tema do contraste entre incesto e nascimento humano tematizado na dinâmica de inserção e exclusão de seres, artefatos e substâncias no corpo feminino, questão que se repete no mito arawak de Kuwái.
[481] Carlos Fausto (2002, p. 21) ressalta que, nas ontologias ameríndias, o sangue é uma substância transformativa por excelência.

Na cosmologia nadëb, há outras correspondências entre o sangue do parto e o da menstruação. O corpo da mulher em formação e o da parturiente passam por processos semelhantes de intenso fluxo sanguíneo e inflamação do útero. Tal condição representa uma série de perigos para si e para outrem, o que as obriga seguir prescrições que as colocam numa posição socialmente liminar. Por exemplo, Taronëëj (N8a), um "lago sagrado" no Alto Uneiuxi, foi no passado uma aldeia nadëb que submergiu depois que uma *matarii* não seguiu o resguardo devido.[482] Como destaquei anteriormente, a categoria regional "lugar sagrado" é empregada pelos Nadëb para marcar a alta agentividade de certas localidades e, aqui, tal potência está diretamente relacionada a esse evento.

Abro um breve parêntese para apresentar certas concepções nadëb sobre o estado liminar social, físico e cosmológico dos humanos nesse processo de (trans)formação (*matarii*). Assim como ocorre em outros contextos etnográficos, também entre os Nadëb o sangue feminino é especialmente perigoso. Por exemplo, um caçador deve se manter afastado de uma mulher menstruada e não pode tocá-la, nem ser tocado por ela, sob pena de perder permanentemente suas habilidades. Silva (1996, p. 54) também afirma que, durante seu aprendizado xamânico, o *sëëw* Fausto lhe ensinou que não poderia olhar nos olhos de uma mulher menstruada ou recém-parida porque poderia desmaiar ou morrer. Segundo Socorro, Nadëb que também me instruiu sobre o tema, "tudo o que a *matarii* tocar fica impuro (*tanapa*)". Assim, a jovem deve comer sozinha, sem compartilhar alimentos. Se um irmão mais novo, por exemplo, ingere um pedaço ou porção de sua comida, seu corpo não irá se desenvolver, ele ficará magro e desnutrido (*ta kahëën doo*).

No passado, tanto a mulher prestes a parir como a garota no período de menarca deveriam ser isoladas num abrigo erguido no mato. Schultz (1959) descreve um episódio de reclusão de uma jovem na aldeia que visitou. Uma vez nesse alojamento, a garota deveria seguir uma dieta específica, teria contato intermitente apenas com sua mãe, além de receber os benzimentos de um *sëëw* no momento apropriado.[483] No caso feminino, o correspondente na língua nadëb para o termo regional "resguardo" é "*ji jagä*", em tradução livre "a gente está deitada [na rede]". De fato, o corpo da mulher neste estado deve permanecer em repouso, sendo

[482] A jovem se alimentou de frutos que desciam emersos no rio. De acordo com a versão narrada, o fruto varia entre o cunuri (*Micranda Spruceana*) ou japurá (*Erisma Japura*). Ambas são frutas silvestres, com alto poder agentivo, e devem ser cozinhadas por um longo período para que possam ser consumidas pelos indígenas. Nesse evento, além de humanos, submergiram também os seres Bares'ÿÿnh (jurupari). Os humanos se transformaram em gente-boto e ali os Bares'ÿÿnh continuam a viver no plano subaquático. Atualmente, os Nadëb não transitam no local pelo alto poder agentivo contido no espaço.

[483] Também os neófitos no rito Bares'ÿÿnh devem se isolar na mata, acompanhados apenas de velhos anciãos e xamãs, onde seguirão uma restrição alimentar semelhante, à base de derivados de mandioca e "peixes leves" (sem esporão) e insossos (sem sal). Os jovens são proibidos de *falar e conversar entre si*.

interdito inclusive caminhar. Paralelamente, o modo pelo qual são designados os neófitos em reclusão no rito jurupari é "*ji tayy*". No dicionário Nadëb-Português do SIL, *tayy* é classificado como um verbo, cujo sentido seria "cuidar (de doente)". Se o dicionário estiver correto, o sentido da expressão poderia ser "doente que a gente cuida". Portanto, o corpo feminino ou masculino neste estado liminar passa por um processo (trans)formativo próximo ao da doença, o que põe em risco a própria humanidade da pessoa. Dessa forma, o resguardo e os benzimentos são empregados tanto para conter uma agência maléfica que poderia ser voltar para os demais humanos como para auxiliar o processo de formação e maturação de um corpo humano sadio e maduro.[484]

Elenco um conjunto não exaustivo de prescrições e interdições a mulheres em menarca ou parturientes: não devem comer comida quente (porque estraga os dentes); não podem se banhar no rio (senão acontecem tempestades e alterações meteorológicas perigosas); depois da primeira menstruação, é interdito que a mulher molhe a cabeça no primeiro banho, senão o cabelo rapidamente ficará branco (sinal de fraqueza do corpo); não podem comer pimenta (porque é "ardoso" e piora a inflamação do útero); não podem comer caça; não podem comer peixes que possuem dentes, nem "peixes da noite" (que têm esporão); não devem comer azedo, porque isso irá cortar, abrir e inflamar novamente o útero; não podem ingerir nada que tenha "pitiú" (cheiro de sangue); tudo o que a mulher ingere (e também o recém-nascido) deve ser benzido;[485] a mulher deve manter-se afastada do rio, evitando, inclusive, olhar diretamente para suas águas. Especificamente no período de menarca, se a *matarii* não cumprir o resguardo, não irá crescer adequadamente (*dooh baad tawëë bä*), nem se desenvolver bem (*dooh baad ta katap bä*).

Volto, agora, à narrativa. Consideremos outros aspectos da justaposição de temas no mito de Jood – a aquisição do repertório de cantos e encantamentos e a origem da menstruação feminina (relacionada, portanto, à reprodução sexuada humana). O ato da mulher de passar sobre a própria pele o sangue que escorre de seu corpo é uma ação que busca manter a

[484] A condição do recém-nascido também exige atenção e medidas de proteção específicas. Como já indiquei, há um benzimento específico para a criança que nasce que visa estabilizar sua humanidade. Também me parece que é por ainda estar num processo de familiarização pela comunidade humana (nadëb) que o princípio vital (*h'yb tym*) do recém-nascido está mais exposto à ação da gente-boto (*hajaar*), que visa capturá-lo para produzir parentes no fundo do rio. Durante a pesquisa, ouvi casos e conheci pessoas que foram atraídas/capturadas pelo boto. Os desfechos das histórias variam entre o sucesso do "bicho" (que corresponde à morte do corpo humano e a migração do princípio vital para o plano subaquático) ou a recuperação humana (quando *sëëw* consegue proporcionar a volta do *h'yb tym* para o corpo da vítima).

[485] Há, ainda, uma atenção relacionada à fisiologia do corpo. Segundo me explicaram algumas mulheres, o bebê deve nascer pequeno, para que o parto transcorra sem problemas. Esse é um dos motivos para que a alimentação da mulher durante a gravidez seja frugal: mingau e peixes leves, sem esporão ou dente. O momento correto para um corpo se desenvolver, crescer e adquirir força é principalmente após o parto.

descontinuidade instaurada no episódio da especiação (N2).[486] Mais uma vez, o risco da comunicação irrestrita entre os seres (simbolizada no mito pelo desejo do filho, um ser híbrido, voltar para o útero da mãe humana) é negada pelos humanos.[487] Contudo, o mesmo sangue, fora do corpo, é o rastro que permite que se estabeleça uma comunicação ideal e parcial entre seres e planos cósmicos. O sangue que escorre da mãe desenha o caminho para o filho-cobra achar a aldeia humana e dar para o seu avô xamã os "cantos dos outros". Portanto, a relação continente-conteúdo é importante. O sangue dentro/no corpo é uma substância-humana, enquanto se comporta como um elo transespecífico fora do corpo.[488]

Assim, a substância feminina que é, simultaneamente, sangue do parto e sangue prototípico menstrual estabelece, por um lado, a fertilidade e a reprodução humana. Interpreto, ainda, que, ao negar o retorno de Jood para o útero, a personagem humana nega o incesto e reafirma a fronteira ontológica entre as "espécies". Por consequência, o mito sustenta a perspectiva nadëb (humana) e dá origem à reprodução sexuada de parentes. Ao mesmo tempo, a narrativa é paradoxal: é também este sangue que garante, no mito, uma via de comunicação transespecífica controlada e, portanto, o contato com as múltiplas perspectivas que compõem o cosmo.

A narrativa, assim, reafirma o mito de especiação (História de Awii, N2) ao mesmo tempo que o subverte duplamente. Primeiro, porque uma mãe humana mantém (em sonho) um intercurso proibido com Jood e fica grávida de um ser híbrido (comunicação excessiva). Em segundo lugar, porque este filho, renegado pela mãe humana (nadëb), refunda a comunicabilidade interespecífica que, desde a narrativa de Awii, havia sido rompida por meio da doação dos cantos e encantamentos aos Nadëb. No mito, Jood fala explicitamente que irá ensinar para os Nadëb como são as coisas do mundo. As palavras que ensina permitem aos

---

[486] Hugh-Jones (1996, parág. 40), ao refletir sobre o consumo de carne animal pelos humanos, destaca a importância de se manter apartado os sangues de humanos e animais: "*Le sang représente la force vitale à la fois des gens et des animaux, et si chacun doit conserver le sien, il ne faut aucunement les mélanger. Consommer du sang serait se conduire en jaguar et reviendrait à brouiller les frontières substantielles et morales qui assurent la distinction des identités respectives des humains et des animaux*".

[487] Note-se que, apesar de híbrido, alguns elementos narrativos evidenciam que a "qualidade sucuriju" do filho-cobra é predominante. Sua alcunha na história é Jood (sucuriju). Seu corpo se movimenta como o de uma cobra. O filho nasce *sëëw*, mesma função social de seu pai (Jood). Nas palavras de Manuel, "o filho era Jood porque o pai era Jood" (ver próxima nota).

[488] Há um outro ponto – que infelizmente meu conhecimento sobre a teoria do corpo nadëb não permite desenvolver em profundidade – que gostaria de chamar atenção: a afirmação de Manuel na nota anterior e o modo como o sangue se comporta como uma barreira interespecífica na versão de Fausto poderiam sugerir que o "sangue-humano" da mãe é distinto do "sangue-cobra" do filho. Em algumas conversas que tive com mulheres nadëb, ouvi que, quando um filho é gerado por mais de um pai, diz-se que o sangue mais forte é o que irá prevalecer, o que pode ser constatado, por exemplo, nas semelhanças físicas entre a criança e um dos progenitores. Ouvi, também, que os sangues de dois pais podem se distinguir no corpo de um recém-nascido, um se alojará no próprio corpo do filho e o outro em seus cabelos.

humanos ver, experienciar e conhecer este mundo de uma forma segura, posto que agora detém os "nomes legítimos" dos seres. Entoar estes nomes é, finalmente, um empreendimento que coloca os humanos como donos (momentâneos) atuais dessas gentes (processo que não é definitivo, tampouco estável).

Note-se que a história é um mito da fertilidade em várias camadas.[489] Trata, primeiramente, da reprodução humana. Em seguida, estabelece condições para a multiplicação das perspectivas sobre o mundo atual (multiplicação de corpos). É, ainda, um episódio que dá origem a várias espécies de peixes (que serão consumidos pelos Nadëb). Após a festa noturna em que doa os cantos, o filho-cobra dirige-se ao rio para se afastar definitivamente dos humanos. Nesse momento, a mãe, arrependida, tenta segurá-lo pela parte final do rabo. A tentativa não é bem-sucedida, Jood foge, mas seu rabo se parte (em uma versão, a mãe corta o corpo do filho com um terçado). Ao tocar na água, as partes desmembradas dão origem a uma variedade de espécies, aracu, privora, jandiá, entre outras.[490]

Assim, ao analisar a personagem da mãe de Jood no mito, podemos observar que a estrutura narrativa nadëb coloca a mulher como uma "figura da alteridade", tal como a concebe Viveiros de Castro (2011, p. 345-346) a partir de sua leitura da obra de Pierre Clastres: uma operadora paradoxal que define o *socius* por meio de alguma forma de negação.[491] Veja-se, por exemplo, o que também afirma Wright (2012, p. 4) ao analisar o complexo mítico de Kuwái entre os hohodene:

> *The women are, according to the narrative tradition of Kuwai, intermediaries with the outside world of non-Hohodene peoples, as shamans are intermediaries with the Other World of the great spirits. Both therefore are locked in a kind of complementary opposition that is the moving force or dynamic of reciprocity and exchange, implying both marriage and sorcery.*

[489] O mito nadëb de Bares'ÿÿnh (jurupari) repete a associação entre fertilidade, mulheres e o som como veículo de comunicação transespecífica. Ver a discussão em detalhe no capítulo 7.

[490] Brüzzi Alves da Silva (1994) registra uma narrativa kumandene (Curripaco no Uaupés) de O'ã –kön e Mahã-wi, em que estão presentes temas paralelos ou invertidos ao mito de Jood. A narrativa kumandene descreve, entre outras coisas, que O'ã–kön havia sido traído pela esposa com a cobra-grande. Após tentativas do herói de se desvencilhar da mulher, este opta por ensinar, durante uma madrugada, uma série de cantos (sem instrumentos) para a esposa e para sua cunhada. As mulheres permanecem dentro de uma casa e apenas escutam a execução, que está sendo realizada no pátio. Ao amanhecer, o demiurgo sobe para o céu e abandona os humanos. A esposa adúltera, grávida de um filho-cobra, protagoniza o mesmo episódio descrito no mito de Jood: a cena do nascimento após a evocação; a coleta de frutos (cunuri nesta versão); a fuga da mãe temerosa. Na sequência, também o sangue da mulher dá origem à menstruação humana. Nesta versão, a mãe humana é escondida por sua irmã e, ao se arrepender do abandono, as águas do rio magicamente sobem e cobrem a aldeia. Quando alcançam a mulher, ela se torna o peixe pirarara (ibid., p. 220-223).

[491] Ao lado das personagens clastrianas do chefe, profeta, guerreiro e inimigo, a mulher completaria o "círculo de alteridade que contraefetua ou contrainventa a sociedade primitiva" (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 346).

O exemplo é interessante porque coloca em perspectiva a posição da mulher e do xamã na sociedade baniwa, mas, aqui, devemos lembrar que, neste caso, o autor trata de uma sociedade patrilinear exogâmica e, portanto, a mulher é, idealmente, uma estrangeira. Na narrativa nadëb, a mulher pertenceria ao mesmo grupo do xamã. Portanto, ela promove a abertura para outras gentes a partir de "dentro" do grupo ao qual pertence. De certo modo, no caso nadëb, mulher e xamã complementam um ao outro. Dito de outro modo, o xamã finaliza o processo que a mulher iniciou: ela se relaciona com a gente-cobra e dá à luz Jood, que ensina aos humanos cantos e encantamentos. A partir de então, o repertório passa a ser de posse de cantores e xamãs nadëb – figuras não menos ambíguas na sociedade ameríndia – que se tornam, desde então, os responsáveis por manter a comunicação com outras gentes. Voltemo-nos para essas outras personagens.

6.5 Cantores e xamãs, nominadores de mundos

> Finado meu avô começou a trabalhar esse negócio de benzimento... naqueles tempos eu era moleque, gurizote, mas eu lembro bem. Então, finado meu pai, estudou com ele, com o finado pai dele. Meu avô Pedro da Silva Nadëb. Então meu finado pai Benedito, estudou com ele pra ser *sëëw*, pajé. Porque ele se interessa. Pra ele ter os trabalhos, pra ele fazer esse negócio de benzimento, encanto, pra negócio de cobra, essas coisas. Ele estudou bem com finado pai dele e eu comecei a estudar com o finado meu pai. Agora meu irmão não se interessou por isso não. [Gravação com Manuel Silva, em português-nadëb, 17/12/2017, aldeia do Roçado]

Durante minha pesquisa de campo no Roçado a única pessoa que se autodeclarou *sëëw* foi Manuel Silva.[492] Ele é um homem solteiro, de aproximadamente 50 anos, que mora na mesma casa da família de seu irmão mais velho, Benito. Seus antepassados vieram do rio Téa. De certa forma, os irmãos encarnam a complexidade do universo xamânico nadëb e a complementaridade das posições cantor-xamã: enquanto Manuel recebeu formação para *sëëw*, seu irmão se tornou um habilidoso cantor. Um possui um repertório *de häd*, o outro domina os *nadëb jäm*.

A performance pública dos cantores acontece nos rituais *hah'ook* (dabucuri). Sua atuação é central para o evento, dando o tom e o ritmo da festa. A execução das peças ocorre no centro do pátio (*wahoo*), quando um cantor principal entoa os versos que serão repetidos por um coro. O número de cantores principais e auxiliares varia conforme a festa e também ao longo de um mesmo dabucuri. O trânsito de pessoas que entram e saem do coro é fluido. A princípio, o domínio sobre o repertório cabe aos cantores principais, e o coro, idealmente,

[492] Na aldeia de São Joaquim, havia outro *sëëw*, Pedro Maia.

apenas o repete. Contudo, em todas as performances que acompanhei, era possível observar pequenas variações entre os versos entoados pelos cantores principais e o coro. Segundo alguns interlocutores, o número ideal para uma boa performance são 3 cantores, que se alternam na função de líder e auxiliares. Nas performances que acompanhei, esse número variou entre 2 e 8. O conjunto se mantém no centro, em fila, de modo que um homem mantém sempre sua mão esquerda sobre o ombro direito do companheiro que está à frente. O grupo permanece rodando em sentido horário, enquanto um grupo de dançarinos vem logo atrás, conectado da mesma forma.

Os dançarinos se apresentam munidos de *takod*, bastões rítmicos rituais (idiofones).[493] O corpo de cantores e o de dançarinos mantêm um movimento circular, sempre no sentido horário, que permanece durante a execução de cada canto. De tempos em tempos, as mulheres que permanecem na beira do pátio se juntam aos dançarinos, que se destacam do grupo executor, e dançam num ritmo ainda mais intenso. Nos diversos dabucuris que acompanhei na aldeia, Benito e André Garrido (Nadëb do Alto Uneiuxi) se revezavam enquanto cantores principais.

As dimensões semântica, retórica e narrativa do canto ritual e das fórmulas xamânicas convergem em vários aspectos, mas, atualmente, os Nadëb parecem se esforçar para que *jäm* e *ta häd* se mantenham apartados. Há, por exemplo, uma anunciada preocupação para que os encantamentos estejam afastados das performances rituais no terreiro (*wahoo*). Assim, grande parte dos cantos hoje executados no *hah'ook* é destituída das listas onomásticas dos seres a que se referem. A explicação frequente para o fato é que os Nadëb hoje não são mais bravos, estão calmos, não consomem álcool e são evangélicos. Manter o xamanismo à parte seria, assim, uma atitude deliberada de deixar afastada da aldeia uma potência agentiva não humana. Esta não comunicação, idealmente, manteria afastada uma disputa de perspectivas que caracteriza o

[493] O *takod* é produzido a partir da embaúba (*Cecropia pachystachya*). O vegetal é manejado em áreas próximas à aldeia, em capoeiras ou matas. Acompanhei algumas vezes sua extração em diferentes locais da mata, num raio de 1 a 2 km da comunidade. Para a produção do artefato, um grupo de homens se encarrega da função. São cortados pedaços de 1 a 1,5 m do vegetal. Cada homem transporta um feixe com 3 a 6 peças. Já de volta à aldeia, começa a preparação dos instrumentos. Primeiro, queima-se os pedaços da embaúba na fogueira, para que a casca seja retirada sem que seu interior seja carbonizado. Em seguida, são tirados os nós do seu interior, com uma vara, para que o vão fique livre. Na sequência, as peças são queimadas em seu interior com pequenas brasas. A parte que ficará em contado com o chão durante a performance (o que produz, afinal, as batidas rítmicas da dança) não será queimada, num limite que fica a cerca de 15 cm do chão. Os artefatos, então, são lavados no rio e descansam até o dia seguinte. Na seção inferior, que não foi queimada, será aplicado cera de abelha. Tradicionalmente, o *takod* é adornado com penas de arara vermelha na parte superior e seu corpo é pintado com motivos em cor vermelha, com tinturas extraídas de *h'yyw* (urucum), *rahauyd* (urucum do mato) ou *b'ääs ts'ëëd* (urucu do igapó). Os motivos da pintura que me foram descritos foram apenas o tipo "jabuti", *matug* (Schultz reproduz esse padrão em seu artigo de 1959). Mas, provavelmente, há uma variedade de temas. No Roçado, os irmãos Benito e Manuel são uns dos especialistas na fabricação dos artefatos.

próprio ato xamânico de enunciação das listas onomásticas. Assim, no discurso indígena atual, essa decisão seria, antes de tudo, uma atitude de proteção à coletividade humana (*nadëb*).

Do que pude observar e conversar com meus interlocutores, é muito provável que o evangelismo tenha intensificado a compreensão de que o manejo xamânico do mundo (CAYÓN, 2013) é por demais perigoso e incontrolável e, dessa maneira, seria mais seguro mantê-lo distante.[494] A própria figura do *sëëw* representaria um risco, dado que poderia fazer feitiços contra os parentes, transformar-se em animais e outros seres predadores. As ameaças que os Nadëb associam hoje ao universo xamânico não se restringem ao plano metafísico. Há um caso famoso no Roçado, ocorrido em meados dos anos 1990, em que um suposto barco da polícia federal atracou no porto da aldeia. Os forasteiros encontraram a comunidade esvaziada, a maioria de sua população havia se deslocado para o alto curso do Uneiuxi, para o trabalho de extração de sorva para um patrão. Na comunidade estavam apenas um casal de velhos e um outro ancião. Ao constatarem as plantações de coca para a produção de ipadu, os policiais incendiaram todos os pés que encontraram, espancaram os velhos e lhes roubaram suas armas de caça. Desde então, aparentemente, os Nadëb deixaram de cultivar a planta e consumir o ipadu.[495]

Há, portanto, uma importante dimensão do discurso atual dos indígenas sobre o xamanismo "dos antigos" que é influenciada pela doutrina evangélica. Mas isso, como venho apontando desde o capítulo anterior, não impede que o xamanismo esteja presente na vida cotidiana dos Nadëb. Tais transformações parecem estar ressaltando diferenças entre as figuras do xamã e do cantor que, antigamente, parece ter sido muito menos destacada. Para refletir sobre essas questões, descrevo, abaixo, o processo de formação de cada um.

6.5.1 Sëëw

Entre os Nadëb, a figura que ainda hoje é capaz de manter uma comunicação transespecífica, que conecta espaços-tempos distintos de maneira controlada, é o *sëëw*.[496] Como vimos, tal comunicação é criada por meio da enunciação de fórmulas verbais e pela

[494] Não há dúvidas de que houve uma demonização do xamanismo por parte dos missionários. Ouvi várias vezes de meus amigos que o casal Seen, missionários ligados ao SIL que frequentavam a aldeia na primeira década dos anos 2000, eram condescendentes quanto à realização de festas e execução de cantos (*jäm*) pelos Nadëb, mas que repreendiam os indígenas quando se punham a entoar algum *ta häd*.
[495] A violência do caso indignou os indígenas que registraram um ofício na Funai.
[496] Segundo Agenor Silva (1996, p. 39), para o gênero feminino, a designação da função seria *syym*, mas ressalto que, durante minha pesquisa, o termo *sëëw* se estendia a homens e mulheres. Remeto o leitor ao capítulo 3 da monografia do autor (1996) em que é descrita sua tentativa frustrada de iniciação xamânica. O relato é relevante pelas descrições etnográficas do processo.

manipulação de vegetais cultivados ou coletados, a partir dos quais o especialista realiza procedimentos terapêuticos, de proteção ou de ataque a outrem.[497] Outras capacidades que singularizam estas figuras são as viagens cósmicas (muitas vezes realizadas em sonho, mas não só). Os *sëëw* mais poderosos conseguem, ainda, se transformar efetivamente em outros seres (grandes predadores, mas não só).

Como já afirmei anteriormente, portanto, é razoável empregar o termo xamã, consagrado na literatura antropológica, para referenciar essas figuras. Quando são instigados a traduzir o termo *sëëw*, os Nadëb empregam a palavra "pajé", categoria amplamente utilizada no Noroeste Amazônico para designar benzedores e feiticeiros. É possível que vários *sëëw* habitem uma mesma aldeia, mas meus interlocutores dizem que, no passado, quando os Nadëb eram "bravos" e as guerras xamânicas frequentes, a tendência era que eles se mantivessem afastados. Münzel (1969, p. 170), que esteve no Uneiuxi em 1968, contabilizou 2 pajés em Primavera, 2 em Aguiar, 1 em São Pedro e 9 em "Roçada" (todas comunidades nadëb distribuídas ao longo do Uneiuxi, de jusante a montante).[498] O etnólogo sugere que o grande número de xamãs kaborí numa mesma aldeia impediria que estes alcançassem um "status social" excepcional, condição que seria diversa daquela alcançada por seus pares em outras sociedades rionegrinas. Diferentemente de outros grupos da região, não ocorre entre os Nadëb uma distinção formal do tipo xamã-vertical/xamã-horizontal, tal como proposta por Hugh-Jones (1996). Existe, sim, algumas especificidades entre os procedimentos possíveis de serem adotados por um *sëëw*, mas não há uma figura que acumule poder político-religioso e que alcance um prestígio social como no caso do *kubu* tukano.

Sintetizo o processo de formação de um *sëëw*, principalmente a partir das longas conversas que tive com Manuel Silva, que descende de uma família de pajés (pais, tios e avós maternos e paternos), e utilizo também informações coletadas com outras pessoas nadëb.[499] Qualquer pessoa pode se tornar um xamã, bastando para isso sua vontade. Não há uma idade estrita para o início do processo, mas, idealmente, o aprendiz começa a ser instruído ainda criança, com cerca de 10 anos (os interlocutores do antropólogo Agenor Silva lhe apontaram

[497] Meu principal interlocutor sobre o assunto, Manuel Silva, sempre me destacou que os serviços prestados pelo *sëëw* devem ser pagos (algo que é comum em toda a Bacia do Negro). Münzel (1969, p. 170), contudo, registra que o pagamento só se realiza quando o cliente não é um parente próximo, ou seja, quando é prestado para alguém de fora de sua comunidade. O autor ressalta, ainda, que os serviços "em prol da comunidade" eram considerados obrigatórios. Wright e Hill (1986, p. 42), por exemplo, também afirmam que o xamã baniwa deve receber pelos seus serviços.

[498] Em seu texto, o autor grafa o nome da aldeia com "*a*" (Roçada), mas trata-se da mesma comunidade em que desenvolvi minha pesquisa.

[499] Apesar de os Nadëb atualmente anunciarem um afastamento progressivo do universo xamânico, este é um tema frequente no cotidiano e presente em inúmeras situações ordinárias. Volto a esse ponto adiante.

que os neófitos deveriam ser pós-púberes; os de Münzel afirmaram que o processo deveria ser iniciado a partir dos 20 anos). É frequente que a transmissão se dê entre membros da mesma família e dependa de um acordo selado entre ancião e noviço. Silva relata que o xamã também pode escolher um discípulo, que tem a opção de aceitar ou negar a convocação (Münzel aponta que o tutor é um homem do grupo local geralmente, normalmente o pai do aprendiz, que decide se este é apto para o papel). A recusa ou o desinteresse crescente por parte dos jovens pela formação me foi apontada como efeito da austeridade do processo de iniciação, que, uma vez em curso, deve ser finalizado.[500] O não cumprimento das prescrições ou a desistência por parte do neófito lhe acarretam malefícios e doenças, que podem levá-lo à morte. Ouvi relatos em que o desfecho do processo abortado foi esse.

A formação se inicia na mata. Ali, o xamã tutor, acompanhado de seu discípulo, irá coletar as folhas de *dom bag'aad*, "*folha do dom*", (*dom* é uma espécie de peixe pequeno, não identificada, que vive em cursos pequenos de água), e numa cuia irá fazer um preparo com a planta macerada e misturada com água coletada no igarapé.[501] O noviço, então, tomará o preparo ainda afastado da aldeia e, em seguida, retornará com seu mestre. À noite, com a rede atada ao lado de seu tutor, escutará os cantos, encantamentos e histórias dos outros seres, que começa a memorizar com mais afinco.[502] Todo o procedimento será repetido diariamente, com o neófito tomando doses cada vez maiores do preparo. O método visa preencher todo o corpo do aprendiz com *dom bag'aad*. O acúmulo da substância começa pelos pés e vai subindo, até a cabeça.[503] O processo de transformação corporal é uma experiência pessoal e sua duração é altamente variável. Manuel me explicou que poderia durar algumas semanas ou meses.[504]

---

[500] No presente, apesar de a comunidade não proibir a iniciação, ela desestimula o processo (ver capítulo 7).

[501] Silva (1996, p. 45) sugere que a planta pertence à família das *rubiaceae*. Regionalmente, o vegetal é conhecido pelo termo nheengatu *mira rawa*. Seguindo os estudos fonológicos e gramaticais de Cruz (2011), a glosa de *mira rawa* seria "árvore" + "ser amargo". O sentido do termo corresponde ao sabor da beberagem relatada pelos Nadëb. Devido ao seu poder agentivo, a planta é cultivada fora da aldeia, na mata próxima. Em uma caminhada de 40 a 60 minutos com Manuel, encontramos um exemplar.

[502] Como o processo depende diretamente do interesse do noviço, o mais comum é que a criança já se atente para os cantos e encantamentos antes mesmo da iniciação, e, portanto, o processo de memorização já esteja em curso antes mesmo do aprendizado formal.

[503] Silva (1996, p. 44) traduz a experiência como uma espécie de incorporação do "espírito" de *dom bag'aad*. As explicações de meus interlocutores nunca caminharam para uma interpretação da experiência por esse sentido. Infelizmente, o autor não apresenta o termo na língua nadëb que traduz por "espírito". De toda maneira, o antropólogo descreve um processo cosmo-fisiológico relevante: "[...] *once in your head, the spirit makes your eyelids hang half closed, and your eyes become red and shiny, or* barin".

[504] Silva (1996, p. 44) registra que a variação de tempo de iniciação relatada por seus interlocutores girou entre 5 ou 50 luas. A descrição de Münzel (1969, p. 171-172) é algo distinta. O autor afirma que o aprendiz se retira para a mata com seu tutor em intervalos regulares ("a cada meio ano"), por onde permanece em curso intensivo por duas semanas. Para a iniciação, o jovem entraria para a floresta sozinho, sem comida, e deveria se alimentar daquilo que coletasse. Após vários dias, se encontraria com o pajé em um local previamente acordado. Permaneceriam ainda por três dias, durante os quais o ancião ensinaria os fundamentos necessários e permaneceriam se alimentado

A iniciação é acompanhada por certas restrições. É proibido ao neófito manter relações sexuais e deve seguir uma dieta restrita (muito próximo às dos *matarii*), não podendo se alimentar de carnes de caça, nem peixes com esporão. Durante o processo, o aprendiz poderá ingerir apenas pequenas porções de beiju e água.

À medida que o aprendizado avança e a quantidade do *dom bag'aad* vai se acumulando, tem início um processo de transformação do corpo da pessoa, que se torna hipersensível gradualmente. O noviço passa a ver e ouvir em sonho animais e outros seres assustadores que se aproximam de si – onças, cobras, peixes, seres monstruosos, espíritos da floresta. As aproximações são intensas, geralmente ameaçadoras, e podem produzir efeitos em seu corpo, como febres, dores e indisposição. Münzel (1969, p. 172) anota que "alguns rapazes já morreram realmente de medo, diante dessas imagens". Esse é um momento crítico, quando é necessário à pessoa ter o "coração forte" (*h'yb tym henhonh*) para que não abandone o processo. "Coração forte" significa coragem: o jovem não deve temer o que vê e ouve. Isso porque os seres que estão se aproximando são manifestações do *ta sahëë*, o espírito auxiliar que irá acompanhar o novo xamã.[505] O *ta sahëë* que chega ao noviço pode ter pertencido anteriormente ao tutor, que doa um de seus espíritos auxiliares durante a formação do novo xamã (ao longo da vida, um *sëëw* pode encontrar ou adquirir outros *ta sahëë*, inclusive por doação de outro xamã). O processo de aproximação entre xamã e espírito auxiliar corresponde a um amansamento de ambos, até que se estabeleça uma relação de dono (*ta danäh*) e xerimbabo (*mas'ããh*). A posição de maestria e subordinação é mútua, ambos chamam e são chamados pelos dois termos. Conforme a relação vai se estreitando, um passa a ser uma espécie de duplo do outro e não se afastam mais. Em muitos momentos, o ato de um corresponde a ação do outro. Por exemplo, viagens cósmicas são realizadas pelo *ta sahëë* e experimentadas simultaneamente pelo *sëëw* neste plano. Como notei acima, há uma dinâmica de transmissão do *ta sahëë*, construída tanto no processo de formação de um *sëëw* como nas relações de aliança entre xamãs. Portanto, um espírito auxiliar tende a ser uma herança entre consanguíneos, mas frequentemente

---

de frutos coletados. Ao final, tomaria um rapé alucinógeno (que o autor nota como "paparicá") muito forte, que deveria ser ingerido apenas uma vez na vida, sob pena de a pessoa ficar louca ou morrer se não seguir a prescrição.

[505] Os Nadëb traduzem para o português o termo *sahëë* como espírito. Sigo meus interlocutores e, portanto, não adoto a expressão "espíritos-animais", frequente nas etnografias que abordam o tema do xamanismo amazônico. Acrescento, ainda, o termo "auxiliar" porque essa função é inerente a esses seres e fundamental para a compreensão do complexo xamânico nadëb. É importante notar que "espírito", aqui, não corresponde à categoria comumente traduzida como alma, ou princípio vital, que, na língua nadëb, é designada como *h'yb tym* (literalmente "caroço do peito"), cuja manifestação física é o coração. Chamo atenção, ainda, que *sahëë* é um nome necessariamente possuído, aspecto que também é fundamental para refletirmos sobre este ser. Por isso, a notação no texto geralmente segue acompanhada do pronome possessivo de 3ª pessoa do singular – *ta sahëë* – ou do plural – *sa sahëë*.

entra no sistema de trocas mais abrangentes. Se uma pessoa decide deixar de atuar como xamã, é possível que ela entregue seus espíritos auxiliares a outros especialistas.

Os *sahëë* são únicos, têm nome próprio[506] e se manifestam para seu dono em uma forma animal específica. Algumas "espécies" de *ta sahëë* que me foram listadas são boto, piraíba, piranha, bicho-preguiça, sucuriju, jararaca, onça preta, onça pintada, tatu-canastra, besouro, macaco-da-noite. Apesar da especiação, os espíritos auxiliares guardam a capacidade transformacional e podem se tornar uma infinidade de seres, conforme o contexto. Em geral, o *ta sahëë* realiza ações para o seu *sëëw*, de ataque, cura ou proteção, por meio de sua capacidade de realizar deslocamentos espaço-temporais. Por exemplo, o espírito auxiliar anda na frente do xamã quando ele se desloca na mata, protegendo-o contra eventuais agressões. É também ele que em sonho visita outros planos, ataca inimigos, visita parentes, se comunica com os espíritos de outros xamãs.

À medida que o corpo do aprendiz se transforma, que a relação com o *ta sahëë* se aprofunda, e que a ingestão de *dom bag'aad* aumenta, a pessoa perde progressivamente o sono. Manuel me dizia: "*sëëw* não dorme, só bebe *dom bag'aad*, come *bato* (ipadu) e fuma cigarro". Assim, as experiências que inicialmente se dão no sonho começam a ocorrer em estado de vigília. Quando o corpo do *sëëw* é preenchido até a cabeça de *dom bag'aad*, ele adquire a capacidade de se transformar em outros seres (geralmente animais ou espíritos da mata).

De acordo com Manuel e outros interlocutores, a principal mistura administrada aos neófitos é o *dom bag'aad*. Outra beberagem muito consumida pelos pajés é o *jamaar*. Esta seria uma planta (espécie não identificada) cultivada pelos antigos *sëëw* em suas roças, que continuavam a consumi-las antes de trabalhos de cura. Silva (1996, p. 52) relata que as folhas de *jamaar* são processadas, em algumas etapas, até que se torne um pó fino, que é ingerido misturado com água.[507] O antropólogo registra ainda duas outras plantas usadas em misturas, mas que não observou em campo: "*mogum*", planta silvestre que cresceria nas matas ao redor da aldeia, muito mais amarga que *dom bag'aad*; e "*weebacaa'd*", que teria aspectos e efeitos muito semelhantes ao *dom bag'aad*, que, contudo, não havia nos arredores da aldeia na época de minha pesquisa. Noto que meus interlocutores não citaram estas duas últimas bebidas e, quanto ao *jamaar*, me contaram histórias, mas não me apresentaram um espécime do vegetal.

[506] Ao longo de minhas conversas com Manuel, ele sempre demonstrou muita reserva em dizer os nomes próprios de alguns espíritos auxiliares. Por esse motivo, não os registro nesta tese.
[507] Meus interlocutores costumavam relatar que, diferentemente da ingestão do *dom bag'aad*, o consumo do *jamaar* trazia efeitos psicoativos ("a pessoa fica como que bêbada"), o que é registrado também por Silva (1996).

Existem duas técnicas de ações empregadas pelos *sëëw*: soprar um benzimento (*mehëm doo*) e chupar a doença do corpo de um paciente (*ehõs*). Nesta última, ele irá aspergir um preparo de água com um vegetal, *misũũt*,[508] e retirar a doença de uma pessoa enferma. As duas funções xamânicas podem ser acumuladas, mas são distintas.[509] Manuel, por exemplo, sabia soprar, enquanto seu pai realizava os dois procedimentos. O primeiro está mais associado à proteção (cercar, retirar agência de alimentos) enquanto o segundo à cura terapêutica (retirada física de doença). Mas ressalto que esta distinção não é absoluta e ambos os xamãs realizam procedimentos de cura e proteção (e, virtualmente, de ataque).

A doença é concebida como um mal causado por ataque de um ser, humano ou não humano. Ouvi de alguns que o feitiço soprado atinge o corpo como flechas invisíveis aos olhos humanos (Silva relata o mesmo, mas ressalto que esta não é uma explicação unânime atualmente). Para realizar a cura, o *sëëw* irá localizar onde está alojada a doença no corpo da pessoa com auxílio de uma pedra especial (*pëh*).[510] O mineral, com propriedades xamânicas, é proveniente do fundo do rio e é ofertado ao xamã por *ta sahëë*. A doença, então, será retirada fisicamente (durante o procedimento de *ehõs*), podendo assumir formas de sementes de frutos, agulhas, imagens de santos, dentre vários outros objetos.

Silva (1996) sugere que o domínio dos procedimentos *mehëm* e *ehõs* demanda do xamã tempo e aprofundamento de saberes distintos. *Ehõs* exigiria um aprendizado mais longo e um conhecimento mais denso. Manuel, por exemplo, relata que não aprendeu *ehõs* porque seu pai faleceu antes que o aprendizado se completasse. Por sua vez, Joaquim Batista, tuxaua de São Joaquim, me relatou que *ehõs* não é uma técnica nadëb e que foi aprendida no próprio Uneiuxi, no contato com pessoas de outra etnia vindas do rio Negro, num passado não muito distante.[511]

---

[508] Espécie vegetal não identificada, regionalmente chamada de pirá pitiú.

[509] Noto, mais uma vez, que, entre os Nadëb, não há uma distinção formal entre dois tipos de xamãs, como aqueles existentes entre *payé* (xamã horizontal) e *kubu* (*xamã vertical*) entre grupos tukano oriental (HUGH-JONES, 1994) ou entre os *mauíra* (pajé chupador) x *málikai limináli* (donos de cantos ou rezadores) entre os baniwa (WRIGHT, 1996). Entre os Hupd'äh Ramos (2019, p. 200) distingue três categorias: *bi'íd hup ĩh*, "xamãs do sopro"; *k'äd hup ĩh*, "xamãs do banco"; e *s'äw hup ĩh*, "pajés". De acordo com o autor, os últimos possuiriam um grau mais elevados de saberes xamânicos.

[510] Mineral não identificado. Sua coloração pode variar entre incolor, azul, preta ou branca. Durante minha pesquisa, não tive a oportunidade de observar um exemplar do objeto.

[511] O biólogo Ettore Biocca (1966, p. 196) relata uma viagem que realizou à foz do Inixi (Uneiuxi) em 1963 para encontrar o "mais antigo e famoso pajé tariana de Iaraueté", que havia se mudado para aquela localidade junto de seu filho, Graciliano Mendes, e sua nora (pira-tapuya). Como vimos na Parte 1 desta tese, nesse momento a aldeia do Roçado já havia sido fundada e é provável que os Nadëb tenham estado em contato com o ancião xamã, já que seus deslocamentos rio abaixo naquele momento eram relativamente numerosos. Em seu registro, Biocca descreve a cura que o pajé promove de um patrão conhecido na região, Felinto Costa, personagem presente na etno-história nadëb (já citado nos capítulos anteriores).

Os demais veículos transacionais utilizados pelo xamã são *hunt* (tabaco), *bato* (ipadu), *karanh* (espécie de breu usada para defumar) e *pëh* (pedra).[512]

Münzel (1969, p. 170), por sua vez, diferencia dois tipos de pajés kaborí. Contudo, não o faz conforme o método de ação empregado, mas pela função dos serviços:

> Podemos distinguir uma categoria inferior de pajés, que trabalham para fins mais individuais, de utilidade só para indivíduos ou um único grupo local, e outra, superior, de pajés experimentados, cujas atividades são de utilidade mais geral e que se empenham por afastar dos Kaborí (em sua totalidade, e às vezes ainda de outro Makú) certos grandes males, como o perigo de guerras ou epidemias. São estes os que iniciam os jovens. No Uneiuxi há atualmente quatro pajés desta categoria, no Boá-Boá mais dois. Outro, mais poderoso e procurado por Makú até do Alto Japurá, viveria no Jutaí com um pequeno grupo local Makú.

A categorização do etnólogo alemão se aproxima, em alguns aspectos, da distinção e assimetria entre xamãs horizontais e verticais proposta por Hugh-Jones. Ressalto, contudo, que, durante minha pesquisa, não vi e nem ouvi algo que apontasse para essa distinção. Também a etnografia de Silva (1996) não sugere tal configuração.

O repertório de *ta häd* de um *sëëw*, que será usado para seus benzimentos e ações xamânicas, é uma riqueza pessoal, transmitida ao longo da vida pelo *ta sahëë*, pelo seu tutor, e por outros *sëëw* com quem se relaciona. Há uma tendência de que esse repertório seja transmitido dentro de uma mesma família, como aponta a citação que abre esta seção, mas isso não é obrigatório. Por exemplo, Manuel aprendeu certos cantos com Pedro Maia, outro xamã, ao ouvi-lo quando conviveram por um período no Roçado. Também Manuel conta que sua avó, mãe de sua mãe, foi uma poderosa *sëëw* que aprendeu seu repertório com o marido. Mas deve-se notar que há uma gênese dos cantos e encantamentos xamânicos. Via de regra, eles são adquiridos em outros planos pelos espíritos auxiliares, que então transmitem-nos para seu dono. Dessa maneira, o processo de aquisição dos encantamentos de um *sëëw* repete e singulariza a experiência mítica de aquisição dos cantos e encantamentos pelos Nadëb na narrativa de Jood:

Transmissão mítica	outras gentes —>	*jood* —>	*sëëw* (avô nadëb de *jood*) —>	outros *sëëw* (nadëb)
Transmissão atual	outras gentes —>	*sahëë* —>	*sëëw* (nadëb) —>	outros *sëëw* (nadëb)

[512] Münzel afirma que os pajés kaborí não se utilizariam de maracás nem praticariam a defumação. Durante minha pesquisa, ouvi vários relatos de ações com defumação. Sobre o maracá, ouvi algumas referências, mas a menção ao emprego do artefato de fato foi reduzida (e sempre referenciado pelos termos chocalho ou maracá).

Assim, atualmente, cantos e encantamentos continuam a ser gerados por outras gentes, e essa produção chega aos Nadëb por intermédio dos espíritos auxiliares. Afora o momento específico de iniciação xamânica, entre os humanos, esse repertório será transmitido a partir de um modo padrão: aprendizes memorizam o que entoam tutores e anciãos, deitados na rede, ou nas rodas de ipadu, geralmente no período da noite e madrugada. Por essa perspectiva, toda pessoa, potencialmente, tem contato mais ou menos profundo com um repertório xamânico, bastando para isso estar próxima de, ou morar com, um cantor-xamã. Contudo, para que uma pessoa de fato se torne especialista no conjunto de *häd* (compreenda seu significado, modos de emprego, etc.) faz-se necessário um aprendizado formal.

6.5.2 Cantos-continente

Em contraste, não existe uma formalização do aprendizado dos cantos. Atualmente, o jovem começa a memorizar o repertório principalmente no ambiente doméstico, deitado em sua rede, quando ouve um cantor experiente durante a madrugada. Portanto, assim como no caso da transmissão do *ta häd*, há uma tendência de que os *jäm* sejam transmitidos a homens de uma mesma família. Além disso, os próprios rituais *hah'ook* são situações propícias para o aprendizado. As pessoas interessadas em memorizar o repertório podem se juntar aos cantores principais e compor o coro que os acompanhará durante a performance, repetindo cada verso entoado pelos primeiros. Este grupo de acompanhantes é designado como *rakyyh gatë* (trad. livre: "aqueles que remendam") ou *rakyyh gedag n'aa* (trad. livre: "aqueles que respondem").

É provável que, no passado, as funções de xamã e cantor se acumulassem a ponto de tornar sua distinção problemática. Segundo contam os Nadëb, no tempo dos antigos, os *hah'ook* eram eventos perigosos porque os *jäm* entoados pelos cantores tinham em seu conteúdo também os *häd*.[513] Durante meu período de pesquisa, pude presenciar uma situação ilustrativa. Pedro Maia, Nadëb do Alto Uneiuxi, foi um cantor-xamã com quem também convivi na aldeia de São Joaquim. Ele era considerado, então, o maior cantor e xamã vivo entre os Nadëb. Registrei uma série de cantos que entoou em uma de suas últimas performances públicas, em um dabucuri realizado na virada de 2017 para 2018 (Pedro faleceu em 2020, suspeita-se, vítima de Covid-19). Ao longo da pesquisa, busquei, com pessoas distintas, traduzir o repertório do velho xamã,

[513] No presente, os cantores que se declaram não xamãs afirmam que não passaram pelo processo de formação do *sëëw* e não se interessam em aprender os *häd* de cada ser. Proponho que esse "novo cantor" poderia ser visto como um "xamã incompleto". Retomo a discussão no capítulo 8, quando discuto os hinos evangélicos.

mas isto não era possível porque me diziam que o ancião "cantava no benzimento". Ou seja, seus cantos já continham em si as palavras de soprar. Só o próprio Pedro poderia traduzi-los para mim, ou então Manuel, o *sëëw* do Roçado, que foi capaz de compreendê-los parcialmente. Mas note-se que este último conseguiria traduzir os cantos de Pedro porque, no passado, aprendeu com o velho algumas de "suas palavras" durante as madrugadas (o que denota a singularidade dos repertórios de cada cantor-xamã). Da mesma forma, sempre que Manuel me entoava um canto ou um encantamento, ao final da execução me dizia, em português, "essa é uma herança que X deixou para mim". "X" poderia ser um membro de sua família, um outro *sëëw* ou ainda *ta sahëë*.

O entrelaçamento entre canto e xamanismo é perceptível, também, quando analisamos a etimologia dos designativos usados para referenciar o cantor: *pud suun* ou *pud danäh*. A glosa da segunda construção é "encantamento + dono". Em relação à primeira, é provável que *suun* seja um verbo cujo sentido seja "estar contido em" (OBERT, Com. pess., 2021) e, assim, a glosa de *pud suun* seria "encantamento + estar contido em".[514] Portanto, o cantor, ao mesmo tempo que é dono do canto, pertence à peça que executa (numa relação do tipo continente-conteúdo). Mas isso não é tudo. A construção utilizada para referenciar o canto de um ser é, como vimos, formada pela designação de um ser "X"+ "*pud gó*". A glosa de *pud gó* é "encantamento + estar dentro (*posp*.)". Assim, por exemplo, "o canto da onça" é chamado de "encantamento da onça" na língua nadëb:

awad	pud	gó
(onça)	(encantamento)	(dentro)

Assim, um dado ser, dono mítico de seu próprio canto, também está contido neste canto. Desse modo, as construções que designam "cantor" e "canto/encantamento de X" denotam, ambas, uma relação do tipo continente-conteúdo. Assim, a construção "o cantor entoa o canto da onça" seria:

awad	pud	gó	pud	suun	ejäm
(onça)	(encantamento)	(dentro)	(encantamento)	(estar contido em)	(cantar)

[514] Segundo a linguista Karolin Obert (Com. pess.), a ausência de um prefixo de pessoa na expressão se daria porque há um nome incorporado no verbo (*pud*) que toma seu lugar. O fenômeno é comum nas línguas da família Naduhupy e também na região. No dicionário do SIL, o termo *suun* é classificado como um "nome obrigatoriamente possuído" que significa transporte. Obert (com pess.) discorda da interpretação. Caso o dicionário esteja correto, a designação *pud suun* traria um sentido diverso, mas plausível: o cantor seria aquele que é o "transporte do encantamento".

A estrutura das duas construções evidencia que *ao ser executado*, o *pud* é um continente que abriga simultaneamente o ser nominado (e suas transformações) e o emissor atual (nadëb e suas transformações). Ao cantar, portanto, um encontro de perspectivas (sônicas) é promovido. Se a ética da predação é um aspecto fundante da cosmoecologia no Alto Uneiuxi, este encontro é, antes de tudo, um embate entre perspectivas. Devemos levar em consideração, ainda, a relação de maestria que há entre os donos dos seres e as coletividades a eles relacionadas. Em síntese, o que está em jogo é uma disputa de perspectivas entre o dono mítico do canto e o dono atual (nadëb).

Esse quadro relacional ocorre em outros contextos ameríndios. Gutierrez Choquevilca (2011, p. 189), por exemplo, sugere algo semelhante no xamanismo quechua: "*Cette configuration relationnelle complexe instaure une relation circulaire « récursive » entre un énonciateur idéal (l'esprit-maître) et un énonciateur réel ou actuel (le chasseur chamane*)". Como já destaquei, autores como Brabec de Mori (2013, p. 389) sugerem que o destinatário final do canto shipibo é a audiência não humana, e não os parentes humanos. Gostaria de chamar atenção que o ponto crítico dessa disputa se dá no momento mesmo em que o canto é atualizado – ou seja, quando ocorre a emissão por um enunciador. O ato de cantar instaura uma relação parte-todo em que o emissor está contido no canto.[515] De certa maneira, o próprio cantor é capturado, é predado pelo canto que entoa. Assim, se umas das questões em torno do xamanismo no Noroeste Amazônico é o manejo e a reprodução da vida, o caso nadëb demonstra que o próprio modo pelo qual esses processos são desencadeados (cantos e fórmulas verbais) é objeto de disputa constante.

Esta é, portanto, uma particularidade a ser destacada no caso nadëb. De modo geral, diferentes etnografias ressaltam o papel complexo do emissor em contextos xamânicos, que reúne em si uma multiplicidade de perspectivas em momentos rituais. Severi (2002; 2004), por exemplo, sintetiza a imagem do "enunciador plural". Também Pedro Cesarino (2018) sugere que o xamã marubo é um abrigo de perspectivas múltiplas. No xamanismo nadëb, é possível que este seja também o caso. Mas me parece que há algo mais. Em um primeiro momento, o cantor nadëb atua como uma espécie de operador-tradutor, um mediador que torna possível a intercomunicação espaço-temporal. Mas o próprio canto-benzimento, quando entoado, se materializa em forma acústica, de modo que o cantor não parece se estabilizar na função de um

[515] Essa é uma relação similar àquela dos viventes que apontei no capítulo anterior: aquele que vive no território pertence ao território.

"corpo-receptáculo" (CESARINO, 2018, p. 280).[516] Quem abriga a multiplicidade de vozes e pontos de vista é o próprio canto-som. Nesse processo, portanto, ocorre um deslocamento, uma certa independência da manifestação acústica em relação ao seu executor. Devemos relembrar, aqui, que os cantos são artefatos sonoros de seres, são suas partes intangíveis, presentificadas quando atualizadas (cantadas). Há uma potência agentiva que é própria à linguagem. Se eu estiver correto, o paralelo que estabeleci com a análise de Brabec de Mori (2012, p. 379, grifo nosso) sobre o canto shipibo nos ajudaria a compreender processo:

> *Language [...] plays a crucial role, because its power of conceptualizing the conceived environment allow for active manipulation by the means of uttering certain songs or phrases. Thereby, the voice is viewed as a substantial item of transmission in an animistic ontology.*

Em seu argumento, o autor destaca, justamente, que o canto é uma linguagem essencialmente extra-humana, argumento que, por sua vez, está próximo da análise de Seeger (2015) sobre os cantos kisedjê. Dessa maneira, a relação *ser nominado-canto* (mítica) e *cantor-canto* (atual) não se estrutura numa lógica de sujeito-objeto porque o canto é, em si mesmo, uma miríade de perspectivas. Novamente: os cantos e fórmulas verbais guardam o sentido ontológico que os artefatos têm no Noroeste Amazônico – são pessoas, ou partes (artefatuais) de pessoas (HUGH-JONES, 2009). Abaixo, apresento um exemplo das perspectivas que formam o canto do urubu, *kuruj du pud gó*.

Tabela 20 - Exemplos de vozes de um canto (versos destacados do canto do urubu)

Verso	Versos em Nadëb	Versos em Português	Perspectiva/ Voz
1	*he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he*	he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he he	urubu/nadëb
2	*sats noo sats noo sats noo sats noo p'op naa ta h'yyb n'aa en'yym he he he*	ele gosta de podre, ele gosta de podre, ele gosta de podre. lá no alto ele está animado	nadëb

[516] Para que fosse este o caso entre os Nadëb – o que os colocaria mais próximos de uma concepção do xamanismo marubo, por exemplo –, faria mais sentido a significação do termo *suun* tal qual registrada no dicionário do SIL, de modo que *pud suun* tivesse o sentido de "transporte do encantamento" (ver nota 514). Cito Cesarino (2018, p. 280), para destacar a proximidade: "[...] o xamã alterado ali presente (ou seja, o seu invólucro corporal) *não é exatamente* o duplo de uma sucuri, por exemplo, mas sim aquele que *transporta*, isto é, que cita e que torna audível/visível um agente-sucuri outro. Esse agente outro *não se funde* ao corpo de determinado xamã em uma espécie de identidade paradoxal quimérica, mas antes coabita o corpo-receptáculo a partir de sua posição virtual" (grifo nosso).

		he he he	urubu/nadëb
3	*heeeeeeeee hee he he heeeeee*	heeeeeeeee hee he he heeeeee	urubu/nadëb
4	*bä ajat bä ajat. dawëë näng mä ta kyh*	está bem aqui, está bem aqui.	nadëb
		longe, ele falou	nadëb
5	*séd nado bä ajat. séd nado. ajooj jag. kuruj du näng ta kyyh hyy he*	tem muito (tapuru) aqui tem muito (tapuru) (o céu é como uma) teia de aranha	urubu
		urubu falou	nadëb
		he	urubu/nadëb
6	*ji hãp pe ti taba s'aats. ji hãp sa hã ti doo tasats bä hy*	para a gente está podre para a gente está (podre) para eles não está podre mesmo!	nadëb
7	*he he he he ër tä ër awëh. sẽẽ ta tä ër awëh näng ma sa kyyh hyy hã*	he he he nossa comida nós comemos nós estamos comendo com o caracaraí (espécie de gavião)	urubu
		eles falaram	nadëb
8	*sed hẽ ër bawëh, sed hẽ, sed hẽ. sed hẽër bawëh, näng bëë hyyyyyy. he he he*	nós vamos comer juntos juntos, juntos nós vamos comer juntos, vocês falaram	caracaraí
		he he he	urubu/nadëb
9	*he heeeee he he he he he séd hẽ bëë atooj ëër tä ëër bawëh. tabawät kën näng maaaaa*	he heeeee he he he he he	urubu/nadëb
		vocês ficam sentados juntos para a gente comer nossa comida	urubu-rei
		Ele (urubu rei) foi embora (sem comer com os urubus e os caracaraí)	nadëb

Fonte: Elaborado pelo autor. Cantado por André Garrido e traduzido por Cleto Castelo.

O papel do cantor-xamã, assim, é central e complexo. Numa análise formal, mas primária, da ação que empreende o cantor nadëb, caberia observá-lo enquanto enunciador plural, como caracterizado por Severi (2002; 2004). São reproduzidas onomatopeias e descritos mundos em língua nadëb, ao mesmo tempo em que são evocadas gentes por meio de suas

próprias línguas.[517] Contudo, assim que a emissão do canto é iniciada, há algo do próprio cantor que é englobado (predado) pelo canto. O principal ato do *pud suun* (cantor), portanto, é desencadear a presentificação de um artefato-sonoro multifacetado, composto por uma pluralidade de vozes e suas transformações (ou seja, os *häd*). É por estabelecer esta dinâmica que cantar, entre os Nadëb, é fundamentalmente um ato xamânico. Note que essa abordagem nos ajudaria a refletir sobre o fato de que as fórmulas verbais dos encantamentos nadëb se resumem a listas onomásticas. Não haveria evocação de ações realizadas pelo próprio xamã porque seu ato é, em suma, cantar, isto é, presentificar partes sonoras dos outros.

Cabe aqui, mais uma vez, propor um paralelo com as considerações de Wright (2012, p. 11) sobre o "corpo sonoro do universo" conforme a cosmologia hohodene. Os sons produzidos pelas flautas (que são partes do corpo de Kuwái) atuam como transmissores: seja de atributos da ancestralidade primordial; seja de poderes originados nesse tempo ancestral; seja, finalmente, da própria memória cultural de um grupo humano.

> *These meanings altogether constitute the shamans' understanding of the Universe and its dynamic processes of reproduction. By reproduction, I mean not merely biological reproduction… For, besides being parts of Kuwai's primordial Body, the flutes and trumpets represent the nature and qualities of Personhood, or the collective Self... Others. These categories, in dynamic relations amongst themselves, constitute the universe in motion.* (ibid.)

Os conjuntos de *häd*, artefatos-sonoros dos outros, seguem a mesma dinâmica comunicacional inter e intraespecífica. Presentificam pontos de vista de donos míticos que se estendem a toda coletividade de uma "espécie", ao mesmo tempo que abrigam a perspectiva de um executor atual e, com este último, a de uma coletividade humana (nadëb). No caso nadëb, o que temos é a presentificação de um perspectivismo sônico, em que o multilinguismo traz à cena uma camada complexa de sentidos para a vida. No próximo capítulo, analiso o complexo mítico-ritual dos aerofones.

6.5.3 Fora-dentro: encantamentos e o terreiro

Finalmente, e antes de tudo, cantar é encantar. Decorre daí todos os riscos implicados em trazer para dentro da comunidade humana perspectivas dos outros. Podemos compreender o terreiro (*wahoo*) como o espaço da aldeia estruturado para receber uma "alteridade

[517] Note-se como é complexo o jogo entre linguagem e perspectiva no canto. O ponto de vista do urubu é cantado tanto em língua nadëb quanto na língua do urubu.

controlada". É ali que os visitantes humanos e não humanos se reúnem em uma situação ritual ideal: com os cantores-xamãs, verdadeiros operadores da intercomunicação, administrando a cadência e o fluxo de outros convidados a habitar momentaneamente aquele espaço.

Há um mito importante que estabelece a relação entre o mundo xamânico, o terreiro e a comunicação acústica com a alteridade. É a narrativa que trata da reconquista do tabaco pelos Nadëb. Abaixo, reproduzo um trecho:

> Haviam 3 irmãos: o primogênito Nu Sang (um xamã), Kanaj-Jaaw e Tabuj. Este último era um guerreiro, forte, gordo, valente e que adorava festas. Ele era sempre o dono das festas (*hah'ook danäh*). Naquela época os Nadëb sofriam com a falta de tabaco, não havia em nenhum lugar. Tabuj, então, foi até Nu Sang e pediu para que ele subisse ao céu para conversar com os *saw'ëëng paah* (trad. livre 'aqueles que morreram') para pedir tabaco. O xamã concordou e mandou que seus irmãos construíssem um cercado de folha de bacaba no terreiro. A medida visava proteger os Nadëb. À meia-noite o espírito auxiliar de Nu Sang subiu ao céu, enquanto o xamã permanecia dentro do cercado. Nu sang disse ao irmão: 'espere aqui a pessoa que irá trazer tabaco para você. Ele irá perguntar, 'quem quer tabaco?''. O xamã se deslocou então para o plano celeste. Dali a algum tempo, começaram a surgir várias pessoas vindas do céu, dentro do cercado, que falavam línguas distintas, que ninguém entendia. Os únicos dizeres que os Nadëb compreendiam eram seus acenos de despedida: 'ỹ abajhõm' (estou indo). A descida dos mortos continuou até as 5h da manhã, quando então um 'antigo' desceu, deu a mão a Tabuj, que estava muito fria, e falou: '*ta da dor*'. Ninguém entendia o significado daquele dizer. Ele então deu o tabaco em grande quantidade para Tabuj que, temeroso, perguntou se a substância não faria mal para os humanos. O outro então respondeu que eles não poderiam fumar muito, senão ficariam muito magros. Às 6h, Nu Sang voltou e seguiu direto para sua casa. Às 17h ele voltou para conversar com o irmão e confirmou que ele poderia fumar aquele tabaco. Foi assim que chegou aos Nadëb o tabaco já pronto para consumo. [Narrativa contada por Eduardo Castelo, em português, aldeia do Roçado, 2018]

De modo geral, a configuração do terreiro e a condução do ritual pelo xamã permitem que os Nadëb estabeleçam contato com outra gente. Mas a narrativa ilustra bem que, apesar dos procedimentos que tentam manter a comunicação com os outros em ordem e controlada, há sempre o risco do desencadeamento de situações não previstas. Na narrativa, por exemplo, o fluxo de mortos que chega à aldeia persiste durante toda a madrugada. E assim como se dá com a língua dos outros seres, também a dos mortos só é compreensível pelo especialista. Portanto, o fato de as condições do *hah'ook* serem idealmente seguras para esse tipo de contato, não é suficiente para garantir que a relação com a alteridade (humana ou não humana) não possa gerar distúrbios. Lembremos, por exemplo, dos conflitos intergrupais iniciados nesses contextos que descrevi na parte 1.

Cantar, portanto, é um ato perigoso. Um modo tradicional de diminuir a agência dos cantos, como vimos, é extrair as listas onomásticas (*häd*) durante sua execução. É provável que o contato mais estreito com o evangelismo no final da década de 1990 tenha enfatizado a

questão. Desde então, parece que foram estabilizados dois polos conceituais e valorativos da arte verbal nadëb: um negativo e ligado à agência maléfica e outro positivo e associado ao "*hah'ook* pacificado" (dabucuri atual). Quando empregado em contextos associados ao primeiro polo, *pud* ganha uma valoração negativa, no sentido de "feitiço" (i.e., fazer mal a alguém). Já *jäm* denota, atualmente, um canto sem agência (ou de agência enfraquecida). Entre os dois extremos estariam os sopros (*mehëm*) benéficos para os humanos (benzimentos). Tanto o conteúdo dos feitiços como o dos benzimentos são os nomes dos seres (*häd*). Já o dos cantos são as palavras sem significado atual e palavras em língua nadëb (ver tabela 7 do capítulo 5).

Desse modo, o discurso genérico dos nadëb (evangélicos) sugere a seguinte distinção: os *pud* são fórmulas verbais manipuladas por um xamã para atacar alguém (nadëb); os *mehëm* são atos xamânicos de proteção e cura (operados por um especialista ou por alguém que tenha um conhecimento mínimo sobre o tema); e os *jäm* são peças executadas por um cantor "apenas para brincar nas festas". Tais distinções, contudo, se sustentam apenas numa dimensão moral, por assim dizer. Nesse sentido, está de acordo com uma perspectiva evangelizada, que afirma que o poder do *sëëw* (e dos outros) deveria ser afastado da aldeia. Na dimensão sócio e cosmo prática, contudo, o entrelaçamento de cada uma dessas categorias nativas continua a ser grande. Como vimos, a designação de cada canto, ainda hoje, é formada pela construção "*X pud gó*": *wëë pud gó* (canto do jacaré), *maëts pud gó* (canto do *maëts*), *jawëëj pud gó* (canto do macaco-prego), *wäng pud gó* (canto do patauá), etc. A construção é utilizada para designar o repertório das festas e, inclusive, para referenciar os hinos evangélicos (mas, aqui, a discussão nos exige uma análise mais extensa, faço isso no capítulo 8).

Nesse sentido, um dos desafios cosmopolíticos atuais enfrentados pelos Nadëb – formadores de uma cosmologia que predou, dentre outras coisas, aspectos de uma ontologia cristã (evangélica) – gira em torno do desencantamento do mundo.[518] A princípio, o processo permitiria uma vida "pacificada". Mas o faria sob o paradoxo de negar a cosmoecologia em que está engajado qualquer ser que habita um ambiente (*babuuj*)[519] (INGOLD, 2007). Lembremos, uma vez mais, a fala de Eduardo no episódio que abre o capítulo anterior: tudo o que é vivo (humano) se relaciona com outrem, pertence a um lugar, é nomeado e cantado. Se o som e as palavras pronunciadas têm o peso e a importância ontogenética que eu venho sustentando, não é possível tomarmos como despropositada, ou como um ato sem maiores consequências, o fato

[518] Como veremos na parte 3 desta tese, é provável, inclusive, que uma certa iconoclastia nadëb tenha encontrado confluência na cosmologia evangélica, e marcado o contraste acentuado ao simbolismo católico.
[519] Refiro-me, mais uma vez, à condição do habitante na perspectiva nadëb, que destaquei no capítulo 6: o habitante de um lugar pertence a este lugar e é necessariamente transformado pelas relações que cria.

de que a construção *pud gó* continua a ser mobilizada para referenciar o repertório irrestrito de cantos dos seres (contenham eles os *häd* ou não). Antes pelo contrário, a condição encantada do mundo é o termo não marcado nessa cosmologia. Portanto, faz-se necessário avançarmos a análise para o repertório dos hinos evangélicos criados pelos Nadëb a partir dos anos 2000, que nos trará novos elementos para refletir sobre o problema. Antes, contudo, proponho um exercício comparativo entre o quadro cosmopolítico no Alto Uneiuxi, que esbocei nos últimos dois capítulos, e o complexo Kuwái-Jurupari, que é central para a região do Rio Negro. Aponto, ainda, algumas questões relacionadas aos cantos disseminados no Noroeste Amazônico conhecidos na literatura pelo termo *kapiwaya*.

7 UNIDADE E VARIAÇÃO: O SOM E A VIDA NO NOROESTE AMAZÔNICO

Nos dois capítulos precedentes, busquei descrever de que modo o regime sonoro dá forma às relações interespecíficas no Alto Uneiuxi. Para isso, concentrei minha análise nos cantos e encantamentos que compõem, atualmente, o repertório dos cantores-xamãs nadëb. Neste capítulo, busco expandir a discussão a partir de dois movimentos. No primeiro deles, descrevo o complexo mítico-ritual dos aerofones Bares'ỹỹnh e reflito sobre sua posição na cosmologia atual. No segundo, proponho um exercício comparativo entre os dados apresentados e um quadro mais geral rionegrino, assentado no complexo de Kuwái-Jurupari. Foco minha atenção especialmente nos dados arawak, uma vez que grupos desta etnia historicamente estiveram próximos aos Nadëb (ver parte 1). Ao propor tais discussões, pretendo me aproximar de um quadro mais geral do repertório sonoro tradicional nadëb ao mesmo tempo em que procuro analisar sua relação com temas como reprodução humana, produção do parentesco e multiplicação de corpos.

Preâmbulo: os sons *marijé*

Como vimos, dentre os sons entoados nos *jäm* estão palavras que, segundo meus interlocutores, não são cantadas em língua nadëb, tampouco nas línguas de outros seres. De modo geral, meus amigos me explicavam que tais emissões eram "música" e que as palavras não tinham significado.[520] Uma primeira reflexão sobre a observação dos indígenas pode sugerir que o sentido atual desses sons estaria mais associado à melodia que à semântica das palavras pronunciadas nos cantos. Gostaria de aprofundar esse debate a partir da discussão sobre o termo *marijé*, recorrente em peças sonoras de seu repertório e que se encaixa nessa categoria.

Nos cantos nadëb em que está presente, a palavra *marijé* estrutura uma série que é repetida ao longo de todo o canto, intercalada com outras sequências, pronunciadas em língua nadëb ou na língua de outro ser. Apesar de apresentar pequenas variações, de acordo com o cantor e o canto entoado, a construção é composta da seguinte maneira:

[520] Quando as explicações foram dadas em português meus interlocutores empregaram o termo "música". Quando em língua nadëb, utilizaram o termo "*jäm*".

[jéé jó] majéjó du-marijjé majéjó du-marijé
du-marijé du-marijé du-marijé du-marijé harijẽng[521]

No presente, os Nadëb afirmam que esses trechos não derivam propriamente de uma língua atual ou ancestral. Visitando, porém, a literatura da região, observamos que o termo reaparece em cantos de grupos de fala tukano-oriental e arawak, notado pelos autores com algumas variações: *marié*, *mariyé*, *malié*, *malihé*, *pimaryé*, dentre outras (KOCH-GRÜNBERG, 1995; BIOCCA, 1966; WRIGHT & HILL, 1986; PIEDADE, 1997; FIGUEIREDO, 2009). Já no início do século XX, Koch-Grünberg (1995, p. 117), ao acompanhar um dabucuri de ingá realizado numa comunidade hohodene no rio Ayari (afluente do Içana), descreve o seguinte:

> *[...] Mandú y los suyos bailaron el uãnéui, un ritmo en el cual los bailarines marchaban en fila uno tras otro. La mano izquierda descansaba sobre el hombro derecho del compañero delantero y la mano derecha sostenía la uána, una vara hueca de madera ambaúva, con la cual golpeaban rítmicamente el suelo.*
> *También en este baile participaron después las mujeres. Se colocaron un poco fuera del círculo y pusieron la mano derecha sobre el hombro izquierdo de su compañero de baile…. Una mujer gritaba persistentemente cómo acompañamiento al canto festivo y ceremonioso de los hombres.*
> *Maliehé-mali-é-maliehé*
> *Maliehé-mali-é-maliehé*
> *Nunuyahá malie-hé*
> *Nunuyahá malie-hé*

A dinâmica da dança e o emprego do idiofone, o instrumento rítmico descrito como uma "vara oca" de embaúba, são semelhantes à performance hoje praticada pelos Nadëb nos rituais *hah'ook* (dabucuri), com seus bastões rituais produzidos com o mesmo material (*takod*). Chama atenção, ainda, a proximidade dos dois primeiros versos transcritos pelo etnólogo com a célula nadëb citada. No início dos anos 1960, Ettore Biocca registrou os cantos "Ben Un" e "Marié", executados em língua baré e nheengatu, num dabucuri em Ilhas das Flores, na foz do Uaupés, Alto Rio Negro. Segundo o autor, participavam do evento pessoas tariana, baré, tukano, dentre outros. Até onde se sabe, este é o único registro sonoro de canções em língua baré (FIGUEIREDO, 2009, p. 19-20). Quando se escuta as gravações,[522] apesar de ser possível reconhecer uma certa variação rítmica e melódica em comparação aos cantos tradicionais

[521] As transcrições desses sons não foram simples e variaram conforme o tradutor. A notação que adoto foi proposta por Evanildo Nadëb (aldeia do Roçado). Até onde compreendo, os versos são compostos pelo termo central *marijé* e suas variações vocais.
[522] Cantos 2 e 3 disponíveis em Biocca (1962, Disco 15: Danze e canti [Baré e Altri]. Canti sciamani Tariâna. Acervo Museu Camerino).

nadëb, chama atenção que o termo "*marié*" é pronunciado de maneira semelhante ao modo como é entoado no Alto Uneiuxi e cumpre a mesma função formal (ou seja, é repetida ao longo da peça). Biocca (1966, p. 260) relata que buscou traduzir os "cantos e danças Marié" junto aos indígenas, mas sugere que o significado teria se perdido para os próprios cantores. Segundo o biólogo, a única resposta que obteve sobre seu significado foi "*Siamo figli di qui, resti dei Baré, cantiamo Marié; cantiamo la nostra miseria*". Figueiredo (2009, p. 21) propõe que a resposta lacônica coletada pelo autor denotaria uma postura dos indígenas frente às pressões vindas da "civilização", principalmente relacionada à perseguição historicamente promovida pelos missionários à religião tradicional indígena. Assim, haveria um sentimento generalizado entre os indígenas de que estariam "perdendo sua cultura".

De modo geral, os especialistas atualmente concordam que a provável origem do termo seja arawak (WRIGHT & HILL, 1986). Em sua análise sobre o milenarismo baniwa liderado por Venâncio Kamiko em 1858, Wright e Hill trazem informações importantes sobre o termo, que os autores grafam como *máariye*. Os antropólogos afirmam que a palavra estaria associada à "garça branca", animal que cumpre papel mítico-ritual fundamental na cosmologia arawak da região.

> *Venancio's order that his followers dance 'in rounds to the lugubrious and monotonous sounds of the words — 'Heron! Heron!'' was a significant symbolic act. The words 'Heron! Heron!' are a translation of 'Máariye, máariye', a pan-Arawakan musical verse that refers, among other things, to the white heron feathers used to decorate the sacred flutes and trumpets of Kuwai and worn as a sign of prestige by ceremony owners. Máariye is a refrain word sung at the beginning and end of each verse in a genre of sacred dance music called kápetiápani (whip-dance). The mythical origins of kápetiápani are found in the Kuwai myth cycle which describes and explains the first initiation ritual…. Thus, when Venancio's followers danced to the words 'heron, heron', they were evoking that very moment in Wakuénai mythology when the great, fiery transformation of the world was about to take place.* (WRIGHT & HILL, 1986, p. 43, grifo nosso)

Wright e Hill, portanto, destacam o papel formal do termo *marié* no gênero de música sagrada das "*whip dances*" hohodene, associadas ao ritual de iniciação masculina. Os autores apontam, ainda, sua relação cosmológica com Kuwái e a potência transformacional da palavra evocada.

Acácio Piedade (1997, p. 149-152), por sua vez, chama atenção para o uso repetitivo, e "estratégico" (do ponto de vista formal), do termo *pimaryé* nos cantos *kapiwayá* dos Ye'pã masa (Tukano) (ibid., p. 150-151). Na categorização do autor, *kapiwayã* seria um gênero musical

específico, o "canto coletivo dos homens" (ibid., p. 51-52).[523] Na performance desses cantos, com exceção da figura da *yihigo*,[524] as mulheres não cantam, mas participam ativamente das danças. Acompanhando autores como Hugh-Jones, Chernela e Hill, Piedade segue a hipótese de que os "textos" *kapiwayã* teriam origem arawak.

É interessante observar a posição desses cantos na cosmologia tukano. Segundo a mitologia ye'pã masa, os *kapiwayá* foram criados pelo demiurgo Ye'pã-õ'ãkihiao, ao longo da viagem mítica da cobra-canoa, quando foram entoados pela primeira vez pela gente-peixe (de quem descendem os Ye'pã masa) e pelos ancestrais das demais etnias do Alto Rio Negro (PIEDADE, 1997, p. 60). De acordo com a narrativa, os cantos seriam compostos em uma língua ancestral, atualmente incompreensível aos humanos, com a exceção de raros *bayás* (cantores rituais). Apesar de não ser capaz de propor a etimologia da palavra *kapiwayá*, Piedade destaca a presença do termo *kapi*, que designa o cipó alucinógeno (*banisteríopsis sp.*), cujo uso para fins xamânicos é difundido na região. De acordo com esta cosmologia, os ancestrais míticos só passam a falar línguas distintas quando surge o menino Caapi. Piedade (1997, p. 60) sugere, assim, um sentido para as palavras *kaapiwajá*: "Ao cantar nesta língua, mesmo sem saber o sentido das palavras, os sons da língua mítica são pronunciados e o tempo da criação da humanidade é evocado". Destaco, ainda, outra observação do autor:

> A relação entre o alucinógeno e a linguagem está clara no mito do Kapi-masa, onde o advento das diferentes línguas se liga ao surgimento do caapi, podendo-se daí supor que todo o gênero Kapiwaya esteja operando com a intercorrelação entre linguagem (comunicação) e alucinação (mundo sobrenatural). (PIEDADE, 1997, p. 60)

Também entre os Yuhupdeh e Hupd'äh, estão presentes os cantos *kapiwaya* (LOLLI, 2010; RAMOS, 2013). Ao descrever as línguas que formam este repertório entre os Hupd'äh, Ramos (2016, p. 3) afirma:

> [...] Questionados sobre as palavras cantadas desprovidas de sentido em suas próprias línguas, os cantores dizem que há, nos kapiwaiá, palavras arcaicas de outros povos com quem seus ancestrais costumavam dançar. Mas as palavras desconhecidas surgem também em citações de falas de animais que vão compondo o tecido

[523] Piedade (1997, p. 52) ressalta que os próprios indígenas distinguem os *kapiwayã* dos "cantos individuais das mulheres" (*ãhadeaki*). O autor afirma que ambos os gêneros "apontam fortemente para categorias nativas".

[524] Nas performances do *kapiwayã*, há momentos específicos em que se apresenta uma voz feminina, entoada pela *yihigo*. Este é um papel desempenhado por uma mulher que, idealmente, é treinada desde criança para exercê-lo. "A *yihigo* entra em cena quando os homens começam a dançar, deslocando-se a passos largos: ela fica sempre na ala central, acompanhando a movimentação do grupo com movimentos lentos" (PIEDADE, 1997, p. 66). Nas performances nadëb que pude acompanhar, não houve a presença de uma mulher que desempenhasse função semelhante à da *yihigo*. Tampouco meus interlocutores me apontaram que tal função existisse no passado. Por outro lado, ressalto novamente que as mulheres participam das performances por meio da dança tal qual ocorre de maneira geral nos dabucuris dos demais grupos no Alto Rio Negro.

> polifônico desse gênero discursivo. Os ecos de antigas danças e as falas de animais evidenciam uma retórica aberta à alteridade. Assim, os kapiwaiá parecem elaborar poeticamente um devir outro que situa mnemônica e politicamente a presença de antepassados, de predadores e de presas.

Tendo em vista as reflexões dos autores acima abordadas, gostaria de chamar atenção para a dimensão da linguagem e da comunicação (com humanos e não humanos) implicada nos cantos de diferentes grupos da região – de fala naduhupy, arawak e tukano – e, em particular, para a polissemia do termo *marijé*. Como acabo de indicar, do ponto de vista semântico, atualmente os autores concordam que o termo teria origem arawak, e estaria relacionado à garça-branca, que ocupa um lugar importante na cosmologia arawak da região.[525] Se nos deslocarmos do Alto Rio Negro em direção à região do Caquetá-Putumayo, na Colômbia, veremos que a garça-branca tem também uma posição fundamental na cosmologia nos Povos do Centro. Em sua pesquisa junto aos Bora, Maria Luisa Lucas (2019, p. 95) destaca tal posição e a associa à figura do chefe-garça, cujo papel mítico e histórico são ressaltados em sua etnografia. Garça[526] é um importante chefe-ancestral de algumas linhagens bora e, nesta cosmologia, é um antagonista da Cobra-Grande. Em geral, enquanto este último apresenta-se como um sogro canibal associado ao mundo subaquático e à predação, o primeiro seria o genro benevolente e chefe superlativo: "(...) Garça relaciona-se à capacidade de defesa, ao xamanismo curativo e à produção de pessoas e alimentos em abundância" (ibid.). Segundo Lucas (2019, p. 339), Garça ocupa uma posição excepcional na cosmologia Bora por ser filho primogênito do Tabaco-de-Nossa-Criação, que criou os corpos dos Povos do Centro e lhes conferiu vida por meio de seu sopro. Garça é um chefe importante, à frente de uma grande maloca, que conta com diversos "servos" ou "órfãos" ao seu dispor. Um aspecto relevante desta personagem é que ela não se relaciona com seus servos por meio da violência.[527]

Há, ainda, uma narrativa bora que trata da relação mítica entre Garça e o Deus-do-Machado, demiurgo criador da "gente que atira", ou "gente que queima" (*añúmúnaa*), que os indígenas traduzem para o espanhol como "*blancos*":

> Escutei, durante o meu trabalho de campo, diversas narrativas ou *orígenes* que falavam sobre a habilidade *de Garça de relacionar-se com o Oriente…*, seja em relação ao 'mundo dos brancos' seja na figura de seres como o Jaguar-dos-Cantos de-

[525] Ramirez (2001) indica que variações do termo *máali* (garça branca em língua baniwa) se encontram em muitas línguas arawak da Amazônia setentrional. Patience Epps (com. pess. 2022) aponta ainda que o termo *wakara*, provavelmente de origem nheengatu, tem ampla difusão nas Terras Baixas da América do Sul, e também tem como significado "garça".
[526] Garça Branca (em espanhol: *garza blanca*). Em língua bora: *íhchuba* (LUCAS, 2019, p. 224).
[527] Outra característica destacada por Lucas (2019, p. 339) é que, apesar de sua oratória desenvolta, Garça não age por meio de "imponentes pronunciamentos, mas sim através de um poder silencioso".

> Jusante. *Garça, portanto, destaca-se na mitologia bora por sua capacidade de agir como intermediário, sendo um negociador confiável com o exterior… Assim sendo, Garça reúne dois importantes atributos: de um lado, é capaz de exercer internamente sua chefia ao coordenar os trabalhos de seu pessoal, e, de outro, consolida-se também como chefe face ao exterior ao assumir o papel diplomático de negociador*. (LUCAS, 2019, p. 372-373, grifo nosso)

As conexões entre a região etnográfica do Alto Rio Negro e do Caquetá-Putomayo ainda estão para serem aprofundadas, mas, para a discussão que desenvolvo, é relevante o papel de *mediação não violenta* que esta personagem desempenha na cosmologia bora.[528] Se o termo *marijé*, aparentemente, não está presente em seu repertório de cantos, gostaria de chamar atenção para este sentido intrínseco à figura da garça. Dou destaque a este ponto porque a não violência está próxima de um sentido pragmático e agentivo que o termo *marijé* assume em contextos xamânico-rituais no ARN. Em 2022, durante um seminário dedicado aos *kapiwaya*,[529] o ancião cubeo Luis Enrique Llanos (Emi-Hehenewa, bacia do Vaupés colombiano) tocou na questão.[530] Em um comentário sobre as danças de seu povo, Llanos estabeleceu uma relação entre cantos, multilinguismo e relações de aliança e guerra intergrupais. O primeiro ponto que Llanos destacou foi que os cantos-dança cubeo têm origem mítica e que são um conjunto de ensinamentos sobre a vida na floresta. Por outro lado, o ancião afirmou que os cantos-dança são instrumentos importantes na dinâmica das alianças intergrupais:

> *La danza es importante. Importante por qué una parte es mítica.… danzas que nos dejaran de acuerdo a nuestros usos y costumbres que viven en nuestra selva. De todo el contexto que vivimos, en que manteníamos con la selva y con las diferentes dimensiones, de los peces, frutas, animales, y el Cosmos, las estrellas, y en todo que rodea en nuestra vida cotidiana. E vivimos de acuerdo a ellos. Las danzas fueron transmitidas históricamente desde nuestros ancestros, que los cuales son cosas, que son versiones, que para nosotros es ofrecer una cosa a otro pueblo, de encuentro matrimonial.* (transcrição da fala pública de LLANOS, 2022, grifo nosso)

---

[528] Em seu trabalho, Lucas descreve um ritual denominado Ihchúba ("garça branca"). Segundo a autora, apesar de o ritual não envolver a transmissão de nomes de chefia, ele só pode ser realizado por homens que tenham sido nominados em um outro ritual (Llaaríwa ou Tóóllíuwa). Isso porque há uma relação intrínseca entre a Garça e aqueles responsáveis por realizar o ritual. Lucas (2019, p. 340, grifo nosso) faz a seguinte observação sobre um ritual Ihchúba que pôde assistir: "Apesar de não ser um ritual de transmissão de nomes, Ihchúba conta com a suíte de cantos improvisados llééneba… *Se no passado esse era o momento para a reativação de antigos conflitos e a produção de novas rusgas por meio da troca generalizadas de acusações, no ritual que assisti a execução do llééneba foi marcada pela produção de palavras frias e doces que buscavam apagar o passado de sofrimento do genocídio caucheiro e garantir a manutenção de um estado de harmonia entre os Bora*".

[529] Trata-se do *workshop* "Kapiwaya: Uma arte verbal linguisticamente enigmática na região do Rio Negro, noroeste da Amazônia", organizado por Patience Epps (Universidade do Texas), Emilio Frignati (École des hautes études en sciences sociales) e Danilo Ramos (Universidade Federal de Alfenas), em 07/05/2022

[530] O antropólogo Juan Castrillón tem desenvolvido, nos últimos anos, pesquisa em etnomusicologia junto aos Cubeo, no Departamento de Vaupés, na Colômbia (CASTRILLON, 2021; HILL & CASTRILLON, 2017). O autor tem trabalhado em colaboração com Llanos, com quem realizou exposições públicas. Agradeço a Castrillón pelo diálogo que pudemos estabelecer recentemente.

Llanos, então, explicou que termos como *marijé*, também presentes nos cantos cubeo, estão associados aos Koripako, antigos inimigos, e que sua presença nas peças sonoras representariam a aliança e a paz estabelecidas para que os grupos compartilhassem um mesmo território. O ancião, então, afirmou que, em uma roda de *mambeo*, Juan Rodriguez, um experiente dançarino, explicou-lhe o significado do termo *marijé*. Cito Llanos novamente:

> *[...] Entonces, él me dijo: ''Mari-jé' es un filo de un arma'. ¿E por qué? ¿Por qué esa palabra?... Entonces él me dijo, 'existen historias míticas de las cuales él un utilizaron para que las guerras tribales se acabaran y que viviéramos en paz'. Un intercambio de lenguas, de habla, los cubeos hablarán, cantarán en lengua koripaca. E los Koripako cantaron en lengua cubeo. Así, cada uno de los pueblos, para que esto se cesara la guerra tribal – por qué eso era desafiante, decir 'hoya, yo terminé su pueblo. Con el filo de mi arma terminé los suyo. Para qué arme el territorio conmigo'. Entonces eso fue lo que finalmente no se entendieron entre ellos y se preguntaban unos con otros. ¿Qué lo que está cantando en esa danza? ... Entonces ellos la apalabrarán: 'si, lo que quiere decir es 'no más guerra, dejemos las armas, y más bien, dancemos juntos con el mismo enemigo, y que esto que se convierta en una danza y que non siga la guerra''. Eso significa para nosotros algunas danzas. Dónde hice 'mari-jé' pedía y otras palabras, eso es lo que significa para nosotros. Tiene un sentido para nosotros y por eso es que nosotros vivimos en paz, llegamos a vivir en paz y que nosotros, con el enemigo que fue anteriormente, hoy estrechamos los brazos entre nosotros y corremos lo instrumento que se llama jaruno. Y existe una pintura que significa la unión y la danza es compartida. Así, para poder vivir un territorio libre y en paz.* (transcrição da fala pública de LLANOS, 2022, grifo nosso)

A fala de Llanos evidencia que a troca intergrupal de cantos promove consigo um intercâmbio de línguas. Assim, termos estrangeiros são incorporados em repertórios tradicionais, cumprindo um papel na dinâmica de alianças. No caso, a palavra *mari-jé*, que teria o sentido de "lâmina" ou "fio" de uma arma, se integra ao repertório ritual nos termos de um armistício. Assim, os Cubeo e os Koripako, antigos inimigos, optaram por abandonar a guerra e, a partir de então, dançar-cantar juntos em um "*territorio libre y en paz*". Portanto, a palavra *marijé* carregaria em si o sentido da troca ritual e matrimonial em detrimento da violência bélica.

Assim, me parece que há dois modos de comunicação promovidos pelos diferentes cantos que estamos observando. Um deles se dá na dimensão cosmológica: sua emissão sonora presentifica um tempo mítico e é construída a partir da relação entre humanos e não humanos. O segundo está centrado nas relações entre diferentes grupos indígenas da região. Em ambos os processos, há uma busca pela troca de bens materiais e imateriais – entre pessoas humanas e não humanas – que é potencialmente perigosa. Na primeira dimensão da questão, os sons entoados, de origem ancestral, têm um poder transformativo e sua evocação presentifica seres e agências extra-humanas. A busca, aqui, é pela manipulação controlada de tais agências. Na

segunda dimensão do problema, as palavras trocadas em contexto ritual entre afins humanos têm o objetivo de estabelecer relações de aliança em detrimento da guerra. Em ambos os casos, portanto, as palavras cantadas visam estabelecer uma comunicação segura. Isto é, devem promover relações com os outros (humanos e não humanos; aqui e alhures), ao mesmo tempo que devem agir de modo a conter a violência e potenciais conflitos (de outros seres ou de humanos afins).[531] Nesse sentido, os dançarinos-cantores são os responsáveis por construir (e mediar) relações que privilegiam a não violência e a convivialidade para a construção de uma boa vida dos humanos atuais em seu território.[532] No caso das relações estabelecidas com seres não humanos, para fins específicos de cura, proteção e dessubjetivação de seres, visando a (re)produção da comunidade humana. No caso dos grupos humanos aliados, busca-se a manutenção de parceiros nas trocas matrimoniais, rituais e de bens.[533]

A análise das etnografias acima revela, ainda, que o termo *marijé* está ligado aos cantos de açoite de iniciação masculina de Kuwái.[534] Comparando esse dado ao contexto nadëb a questão é intrigante porque, no presente, nem sua mitologia nem seu sistema ritual atual dão destaque ao complexo das flautas sagradas tal qual ocorre na região. Note-se que tanto as narrativas de Bares'ÿÿnh (jurupari) como os aerofones e a iniciação masculina estão presentes no Alto Uneiuxi. Contudo, o complexo mítico que narra a gênese e a dinâmica atual do cosmo parece estar mais relacionado a dois outros ciclos narrativos, o dos Ee T'aah Paah (N1) e Jood (N4). É ainda mais significativo que do ponto de vista sociológico que o ritual dos aerofones não esteja atrelado, no caso nadëb, a uma armação patrilinear, clânica, nem tampouco enfatize a disputa entre mulheres e homens como ocorre no Alto Rio Negro. É hora de nos voltarmos com mais atenção para essas questões.

---

[531] Como vimos, o ataque de pessoas não humanas gera doenças e distúrbios corporais. Já os conflitos intergrupais geram fissões de unidades sociais e rompimentos de aliança.

[532] Lucas (2019, p. 375) nota a importância, para os Povos do Centro, da oposição quente/frio e como ela se relaciona à esfera comportamental: "atitudes e pensamentos quentes são no geral vinculados à violência e ao inadequado mundo dos animais, ao passo que posturas frias se ligam à vida humana exemplar".

[533] Há um cognato do termo nadëb *jäm* (canto) na língua yuhupdeh: *yam*. Segundo Lolli (2010, p. 34), seus interlocutores indígenas traduziram a palavra como "canto/dança" e também "comunidade". Ao notar tal aproximação semântica, Lolli sugere: "[...] diríamos que o que aproxima comunidade e ritual é a construção de uma coletividade. Essa noção é que parece estar em jogo tanto na ideia de comunidade quanto na ideia de ritual".

[534] Figueiredo (2009, p. 22), que etnografou um ritual de iniciação baré no Alto Rio Negro, afirma que, segundo seus interlocutores, esses cantos eram entoados pelos antigos em dabucuris e nos *kariamã* (rituais de iniciação masculina), mas que há muito tempo deixaram de ser praticados.

7.1 O complexo Bares'ỹỹnh

Durante minha pesquisa, não foi possível observar com minúcia o sistema mítico-ritual do Bares'ỹỹnh, que seria o correspondente local do complexo cultural rionegrino do Kuwái-Jurupari.[535] Como veremos, entre os Nadëb, no passado, o trabalho de coleta de frutas silvestres também era acompanhado pela execução de aerofones. Segundo meus interlocutores do Roçado, os instrumentos Bares'ỹỹnh foram tocados pela última vez no Alto Uneiuxi em algum momento entre 2000 e 2005, quando uma geração de jovens foi iniciada (nascida, em sua maioria, no início dos anos 1990). Os neófitos viviam, então, no Roçado e em Terra Comprida, comunidade localizada no mesmo rio, abaixo da primeira, que seria abandonada pouco tempo depois. Os Nadëb sempre frisaram que o ritual pode ser retomado a qualquer momento, bastando para isso que haja a vontade coletiva para sua realização. Por exemplo, ao demonstrar meu interesse pelo tema, ouvi algumas vezes que muitos jovens ainda não tinham visto Bares'ỹỹnh e seria possível realizar a iniciação masculina de modo que eu também pudesse participar. Infelizmente, um ritual desse tipo não foi organizado durante meu convívio com os indígenas.

De toda forma, ao observar as narrativas nadëb sobre o passado, e também os breves registros de Schultz (1959) e Münzel (1969) no interflúvio Japurá-Negro, percebe-se que, nos últimos anos, houve um certo declínio do complexo mítico-ritual *bares'ỹỹnh*. O fato certamente está relacionado à presença de missionários ligados ao SIL, que começaram, entre os anos 1990 e a primeira década de 2000, um trabalho de evangelização intenso no Roçado. Durante este período, eram frequentes as investidas dos evangelizadores contra o universo xamânico indígena. Como já mencionei, os missionários coibiram a evocação dos *häd* nos cantos executados no *hah'ook* (os correspondentes locais dos dabucuris rionegrinos) e as práticas de benzimentos (muitas vezes referidos pejorativamente por "macumba" pelos forasteiros). Malgrado as investidas dos pastores, o ritual *hah'ook* e as narrativas a ele associadas continuam a ter papel de destaque no Alto Uneiuxi, como demonstrei nos capítulos anteriores. Já as

[535] Como destaca Wright (1993, p. 262), fontes históricas sobre os rios Negro e Orinoco demonstram que há um complexo ritual de ampla difusão que envolve o uso de aerofones sagrados, danças mascaradas e o açoitamento ritual. Este complexo, por sua vez, está ligado a uma mitologia que gira em torno de temas centrais como a iniciação masculina, ancestrais, guerras e ciclos sazonais. Wright (1993, p. 262) ressalta que este sistema é "popularmente (e erroneamente) chamado [de] 'culto de Yurupary". Carlos Fausto (2020, p. 81) reconstrói a história da difusão do termo na região. A origem da palavra seria nheengatu e sua etimologia mais aceita foi proposta por Stradelli (1929). A construção derivaria da palavra *iurú* (boca) e *pari* (estrutura de palha que serve como armadilha ou cerca). Contudo, na época em que Wallace esteve na região, em meados do século XIX, o sentido do termo já estaria sedimentado como "nome do diabo". Fausto (2020, p. 81) sugere que tal associação seria efeito da ação de missionários católicos. O autor nota que o capuchinho Yves d'Evreux, no início do século XVII, já fazia referência a "Giropary" em seus escritos, traduzindo-o como "diabo".

práticas relacionadas a Bares'ÿÿnh tiveram um destino diferente. Acredito, contudo, que o convívio com a cosmologia cristã, e com seus promotores, não explicam o fato por completo. Esse contraste, me parece se relacionar também à própria posição do complexo mítico-ritual dos aerofones entre os Nadëb. Vejamos, sinteticamente, o que me foi dado conhecer sobre o tema.

A narrativa sobre a personagem Bares'ÿÿnh (N7) sempre me foi contada de maneira resumida e fragmentada. Para o que segue, me baseio em anotações e gravações sonoras de conversas que realizei (em português e nadëb) com cinco interlocutores: Manuel Silva (Nadëb do Téa, xamã), Eduardo Castelo (Nadëb do Alto Uneiuxi, tuxaua do Roçado), Socorro Castelo (Nadëb do Alto Uneiuxi, coordenadora pedagógica da escola do Roçado, uma das líderes da igreja no Roçado, irmã de Eduardo), Paulo Leonardo (marido de Socorro, Nadëb do Japurá) e Evanildo Nadëb (Nadëb do Alto Uneiuxi, liderança da escola). Todos meus interlocutores viviam no Roçado há muitos anos (em alguns casos, nasceram ali). Esta caracterização é relevante porque tanto a origem das pessoas quanto sua posição social podem ser fatores que explicam parcialmente variações na narrativa mítica.[536]

Antigamente, Bares'ÿÿnh era gente. Ele tinha uma voz muito bonita, apreciada pelos humanos, e gostava de cantar.

> **V.1**: Havia 4 Bares'ÿÿnh, duas mulheres e dois homens. Certo dia, os Nadëb foram tirar açaí no igarapé. O avô mandou alguns jovens (*pahëëw*) coletarem a fruta, mas por preguiça eles se recusaram a realizar o trabalho, que lhes seria custoso (subir na árvore, cortar os cachos e recolher todas as frutas que se espalhassem no chão).[537] Bares'ÿÿnh, que era bravo, não gostou da desobediência e devorou os rapazes. *Sëëw* (xamã nadëb), ao descobrir o que ocorrera, matou o devorador, à flechada. Na sequência, ele 'soprou' (enfeitiçou) o adversário, transformando-o na planta *s'oow* (paxiubinha), da qual os Nadëb se utilizam para fabricar as zarabatanas (também chamadas de *s'oow*) e os instrumentos jurupari (*bares'ÿÿnh*). Antes de morrer Bares'ÿÿnh deixou seu canto (*jäm*) para fazer festa (*hah'ook*) e também seus nomes (*häd*) para benzer.

[536] Para o que segue, a referência às fontes é a seguinte: Manuel (v.1), Eduardo (v.2), Socorro (v.3), Evanildo (v.4). Quando não há indicação da versão é porque a informação é consensual. As contribuições de Paulo se resumiram à descrição sobre a iniciação masculina, que indico adiante.

[537] Sempre que acompanhei meus companheiros no trabalho de extração de açaí ou outras frutas silvestres, me chamou atenção a preocupação das pessoas em não desperdiçar nenhum fruto, coletando todos os "caroços" que se espalham quando o cacho é arrancado e depositado no chão. Essa tarefa, inclusive, é feita geralmente pelas crianças, quando as há, instruídas pelos adultos. Na narrativa, os jovens se recusam a se engajar na coleta justamente por ser um trabalho minucioso. Como se sabe, um dos objetivos do ritual de iniciação masculina rionegrino é retirar a preguiça do corpo dos neófitos.

Em v.2 e v.3, os narradores não deram detalhes sobre o episódio da devoração.[538] Afirmou-se, apenas, que Bares'ỹỹnh havia comido duas crianças.

> **V.2** Os adultos humanos, ao descobrirem que as crianças haviam sido devoradas, perseguiram Bares'ỹỹnh e tentaram envenená-lo. Este subiu para o céu, em fuga. Os perseguidores tentaram alcançá-lo no alto e o fugitivo escapou para a terra. A perseguição continuou por algum tempo, com as personagens se deslocando entre esses planos, até que os humanos conseguiram matá-lo no plano terrestre (não se especificou o modo). As crianças foram retiradas do corpo de Bares'ỹỹnh para serem enterradas. Após a vingança, os Nadëb perceberam que haviam perdido a bela voz e os cantos de Bares'ỹỹnh e, desde então, tentam imitá-los por meio dos aerofones. Nesta versão, o narrador afirma que originalmente os instrumentos pertenciam às mulheres e foram roubadas pelos homens.
>
> **V.3**: Quando os humanos descobrem que Bares'ỹỹnh havia devorado as crianças, eles se preparam para vingá-las: promovem uma festa de caxiri e embebedam o devorador até este desmaiar. Então, ele é posto sobre um monte de palha seca, onde é queimado. Antes de morrer, Bares'ỹỹnh deixa seu grito para os humanos, que desde então pode ser ouvido através dos aerofones. Os gritos, contudo, deveriam pertencer a sua mãe, mas foram roubados pelos homens desde então. (a narradora enfatizou que não apenas ver, mas também ouvir Bares'ỹỹnh seria um perigo para crianças e mulheres)[539]

V.4 é a versão mais reduzida e que traz menos elementos narrativos. Contudo, seu desfecho é relevante.

> **V.4**: No tempo dos antigos, quando havia xamãs realmente poderosos, os humanos começaram a escutar um barulho muito alto, e sabiam que era de 'bicho'. Subiram então em uma árvore e quando olharam para baixo, viram que Bares'ỹỹnh tinha devorado todo mundo, só sobrando os pés de suas vítimas. Os *sëëw* (xamãs nadëb) então viram o monstro e conseguiram matá-lo (não foi descrito o modo). No local em que Bares'ỹỹnh morreu surgiram a embaúba (*takod*, matéria-prima dos bastões rituais homônimos, usados até o presente nos rituais *hah'ook*), o cubiu e a paxiubinha (*s'oow*, matéria prima para a fabricação das flautas, trompetes e zarabatana).

Desde que Bares'ỹỹnh foi morto, os sons dos aerofones fabricados pelos Nadëb estão relacionados aos gritos emitidos pela personagem. Em v.1, o ser deixa para os humanos seu canto e seus "nomes legítimos". Trata-se, portanto, de um repertório doado aos Nadëb, aos moldes do que ocorreu com os cantos dos outros oferecidos por Jood (N4).[540] Em v.2, diz-se

---

[538] As versões v.2 e v.3 se complementam (seus narradores são irmãos), e trazem, em conjunto, elementos mais próximos do destino de Kuwái na mitologia arawak. Adiante, analiso alguns aspectos dos ciclos que compõem esta narrativa. Por ora, ressalto que, no primeiro ciclo de Kuwái, ocorre uma ascensão da personagem que, posteriormente, retorna ao plano terrestre para ensinar seus sons a um grupo de jovens. Por razões que variam conforme a versão, Kuwái acaba por devorar estes jovens, motivo pelo qual ele será incinerado, dando origem à palmeira utilizada para confecção dos aerofones (HUGH-JONES, 1997; WRIGHT, 1993; HILL, 1993).

[539] Esta é a única versão cuja narradora é uma mulher, Socorro Castelo. Minha interlocutora, ao longo de nossas conversas sobre o tema, muitas vezes alternava a designação da personagem entre Bares'ỹỹnh e *maëts*, ser monstruoso que habita a floresta. Socorro chegou a afirmar que os instrumentos sonoros pertenceriam a este último. Essa sobreposição de personagens, me parece, não é fortuita, como procuro apontar adiante.

[540] Note-se que esta versão foi narrada por Manuel Silva, xamã que me instruiu sobre o universo dos cantos e benzimentos nadëb de que tratamos nos últimos capítulos.

que os sons dos instrumentos mimetizam o som original emitido pela personagem. Em v.3, ocorre uma conjunção: os sons dos instrumentos são os próprios gritos de Bares'ỹỹnh. O poder agentivo dos aerofones provém desta relação original com a personagem (em v.1 e v.4, inclusive, a origem da paxiúba, material para a fabricação dos aerofones, é associada ao corpo de Bares'ỹỹnh, quando morto).[541]

Os instrumentos, quando executados em determinados contextos, promovem a (trans)formação/maturação dos corpos dos garotos e estimulam a fertilidade das palmeiras (ver adiante). Contudo, sua agência pode ser maléfica. Segundo meus interlocutores, caso crianças e mulheres vejam as flautas e trompetes, serão devoradas pelo monstro, tal qual as crianças do mito. Ouvi também que o fato traria consequências mais intensas, como tempestades e trovões com grande capacidade destrutiva. Schultz (1959, p. 123), que adquiriu um exemplar de um instrumento Bares'ỹỹnh entre os Nadëb do Japurá em 1958, relata que seus interlocutores o advertiram que as mulheres, "mesmo em Manaus", não poderiam vê-la, caso contrário "muita água cairia do céu, as árvores seriam derrubadas e muita gente iria morrer". Outro interlocutor o advertiu que o fogo explodiria nos céus, indicando "com os braços estendidos os quatro pontos cardinais, repetindo toda vez som de trovoada" (ibid., p. 125). O não cumprimento de prescrições relacionadas a Bares'ỹỹnh pode trazer tragédias de proporções ainda maiores, como o episódio a mim descrito por diferentes pessoas sobre a submersão de toda uma comunidade no Alto Uneiuxi, dando origem ao lago Kis'ỹỹh Doo (N8b).[542] Portanto, atualmente, estes são instrumentos secretos masculinos (em duas de nossas versões, roubados das mulheres).

Os elementos acima resumem o que pude reunir sobre a armação cosmológica desse complexo mítico-ritual. Malgrado suas lacunas, gostaria de destacar que, nas versões nadëb que registrei, Bares'ỹỹnh não é dotado de um poder criativo equivalente ao de Kuwái-Jurupari nos mitos arawak e tukano (ver adiante). Os sons de Bares'ỹỹnh tampouco cumprem um papel cosmogônico como o de Kuwái que, por exemplo, desencadeia movimentos de expansão e retração do cosmo na era pré-humanidade (hohodene ou wakuenái) (HILL, 1993; WRIGHT, 1993). No caso nadëb, os sons da personagem, e dos aerofones, possuem agência e desencadeiam transformações importantes, mas a escala de alcance é reduzida se comparada aos seus pares na cosmologia regional. Nas narrativas nadëb atuais, o som enquanto elemento relacionado à gênese da vida está mais associado aos gêmeos demiurgos Ee T'aah Paah, aos donos ancestrais e ao ser híbrido Jood. Antes, contudo, de desenvolver uma análise mais

[541] Relação que também está presente na mitologia de Kuwái.
[542] O episódio apresenta muitas semelhanças com a narrativa sobre Taronëëj (N8a), que apresentei no capítulo anterior.

aprofundada sobre estas questões, passo, agora, para a descrição dos rituais associados à personagem Bares'ỹỹnh no Alto Uneiuxi.

7.1.1 Os rituais de coleta de frutas

No passado, os aerofones eram tocados pelos Nadëb nos momentos de coleta de certas frutas na mata, como patauá, ucuqui, açaí, bacaba, cunuri, pupunha, dentre outras. A maioria são frutas de palmeiras, mas o ritual não se restringe a elas. Como veremos adiante, o ritual poderia ser feito na extração do sorvão (família das *Rosaceae*), por exemplo. Segundo meus interlocutores, os instrumentos eram tocados por um ou dois pares de homens, que se embrenhavam na mata. Na sequência, outros homens, que realizariam a coleta, seguiam os sons emitidos até o local de extração. Na volta, os coletores seguiam na frente e os instrumentistas atrás, executando as melodias. Já na aldeia, no momento de entrega dos frutos coletados, os aerofones eram tocados novamente, quando crianças e mulheres fugiam para a floresta ao ouvirem o sinal sonoro. Harold Schultz (1959, p. 123-125), que esteve entre os Nadëb do Japurá em 1958, e Mark Münzel que esteve no Uneiuxi dez anos depois, registraram, cada um, o ritual de coleta da pupunha e ambos afirmam que a entrega da fruta ocorreu por volta das 16h.[543] Cito a descrição de Münzel (1969, p. 169):

> Na volta, trazem em grandes cestos os frutos colhidos: atrás, os dois ou quatro tocadores de flautas, que tocam durante todo o caminho de volta. Aproximando-se da casa (geralmente pelas 4 horas da tarde), gritam para avisar as mulheres, que fogem para o mato, onde tomam banho num igarapé. Em casa, os carregadores depositam os frutos sobre folhas de bananeiras estendidas no chão, enquanto as flautas continuam tocando. Depois, dirigem as flautas de maneira a apontar para os frutos e a melodia muda para sons mais agudos e ritmo acelerado. Também as expressões de rosto e toda a atitude dos homens muda, exprimindo grande excitação. Continuam assim durante uns 5 minutos, depois correm para um lugar escondido na mata, perto da casa, onde depositam as flautas. Voltam à casa, gritando, sinal de que as mulheres podem voltar. Depois os homens tomam banho coletivo no rio. As mulheres preparam os frutos, e todos comem e bebem juntos.

Schultz, por sua vez, observa que, após depositar as frutas na aldeia, os homens levam consigo as cestas, o que o autor interpreta como uma preocupação masculina em manter o efeito "sobrenatural" do aparecimento das pupunhas coletadas (de acordo com as narrativas nadëb,

[543] A relação entre a pupunha e Bares'ỹỹnh é recorrente nas narrativas nadëb. É conhecida a importância da fruta na cosmologia de diferentes povos que habitam a região da tríplice fronteira no Noroeste Amazônico. Recentemente, a XIII Conferência Bianual da SALSA (2021) contou com uma programação voltada para os chamados Povos do Centro, em que houve uma mesa redonda dedicada à discussão sobre os "*bailes de chontaduro*". Politis (1996) também descreve a relevância dessa fruta para a cosmologia nukak.

Bares'ỹỹnh vomita as frutas que traz da mata). No registro do autor, entre a tarde do dia anterior e a madrugada que antecede a entrega das frutas, os sons vindos da floresta são ouvidos de maneira intermitente em diferentes pontos da mata, chegando ao limite da aldeia, o que desperta o pavor e a agitação de crianças e mulheres. Schultz interpreta que o som produzido pelos aerofones é um sinal para que as mulheres se atentem para o preparo das pupunhas que serão entregues no dia seguinte. No registro de Münzel, os instrumentos são tocados na mata também na noite posterior à entrega, quando homens dançam, cantam e discursam até as 3h da manhã. O etnólogo ressalta a ligação entre Bares'ỹỹnh e o centro da floresta, e aponta que este seria um contraste com a performance dos aerofones tukano, realizada dentro da maloca. Congruente às observações do autor, noto que, durante minha pesquisa, os Nadëb me indicaram a região onde estaria localizado um terreiro antigo, no interior da mata, consideravelmente afastado de qualquer aldeia, na interseção de caminhos no interflúvio Japurá-alto Uneiuxi.

Meus interlocutores ressaltaram que os rituais de coleta dessas frutas não se misturavam com os dabucuri (*hah'ook*). Ouvi de algumas pessoas que, no período de minha pesquisa, havia ainda instrumentos submersos em uma ressaca, próximo à comunidade abandonada de Terra Comprida e que, no intervalo entre dois campos meus, uma pequena expedição de homens visitou o local, retiraram os instrumentos das águas e os tocaram apenas para experimentá-los.[544] "O pessoal do Roçado achou que íamos tirar peixe, mas a gente tava só experimentando", me disse um dos homens que estavam presentes. O volume dos aerofones é tão alto que, segundo os Nadëb, se tocado em Terra Comprida, pode ser ouvido no Roçado, ou até mesmo na foz do igarapé Natal, localizado ainda mais distante. Ouvi dizer também que, poucos anos atrás, havia instrumentos Bares'ỹỹnh escondidos numa área próxima ao Roçado, que foram queimadas acidentalmente numa abertura de roça.

7.1.2 Fabricação e nominação dos aerofones

Durante minha pesquisa, não pude observar nenhum aerofone nadëb, com exceção de um pequeno trompete, com cerca de 15 cm. De confecção simples, ele é fabricado com a fibra de uma palmeira não identificada, em formato de cone. Aparentemente, o instrumento não está associado ao complexo Bares'ỹỹnh e não há interdição quanto ao seu uso. Hoje em dia, é um instrumento apreciado pelas crianças, que o utilizam em ocasiões festivas.

[544] O motivo pelo qual as flautas são submergidas é que seu bojo é feito de casca de macacaúba, *tsats'uus*, que se deteriora caso seque (ver próxima seção).

Para descrever os aerofones associados ao complexo Bares'ỹỹnh, valho-me das descrições de um interlocutor nadëb, o já citado xamã Manuel Silva, e das anotações de Schultz e Münzel sobre o tema. Schultz (1959) fotografou a execução de instrumentos *bares'ỹỹnh* durante uma coleta de frutas no mato[545] e apresentou um esboço do instrumento em seu artigo. Sobre os aerofones, o autor comenta:

> Observei três tipos de flautas e buzinas como únicos instrumentos musicais. Uma delas é um caroço marrom, oblongo e perfurado, produzindo um só som, que era usado como pendente por uma índia. As *Baritxai* [*bares'ỹỹnh*] são uma espécie de buzina, importantes para a vida da comunidade, tocadas sempre aos pares, e parecem estar ligadas a crenças religiosas. (SCHULTZ, 1959, p. 123)

O autor compara os aerofones nadëb aos "instrumentos jurupari" dos "Tukano do Rio Negro" e sugere que cumpririam a mesma função. As breves descrições de Schultz estão de acordo com aquelas que ouvi de meus interlocutores em campo. Contudo, o que o autor chama de buzina, opto por designar de trompete, seguindo a nomenclatura proposta por Piedade para os aerofones *miriá-põ'ra* (jurupari) tukano (ver adiante). Assim, compreendo que os instrumentos Bares'ỹỹnh são compostos por um conjunto de flautas e trompetes. Durante minha pesquisa, Manuel descreveu o fabrico de um trompete com algum detalhe. O instrumento é feito a partir da paxiúba, mesmo material utilizado para produzir a zarabatana. Tanto o vegetal como a arma são chamados de *s'oow* em língua nadëb. Segundo meu instrutor, boa parte do processo de produção do instrumento é semelhante ao da zarabatana. Cito, abaixo, uma fala de Manuel extraída de nossas conversas:

> Porque tem aquele negócio, igual zarabatana. É zarabatana mesmo que a gente chama, *s'oow*. Bares'ỹỹnh a gente já faz compridão, igual japurutu. Quando eles vão tocar, é só eles [homens], sem ver mulher, quando eles vão tocar isso aí. [Manuel Silva, aldeia do Roçado, 22 de janeiro de 2018, registro de áudio em português]

As flautas japurutu, difundidas no rio Negro, são instrumentos cuja origem é atribuída regionalmente aos Baré, e sua execução "clássica" é realizada em duo, em *hocket-style*[546] (PIEDADE 1997, p. 97). Paulo Figueiredo (2009, p. 130) afirma que a visão desses aerofones não é vetada às mulheres baré. Segundo a descrição de Piedade, as flautas seriam feitas da palmeira jupati, e não de paxiúba, ao contrário do que afirmara Brüzzi.[547] Os Nadëb afirmam

[545] Acervo MAE-USP, números de registro: IE001065; IE001066.
[546] Técnica instrumental que cria efeito melódico por meio da alternância de notas produzidas por instrumentos distintos (PIEDADE, 1997, p. 96).
[547] Cito a descrição do autor: "As duas flautas japurutú são iguais, variando apenas o tamanho, a afinação e a simbologia: a flauta maior, com cerca de 1,5 metros, é aproximadamente 15 cm maior e soa um tom abaixo da

que também tocavam esse tipo de flauta no passado. Uma interlocutora mulher afirmou que o japurutu integraria o conjunto de instrumentos *bares'ỹỹnh.* A referência que Manuel faz na citação acima é para destacar as dimensões dos instrumentos *bares'ỹỹnh*, que, dependendo do tipo, podem chegar a 1,5 m de comprimento.

Para a produção do trompete *bares'ỹỹnh*, extrai-se a estipe da paxiúba (ou paxiubinha). Apesar de não ser possível precisar a dimensão exata do instrumento, de acordo com as descrições de meus interlocutores, e também os registros de Schultz, observa-se que seguem a dimensão de seus pares regionais (por volta de 70 cm, ver nota 549). Uma folha de palmeira, como patauá ou bacaba, é introduzida na cavidade oca do estipe, de modo a desobstruir seu interior nas partes em que se encontram seus nódulos. As folhas são empregadas de modo a alisar o interior do caule e deixá-lo "limpo", nas palavras de Manuel. Há uma segunda peça a compor o instrumento, a casca de macacaúba (*Platymiscium spp*), enrolada em cone, formando seu bojo.[548] Para sua fabricação, extrai-se a casca de seu tronco, que será enrolada por todo o corpo do instrumento, até a "cabeça" da peça, onde será amarrada com cipó, tendo como suporte duas varetas. Seu formato final é um cone, que é soprado pelos instrumentistas. A descrição de Manuel e a reprodução de Schultz (1959, p. 122) indicam que o instrumento é semelhante aos trompetes tukano que compõem os instrumentos *míriá-põ'ra* (jurupari).[549]

Segundo alguns interlocutores nadëb, os Bares'ỹỹnh são tocados em pares de homens, sendo que é possível haver 1 ou 2 pares de instrumentos executados simultaneamente (Schultz e Münzel registram a mesma informação). De acordo com Manuel, os aerofones são referidos,

---

outra, sendo a flauta 'chefe' ou 'homem' a que comanda a sequência de notas, enquanto a menor ('mulher') é a que responde, devendo dar a nota correta a partir do que o chefe tocou, em *hocket-style*. Ambas as flautas não têm orifícios para dedos, tendo aeroduto interno e defletor de cera de abelha [...] o som saindo por um único orifício logo abaixo do bocal, sendo afinado por meio de uma palheta de folha de palmeira amarrada" (PIEDADE, 1997, p. 48). No caso ye'pã-masa, elas poderiam ser executadas separadamente ou em diversas ocasiões, inclusive no dabucuri. Piedade (1997, p. 105) propõe um ranqueamento dos instrumentos ye'pã-masa: o japurutu estaria numa posição baixa (provavelmente por serem identificados a outra etnia), a "família cariço" ocuparia uma posição intermediária, e, no topo, estariam os miriá-põ 'ra (aerofones jurupari).

[548] Outros interlocutores nadëb me disseram que o bojo seria feito com a casca do ingá-titica, designado na língua nativa como *sarëënh*. Outra forma de designar esta árvore é Bares'ỹỹnh *pan' aa* (parente do Bares'ỹỹnh).

[549] Segundo Piedade (1997, p. 49-50), o conjunto de instrumentos míriá-põ'ra é composto por trompetes e flautas. Cito a descrição do autor: "Família de instrumentos sagrados vedados às mulheres (se elas os virem, podem morrer), comuns a todos os grupos da região do ARN. Os trompetes são aerofones cujo corpo principal é um pedaço de tronco de palmeira paxiúba (*wata-yõó*) de tamanho variando entre 40 a 70 cm de comprimento, com 4 a 6cm de diâmetro, que funciona como tubo livre para o sopro e a vibração labial que faz o som. Esta parte do instrumento é conservada enterrada debaixo d'água, em lugares escondidos dos igarapés. Em tomo desta peça, enrola-se de forma espiralada uma comprida tira de casca de árvore, fixada por cipós amarrados a duas varas do tamanho do instrumento. Este fica maior que o tamanho do tubo, que fica saliente na parte do bocal, o resto estando por dentro. O corpo de casca enrolada serve de ressonador. As flautas são menores, feitas de madeira de palmeira jupatí (*bupu-yõó*), com aeroduto interno e defletor de cera de abelha, o som saindo por um único orifício logo abaixo do bocal (como o japurutú, ver acima), afinado através de um pedaço grande de folha de palmeira amarrado".

respectivamente, como *yb* (pai) e *t'aah* (filho). Durante a pesquisa, outro interlocutor afirmou que haveria três tipos de instrumentos: o maior é chamado de *oow* (avô), o segundo é seu parceiro, *ta hata*, e os terceiros, menores, são *tat'aah* (netos). Estes últimos respondem os chamados dos primeiros.

No passado, os instrumentos Bares'ỹỹnh eram gente, e seus nomes atuais correspondem a suas autodenominações originadas naquele tempo. Reproduzo, abaixo, a lista onomástica dos instrumentos que registrei junto a Manuel:

Tabela 21 - Lista de instrumentos Bares'ỹỹnh

Nome	Significado do nome	Parentesco dos instrumentos
Wahuunh säg	velhinha	-
Wari	-	pai
Dukarέw	-	filho
Sakëët	-	filho
Waar	-	filho
Kooj'aat	-	filho
Karesoh	Nome da mãe de peixe	-

Dos nomes elencados, apenas o primeiro (Wahuunh säg) pode ser traduzido; trata-se de um termo utilizado pelos Nadëb para designar mulheres já muito idosas, e poderia ser vertido para o português como "velhinha". Todos os outros designativos são nomes próprios, sendo que o último (Karesoh) é o nominativo da "mãe de peixe", ser associado ao plano subaquático. Münzel (1969, p. 169) relata que observou "dois pares de flautas de taquara", um dos instrumentos seria chamado de Kérei-yao,[550] tocado por homens maduros, e um menor, de som mais agudo, tocado pelos jovens, que o autor nota como "Huári". Este último provavelmente corresponde ao instrumento Wari, presente na lista acima.[551]

Segundo Manuel, há uma distinção dos ambientes a que pertencem cada flauta. Karesoh está ligado ao igapó, enquanto os demais à terra firme. Enquanto os últimos são todos confeccionados com paxiúba ou paxiubinha, a primeira é fabricada a partir do apuí (*Ficus*

[550] Não registrei este nome durante a pesquisa. Noto, contudo, que observei um termo que apresenta, no mínimo, uma semelhança fonológica: *korojaaw*, presente no canto do porco (*tooh pud gó*). Certos interlocutores traduziram este termo como o nome legítimo (*häd had'yyt*) do chavascal onde vivem os porcos-do-mato.
[551] Segundo Münzel (1969, p. 169), os indígenas conheceriam as "trombetas de casca", mas não as teria utilizado durante o período em que esteve em campo.

insipida), denominado *ts'oog* na língua nadëb. Segundo Manuel, o potencial agentivo desse aerofone é o maior dentre os instrumentos *bares'ỹỹnh*.

Münzel registra que as melodias tocadas levam nomes de animais, plantas ou que podem ter outros significados, como "casa" e "puçanga". Piedade (1997, p. 111), ao analisar a "música de jurupari" tukano, destaca que "os instrumentos *miriá* representam seres musicais da natureza, com nomes de animais, cada um dotado de força espiritual específica". Mas há, aqui, um contraste a ser marcado: enquanto os aerofones nadëb possuem uma relação de parentesco masculina (pai-filho ou avô-neto) ou aliança (companheiros), no caso tukano (e também arawak), a relação é de aliança *cross-sex*.[552] Ao descrever a melodia construída pela alternância de dois instrumentos, Piedade (1997, p. 111) chama atenção para a importância desta relação:

> [...] os papéis de chefe e respondedor são associados a um instrumento macho e uma fêmea…. O representante macho destes seres é o trompete, feito de paxiúba, enquanto a fêmea é uma flauta, feita de jupatí. De fato, no simbolismo Jurupari a questão do gênero (*gender*) é uma temática central que perpassa todos seus elementos. Os miriá-põ'ra e a Música de Jurupari são segredos dos homens.

É curiosa a diferença de relações existentes entre os instrumentos nadëb quando comparado a um contexto regional mais amplo. Lembremos que, de modo geral, a organização patrilinear difundida entre diferentes grupos no ARN não se repete no Alto Uneiuxi, ao passo que as relações entre os instrumentos Bares'ỹỹnh aparentemente é concebida pelos indígenas como uma linha de filiação ligando homens. Adiante, acrescento outros dados para análise do complexo mítico-ritual de maneira mais ampla.

Além dos instrumentos Bares'ỹỹnh, os Nadëb dizem que empregavam três tipos de aerofones no passado, em danças realizadas durante o ritual *hah'ook* (dabucuri): *jakabé* (que os indígenas afirmaram ser um tipo de flauta); o cariço (flauta pã); e as flautas *mawaw gó*.[553] Há, ainda, um idiofone, o já referido *takod*, bastão ritual fabricado a partir da embaúba. Durante a minha pesquisa, este último foi o único instrumento utilizado pelos Nadëb em suas performances (ritual *hah'ook*).

[552] Pode-se questionar se o instrumento Bares'ỹỹnh de nome Wahuun säg, "velhinha", seria uma avó, mas noto que meu interlocutor não o descreveu assim.
[553] Entre os instrumentos tukano descritos por Piedade (1997, p. 48) está uma flauta designada *mawáku*: "um par de flautas de madeira embaúba, uma grande (1 m), flauta 'homem', e a outra, 'mulher', de 12 a 15 cm".

7.1.3 Os rituais de iniciação

As conversas que mantive com os Nadëb sobre a iniciação masculina também não alcançaram o grau de profundidade que gostaria. Na maioria das vezes que propunha o assunto, meus interlocutores começavam a fazer piadas, sugerindo que eu não conseguiria passar pelo penoso ritual, ocasião em que os jovens veem e executam os aerofones pela primeira vez. A austeridade do processo é uma das explicações que os Nadëb dão para o fato de que a cerimônia não tenha voltado a ocorrer desde os anos 2000: o jejum pelo qual os neófitos devem passar, os açoites na mata, os banhos frios na madrugada.

Pelas descrições que pude coletar, de maneira geral, o ritual segue o protocolo difundido na região do rio Negro. Como já destacado, os iniciandos são referidos como *matarii*, designação que meus interlocutores traduziram como "em formação". A alcunha marca um estágio liminar em que o noviço passará por um processo de maturação corporal. Como vimos, o correspondente feminino desta condição é a menarca, período em que a garota passa por uma reclusão e restrições semelhantes à dos rapazes. Também as meninas são referidas como *matarii*. Ambos os processos correspondem a um estágio importante de (trans)formação do corpo humano e, após esse período liminar, os jovens são referidos como *matarii däk* ("formados") ou *papuuj matarii däk* ("novos formados").

Os rituais de iniciação costumavam ser realizados reunindo-se jovens, crianças e, eventualmente, alguns adultos, que receberiam ensinamentos, veriam e executariam pela primeira vez os instrumentos. O grupo poderia ser formado por irmãos, primos cruzados e paralelos.[554] Segundo Münzel, os rapazes deveriam ser iniciados entre 11 e 15 anos. No período em que o autor esteve no Uneiuxi, jovens de variados sítios se reuniam no Roçado para a iniciação, possivelmente porque ali havia um maior número de anciãos capazes de realizar o ritual (MÜNZEL, 1969, p. 169).

Outro termo pelo qual os neófitos são designados é *rahapëëh*, "aqueles que veem", referência ao ato de visualizar pela primeira vez os instrumentos proibidos.[555] Nessa condição, os noviços são conduzidos à mata, onde é construída uma casa temporária, na qual os jovens armam suas redes, devendo permanecer em silêncio, sem conversar entre si. Nesta parte do

[554] Ressalto, mais uma vez, que não há indícios de um sistema clânico entre os Nadëb. Portanto, se os rituais masculinos no Rio Negro são focados na perpetuação da patrilineagem clânica (HUGH-JONES, 1979), este caso local apresenta diferenças importantes. Münzel (1969, p. 167-169) sugere que a relevância do ritual jurupari entre os Kaborí está localizado mais na ordem cosmológica do que social. Na interpretação do autor, isso se dá devido à posição destacada das mulheres. Retomo essa discussão adiante.

[555] Thiago Oliveira (2017, p. 179) destaca que, no caso baniwa, o verbo empregado por alguém que vê os aerofones expressa tanto uma condição ativa como passiva. Ou seja, ele vê e é visto por Kuwái.

processo, os iniciandos são instruídos a permanecer em repouso. Os jovens seguem um jejum estrito, no qual só é permitida a ingestão de pequenas porções de água, beiju e mingau de mandioca. Permanecem nesse ambiente por aproximadamente uma semana, quando recebem os ensinamentos dos mais velhos, ouvem as histórias dos antigos, e são conduzidos para tomar banho no rio durante a madrugada. Entre os homens mais velhos que conduzem o processo, há um líder que é referido como o dono do ritual (*ta danäh*). Após os primeiros dias, os jovens são benzidos por um *sëëw*, que entoa o Bares'ỹỹnh *häd*, e, a partir de então, poderão ver e executar os aerofones.

A iniciação de Manuel, meu interlocutor, destoou desta configuração geral em alguns aspectos. A primeira vez que viu os instrumentos Bares'ỹỹnh foi ao lado de seu irmão mais velho, quando foram levados à mata por seu pai, que era *sëëw*. Outros garotos não participaram do ritual. Cito-o abaixo:

> No dia que você vai ver o Bares'ỹỹnh pela primeira vez você não pode comer nada. Tem que tomar 'unzinho', um pouquinho só de água.... Quando finado meu pai era vivo, nós fomos ver *bares'ỹỹnh*, ele fez esse negócio de comida, mingau. Ele benzia logo. Pra [gente] poder pegar ele [Bares'ỹỹnh]. Ele manda pegar quando tá tudo benzido. Ele benze cigarro, sopra na gente, aí não fez mal mais. Hoje em dia é assim também. [Manuel da Silva, 22 de janeiro de 2018, aldeia Roçado, registro de áudio em português]

A iniciação foi realizada na estação da fruta sorvão. Manuel continua:

> Eu e meu irmão fomos pra lá, tirar fruto de sorva, esse sorvão que chama, da terra firme mesmo. Tem época que dá mesmo. É bem doce, igual açúcar. Eles fazem vinho.... Ele mostrou [os aerofones] à tarde pra nós. Ele benzeu tudo, mandou nós pegar [os aerofones]. Logo que nós chegamos ele disse: 'Hoje vou benzer só um pouco de xibé pra vocês, pra vocês aguentarem'. Aí tinha comida, aí tacaram aquele pouco de pimenta, bem maduro, pra gente comer. Então quando a gente vê Bares'ỹỹnh é assim. Aí tem que comer. (ibid.)

A experiência de Manuel destoa das demais, ainda, por ele não ter recebido os açoites cerimoniais. Cito-o novamente:

> Tem os outros *sëëw* que trabalham assim meio diferente: para mostrar aquele jurupari para aquela pessoa, eles têm que usar aquele *adabi*, que chama.[556] *Adabi* faz de curauá.[557] Igual corda de rede, mas é meio larga. Eles pegam o caniço, pelo mato tem muito. A gente chama pela língua *wëëgn*. *Wëëgn* é uma surra. Eles pegam um caniço desse comprimento, amarra o curauá para dar uma surra no fulano, porque ele já viu *bares'ỹỹnh*. Porque os velhos dos antigos que contam que aí é onde fica a preguiça da pessoa, assim na batata da perna da gente. (ibid.)

[556] Adabi é um termo difundido no Rio Negro para designar os chicotes rituais (FIGUEIREDO, 2009, p. 74).
[557] *Ananas erectifolius*.

Evanildo, que foi iniciado no Alto Uneiuxi, e Paulo, no Japurá, contam que, após uma semana de jejum, ainda sem comer, os neófitos ingeriam pimenta crua madura, no retorno à aldeia. Nesse momento, os jovens eram açoitados uma vez mais. Com os braços levantados, recebiam os golpes no dorso, devendo permanecer eretos, sem pender o corpo para um lado.

Na última etapa da cerimônia é servido *tanajed* (mujeca de peixe) com muita pimenta para os iniciandos. Com o fim do ritual, os jovens deixam a condição liminar e, a partir de então, podem se alimentar de frutos da mata sem riscos. Antes de passar pelo processo de formação (*matarii doo*, "estar em formação"), toda alimentação de uma pessoa (masculina ou feminina) deveria ser benzida pelo *sëëw* antes de ser ingerida. Manuel, explica que, após o processo, "você já está livre, não tem mais nada pra vir pra ti". O relato de Münzel (1969, p. 169) complementa o de Manuel em alguns aspectos:

> Chegados à Roçada, os iniciandos passam um período de cerca de duas semanas em uma casinha provisória, comendo só chibé e mingau frio. Para matar a fome, tomam um rapé. Recebem instruções dos velhos e aprendem canções. Em companhia dos homens já iniciados, tomam cada dia um banho de manhã, um ao meio-dia, um à tarde, e um durante a noite. Findo este período, os pajés mais experimentados... mostram aos jovens as flautas, e ensinam as melodias mais importantes. Os informantes mencionaram uma cobra grande que se mostra aos iniciandos.[558] A iniciação termina com um dabucuri com as flautas de Mauid [*maëts*]. Voltados [*sic*] ao seu sítio, o pai leva o filho para uma grande caçada, na qual tratam de matar tudo o que encontram sobretudo pássaros, mas também macacos e outros animais.

Chama atenção que, assim como minha interlocutora Socorro, o autor se refira às flautas Bares'ÿÿnh como "flautas de Maëts". Como já observei, acredito que esta superposição de personagens é relevante e teço considerações a respeito adiante. Chama atenção no relato, ainda, o ímpeto pela caça na primeira expedição do jovem à mata junto de seu pai, após o processo de iniciação. Note-se que os Nadëb consideram que o verdadeiro ato de comer se realiza com a ingestão de carne. Ou seja, uma refeição adequada é necessariamente composta por carne de caça ou peixe. Há, inclusive, uma distinção entre os verbos que denotam a ingestão de alimentos: "comer carne" (*awë*) e "comer sem carne" (*awa*). Portanto, o período de jejum na floresta, que integra o processo de (trans)formação do corpo do iniciando, dá lugar a uma grande caçada na mata, em que o corpo agora maduro do jovem é marcado por um impulso venatório.

[558] É provável que os indígenas se referiam aos próprios instrumentos, que por vezes são referenciados pelos nadëb como Jood (cobra grande).

7.1.4 Nota sobre androginia e especiação

Durante a pesquisa, ouvi de alguns interlocutores que o órgão sexual masculino pode ser referido como Bares'ỹỹnh e também como *jood* (termo que designa a sucuriju em língua nadëb, que é, como vimos, o nome do filho-cobra em N4). Para além da evidente relação quanto à forma, existem outros aspectos que os aproximam. Como vimos, homens e mulheres passam por um processo liminar de [trans]formação e maturação do corpo. No caso masculino, o processo se dá no ritual de iniciação masculina, quando os jovens verão pela primeira vez os instrumentos *bares'ỹỹnh*. Neste processo, há um benzimento direcionado aos neófitos formados pelos "nomes legítimos" de várias "espécies" de cipó, que visa o crescimento adequado de seu pênis. Segundo um interlocutor, quando estão na mata, os jovens também são açoitados por um cipó, *tsahën bew tyd* (tipo de cueira), em que o procedimento tem a mesma finalidade.[559] No caso feminino, este estágio de formação ocorre na reclusão no período de menarca. Se os aerofones originalmente estão associados à fertilidade masculina, Jood, o filho cobra, é quem cria a cavidade vaginal e dá origem à menstruação (M4). Os paralelos entre cada um dos processos, que já descrevi, evidenciam que ambos são complementares na dinâmica geral de manutenção da fertilidade humana.[560]

Autores como Christine e Stephen Hugh-Jones (C. HUGH-JONES, 1979, p. 150; S. HUGH-JONES, 2001; 2017), dentre outros, discutem a ambiguidade e a androginia ligada aos instrumentos sagrados no ARN. Ao analisar o sistema mítico-ritual da região à luz do material melanésio (STRATHERN, 1988), S. Hugh-Jones (2001, p. 8) propõe, por exemplo, que

> *as total tubular persons, the self-reproducing, androgynous figures of the myths…, and as tokens of congruent inverted/everted body parts, the flutes signify a generalized capacity to reproduce which both men a women share. But in their detached, external, and objectifies form as men's rituals possessions, the musical instrument flutes signify a more specifically male capacity to elicit and activate the more internal reproductive capacities of women*.[561]

---

[559] Fiz uma referência a este cipó no início do capítulo 5, quando cito a narrativa de uma mulher sexualmente insaciável que atraía os homens para a mata. Aqueles que tivessem relações sexuais com a personagem tinham seu pênis terrivelmente agigantado (ver cap.4).

[560] Acácio Piedade (1997, p. 111) reproduz um mito tukano de origem da menstruação coletado por Fulop (1956) em que o evento está explicitamente relacionado ao som da paxiúba (material de fabrico dos trompetes). Na narrativa, duas irmãs menstruam pela primeira vez após o ruído do cacho de frutas da paxiúba, que estava se abrindo, descer com o vento e roçar as meninas, desde o abdômen até a abertura vaginal. Piedade conclui: "Os significados girando em torno das categorias menstruação/paxiúba/som/*miriá-põ'ra* formam um círculo completo e emergem na performance da música do Jurupari".

[561] Recentemente, Lolli e Del Picchia (2021, p. 18) trataram do tema das flautas jurupari a partir do contexto yuhupdeh. A proposta dos autores é abordar a associação entre os instrumentos e a fertilidade para além da questão sexual e genital. Em sua análise, os autores privilegiam, por exemplo, a noção de engendramento ao invés da noção de reprodução. Para os autores, os instrumentos jurupari seriam um tipo de "biotecnologia sonora" que potencializam o engendramento de coletividades de pessoas por meio "de inseminação artefatual dos corpos, que

É possível que o caso nadëb se adeque a este quadro geral. Mas ressalto que o tema da fertilidade humana na cosmologia nadëb está intrinsicamente relacionado à origem da especiação (N2) e da comunicação interespecífica (N4). Portanto, Jood (o filho-cobra de N4) cumpre também um papel importante. No quadro abaixo, é possível perceber a complementariedade entre as personagens de Jood e Bares'ÿ̃ÿ̃nh.

Jood (N4)	**Bares'ÿ̃ÿ̃nh (N7)**
Origem da menstruação / Fertilidade feminina	Fertilidade masculina
Cantos dos outros	Cantos das flautas
Comunicação controlada interespecífica	Comunicação controlada interespecífica
Benzimentos para produção de alimentos	Peças sonoras para obter frutas do mato

Tanto o complexo dos aerofones quanto o repertório dos cantos dos outros estão relacionados ao problema das relações transespecíficas, almejadas e necessárias. Jood origina a menstruação feminina e doa aos humanos o repertório de benzimentos que transforma animais e vegetais em alimento humano. Bares'ÿ̃ÿ̃nh está ligado à fertilidade masculina e à execução dos instrumentos que garantem a fertilidade das palmeiras e a produção de frutos da mata. Cada uma das personagens e dos artefatos doados aos humanos (aerofones e cantos dos outros) está ligado, portanto, ao estabelecimento de relações controladas com outros seres, que não excedam um limite que ponha em risco os humanos. Atualmente, o especialista nadëb é o responsável por realizar essa comunicação de maneira a garantir e proporcionar a (re)produção humana, ao contrário de outras personagens míticas que acabam por fazê-lo de maneira descontrolada, desencadeando agências destrutivas. Note-se que, em muitos episódios, esta comunicação interespecífica excessiva é descrita na linguagem sexual. Por exemplo, em N2a a especiação é efeito de um desejo insistente de um homem nadëb em casar e ter relações com uma mulher da gente-caiarara. Numa segunda narrativa sobre a especiação, N3, a questão está relacionada ao estupro de uma mulher humana por outras gentes. Já na narrativa que trata da doação dos cantos dos outros para os humanos, N4, ocorre uma relação (onírica) entre mulher humana e homem sucuriju que gera um ser híbrido meio humano, meio cobra. Este, por sua vez, insiste em se manter dentro do corpo da mãe.

transborda uma distinção entre orgânico (natural) e inorgânico (artificial) e a partir da qual se desdobram as diferenciações corporais".

Entre os Nadëb, portanto, é possível que a evocação ritual do ato sexual por meio dos instrumentos de sopro remeta, também, aos eventos que originaram a especiação, mas, agora, realizados sem excesso e sob controle por especialistas. Münzel (1969, p. 168), por exemplo, ao refletir sobre a relação entre humanos e espíritos animais encarnada na performance dos aerofones, sugere uma equivalência entre o ato de dançar e o ato sexual:

> Parece-nos original a ligação entre as flautas e as onças, com os quais os mitos Kaborí mostram, em geral, certa intimidade… ligação evidente não só nas formas [das personagens] Mauid e Meéid, mas também no fato de transparecer, em certas narrativas, equivalência entre dançar com as flautas e danças com onças ou até ter relações sexuais com onças femininas. Em outra narrativa, da dança de Itaáp [Ee T'aah Paah], que se toca na flauta, se confunde com relações sexuais com uma cobra gigante. Foi o patrão Itaáp quem primeiro dançou com as flautas, que lhe serviram também como instrumento para urinar – em geral a dança é interpretada como 'urinar de Itaáp'. Talvez se esconda atrás destes indícios a ideia de equivalência entre a flauta e o órgão sexual, permitindo a dança entrar em relações com seres normalmente difíceis a contactar, tais como 'sombras de onças' ou cobras… para as mulheres, Mauid não representa senão o extremo prazer sexual.

Pois bem, este é o quadro mais aproximado que consigo traçar do complexo *bares'ỹỹnh*. Proponho, agora, analisá-lo à luz da cosmologia nadëb. Em seguida, faço uma comparação ao sistema Kuwái-Jurupari.

7.2 A conformação do cosmo segundo os Nadëb

Começo por apresentar, nesta seção, um esboço da conformação do cosmo segundo os Nadëb atuais. Para isso, me baseio nas conversas que mantive com meus interlocutores durante a pesquisa e também nas narrativas que pude registrar. Na literatura, as únicas informações que temos sobre o tema são as breves anotações de Münzel (1969), que, como veremos, divergem em pontos importantes dos dados que apresento. Por esse motivo, após essa exposição inicial, faço uma comparação com o material do autor, destacando os contrastes mais relevantes.

A conformação do cosmo atual foi moldada há muito tempo, pelos irmãos Ee T'aah Paah, que viviam sozinhos no plano terrestre (N1). Antes disso, humanos e outros seres já haviam vivido neste plano, mas um grande incêndio queimou tudo e todos. Após este episódio, os Nadëb viveram no céu e só ressurgiram no plano terrestre quando foram chamados pelos irmãos demiurgos.

A região do Alto Uneiuxi está no centro do plano terrestre, por onde andavam os irmãos. Na direção jusante, no limite deste plano, está Arõnd, que meus interlocutores me descreveram como oceano. O Arõnd recebe as águas do Akajaar, um grande rio, no qual desaguam outros

cursos, como o Negro e o Japurá. Por Arõnd e Akajaar serem ambientes aquáticos de grandes dimensões, os irmãos demiurgos, que são gigantes, em certo momento de N1 se dirigiram a eles, para se banhar (direção oeste-leste). As águas só chegavam à metade de suas pernas.[562] Na sequência, os irmãos voltaram para o Alto Uneiuxi (direção leste-oeste), onde convocaram os humanos. Em seus deslocamentos no plano terrestre, os demiurgos chamaram outros seres (animais e vegetais) para habitá-lo e também foram os responsáveis pela fixação de alguns corpos celestes. Lua é um jabuti gigante que um dos irmãos chutou para o alto; em uma versão coletada por Münzel (1969), o sol é um disco de patauá que um Ee T'aah Paah joga para o outro, diariamente. Foi também um dos irmãos quem "soprou" a noite, que até então não terminava, e criou o dia.

O ciclo narrativo sobre os Ee T'aah Paah se encerra com o afastamento dos irmãos no plano horizontal: um se deslocou para onde o sol nasce (jusante, direção leste) e outro para onde o sol se põe (montante, direção oeste). Desde então, ambos permanecem nessas extremidades, sustentando o plano celeste com seus ombros. Não se sabe o que existe para além dos limites onde se encontram os demiurgos.

O plano celeste é composto por três camadas, onde vivem diferentes seres. No primeiro estágio vive Jamatõõnd, um ser anão, rico, que possui armas de fogo e munição e tem muitos servos. Ele é um poderoso *sëëw* (xamã) e se alimenta apenas de ipadu (*batoo*).[563] Imediatamente acima está um segundo céu, cujo dono ancestral é o urubu (*kuruj-du*). Finalmente, há uma terceira camada, o mundo dos mortos, que são referidos pelos Nadëb como *was'ëëng paa*. Um interlocutor me descreveu este último estágio como uma peneira.[564] Ali, se vive apenas entre parentes (os Nadëb mortos), em constante estado de festa (não é preciso caçar ou coletar).[565] O mundo dos mortos é um lugar quente, circundado por um grande rio chamado Wanaar Gó, igualmente quente. Para ir de encontro aos parentes, o princípio vital (*h'yb tym*) da pessoa recém-falecida chega ainda criança e, ao atravessar o curso d'água, é resgatado por seus familiares, já transformado em adulto.

---

[562] Na versão do mito que registrei em língua nadëb, o narrador comenta que os gêmeos andaram por uma extensão equivalente à distância entre o Alto Uneiuxi e São Paulo, um trajeto longínquo para os humanos. Devo notar que tanto a imagem do mar como a referência a uma grande metrópole me remetem ao lago-do-leite, presente na cosmologia tukano, recorrentemente associado às cidades do Rio de Janeiro ou Brasília.

[563] Na narrativa nadëb sobre a obtenção do fogo culinário (N5), é descrito como os humanos fogem para o plano celestial após roubarem a brasa primordial do sapo Warém Jaa. Ao chegarem no primeiro estágio deste plano, o grupo troca uma mulher humana com Jamatõõnd em troca de ipadu, armas e munição. Na sequência, sobem para o segundo estágio, onde guerreiam contra a gente urubu e saem vitoriosos, passando a viver ali. No capítulo 9, apresento a narrativa.

[564] Este interlocutor é o tuxaua Joaquim Batista, que, certa vez, me cantou alguns versos de um canto composto por seu avô, quando visitou este plano em sonho.

[565] No capítulo 9, analiso em mais detalhes o mundo dos mortos.

Há, ainda, um plano subaquático, onde vivem diversos seres de muito poder, como Jood (cobra-grande), *hajar* (boto), Karesoh (mãe de peixe),[566] dentre outros. Estes são donos poderosos de lagos e outros seres, e são caracterizados como perigosos predadores. Ocorre, neste plano, cidades grandes, com prédios, ruas, energia elétrica, carros, motocicletas, entre outros elementos urbanos. Estes lugares foram chamados pelos meus interlocutores como "Paraísos", em português, e são as cidades da gente-boto. Essa gente representa um risco particular para os humanos pois recorrentemente procura atrair o princípio vital de uma pessoa (principalmente criança), levando-a para estes locais, onde será familiarizada pelos botos.

No rio Uneiuxi os Nadëb sabem exatamente onde estão localizadas essas cidades. Münzel (1969, p. 166), em suas notas, registra algo semelhante:

> Abaixo da terra moram também bichos de aspecto igual aos da nossa terra (lontra, araras e outros). Têm roças, vão caçar, buscam frutas, i.e., levam uma vida com os homens. Porém o mundo de baixo é mais evoluído que o nosso. Enquanto aqui só há mato e rios, embaixo há cidades, prédios altos de pedra, luz elétrica, caminhos largos e tráfego de caminhões e jipes. 'Tudo como se fosse Manaus. Debaixo de cada rio do nosso mundo há um caminho'.

Cada camada do cosmo é circular, sendo que o céu tem formato de abóboda. Abaixo,[567] apresento duas representações gráficas a partir das descrições de meus interlocutores.

Figura 5 - Planos cosmológicos

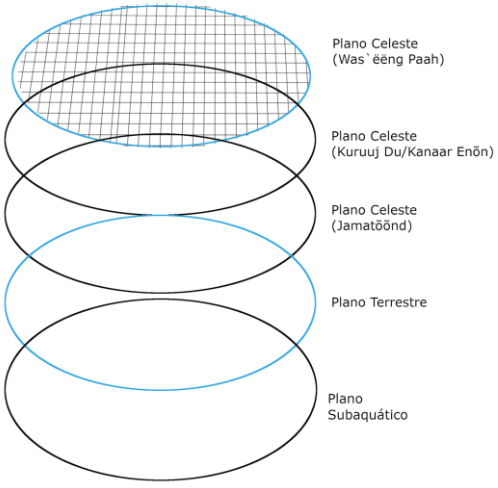
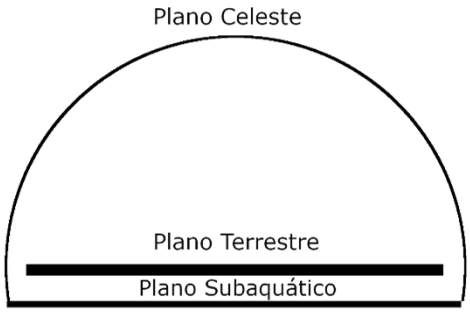


Figura 6 - Planos cosmológicos (corte transversal)



[566] Como vimos, Karesoh é também o nome de um aerofone, considerado o mais poderoso dos instrumentos nadëb.
[567] Os planos contornados em azul são circundados por cursos d'água.

Esta é, em suma, a conformação do cosmo descrita por meus interlocutores. Gostaria, agora, de compará-la ao quadro geral apresentado por Münzel (1969). O intuito, aqui, é sublinhar algumas diferenças entre nossos dados que, em parte, podem estar associados a eventos sucedidos no Alto Uneiuxi nas mais de cinco décadas que separam nossos trabalhos. Considero que esta reflexão é importante para retomarmos as discussões a respeito do complexo Bares'ÿÿnh nos dias atuais.

7.2.1 Comparações cosmológicas

Como já destaquei nesta tese, o registro que Münzel (1969, p. 164) faz sobre os Nadëb no final dos anos 1960 é marcado pelo sistema de aviamento, que se expandia ao longo do Uneiuxi naquele momento. Nas poucas (e interessantes) páginas que dedica à cosmologia kaborí, o autor mantém esse contexto em perspectiva. O etnólogo relaciona a narrativa dos Ee T'aah Paah ao esquema espacializado clássico do aviamento: o mundo a jusante estaria associado à riqueza, à mercadoria e aos patrões e a direção montante à selvageria, à mata e aos fregueses. O etnólogo alemão analisa as narrativas sobre o cosmo à luz da distribuição dos grupos indígenas e não indígenas na região e sugere que, na perspectiva kaborí, eles próprios estariam no centro do mundo, entre os "caboclos do rio grande" (ou seja, população ribeirinha do Médio Rio Negro) e os "índios brabos" das cabeceiras (os grupos nadëb que se mantinham afastados dos demais). Ao apresentar um trecho do ciclo mítico dos Ee T'aah Paah, o autor estabelece uma relação direta com o universo dos patrões.[568] Por exemplo, na cena em que os irmãos jogam o jabuti para o céu (dando origem à Lua), o irmão que assiste o evento diz: "Agora toda gente vai ficar seus fregueses! Vão todos ficar comendo farinha, goma de tapioca".

O autor também faz um paralelo entre a rede hidrográfica regional e o sistema de aviamento: à medida que os cursos se tornam maiores, a jusante, os patrões são retratados pelos indígenas como mais poderosos. Assim, o "supremo patrão de todos os patrões caboclos seria o 'Governador do Brasil' em Manaus, homem gigante, comerciante poderoso, com muitas mercadorias e muitos 'fregueses', que nunca se desloca a pé, só de avião" (ibid., p. 164-165). Na versão registrada pelo autor, o irmão que desceu o rio foi aquele que fundou Manaus, onde abriu uma grande roça. A cidade abrigaria, além dos grandes patrões e mercadorias, seres canibais.[569]

---

[568] Münzel (1969, p. 164) grafa os nomes dos irmãos como Itaáp.

[569] Durante a minha pesquisa, a única história que ouvi sobre Manaus não está relacionada aos Ee T'aah Paah, mas ao tempo em que todos os animais eram gente, quando ainda não existiam os *mäs* (brancos). Trata-se da versão

Devo notar que não vejo na cosmologia nadëb atual uma relação tão destacada com o sistema patrão-freguês.[570] Veja-se um primeiro exemplo comparativo: o contraste entre a figura do "Governador do Brasil" descrita por Münzel e a personagem Jamatõõnd, apresentada pelos meus interlocutores como o dono do primeiro estágio celeste. Note-se que ambos são caracterizados pela riqueza e poder e são associados (direta ou indiretamente) ao plano celeste. Porém, há contrastes e inversões.[571] O primeiro é retratado como um patrão "supremo", gigante, com muitos fregueses, que permanece em Manaus (plano horizontal) e que só se desloca por avião. O segundo é caracterizado como um anão, que vive no plano celeste (vertical), rodeado de servos, dono das armas e munições, e também do ipadu, que é seu único alimento. Assim, se a linguagem do aviamento é explícita no primeiro caso, eu diria que, no segundo, ela está entrelaçada a um universo xamânico. Note-se, ainda, que, se no primeiro caso a relação entre o patrão e o plano celeste é indireta (a personagem se desloca exclusivamente por avião), no segundo, o céu é o domínio original de Jamatõõnd e está associado ao universo onírico dos xamãs e do ipadu, substância ligada aos deslocamentos espaço-temporais que realiza.

O contraste mais marcado entre os dados apresentados pelo autor e os que registrei em campo, contudo, está na caracterização dos irmãos demiurgos. Pelo modo como Münzel os descreve, um dos Ee T'aah Paah é retratado como um poderoso patrão, enquanto o outro ocupa o lugar de patrão "menor" ou cliente do primeiro. Nas versões que ouvi em campo, há, sim, contrastes entre os dois irmãos, mas que seguem a lógica da diferenciação gemelar ameríndia (LÉVI-STRAUSS, 1993; VIVEIROS DE CASTRO, 2000): um dos irmãos é inteligente e sagaz, é um *sëëw* poderoso, tem três esposas e o corpo completo; o outro é estúpido e recorrentemente se atrapalha nas tarefas que tenta realizar, não é *sëëw*, é celibatário (mas trai o irmão ao se relacionar com suas esposas) e tem o corpo sem orifício anal (que, em determinado momento, é aberto pelo outro e suas fezes, ao caírem no rio, dão origem a várias espécies de peixe). Desse modo, os gêmeos demiurgos, que inclusive recebem o mesmo nome próprio, Ee T'aah Paah e Ee T'aah Paah, representariam na cosmologia nadëb, a "inapagável" polarização identidade/alteridade (VIVEIROS DE CASTRO, 2000, p. 27-28). Seriam a variante local das figuras prototípicas dos gêmeos míticos, que Viveiros de Castro afirma serem a síntese do

N3 da especiação dos seres, que mencionei no capítulo anterior (versão Nadëb do Téa). Nesta narrativa, um grupo de animais (que então eram gente) estupra uma mulher nadëb. Para isso, derrubam um pé de ucuqui gigante, que havia se transformado num pé de sorvão desde que a mulher em fuga subiu a árvore. No local, restou a raiz do ucuqui original, de onde surgiu Manaus.

[570] É possível que a diferença possa ser explicada pelo declínio do sistema de aviamento no rio. A distinção pode estar relacionada, ainda, ao fato de que Münzel estava particularmente interessado em dialogar com os autores da "teoria da aculturação", como já destaquei.

[571] Note-se, por exemplo, o gigantismo do "Governador do Brasil" e o nanismo de Jamatõõnd.

"mínimo múltiplo do pensamento ameríndio". Nesse caso, o que Münzel registrou na linguagem do aviamento poderia ser compreendido como uma manifestação superficial (no sentido de denotar a mobilização de elementos históricos contingenciais) para descrever essa dinâmica estrutural que se move sempre em direção à diferença.

Convém destacar, ainda, diferenças na versão de Münzel quanto à conformação do cosmo. O autor também registra que cada um dos irmãos se dirige para as extremidades opostas do plano terrestre. Segundo o autor, a jusante estaria o rio Arõnd (que meus interlocutores descreveram como oceano). Seguindo seu curso nessa direção, chega-se ao "país dos mortos". De acordo com Münzel (1969, p. 165), os mortos kaborí viveriam ao lado de queixadas, onças, entre outros animais dos quais seriam amigos. O autor sugere que, na narrativa que registrou, os Kaborí seriam descendentes desses animais. Ainda neste plano, haveria seres monstruosos – como, por exemplo, o curupira –, que, por sua vez, seriam amigos dos brancos. O Arõnd teria seu fim numa grande cachoeira, onde jaz uma pedra enorme. Ali, estaria localizada uma boca descomunal que engole quem chegar perto. Para além da pedra, estaria um mundo frio, sem vida ou alimento, e, no seu extremo, haveria uma camada espessa e impenetrável de chuva. Além desse ponto, estaria um dos irmãos Ee T'aah Paah, "o 'patrão-mór' de quem até o governador é freguês".

Como apontei anteriormente, não ouvi em campo nada que remetesse a essas diferentes camadas do plano terrestre, para além do Arõnd. Outra diferença notável é que, segundo meus interlocutores, o mundo dos mortos é um estágio do plano celeste. Meus dados indicam, ainda, que este é um lugar onde se vive apenas entre parentes, os Nadëb mortos, em constante estado de festa, sendo que não é preciso caçar ou coletar (ver adiante). Também os Nadëb atuais não consideram que os animais sejam seus ancestrais míticos. Chama atenção, finalmente, que o mundo dos mortos me foi apresentado como um lugar quente, circundado por um grande rio, igualmente quente. Münzel descreve exatamente o oposto: um lugar gélido.

O etnólogo descreve a outra extremidade do plano terrestre, em direção montante, para onde se desloca o segundo irmão. Ali, existem os seres da mata, aqueles que protegem o ambiente contra a "penetração humana" (MÜNZEL, 1969, p. 165). As regiões mais longínquas seriam habitadas por animais extremamente poderosos: as "mães" do queixada, do veado e da anta, "velhas muito bravas".[572] Como já registrei, meus interlocutores também apontaram que os donos ancestrais eram referidos no passado como *ỹỹn*, "mãe", e que apenas recentemente passaram a ser referidos como *yb*, "pai". Münzel (1969, p. 165) observa que certos humanos

[572] Ressalto novamente que a designação de uma das flautas que registrei na seção passada é Wahuunh Säg, "velhinha".

teriam a capacidade de "ganhar sua amizade e a permissão de caçar em suas matas".[573] Na versão registrada pelo autor, o limite do plano terrestre seria uma grande montanha.[574]

Münzel descreve, ainda, dois planos cósmicos verticais e seus respectivos donos. No plano inferior e subaquático, o autor dá destaque à mãe-dos-peixes, Keréi-Xou. Como vimos, os Nadëb atuais enfatizam o poder deste ser, cuja notação atual na língua nadëb seria Karesoh.[575] Também já destaquei que este é o nome de um aerofone nadëb. Da mesma forma, Münzel (1969, p. 66) estabelece a associação entre Karesoh e os instrumentos sonoros. Segundo o autor, só os homens podem se aproximar deste ser, do contrário a pessoa será devorada ou enlouquecerá. E também por esse motivo os instrumentos sonoros são interditos às mulheres e crianças: quando as "flautas de Maûid" são tocadas, Karesoh "está" nos instrumentos.[576]

Já o plano celeste que Münzel (1969, p. 166) descreve é constituído de apenas uma camada. Segundo o autor, este plano seria habitado por animais e plantas gigantes, antepassados dos seres terrestres.[577] Ali, também estaria Xôu, uma espécie de "Deus" que vive acima das nuvens, que é também um pajé, muitas vezes bobo, que se envolveria em histórias cômicas e picantes.[578] Na ortografia nadëb atual a palavra que designa "pajé", ou "benzedor", é notada como *sëëw*.[579] Como é possível observar nas narrativas que venho apresentando nesta tese, de fato, é frequente a aparição de um personagem que é *sëëw*, responsável por vários episódios transformacionais que repercutiram na conformação do cosmo tal qual o conhecemos hoje. Contudo, meus interlocutores nunca o apresentaram como uma personagem única, tampouco como uma divindade. Inclusive, os Nadëb atuais não utilizam o termo como nome próprio, ao contrário do que Münzel sugere. Antes, o termo *sëëw* designa, para meus interlocutores, uma posição cosmoprática, muitas vezes ocupada por um humano (Nadëb). Isto é, um xamã que consegue agir sobre os seres e sobre os planos cósmicos. Contudo, esta condição é estendida a diferentes personagens, que variam conforme as narrativas. Ocasionalmente, a personagem tem nome próprio, mas muitas vezes é referida de maneira genérica como *sëëw*. Portanto, me parece

---

[573] Interpreto que o autor se refira, aqui, à relação entre xamãs (*sëëw*) e donos (*danäh*) para a atuação dos caçadores (*ganab'ooh doo*, "aqueles que matam").

[574] No interflúvio Alto Uneiuxi-Téa, existe uma elevação na paisagem, regionalmente conhecida como Serra do Uneiuxi, que é distinguida pelos Nadëb em três serras, do Porco, da Ararinha e da Onça (ver cap. 2). Apesar de os Nadëb atuais não caracterizarem o local como limite do mundo, a serra continua a ocupar lugar destacado em sua cosmologia.

[575] Noto, contudo, que o mundo subaquático, atualmente, é mais associado à gente-boto e à cobra-grande.

[576] Münzel (1969, p. 166) registra que os instrumentos inicialmente pertenciam às mulheres: "Outrora, eram as mulheres que dançavam com as flautas, que aos homens era proibido ver. Houve uma revolta dos homens que esconderam Keréi-Xou na água e inverteram a ordem".

[577] Os Nadëb não me descreveram seres gigantes ancestrais que habitariam o plano celeste.

[578] Münzel (1969, p. 166) afirma que a personagem poderia ser referida em português como "Deus" ou, em nheengatu, como "Tupana", mas faz a ressalva de que teria pouco em comum com o Deus cristão.

[579] Apesar da diferença na ortografia, fonologicamente a pronúncia dos termos "*xôu*" e "*sëëw*" é próxima.

que aquilo que Münzel tomou como um único ser, um demiurgo, trata-se de uma especialidade social (os xamãs) que é distribuída entre várias personagens, muitas vezes humanas, que cumprem papel destacado no tempo mítico.[580] Como vimos, Jamatõõnd, por exemplo, é um *sëëw* que habita o primeiro estágio celeste nas descrições de meus interlocutores.

Estes são os principais elementos do cosmo descritos pelos Kaborí, segundo Münzel. Para além da presença do universo do aviamento, que já assinalei, vejo dois contrastes mais significativos em relação às informações que registrei. O primeiro está relacionado à caracterização dos planos vertical e horizontal em cada uma das versões. Nos escritos de Münzel, o plano horizontal (terrestre) é aquele composto por um maior número de camadas e, significativamente, a maior complexidade está localizada a jusante, onde estão os patrões, os canibais e o mundo dos mortos. Já as narrativas que ouvi descrevem um plano celeste mais complexo, composto por diferentes estágios, em que estão, respectivamente, um xamã-patrão (Jamatõõnd), os urubus, e o mundo dos mortos. O segundo contraste, a meu ver, está nas relações entre os humanos atuais e os animais ancestrais, presente nos escritos de Münzel e ausentes (ou enfraquecidos) nos dados que coletei. Abaixo, apresento de forma esquemática as diferenças de conformação do cosmo em cada autor.[581]

Figura 7 - Conformação do cosmo kaborí (Münzel, 1969)

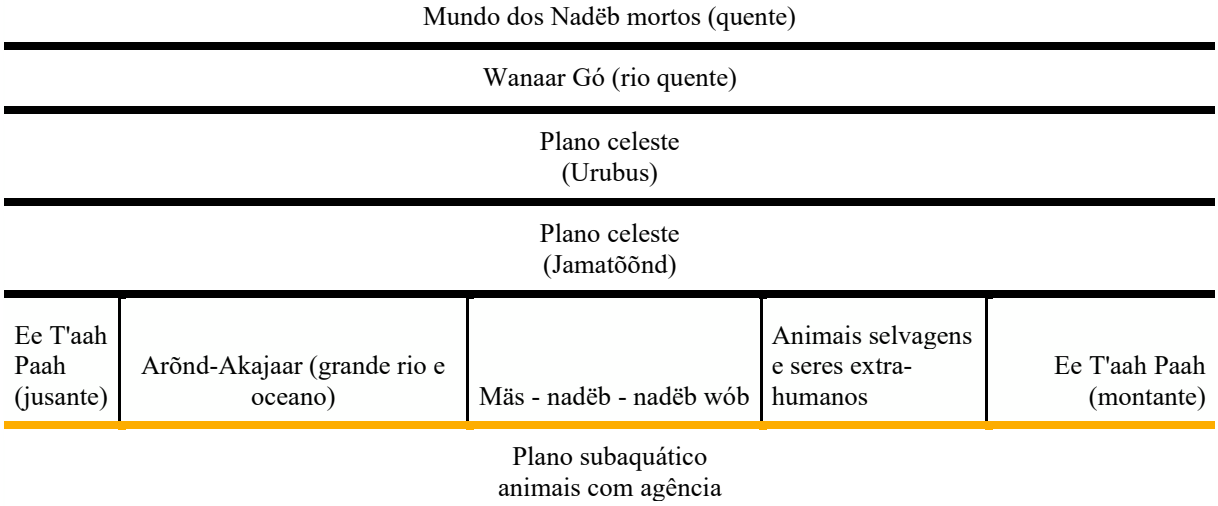
Plano celeste
animais ancestrais gigantes

Ee T'aah Paah (jusante)	mundo gélido sem vida	Canibais-brancos-patrões Animais ancestrais - Kaborí mortos	Ribeirinhos-kaborí-nadëb selvagens	Animais selvagens e seres extra-humanos	Ee T'aah Paah (montante)

Plano subaquático
animais com agência

[580] A questão de uma "agência distribuída" entre diferentes personagens é particularmente importante para a minha interpretação sobre o complexo de *bares'ÿÿnh*, como veremos.
[581] As linhas em laranja, em cada esquema, representam a superfície do plano terrestre. As linhas negras denotam os limites dos demais planos.

Figura 8 - Cosmologia nadëb (Pissolati Lopes, 2023)



Gostaria de chamar atenção para duas questões que emergem a partir desses contrastes. A primeira é que se a cosmologia kaborí do final da década de 1960 é descrita por pessoas que viviam a expansão do sistema de aviamento, os dados atuais foram registrados com interlocutores convertidos ao evangelismo. É de se notar, inclusive, que a intensificação da presença dos missionários no Alto Uneiuxi coincide com declínio dos patrões a partir de meados dos anos 1990.[582] Na próxima parte, analiso em detalhe as transformações cosmológicas desencadeadas pela presença da doutrina cristã entre os Nadëb. Mas, por ora, quero destacar que há contrastes entre as versões registradas por Münzel e por mim que não me parecem estar ligadas à conversão. Noto, nesse sentido, que não me parece que o plano vertical como destino humano *post mortem* seria uma transformação cosmológica pós-evangelização. Isso porque o plano vertical (inferior e superior) tem um rendimento particular nas cosmologias rionegrinas – naduhupy, arawak e tukano oriental, como ficará nítido na discussão que desenvolvo no próximo tópico. O caso nadëb não é diferente, principalmente no que diz respeito ao plano celeste. Considero mais plausível que o registro de Münzel – que associa o mundo dos mortos ao plano horizontal, a jusante, próximo aos poderosos patrões e seres canibais – seja, antes, um efeito da força e da presença do sistema de aviamento naquele momento.[583] Lembremos que uma das explicações que os Nadëb apresentam hoje para a criação do Roçado (alto Uneiuxi) era reunir os parentes que padeciam a jusante, vítimas do trabalho extrativista e das epidemias.

[582] Discuto a relação entre esses dois processos na parte 3.
[583] Note-se, inclusive no esquema de Münzel, que os animais gigantes ancestrais dos humanos estariam no plano celeste.

Apesar das diferenças de configuração, noto que em ambos os registros, do autor e os meus, permanece um tipo de relação, que dá sustentação ao cosmo, fundado na manipulação de potências agentivas distribuídas entre diferentes seres e também nas figuras dos demiurgos Ee T'aah Paah. A segunda observação está relacionada ao tema. Neste ponto, o contraste entre as narrativas está na maneira como cada uma das versões lida com a questão da continuidade entre as "espécies". Na versão coletada por Münzel, os humanos são parentes de animais ancestrais. Após certos eventos que reconfiguram o cosmo, há uma separação entre humanos e animais, e estes últimos passam a se alojar nos confins do plano horizontal e vertical. Segundo os dados do autor, esta configuração primeva seria retomada no futuro, em um evento relacionado aos instrumentos Bares'ỹỹnh (ver adiante). Portanto, o autor sugere uma ligação direta entre os aerofones e a ordenação do universo. Já nos dados que registrei, os Nadëb não relataram o parentesco original entre humanos e animais. Os ancestrais primordiais dos humanos atuais são Nadëb.[584] O que ocorria, antes do evento de especiação, era uma comunicação interespecífica generalizada. Esta foi interrompida em determinado momento (N2) para ser restabelecida, de maneira controlada, por meio dos "cantos dos outros". Tampouco os meus dados associam diretamente a ordenação do universo aos instrumentos de sopro. Portanto, ao comparar as versões, abre-se uma questão sobre continuidade interespecífica e comunicação. Detenho-me sobre este ponto agora.

7.2.2 Unidade, pluralidade e criação

De acordo com as descrições de meus interlocutores, a personagem mítica Bares'ỹỹnh possui uma potência agentiva (sonora) específica e limitada. A rigor, as versões que coletei dão destaque à beleza e à singularidade de sua voz, e não às ações transformativas do universo que suas emissões pudessem desencadear. A personagem tampouco está relacionada a eventos cosmogônicos. E, finalmente, Bares'ỹỹnh não reúne em si a multiplicidade de outros seres e coisas (isto é, os sons de seu corpo não condensam em si a potência criativa dos outros). Cabe refletir, assim, o que exatamente os instrumentos sonoros atualizam ao serem manipulados pelos Nadëb no presente.

Münzel (1969, p. 167), quando compara as flautas kaborí a seus correlatos tukano, nota que em ambos os casos as flautas podem "tomar o caráter de espíritos da mata". Cito sua descrição sobre a relação entre o som dos aerofones kaborí e outros seres:

[584] Salvo em casos pontuais, como, por exemplo, o filho cobra de uma mulher humana na narrativa de Jood (N4).

> A voz das flautas é a de vários seres extra-humanos, alguns de sexo feminino, p. ex. Keréi-Xôu. Não há ligação fixa de certas flautas com certos seres: em ocasiões diferentes, entes diferentes podem esconder-se na mesma flauta, que assim vem a ser o eixo de ligação com um mundo fantástico de monstros e bichos, em vez de sê-lo com antepassados e heróis.... Para os Kaborí, as flautas traduzem mais frequentemente as vozes de 'Maûid', cujo nome é o das danças: espíritos malévolos e enganadores que aparecem sob muitas formas... (ibid., p. 167)

O autor destaca que a relação entre os instrumentos nadëb e diferentes seres contrastaria com a indissociabilidade entre aerofones sagrados tukano e a personagem Jurupari (ibid.). Para o etnólogo, esta diferença sugere a ausência desta última personagem na cosmologia kaborí. Interpreto as considerações do autor da seguinte maneira: tocar instrumentos, no Uneiuxi, não presentificaria um ser como Kuwái-Jurupari, mas entes independentes, que carecem de uma unidade maior, cujas vozes são atualizadas quando flautas e trompetes são executados. Tendo a concordar com o ponto de vista de Münzel de que não exista a personagem Kuwái-Jurupari na mitologia nadëb, mas acrescentaria: não existe *tal qual* a conhecemos nas demais cosmologias rionegrinas. Com isso, quero dizer que existem alguns paralelos importantes entre Bares'ỹỹnh e Jurupari que não permitem desassociá-los por completo.[585] Contudo, Bares'ỹỹnh é uma figura distinta da personagem regional, tanto em sua importância na cosmologia nadëb, quanto em seu papel na organização social humana.[586] Vejo uma diferença básica, da qual derivam outras: o corpo sonoro desta personagem não é a síntese do próprio universo (e diferentes seres), como é o caso de Kuwái.[587] Wright (2015), por exemplo, destaca que, na metafísica hohodene, *self*, cosmo e história estão entrelaçadas em uma multiplicidade abrangente de entidades vivas que permanecem unidas em um corpo, material e espiritual.[588] Note-se, inclusive, que meus interlocutores não descreveram o corpo de Bares'ỹỹnh repleto de furos, por onde saem estes sons – como é o caso de Kuwái. Nas descrições que registrei, as

---

[585] Por exemplo, ambas as personagens estão associadas à fertilidade vegetal (frutas da mata) e à reprodução masculina.

[586] Nas próximas linhas, trato a questão a partir dos aspectos cosmológicos e, no final da seção, volto à dimensão sociológica do problema.

[587] Não estou desconsiderando, com esta afirmação, as muitas outras personagens presentes nas narrativas míticas arawak e tukano oriental que também detém grande poder criativo, responsáveis por reconfigurações importantes no cosmo. Adiante, por exemplo, analiso a figura de Kaali, personagem arawak ligada a domesticação vegetal. Contudo, é inegável que o protagonismo que observamos na figura de Kuwái não se repete em Bares'ỹỹnh.

[588] Cito uma reflexão de Wright (2015, p. 16-17) sobre a questão: "*The all-encompassing totality of Kuwai's being, the powerful univocality of Kuwai's sounds, the 'powerful sound that opened the universe' (limale-iyu) is unique among Amazonian cosmologies for its capacity to encompass within its spiritual body the multiplicity and diversity of the material world. It is not difficult to understand why such a tremendous power should be kept a secret, too dangerous to handle… a potentially destructive creativity, or equally, a potentially creative destruction (as in regeneration), the sprinter of Kuwait is obliged to remain hidden, ashmed (paymaka) of its grotesque features, yet it is the instrument by which all life is reproduced*".

emissões sonoras da personagem são sua própria voz, emitida pela via aérea, e não de outras partes de seu corpo.

Assim, no caso arawak, se Kuwái é uma unidade que contém em si a multiplicidade de seres que compõem o universo, os aerofones sagrados são, nas palavras do autor, "*the instrument by which all life is reproduced*" (ibid., p. 17). Já a potência criativa de Bares'ỹỹnh não tem a mesma abrangência e a personagem não condensa uma multiplicidade criativa distribuída em outros seres. Dessa maneira, entre os Nadëb, a ligação entre os instrumentos de sopro e outros entes, antes que metonímica, tem caráter evocativo: os sons dos aerofones nadëb estabelecem a comunicação com outros seres, que são distintos de Bares'ỹỹnh.[589] Ou seja, neste caso, o poder criativo do som, gerador da vida e que estrutura o cosmo, está distribuído. Sabemos que, na cosmologia arawak, a multiplicidade e distribuição de tais potências também ocorre, mas elas nunca deixam de ser parte de um poder maior, do qual não se desassociam (Kuwái). No caso nadëb, o que temos é uma miríade de seres com poderes agentivos mais restritos. Dessa forma, os aerofones nadëb continuam a ser instrumentos sonoros de captura de outros (FAUSTO, 2020, p. 105), como provavelmente também o são para os demais grupos do ARN,[590] contudo, esta diversidade de seres permanece desassociada de um corpo sonoro que a sintetizaria e que, em última análise, é o próprio universo.

Nesse sentido, os sons emitidos pelas flautas e trompetes Bares'ỹỹnh são manipulados da mesma forma que os cantos e os nomes dos entes (*jäm* e *häd*). Sua execução também visa promover a comunicação possível entre planos, temporalidades e seres sem que se perca esta ordem cosmológica. Porque, finalmente, o que se quer não é a separação definitiva, mas a comunicação possível. Convém não perdermos de vista o que afirma Piedade (1997, p. 83): "A língua no Alto Rio Negro não é apenas um veículo de expressão de identidade: trata-se do campo por excelência das fronteiras de distinção entre os seres vivos, humanos ou não-humanos". Dessa forma, possuir (momentaneamente) a língua de outrem é borrar essas

[589] Como vimos, nas versões da narrativa de Bares'ỹỹnh que registrei, a ligação entre esta personagem e os aerofones é variável. Em v.1, a ênfase do narrador está na doação de um repertório aos humanos (neste caso, a história é como uma variante de N4, em que são doadas fórmulas verbais aos humanos), mais do que na qualidade sonora propriamente dita. Em v.2, os sons dos instrumentos fabricados pelos humanos tentam mimetizar o canto de Bares'ỹỹnh, que se perdeu com sua morte. E, finalmente, em v.3, os cantos são propriamente a atualização da voz deste ser. Compreendo que as diferenças evidenciam diferentes pontos de vista sobre o tema. V.1 foi narrada por um xamã, v.2 pelo tuxaua do Roçado e v.3 por uma mulher, líder da igreja e da escola. É notável, portanto, que a versão narrada por uma mulher (a quem é proibido ver e interagir com os aerofones) é a única que estabelece que a voz da personagem é também o som dos instrumentos. Isso poderia se dar, justamente, porque há dimensões do sistema mítico-ritual que são mantidas em segredo pelos homens.

[590] Carlos Fausto (2020, p. 105), em diálogo com Lima Rodgers e Gell, sugere que o complexo de instrumentos de sopro xinguano e rionegrino fazem parte de um regime geral de captura: "*From north to south, then, the sacred flute complex seems to express the same regime of capture, built on acoustic traps, capable of mobilizing complex intentionalities*".

barreiras – conjuntura alcançável por meio dos cantos entoados ou sons executados pelos aerofones.

Considero, portanto, que Münzel (1969, p. 167) reconhece distinções importantes na cosmologia nadëb quando comparada a um quadro regional. Contudo, a meu ver, talvez o autor assuma uma perspectiva demasiadamente "tukano-arawak" ao localizar o complexo Bares'ÿÿnh no centro da cosmologia nadëb. O autor sugere, por exemplo, que a separação atual dos planos teria sido efeito, dentre outros eventos, do roubo das flautas sagradas pelas mulheres e que a organização cosmológica atual "inevitavelmente" retornaria ao caos originário quando as mulheres vissem as flautas sagradas. Ora, meus interlocutores apontam sim que as consequências de um incidente como esse são trágicas e muito temidas pelos Nadëb: seu efeito pode ser desde a morte das pessoas envolvidas no evento até acontecimentos de maior magnitude, como a submersão de uma aldeia, fazendo com que um grupo nadëb se transformasse em "bicho" (narrativa de Kis'ÿÿh doo N8b).[591] Mas as transformações não atingem a amplitude, nem a intensidade, sugeridas por Münzel (i.e., a origem ou a volta ao caos primordial). Isto porque, a meu ver, estamos justamente diante de uma cosmologia e de uma sociologia em que o poder e a agência sobre a vida e sobre o cosmos são limitados e estão distribuídos.

Aqui, as diferenças entre os meus dados e os de Münzel são relevantes. Também meus interlocutores relatam que haverá uma transformação cosmológica no futuro que remete ao passado mítico. Mas este evento será, novamente, um grande incêndio que queimará a tudo e a todos, assim como ocorreu no período anterior à vinda dos irmãos Ee T'aah Paah.[592] A causa deste evento tanto no passado como no futuro é algo misterioso, que alguns atribuem aos Ee T'aah Paah, outros a Kawad, espírito maligno aparentado do pássaro cancão. Por outro lado, quem mantém a configuração dos planos verticais são os gêmeos Ee T'aah Paah, que estão nos confins do plano terrestre, sustentado o céu sobre os ombros. Cabe a eles manter o mundo dos mortos afastado do mundo dos vivos e das outras camadas celestes.[593] Portanto, a sustentação

[591] O incidente é narrado como o início das ações maléficas de Bares'ÿÿnh contra os humanos. Mas note-se que o fato não se dá porque as mulheres teriam visto os aerofones, mas porque uma menina que estava em menarca desembrulhou panacus enfeitiçados por um xamã humano, que descia o rio onde tinha ido se banhar. Os recipientes guardavam frutos de cunuri que os homens de seu grupo haviam coletado. A garota, na sequência, os comeu. Ela havia recebido instruções prévias de que não deveria tocar, olhar, nem comer os frutos. Ao fazê-lo, os humanos ouviram Bares'ÿÿnh zunindo no fundo da água, a aldeia foi submergida e os Nadëb se tornaram "bichos".

[592] Neste ponto da discussão, a conexão com a cosmologia arawak estaria, antes, no tema de um grande incêndio prévio aos seres prototípicos do mundo atual do que no manejo incorreto e transgressões ligadas aos instrumentos sagrados.

[593] Como vimos, enquanto em Münzel a separação entre vivos e mortos é horizontal, em meus registros ela aparece como sendo vertical. Este ponto é congruente com a narrativa cosmogônica que conta que os Nadëb são "mortos que viveram novamente", quando desceram do céu ao ouvir o chamado de um dos irmãos Ee T'aah Paah.

vertical do cosmo é de sua responsabilidade e não se relaciona ao personagem Bares'ỹỹnh ou aos aerofones. Assim, não há atualmente, como não houve no tempo primordial, a possibilidade de manipulação humana sobre a estruturação dos planos cosmológicos – que está sob o controle dos irmãos gigantes.

Notemos ainda que o mundo tal qual o conhecemos, segundo os Nadëb atuais, foi estruturado por meio de uma sequência de ações distintas e independentes, cada qual relacionada a personagens específicas: (1) aos irmãos Ee T'aah Paah, que conformam o plano terrestre, fazem surgir os seres que o habitarão, instauram a diferença entre o dia e a noite, e fixam os corpos celestes;[594] (2) a Jood, o ser híbrido que restabelece a comunicação interespecífica e o trânsito espaço-temporal, bem como instaura a fertilidade feminina;[595] e (3) a Bares'ỹỹnh, que, por sua vez, está associado à maturação do corpo masculino e à fertilidade vegetal (frutas da mata). Após esses eventos míticos, a dinâmica da vida no cosmo é construída por meio do manejo de potências que se originam numa miríade de seres. É a manipulação de sua dimensão sonora pelos xamãs, humanos e não humanos, que possibilita a manutenção de uma comunicação segura e necessária, um mecanismo de equilíbrio vital.

Finalmente, devo destacar que, assim como Münzel observou, também durante minha pesquisa os instrumentos Bares'ỹỹnh por vezes foram associados a *maëts*, ser que vive no centro da mata. Pelo que compreendo, *maëts* designa uma categoria de ser monstruoso, especialmente poderoso, ao lado de um rol de personagens como *mats'ỹỹnh*, *ieranai*, *kawad*, que habitam ambientes pouco frequentados por humanos, como certas regiões da mata, o fundo do rio, etc. *Maëts* parece ser empregado também como uma categoria que extrapola a designação de uma única "espécie", sendo capaz de englobar todos os seres monstruosos da floresta que, de resto, nominalmente figuram de maneira reduzida nas narrativas atuais. Nesse sentido, o termo cumpre uma função correlata à de "bicho" na língua nadëb, uma categoria regional que abrange entes com poderes extra-humanos, que, normalmente, são donos de localidades e que predam os humanos. Ouvi ainda de alguns interlocutores que *maëts* seria o curupira.

Münzel (1969, p. 168) observa a alternância "indiscriminada" entre os termos "curupira" e "jurupari" pelos Kaborí para se referirem aos aerofones.[596] O autor interpreta o

[594] Note-se que, na narrativa nadëb, os humanos descem do céu na região do Alto Uneiuxi, mas não é indicado um local específico onde o fato teria ocorrido. A narrativa cosmogônica padrão no Alto Rio Negro é que as pessoas emergiram, vindas do plano inferior, em localidades determinadas da paisagem.
[595] As personagens de Ee T'aah Paah e Jood são responsáveis, ainda, pela variabilidade de peixes. Tanto as fezes de um dos irmãos demiurgos (que anteriormente tinha a cavidade anal tapada) como a extremidade do corpo de Jood cortada por sua mãe humana origina a variedade de peixes ao tocarem as águas do rio Uneiuxi.
[596] No texto, o autor também registra que os instrumentos são associados a "*maûid*" (ibid., p. 169-170). Malgrado a diferença ortográfica, me parece que a personagem é a mesma que os Nadëb atualmente grafam como *maëts*.

fato como um esforço de adaptação kaborí à nomenclatura regional. Já minha interpretação é a de que a associação que ocorre entre *maëts* e os instrumentos é mais uma evidência de que a figura de Bares'ÿ̃ÿ̃nh ocupa uma posição menos transcendente que seu correlato regional. Isto é, ele é, antes, um "bicho", e cumpre um papel distinto daquele de uma personagem cujo corpo corresponda ao próprio universo. Desse modo, me parece que quando Socorro, minha interlocutora, associou os aerofones também a *maëts*, ela estava empregando uma categoria genérica para assinalar a potência agentiva associada à execução das flautas.

Em suma, o ritual das flautas entre os Nadëb não é uma cerimônia sagrada construída em torno de um ancestral mítico, como o é no Alto rio Negro. A cosmoecologia no Alto Uneiuxi é um sistema menos hierarquizado, ainda que também se estruture na potência agentiva do som. Essa potência está distribuída entre os seres, em particular em suas partes intangíveis, seus artefatos sonoros. Por essa via de reflexão, compreendo que o complexo dos aerofones é, entre os Nadëb, um sistema complementar aos cantos porque segue a mesma linguagem conceitual do *häd*: flautas e trompetes evocam entes por meio do som (que não integram, contudo, uma entidade maior). Note-se que, ainda hoje, nos rituais *hah'ook*, os cantores entoam os cantos de Bares'ÿ̃ÿ̃nh em voz humana, a despeito do arrefecimento do ritual dos instrumentos de sopro.[597]

Há, ainda, um aspecto de ordem sociológica relacionado ao complexo mítico-ritual dos aerofones. Como já destaquei, os Nadëb não se organizam em clãs patrilineares (e não há indício de que o fizessem no passado). Portanto, o ritual Bares'ÿ̃ÿ̃nh não é construído em torno da afirmação de uma linha de descendência ancestral masculina. Como sabemos, o complexo Kuwái-Jurupari no Noroeste Amazônico está intrinsecamente ligado à perpetuação de um sistema de clãs (ou fratrias), patrilineares, hierarquizados. Nos grupos em que isso ocorre, há uma diferença entre dois ciclos rituais de troca, que estão relacionados a aspectos distintos da organização social e ligados à sazonalidade dos recursos disponíveis. De um lado, estão os rituais associados à troca de frutas, peixes, caça e outros produtos da mata, em cerimônias idealmente realizadas entre afins, com a participação direta de homens e mulheres. Regionalmente, tais eventos são conhecidos como dabucuri. Os ritos jurupari, por outro lado, estão associados à ocorrência de certas frutas, geralmente de palmeiras, em períodos do ano em que a disponibilidade de outros alimentos é restrita. Apesar de contar também com a presença de afins, seu foco está na construção e afirmação de uma hierarquia entre linhagens masculinas, relacionada à execução dos aerofones sagrados. Hill (1993) sintetiza o contraste da seguinte maneira: de um lado, o *pudáli* (dabucuri wakuenái) estabelece uma arena competitiva e

[597] Em última análise, considero que o enfraquecimento do complexo mítico-ritual dos aerofones é mais um indício de que este sistema cumpre um papel complementar ao dos cantos, que, note-se, continua intenso no Alto Uneiuxi.

simétrica entre homens e mulheres de diferentes grupos de parentesco (*kin groups*); de outro, o *kwepáni* (ritual jurupari) está centrado nas relações masculinas dentro de um mesmo grupo de parentesco por meio da passagem do poder ritual sagrado de uma geração de anciãos para jovens aprendizes.

Entre os Nadëb, cada um dos rituais também está associado à sazonalidade dos recursos animais e vegetais. Também é possível visualizar os *hah'ook* como rituais idealmente centrados na perpetuação de alianças intergrupais, enquanto os rituais *bares'ỹỹnh*, por sua vez, privilegiariam o grupo local. Contudo, além da ausência de clãs, tanto o registro de Münzel quanto a descrição de meus interlocutores evidenciam que o ritual não está ligado, justamente, a uma ancestralidade primordial. O surgimento dos humanos está associado aos gêmeos demiurgos, a quem, note-se, os Nadëb não dedicam um ritual.[598]

A partir dos contrastes e questões levantadas, proponho, agora, desenvolver um último movimento neste capítulo: uma comparação entre a cosmologia nadëb e aquela associada ao ciclo narrativo de Kuwái, para analisarmos de maneira abrangente as transformações míticas do som, sua manipulação por especialistas e seus efeitos no Alto Uneiuxi.

7.3 Multiplicidade sonora

Minha hipótese é que há uma dimensão do complexo mítico-ritual dos aerofones no Noroeste Amazônico – que estrutura e é estruturado por uma sociologia baseada em clãs agnáticos hierarquizados – que não ganha força entre os Nadëb atualmente. Dessa forma, no Alto Uneiuxi, a personagem principal ligada a este complexo, Bares'ỹỹnh, assume um papel distinto daquele protagonizado por Kuwái-Jurupari. Contudo, o regime sonoro permanece fundamental para a gênese da vida em ambos os casos. É possível observar certos paralelos entre as cosmologias nadëb e arawak no que diz respeito, principalmente, às nominações dos seres, elemento que permanece central para ambas as cosmologias.

É instrutivo, para isso, voltarmo-nos para alguns elementos narrativos presentes no ciclo mítico de Kuwái. A narrativa arawak descreve qualidades distintas do som que tem efeito sobre

[598] É sugestivo outro apontamento que Münzel (1969, p. 168) anota rapidamente: "Foi o patrão Itaáp [Ee T'aah Paah] quem primeiro dançou com as flautas, que lhe serviram também como instrumento para urinar – em geral a dança é interpretada como 'urinar de Itaáp'". Destaco dois pontos nesse comentário do autor. O primeiro é que os Bares'ỹỹnh são artefatos externos e independentes dos irmãos Ee T'aah Paah, sendo apenas manuseados pelos demiurgos. Portanto, não possuem uma relação metonímica ou de sinédoque com estas personagens (ao contrário do que ocorre com as flautas sagradas de Kuwái-Jurupari). Veja-se, ainda, que a "dança dos Ee T'aah Paah" seria apenas mais uma peça executada pelos aerofones, não se configurando, justamente, como um evento dedicado aos irmãos ancestrais.

a conformação do cosmo que viria a ser habitado pelos humanos.[599] Para o que nos interessa aqui, é relevante analisar trechos da narrativa que descrevem o episódio de concepção e nascimento de Kuwái e dois momentos de criação cosmológica ligada a essa personagem. Para isso, me baseio, principalmente, nas sínteses de narrativas wakuénai registradas por Jonathan Hill (1993) e baniwa coletada por Thiago Olivera (2015).

7.3.1 Corpos e artefatos

Seguindo a síntese da narrativa cosmogônica baniwa proposta por Thiago Oliveira (2017, p. 123-128), a conformação do cosmo que abrigaria a humanidade futura se dá a partir da jornada de Iñapirrikuli e seus dois irmãos mais novos, dos quais se destaca Dzúli, representantes da "gente-universo" (Hekoapinai) ou "gente-primordial".[600] O último ato de criação dos heróis é a concepção dos humanos, que emergem do mundo inferior, ainda inacabados. Em uma das versões do mito, por exemplo, os primeiros humanos saem mudos da casa subterrânea dos homens e só depois que Dzúli os benze é que ganham o atributo da fala (OLIVEIRA, 2015, p. 118). Oliveira discute diferentes versões da narrativa e ressalta que é recorrente a ideia de que a humanidade só é completada na superfície da terra. Para isso, Dzúli realiza dois atos básicos, "soprar fumaça de tabaco" e "lavar os corpos". Esta última ação seria uma maneira de extirpar dos corpos dos humanos emergentes as partes animais. Já o ato de "soprar fumaça" seria uma prática ligada aos benzimentos (ibid., p. 119).

Oliveira destaca que, na saga de conformação do cosmo, é frequente a atitude de Iñapirrikuli de se sentar e pensar sobre o mundo que irá gerar, intercalando as ações de criação com seu irmão Dzúli. Nesses momentos, Iñapirrikuli prepara um cigarro e consome ipadu para procurar, no plano celeste, um benzimento que o auxiliará na execução de seu próximo ato. Oliveira argumenta que o ato criativo de Iñapirrikuli é, fundamentalmente, o benzimento. O autor, então, retoma a sugestão de Hill (2009), para quem a fumaça do tabaco materializa "coisas invisíveis". Os atos xamânicos direcionados aos humanos emergentes estão relacionados à dimensão artefatual dos corpos: "subjetificando estes seres de corpos inacabados, atribuindo-lhes características distintivas que transformam seus corpos em corpos

[599] Versões das narrativas míticas arawak podem ser encontradas nos volumes 3 (CORNÉLIO ET AL., 1999), 4 (BARBOSA ET AL., 2000) e 9 (JESUS ET AL., 2018) da coleção *Narradores indígenas do Rio Negro*. Os mitos, principalmente de versões baniwa, são analisados em profundidade, e sob diferentes aspectos, na extensa obra de Robin Wright (1981; 1993; 1998), Jonathan Hill (1993; 2009) e Nicolas Journet (1988; 2011).

[600] A notação dos nomes das personagens míticas baniwa variam entre os especialistas. Como já destaquei, adoto a escrita proposta por Hill (1993).

humanos" (OLIVEIRA, 2015, p. 119). Este ponto está em consonância com as reflexões de Hugh-Jones (2009), que distingue, na cosmologia barasana, dois modos de reprodução: artefatual e sexuada. A primeira se daria por meio dos "instrumentos de vida e transformação", concebidos em pares macho-fêmea. Na mitologia tukano, a reprodução prototípica seria a artefatual. Cito Hugh-Jones (2009, p. 43): "Numa relação consistente com outros mitos relativos à criação e ao parentesco, os mitos Tukano claramente usam tubos e *containers* no lugar dos órgãos reprodutivos que as divindades não possuem. Esta substituição de órgãos sexuais pelos artefatuais é ressaltada pelos benzimentos que acompanham os atos divinos de criação". Na interpretação de Oliveira, algo semelhante ocorre com Iñapirrikuli e a "gente primordial" baniwa. Mas, neste caso, o herói não incorpora os "instrumentos de transformação" (os artefatos) como órgãos sexuais. É por meio de benzimentos que ele irá engravidar sua tia Amáro, que, posteriormente, dará à luz Kuwái (ibid.).[601]

Amáro, contudo, sofre para ter o filho que está em seu útero porque seu corpo ainda não possui uma vagina. Além dos benzimentos proferidos pelo genitor, a transformação do corpo da mulher se dá de duas maneiras: Iñapirrikuli abre a cavidade com um tronco de palmeira ou com seu próprio dedo (conforme a versão) e, na sequência, estabelece a primeira menstruação feminina ao jogar uma semente de caruru no ventre da mulher. Retomando Wright (2002), Oliveira (2015, p. 122) ressalta a relevância cósmica dos atos que marcam a transição da condição não reprodutiva da era primordial para um novo tempo em que a humanidade se perpetua pelo nascimento.

Antes de seguirmos com a mitologia baniwa, convém destacar certos paralelos entre os irmãos Ee T'aah Paah, os demiurgos nadëb, e as figuras de Iñapirrikuli e Dzúli. Também na cosmologia nadëb, os irmãos reconfiguram o plano terrestre que, ao final, será habitado pelos humanos: reconstroem o mundo que havia sido incinerado e convocam as três gerações de humanos para povoá-lo (que chegam à superfície terrestre vindas do alto, e não do plano inferior como no mito de Kuwái), além de criar outros seres em sua jornada neste plano. Outra coincidência é que, apesar do protagonismo de dois irmãos, em ambas as narrativas há uma

[601] Em uma das versões do mito apresentadas por Oliveira (2017, p. 126-127), o artifício empregado por Iñapirrikuli para engravidar Amáro é transformar-se a si próprio em artefatos que o deixariam próximo da tia, todos eles ligados ao processamento da mandioca, como o ralo e o tipiti. Na cosmologia nadëb, há um episódio que ecoa a cena, presente na narrativa que descreve como os Nadëb adquiriram o fogo culinário (N5). Nela, o grupo de Kanaar Enõ, formado exclusivamente por homens e uma tia cruzada, descobrem o segredo da mulher para cozinhar comida para o grupo (originado da brasa que o sapo Warém Jaa carregava dentro de si). Para desvendar o artifício e roubar a brasa, um dos homens simula estar com os olhos feridos, e pede para a tia tampar sua visão com uma série de artefatos que poderiam curá-lo. Todos eles são utensílios utilizados no processamento da mandioca. Por fim, quando a tia lhe entrega uma peneira, o homem se dá por satisfeito, e, com o objeto sobre os olhos, consegue observar como a mulher cozinhava. Autores como Journet (ibid., ver adiante) apontam a afinidade entre o sêmen masculino e a mandioca.

terceira personagem, que, no mito nadëb, é Toon, servo que os acompanha em sua jornada. Todo o processo de criação empreendido pelos Ee T'aah Paah também se dá por meio da fala, pela evocação dos "nomes legítimos" (*häd had'yyt*) dos seres. Em uma das versões que registrei, o narrador ressaltou que era possível ouvir a voz dos Ee T'aah Paah em todo o mundo, assim como ocorreu na subida de Kuwái para o céu (HILL, 1993, p. 64). Dessa maneira, o modo de criação dos Ee T'aah Paah é, também, fundamentalmente o ato de benzimento. Note-se, ainda, que, assim como como Iñapirrikuli, os irmãos não têm incorporado em si "instrumentos de transformação". Por exemplo, os aerofones *bares'ỹỹnh*, como notei acima, não são componentes corporais dos demiurgos.

Cabem, ainda, outras observações. O tema da segunda transformação que ocorre no mundo primordial baniwa – a instauração de um corpo feminino capaz de se reproduzir sexualmente e gerar vida pelo nascimento – está, no caso nadëb, associado ao mito de Jood (N4). Como vimos, nesta narrativa, uma mãe humana carregava no ventre o filho-cobra já por um tempo prolongado (muito mais extenso do que o tempo de gestação humana, posteriormente instaurado). As versões que coletei não o dizem diretamente, mas é plausível supor que um dos motivos que retardavam o nascimento era a inexistência da vagina da mãe, como ocorre com Amáro no mito de Kuwái.[602] Alguns indícios corroboram essa afirmação. A concepção de Jood, o filho-cobra, foi assexuada (se deu na dimensão onírica), e, no nascimento, também o corpo da gestante foi transformado: a saída de Jood criou a cavidade vaginal, inaugurando o nascimento humano e instaurando a menstruação feminina. A diferença em relação à narrativa baniwa está no fato de que é o próprio corpo do filho sucuriju que perfura, de dentro para fora, o corpo da mãe, evento que dá origem ao sangue menstrual. O episódio ocorre depois que a mulher evoca em alto e bom som o nascimento do filho (explicitando, mais uma vez, o aspecto criativo do som verbalizado).

Destaco, abaixo, os principais eventos presentes nas cosmologias nadëb e baniwa associados às duas grandes transformações que acabamos de cotejar: o surgimento dos humanos no plano terrestre e a instauração do corpo humano feminino sexualmente reprodutivo. Enquanto os episódios estão associados à saga de Iñapirrikuli no caso baniwa, no repertório nadëb a primeira transformação ocorre na narrativa dos Ee T'aah Paah (N1) e a segunda na narrativa de Jood (N4).

---

[602] Outro motivo que provavelmente retardaria o nascimento de Jood seria a própria vontade do filho de permanecer no útero da mãe, que, na narrativa nadëb, é evidenciada nas precauções da mulher para impedir o regresso do recém-nascido para dentro de si. Hill (1993, p. 72-74) faz uma reflexão sobre o problema da internalização e externalização de elementos, substâncias e seres no processo de passagem de corpos não humanos para o corpo humano no ciclo mítico de Kuwái.

Tabela 22 - Eventos de transformações cósmicas baniwa e nadëb

Transformações	Eventos	Baniwa	Nadëb
1ª	Conformação do cosmo	Atos de benzimento de Iñapirrikuli e Dzúli - preparação do mundo para receber "aqueles que ainda não haviam nascido" (humanos) (Wright, 1998, p. XI)	Atos de benzimento dos irmãos Ee T'aah Paah - preparação do mundo para povoar o mundo e trazer de volta "aqueles que voltaram a viver" (nadëb)
	Surgimento da humanidade no plano terrestre	Humanos emergem do mundo inferior, com corpos inacabados, em cachoeiras; humanidade só é completada na superfície da terra, após atos de benzimento de Kuwái e Dzúli	Humanos descem do plano celeste já formados, para a terra, após o chamamento de um dos Ee T'aah Paah; estabelecem comunicação sonora com os irmãos Ee T'aah Paah
2ª	Reprodução não sexuada	Iñapirrikuli engravida sua tia Amáro por benzimento	Jood (cobra-grande) engravida mulher humana por sonho
	Transformação do corpo feminino/ Instauração do corpo sexualmente reprodutível	Iñapirrikuli perfura de fora para dentro o corpo da mulher (com uma palmeira, ou com seu próprio dedo)	Nascimento do filho-cobra, que perfura de dentro pra fora o corpo da mãe
	Instauração da menstruação feminina	Semente de caruru jogada no útero de Amáro por Iñapirrikuli	Nascimento do filho-cobra – o sangue do parto é, também, o primeiro sangue menstrual

7.3.2 Ensinamentos sonoros e ascensão de Kuwái

Voltemos à síntese da cosmogonia baniwa, a partir dos trabalhos de Hill (1993) e Oliveira (2017). Na interpretação de Oliveira, Kuwái é o filho de uma relação incestuosa entre Iñapirrikuli e sua tia Amáru. Ele é retirado do corpo de sua mãe e tem uma aparência monstruosa: corpo coberto de pelos e aberturas que emitem sons estranhos. Por ser fruto dessa relação interdita e por seu potencial nocivo, Kuwái é enviado ao plano celeste por Iñapirrikuli (HILL, 1993, p. 73-74). Na subida, o herói canta o nome de todos os seres do mundo, fazendo-o expandir. Desde então, os sons poderosos de Kuwái tornam-se a fonte da vida e da morte que homens e mulheres tentam controlar (ibid., p. 58).

Tempos depois, Kuwái volta à terra, quando iniciará, em segredo, os sobrinhos de Iñapirrikuli (que já brincavam de reproduzir os sons de Kuwái com aerofones ou buzinas que confeccionavam, ainda sem conhecê-lo). Todo o ensinamento às crianças se dava por meio dos sons que o ser emitia. Isso se deu, por exemplo, em relação à transmissão de benzimentos (que nada mais são que os nomes dos seres e espíritos pronunciados por Kuwái quando de sua primeira ascensão), conhecimento sobre os remédios de plantas, dentre outros saberes orais. Essa transmissão de conhecimentos, segundo Oliveira (2017, p. 173-180), diz respeito ao mundo natural e também social (a constituição da pessoa enquanto membro de um clã).

Durante o processo de iniciação das crianças, contudo, ocorre um incidente. Dois meninos quebram o jejum prescrito, quando iam coletar uacu para a cerimônia. Como consequência, Kuwái desmaia, emitindo sons terríveis de seu corpo. Na sequência, devora os garotos, vomitando-os, depois, em balaios na aldeia de Iñapirrikuli. Kuwái foge novamente para o céu e, após certo período, volta para retomar os ensinamentos aos humanos. Em um novo ritual, a "gente primordial" embebeda a personagem e vinga a morte das crianças, empurrando-o sobre uma fogueira (OLIVEIRA, 2015, p. 175-176).[603] Anteriormente, o próprio Kuwái ensinara que o fogo seria o único elemento capaz de matá-lo (todas as outras coisas do mundo são o próprio ser). Ao morrer, sua parte intangível segue para o céu, e sua parte tangível dá origem à palmeira que será usada na confecção dos aerofones. Com a morte de Kuwái, o cosmo se retrai novamente (HILL, 1993, p. 21). Na sequência, Amáru e outras mulheres roubam as flautas sagradas e começam uma grande jornada pelo rio Negro. À medida que tocam os aerofones em certas localidades, o cosmo se expande novamente. Ao final, os homens logram tomar os instrumentos novamente para si, e Kuwái, Iñapirrikuli e Amáru sobem definitivamente para o plano celeste (ibid., p. 58).

7.3.3 Comparações sobre os sentidos do som

A narrativa baniwa é relevante para a nossa discussão porque apresenta, como destaca Hill (1993), duas "criações míticas" diretamente associadas ao poder criativo do som, após o nascimento de Kuwái. A primeira ocorre na expansão inaugural do cosmo (que se dá na ascensão inicial da personagem), seguida de sua retração (após a incineração do herói). A segunda transformação se inicia no retorno de Kuwái ao plano terrestre, em formato vegetal (o que permite a fabricação dos aerofones), seguida do roubo das flautas e trompetes pelas

[603] Na versão wakuénai apresentada por Hill (1993, p. 58), Kuwái é jogado na fogueira por seu pai, Iñapirrikuli.

mulheres, que, ao tocarem os instrumentos, expandem novamente o universo. Para Hill (1993, p. 22), a primeira criação mítica descreve o processo de transformação de uma potência originalmente ambígua e virtualmente destrutiva (que o autor chama de nominação musical indiferenciada) em categorias semanticamente distintas: "*The original unity of signifying musical sound and signified objects first opens up into vertically distinct worlds, or the semantic space between words and things in everyday human speech*". Tal "distância semântica" logo é transformada em uma linguagem que será cantada por especialistas, fazendo com que a semiose potencialmente ilimitada dos signos verbais permaneça sob o controle dos cantores, cujo objetivo primeiro é perpetuar a continuidade cultural (ibid., p. 22).[604] A segunda criação, por sua vez, inverteria a valência entre a "música da linguagem" (*language music*) e o "significado mítico" (*mythic meaning*) do som. Ou seja, o processo relativamente estável de transmissão dos cantos e benzimentos que fora adquirido na primeira parte do mito (ascensão e morte de Kuwái, iniciação masculina) dá lugar a uma batalha dinâmica e transformacional *cross-sex* pelo controle dos aerofones sagrados, cujo efeito é uma nova expansão do cosmo (ibid.). Na reflexão do autor, a partir daí, a habilidade de produzir sons musicais por meio de instrumentos sagrados daria a homens e mulheres o poder de mediar as "distâncias sociais" entre a masculinidade e feminilidade adultas e, ainda, entre grupos de falas diferentes. Abaixo, apresento um esquema de tais transformações analisado por Hill (1993).

Tabela 23 - Dinâmica de transformações do som

Eventos	Transformação mítica	Manipulação sonora pelos humanos	Agentividade do som em rituais promovidos pelos humanos
1ª ascensão de Kuwái - incineração de Kuwái	Unidade sonora primordial —> distinção entre palavras e coisas	Cantos málikai	Continuidade cultural
Origem da paxiúba (avatar vegetal de Kuwái) - criação dos aerofones (avatar artefatual de Kuwái)	Sons musicais —> mediação social (relações *cross-sex* e intergrupais)	Aerofones sagrados	Mediação social

Fonte: Elaborado pelo autor a partir da análise de Hill (1993, p. 20-23).

[604] Hill (1993, p. 20) propõe que os *spirit-names* cantados por Kuwái e transmitidos aos humanos são construídos na interação dinâmica entre a "música da linguagem" e o "significado mítico". Para analisar essa construção, o autor propõe dois conceitos-processos: "*musicalization*" e "*mythification*". O primeiro seria um processo mais poderoso e dinâmico de transformação das categorias semânticas básicas em um universo musicalmente dinâmico e expansivo de lugares e nomes de espíritos: "*In musicalization, the musicality of speech activates the poetic potentials as semantic, taxonomic thought, resulting in expanding, chaotic, highly complex patterns of meaningful sound*". Já o segundo conceito seria um processo complementar, e menos potente, que visaria estabilizar a linguagem musical, usando as categorias verbais para construir um fluxo mais estável de som vocal.

Se voltarmo-nos uma vez mais para a cosmologia nadëb, também será possível observar transformações míticas do som no processo de conformação do cosmo e de episódios relacionados ao surgimento da humanidade e de outros seres no plano terrestre. No período pré-especiação, o chamamento dos irmãos Ee T'aah Paah faz surgir os seres no plano terrestre (N1). Há uma agentividade própria aos entes, que está particularmente concentrada em suas partes intangíveis. O mundo pré-especiação é caracterizado pela comunicação irrestrita, e vários episódios que já analisamos demonstram que o excesso de contato é destrutivo. Ou seja, esta agentividade que gera e mantém a vida, em certas circunstâncias promove eventos devastadores e transformações nocivas. No episódio de especiação um xamã humano, ou da gente-caiarara, conforme a versão, rompem por meio de um ato xamânico ("sopro") a comunicação generalizada, instaurando o multilinguismo interespecífico (N2). Esta potência é transformada em fórmulas verbais, que são transmitidas por Jood aos humanos por meio de cantos e encantamentos (N4). Este processo estabiliza em alguma medida a agentividade sonora dos seres, que agora é manipulada por cantores-xamãs humanos. Na minha interpretação, como já expus, o poder criativo dos sons emitidos pelos aerofones Bares'ÿÿnh e a mediação que os instrumentos promovem com outros seres – sua presentificação por meio do som – é uma variação da forma-canto (*jäm* e *häd*). Note-se, inclusive, que tanto o conjunto de "nomes legítimos" de um ser como uma peça sonora executada nos instrumentos de sopro podem ser referidos como *ta wób kyyh*, "língua do outro". Podemos, assim, organizar a série de transformações míticas do som na cosmologia nadëb seguindo o esquema que apliquei ao caso baniwa.

Tabela 24 - Dinâmica de transformações do som na cosmologia nadëb

Personagem	**Evento**	**Transformação mítica**	**Agentividade sonora**	**Agentividade do som em rituais promovidos pelos humanos**
Irmãos Ee T'aah Paah (N1)	Conformação do cosmo; surgimento dos seres	Comunicação irrestrita;	poder criativo do som distribuído entre os seres	-
Sëëw Humano / Macaco-caiarara (N2)	(M2) Especiação	Multilinguismo interespecífico	poder criativo do som distribuído	-

Jood (N4)	(M3) doação dos cantos	Comunicação controlada: fórmulas verbais	Poder criativo do som controlado	Manejo da vida por especialistas humanos
Bares'ÿÿnh (N7)	(M11) aquisição dos aerofones	Comunicação controlada: peças sonoras		

Fonte: Elaborado pelo autor.

Adiciono uma coluna nesta segunda tabela para referenciar as personagens ligadas a cada evento mítico. O acréscimo é necessário justamente porque, no caso nadëb, a agentividade primordial é distribuída entre os seres, e não está unificada em uma única personagem. Primeiramente, a comunicação irrestrita – que poderíamos qualificar como unidade sonora pré-especiação – é transformada pelo ato xamânico (*mehëm*, "sopro") de um *sëëw* humano (em N2b e N3) ou por uma pessoa da gente-caiarara (N2a), gerando a distinção entre os seres e instaurando o multilinguismo interespecífico. A próxima transformação sonora é mediada por Jood, que transmite as fórmulas verbais para os humanos e os ensina a realizar os rituais *hah'ook*. Finalmente, a próxima transformação está associada a Bares'ÿÿnh, que transmite aos humanos as peças sonoras a serem executadas pelos aerofones e que seriam tocadas no ritual de iniciação masculina.

Note-se que a segunda transformação mítica observável no ciclo de Kuwái não está presente no repertório nadëb. Ou seja, neste último não ocorre a nova expansão do cosmo pelo roubo dos instrumentos sonoros e sua execução pelas mulheres e nem a mediação social *cross-sex* que os aerofones promovem (HILL, 1993). O fato não surpreende, levando em conta que o episódio está relacionado à estrutura de organização arawak de clãs agnáticos exogâmicos, o que não corresponde ao contexto nadëb. Note-se, ainda, que, se Kuwái ensina, como afirma Oliveira, sobre as coisas da natureza de um lado, e sobre o sistema clânico de outro, no caso nadëb, os ensinamentos de Jood conformam o que venho chamando de cosmoecologia[605] ao mesmo tempo que está focado num ritual de troca intergrupal. O complexo Bares'ÿÿnh está associado à maturação do corpo masculino e às relações internas ao grupo.

[605] Em um conhecido artigo, Reichel-Dolmatoff (1976, p. 316) relaciona o xamanismo tukano a uma espécie de etnoecologia. Haveria, para o autor, um "senso de entropia" indígena, que compreenderia que há, no universo, uma tendência à desordem e ao caos. Nesse sentido, o xamanismo tukano estaria imbuído de recriar o mundo e restabelecer a ordem. O autor sugere que ações xamânicas, para além de seu caráter terapêutico ou de reafirmação de alianças intergrupais por meio de rituais, deveriam ser compreendidos enquanto atividades associadas ao "manejo de recursos" e ao "balanço ecológico" (ibid., p. 316-317). O autor complementa: "*The lengthy genealogical recitals and the ritual dialogues have a powerful cohesive function, and in many of these rituals animals and plant-spirits are thought to participate, expressing by their presence their interrelatedness and interdependency*" (ibid., p. 317).

Assim, as semelhanças entre as narrativas nadëb e arawak parecem estar naqueles aspectos que destacam os poderes e as relações horizontais. As transformações verticais (cosmológicas e sociológicas) estariam enfraquecidas entre os Nadëb. Um detalhe relevante é que a migração final de Kuwái se dá para o plano celeste, já os irmãos Ee T'aah Paah se deslocam horizontalmente, no eixo nascente-poente.

De todo modo, parece-me que os processos de "*musicalization*" e "*mythification*" propostos por Hill (1993, p. 22) são produtivos para uma reflexão sobre o repertório sonoro e as práticas a ele associadas entre os especialistas nadëb. Para o autor, estas são duas dinâmicas complementares de construção de significado que constituem a gênese do poder ritual. Ambos os processos são observáveis no próprio modo de ação dos cantos. O conteúdo desse repertório são os nomes. Assim, para fazermos o paralelo, no caso nadëb, temos os *häd had'yyt*, ("nomes legítimos" dos seres); no exemplo baniwa são o que o autor chama de *spirit-names* (*liakúna*).[606]

Para Hill, a nominação é uma arte verbal que reúne, separa e reagrupa categorias de seres míticos e seus atributos.[607] O conceito rionegrino de "sagrado", nesse caso, diria respeito a essa integração de identidades genéricas e específicas, que remetem ao poder criativo mítico do som. No caso arawak, tal potência é indissociável de Kuwái:

> *This concept of sacred meaning as an integration of generic and specific identities originates during the first mythic creation, when Kuwái reveals that his body unites trees, water, vines, stones, and all the other material elements of the world into one being. Each spirit-name used in málikai embodies this mythic concept of sacred power as a synthesis of all things in one being and the entire set of spirit-names making up performances of málikai form complex verbal images of the primordial human being of myth.* (ibid., p. 23)

Entre os Nadëb, em contraste, está ligada à ontogênese dos seres, e, portanto, distribuída. Seguindo Hill, compreendo que os "nomes legítimos" presentes em cantos e encantamentos

---

[606] Hill (1993, p. 22) tece comentários complementares sobre a tradução do termo *liakúna*: "*The term liakúna translates most directly as 'name' or 'place', but more accurate renderings would be 'sacred identity' or 'soul'*". No caso baniwa, os *spirit-names* (liakúna) são formados por duas partes distintas, um termo genérico que identifica a categoria de um ente (animal aquático, animal terrestre, planta silvestre, etc.) e um segundo nome associado a características físicas ou espirituais. No capítulo anterior, trouxe exemplos analisados por Oliveira (2017), que os classifica como categorizações cosmográficas e sensoriais.

[607] Hill (1993, p. 97 *passim*) identifica duas formas de nomear empregada pelos Wakuénai em seus benzimento: o acúmulo de nomes em um único local ("*we heap up the names in a single place*") e a busca (cosmológica) de nomes ("*we go in search of the names*"). O primeiro seria uma maneira de estabelecer as categorias de seres e preenchê-las com nomes específicos (por exemplo, identificar todas as espécies de animais terrestres). O segundo seria uma justaposição de nomes genéricos variáveis, estabelecendo metáforas que singularizam cada *spirit-name*. O primeiro processo denotaria a criação vertical do cosmo por Kuwái, identificando cada ser a determinada categoria (planos cosmológicos). O segundo estaria associado à criação horizontal do cosmo, a partir da interseção de variados seres e categorias num mesmo nome. Pelo que pudemos observar, a lógica de nominação nadëb estaria mais próxima da segunda forma, apesar de que, como vimos, não ocorre a narração de uma "busca" ativa e espacializada do cantor-xamã pelos nomes.

nadëb incorporam essa potência por meio de imagens verbais complexas, relacionadas a um tempo mítico. Nessa dimensão do problema, portanto, está em jogo a dinâmica entre a musicalidade da fala e o poder classificatório da linguagem. Contudo, é necessário assinalar, novamente, uma diferença. Entre os grupos arawak, os não especialistas também conhecem o sentido literal de muitas palavras empregadas nos *spirit-names*, apesar de não dominarem as nuances de seus significados míticos. Já entre os Nadëb, esse tipo de conhecimento é restrito e está sob domínio exclusivo dos cantores-xamãs. Trata-se, enfim, de uma poética esotérica e, portanto, a dinâmica entre sentidos míticos e musicalização é apreendida exclusivamente por especialistas e donos.

7.3.4 Breves considerações sobre as plantas cultivadas

O leitor familiarizado com a literatura rionegrina lembrará que há uma mitologia comum aos grupos tukano oriental e arawak, em certa medida complementar ao complexo Kuwái-Jurupari, que relaciona a origem das plantas domésticas aos rituais dabucuri. Nas narrativas arawak, esse tema está associado ao herói Kaali, que é apresentado como o irmão mais novo de Kuwái em algumas versões. Segundo Thiago Oliveira, há duas imagens associadas a esta personagem: primeiro, a "Grande Árvore" primordial, que faria a conexão entre o céu e a terra, cuja derrubada marca a passagem do tempo pré-humano para o atual (com a queda, vieram ao chão também os artefatos rituais,[608] os conhecimentos sobre o ritual, além de plantas cultiváveis pela "gente-primordial"). A segunda imagem associada a Kaali é a de seu avatar, Kaalittairi, personagem de aparência humana, detentor de um poder que Oliveira (2015, p. 150 *et passim*) define como sobre-humano, cujo corpo consegue inseminar magicamente as roças e os alimentos cultivados. Os conhecimentos rituais sobre o dabucuri são transmitidos pelo herói. Para finalizar esta comparação entre as cosmologias arawak e nadëb, proponho relacionar alguns elementos da saga de Kaali às narrativas do Alto Uneiuxi.

Mais uma vez, é possível identificar paralelos entre as cosmologias que, no caso nadëb, não estão reunidos em uma única personagem. Como vimos no capítulo 2, uma das narrativas que contam a origem do cultivo da mandioca integra o ciclo mítico dos Ee T'aah Paah, no qual se narra a origem da alimentação humana. Um dos irmãos faz surgir uma maniva gigante, da

[608] Os artefatos associados ao ritual são os clarinetes japurutu, os maracás e os bastões rituais de embaúba (OLIVEIRA, 2017, p. 115).

qual se extrai exemplares menores para o cultivo humano. Durante o processo de criação, um dos irmãos Ee T'aah Paah descreve todas as etapas de processamento da raiz.[609]

Os Nadëb contam, ainda, a história de Dari[610] (N9), um herói com aparência humana, mas que, na realidade, era "bicho".[611] Na narrativa, a personagem surge cantando seu próprio nome "Daari Daari Daari" em cima de uma árvore, na mata, quando é ouvido por uma mulher humana. Esta mulher morava junto de seu irmão e de sua cunhada e tinha muita dificuldade e preguiça de cuidar de sua roça sozinha. Seu irmão a ajudava apenas nos dias em que não trabalhava em sua própria roça. Ao ouvir o canto de Dari, a mulher reconhece que seu emissor é um ser com poderes extra-humanos e fala: "Ele poderia me ajudar a plantar minha maniva para que eu termine de plantar mais rápido minha roça". Ao ouvi-la, Dari desce, se aproxima da interlocutora humana e pergunta o que ela havia pedido. Inicialmente, ela nega o que tinha dito. Dari repete a súplica que tinha escutado da mulher, e ela acaba confirmando a sua demanda. O ser então concorda em ajudá-la, contanto que sua ação fosse um segredo entre os dois. O herói insemina as manivas e a roça da mulher, flechando-as, e, depois, vai embora. Nos dias seguintes, a cena se repete e, em pouco tempo, a mulher passa a ter relações sexuais em segredo com o herói durante a noite. Contudo, o irmão desconfia da roça que cresce num ritmo anormal e obriga a mulher a contar o que está acontecendo. Dari, que lhe demandara o sigilo, enraivecido vai embora e toda a plantação morre, sobrando apenas algumas manivas no centro da roça. Segundo Socorro Castelo, a narradora, essa é a origem da maniva.

O mito de Dari ecoa alguns elementos da narrativa de Kaalittairi:[612] o principal é a inseminação mágica do vegetal por um ser extra-humano de aparência humana. Há, ainda, um motivo secundário, o conflito familiar que se apresenta com transformações. Em uma das versões baniwa (walipere-dakenai), Kaali detém o conhecimento sobre o cultivo da mandioca e outros produtos da roça e o poder de fertilizar a terra (CORNELIO et al., 1999, p. 112-115). Contudo, o herói rompe com sua esposa, seus três filhos e a nora de seu único filho casado. O conflito se dá porque ambas as mulheres estavam com raiva do herói, que havia agido de

[609] Uma descrição mais detalhada sobre os artefatos de processamento da mandioca estão presentes em outra narrativa, N5, sobre a aquisição do fogo culinário (ver nota 601).
[610] Há uma proximidade entre o nome da personagem nadëb Dari e o termo baniwa – *ttairi*, que compõe o nome da personagem baniwa Kaalittairi. Oliveira (2015, p. 156) traduz o termo como "mestre", e assim, o sentido do nome do herói baniwa seria "mestre Kaali".
[611] O termo usado em língua nadëb pela narradora Socorro Castelo para definir Dari é *tabanas'aa*, palavra que designa um espírito. O termo é usado também para designar xamãs muito poderosos. Ao traduzir a narrativa para o português, Socorro sugeriu o termo "bicho", normalmente usado pelos Nadëb para referenciar seres extra-humanos, geralmente poderosos, e que representam perigo para os humanos. Desde a conversão ao evangelismo dos Nadëb, o termo *tabanas'aa* é associado a um "espírito mau" (ver parte 3).
[612] Versões arawak integrais estão disponíveis em Cornelio et al. (1999); Barbosa et al. (2000); Maia, M & Maia, T (2004).

maneira indevida com a nora: Kaali havia tentado "botar dentro dela, no coração dela, mandioca, o corpo dele" (ibid., p. 113, nota 110). O herói abandona a família, que então passa fome. Após um tempo, Kaali retorna e auxilia os filhos a cultivarem a roça. Finalmente, seguindo a orientação do pai, seus filhos o queimam, o que dá origem à mandioca que a partir de então seria cultivada e consumida pelos humanos. Em uma segunda versão, de origem tariana (taliaseri-phukurana), Ñasikalikili (nome da personagem nesta narrativa), que morava com seus dois filhos, se desentende com suas noras (BARBOSA et al, 2000, p. 128-142). A briga se dá porque estas se recusaram a trabalhar na roça criada pelo sogro. O herói abandona a família, que começa a passar fome. Ñasikalikili se casa então com a filha mais nova de Haikupana, que pertencia à "gente da transformação". Nesta versão, o herói é responsável por ensinar outros itens de alimentação humana, diferenciando-a daquelas dos animais. Ñasikalikili passa a viver com o sogro e, posteriormente, traz os seus filhos para viver consigo, e ensina a todos a fazer festa de caxiri.

Nas narrativas arawak, o enredo se desenrola a partir da perspectiva de Kaali e seu grupo, e, nesses casos, as personagens exógenas são as mulheres – figuradas pelas noras e esposas de Kaali. Na narrativa nadëb, há uma diferença básica. A personagem estrangeira é Dari, que surge para auxiliar uma mulher humana que vivia com seu irmão e sua nora. Outra transformação na narrativa nadëb é que a mulher humana se desentende com seu irmão, que a obriga a revelar o segredo da fertilidade da roça.[613] Portanto, na narrativa nadëb o conflito entre Dari e os humanos é mediado por um embate precedente, entre consanguíneos. Já nas narrativas arawak, o conflito se dá entre Kaali e as mulheres afins. Podemos observar, ainda, que a importância da personagem de Dari é enfraquecida no enredo da narrativa nadëb se comparado ao de Kaali. Nas versões arawak, o embate e o rompimento com o herói trazem a fome para seu próprio grupo, uma vez que ele era o único detentor da sabedoria e do poder criativo necessários para o cultivo. O problema só é resolvido quando se restabelece o convívio das outras personagens com o herói. No caso de Dari (versão nadëb), aparentemente, a narrativa descreve como os humanos perderam a possibilidade de um cultivo da mandioca extremamente rápido. O conflito com Dari, portanto, estabelece em definitivo o processo prolongado de cultivo do vegetal empreendido pelos humanos. Note-se, inclusive, que, a rigor, o conhecimento sobre o trabalho na roça pelos humanos é anterior à aparição de Dari, posto que a mandioca era

[613] A história de Dari é mais uma narrativa nadëb que destaca o poder associado ao índice sonoro. Note-se que o segredo da fertilidade não poderia ser contado pela mulher ao irmão. Ao dizê-lo, a mulher desobedece a interdição imposta por Dari, que, enraivecido, destrói a plantação. Nas versões arawak que apresento, há também proibições não respeitadas pelas mulheres, mas nenhuma delas se dá pela via da comunicação sonora.

cultivada com sucesso pelo irmão da mulher.[614] Dessa maneira, o rompimento com a personagem – que, no caso nadëb, é definitivo, já que não há um restabelecimento das relações com os humanos – não gera a fome insolúvel, mas um processo mais custoso de cultivo.

Outra diferença relevante entre as narrativas é que não há, na história de Dari (N9), nenhuma referência direta aos rituais *hah'ook* (dabucuri). Como vimos anteriormente, a narrativa que descreve a maneira como os humanos aprenderam a realizar as festas é descrita na história de Jood (N4). Tendo em vista que no ARN é comum a associação entre o ritual dabucuri e as plantas cultivadas, cumpre, mais uma vez, registrar certos paralelos e inversões que ambas as narrativas nadëb (N4 e N5) desenvolvem em relação ao repertório arawak. Em primeiro lugar, note-se que as personagens principais de cada uma das histórias nadëb são seres híbridos (meio humanos, meio "bichos"), dotados de poderes extra-humanos, que atendem ao chamado de uma mulher humana: em N4, almeja-se o auxílio na coleta de fruta; em N4, a ajuda solicitada se refere ao cultivo da roça. Na narrativa de Jood (N4), a personagem está "excessivamente grávida" (devido ao tempo prolongado da gestação) e, no caso de Dari (N5), ela é estéril (sua incapacidade de cultivar plantas comestíveis). Em N4, ao atender o chamado da mulher, Jood a perfura de dentro para fora, criando a cavidade vaginal, instaurando o fluxo menstrual e o modo humano de nascimento. Na sequência, Jood sobe em uma árvore para coletar frutos. No entanto, ele deseja voltar para o útero da mãe, o que ela lhe nega. Na narrativa de Dari, o herói, que estava em cima de uma árvore na mata, cantando, desce para ir ao encontro da mulher e insemina a roça e, em seguida, mantém relações sexuais com ela (invertendo, portanto, a direção de "perfuração" do corpo da mulher descrita na narrativa de Jood).[615] Nesse sentido, na narrativa de Dari é descrita a relação sexual humana entre homens e mulheres e ressaltada a fertilidade. Este ponto está em oposição à relação incestuosa almejada por Jood (o retorno para o corpo da mãe). Em ambas as narrativas, a intervenção das personagens principais traz efeitos para o ato sexual e a reprodução humana: no caso de Jood, instaura-se o fluxo menstrual feminino; no caso de Dari, a mulher passa a ter relações sexuais com a criatura que estão associadas à fertilidade (a roça começa a crescer num ritmo acelerado). Os mitos, olhados

[614] Além disso, como apontei, N1 também descreve a origem da maniva e do cultivo da mandioca entre os humanos.

[615] S. Hugh-Jones (2001, p. 10), ao analisar as narrativas associados a Kaaritari e a Baribo (a personagem equivalente na mitologia desana) aponta, mais uma vez, a ambivalência da mandioca quando relacionada aos gêneros masculino e feminino: "*[...] manioc is the body of a male hero, that despite being a woman's affair, manioc is also something 'owned' by men and, more particularly, that manioc starch may be identified with semen. This identification is reflected in the name Kaaritairi which translates as 'the master of whit foam, semen or tree-sap' and in the belief that manioc is a source of male semen [Journet, 1995, p. 241]… These extended associations between the fertility of manioc and men's fecundity are counterbalanced by an equally strong association of manioc with women, with their fertility, and with their capacity to grow crops and children*".

lado a lado, definem, no âmbito da reprodução humana, a correta dinâmica de introdução e exclusão de seres e substâncias, bem como a dinâmica de nascimento humano. Sintetizo, na tabela abaixo, os aspectos de cada uma das personagens nadëb.

Tabela 25 - Comparação entre as personagens nadëb: Jood (N4) e Dari (N9)

Jood	Dari
Humano-cobra	Espírito com aparência humana
Atende o chamado de mulher humana (sua mãe) para coleta de frutas silvestres	Atende chamado de mulher humana para cultivo da roça
Sai de dentro da mãe (pela vagina) e sobe a árvore de sorvão, enrolando-se no tronco (como o animal)	Desce uma árvore em que cantava e insemina a terra e passa a ter relações sexuais com a mulher
Relação entre corpo de Jood e mulher: Nascimento (dentro-fora)	Relação entre corpo de Dari e mulher: Ato sexual (fora-dentro)
Proibição do incesto; fluxo sanguíneo	Ato sexual; fertilidade
Sangue menstrual	Sêmen
Dessubjetivação de animais e frutas silvestres	Domesticação e cultivo da mandioca

Fonte: Elaborado pelo autor.

A análise conjunta de N4 e N5, portanto, aponta para uma certa complementaridade entre as narrativas de *jood* e Dari, no que tange ao tema da fertilidade e da reprodução do corpo humano. Ambas tratam das condições necessárias para a produção do parentesco. E, finalmente, associam a questão à estabilização da alimentação humana: os meios para o consumo da mandioca (domesticação vegetal em N5) e os meios para dessubjetivação de animais e plantas (benzimentos em N4). Seria plausível, assim, visualizar uma relação (indireta) entre o cultivo da maniva e os rituais *hah'ook*. Mas vale destacar que a correspondência não tem a mesma intensidade ou profundidade observável no caso arawak. Além disso, mais uma vez, não há uma associação com personagens que tenham um "peso cosmológico" como Kuwái ou Kaali. Nem Jood e nem Dari são dotados de poder criativo na intensidade das personagens arawak. Note-se, ainda, que, assim como ocorre com o complexo mítico-ritual das flautas *bares'ÿÿnh*, também os temas tratados nessas narrativas estão relacionados ao ciclo dos Ee T'aah Paah, estes sim irmãos demiurgos.

Tabela 26 - Comparação entre temas e personagens de narrativas nadëb

Narrativa	Personagem Principal	Característica	Tema principal	Saber/Segredo transmitido para os humanos	Reprodução humana sexuada
N1	Irmãos Ee T'aah Paah	Demiurgos	Conformação do cosmo e surgimento da humanidade atual	Maniva primordial para a verdadeira alimentação humana; artefatos e roça para os Nadëb; armas e ferramentas para os Mäs	-
N4	Jood	Ser híbrido (meio humano-meio cobra); poderes xamânicos	Obtenção dos cantos e "nomes legítimos" (comunicação interespecífica controlada)	Benzimentos para dessubjetivação; cantos para festas dabucuris	Instauração do fluxo sanguíneo
N9	Dari	Espírito com aparência humana; poderes xamânicos	cultivo da maniva entre humanos	Conhecimento para o cultivo da mandioca	Associação entre fertilidade e relação sexual (reprodução sexuada)

Fonte: Elaborado pelo autor.

Estes pontos devem ser destacados para que não se transponha rapidamente para o Alto Uneiuxi os contrastes tão marcados no ARN entre os rituais das flautas sagradas e os dabucuris. Isto é, a aliança intergrupal e a domesticação de plantas de um lado, a transmissão agnática de bens e conhecimentos clânico de outro. No caso nadëb, a ordem cosmológica, a organização social e o fluxo de potências agentivas estariam mais emaranhadas e distribuídas e, desde um ponto de vista narrativo, estão mais associados aos ciclos dos Ee T'aah Paah e Jood. Isso explicaria, em parte, por que os "cantos marié", que nos rituais arawak e tukano oriental comporiam o repertório da iniciação masculina, se transformaram, no Alto Uneiuxi, em peças entoadas nos dabucuris. Voltando ao início deste capítulo, cabe ressaltar o ideal de promover alianças não violentas (humanas e não humanas) reafirmadas nos rituais nadëb.[616] Ou seja, os rituais nadëb estão voltados para uma comunicação controlada entre os Nadëb e os outros (sejam eles humanos ou não).

Finalizado este percurso comparativo, parto para uma análise do evangelismo e dos hinos nadëb. A empreitada nos permitirá observar o universo dos cantos nadëb em relação com a cosmologia cristã, que desde o final do século XX se intensificou no Alto Uneiuxi.

[616] Mesmo que construídas a partir de uma ética da predação (como é o caso da emissão dos cantos dos outros por um especialista nadëb).

PARTE 3

8 A PALAVRA ESCRITA SOBE O RIO

A discussão que desenvolvi na segunda parte da tese foi construída em torno da cosmoecologia no Alto Uneiuxi e do papel do som na ontogênese dos seres. Uma das discussões desenvolvidas no capítulo 6 tratou da distribuição e multiplicidade de potências agentivas imanentes à conformação da vida no plano terrestre. Analiso, nesta parte, aspectos presentes na cosmologia e na territorialidade nadëb atuais decorrentes do contato indígena com a doutrina cristã. Desde a década de 1950, missionários católicos e protestantes estiveram no interflúvio Uneiuxi-Japurá, com permanência e atuações variadas. A partir da primeira década dos anos 2000, as principais comunidades nadëb passaram a se apresentar como evangélicas (Roçado, São Joaquim, Jutaí, Jeremias). No Roçado, que será o foco de minha atenção, a conversão foi conduzida por missionários ligados ao Summer Institute of Linguistics (SIL).

No início do capítulo 8, proponho uma síntese histórica do contato estabelecido entre missionários e indígenas, entre a segunda metade do século XX e a primeira década dos anos 2000. Meu objetivo é identificar fatos relevantes ocorridos nesse período e caracterizar aspectos gerais da aproximação indígena à doutrina cristã. Em seguida, concentro minha análise na atuação dos membros do SIL no Alto Uneiuxi, principalmente a partir dos anos 1990, que iria resultar na tradução do Novo Testamento e na evangelização da população do Roçado. Minha intenção é observar singularidades do processo que o distinguem das tentativas anteriores, levadas a cabo por outros missionários. Como veremos, um dos aspectos importantes a serem considerados na conversão nadëb atual está relacionada à produção indígena de hinos evangélicos.

No capítulo seguinte (cap. 9), descrevo como se deu a produção desse repertório no Roçado e, na sequência, analiso alguns desses cantos. Nesta etapa, minha proposta é dar continuidade ao caminho iniciado na parte 2 desta tese, de análise do universo sonoro como forma de comunicação privilegiada com o extra-humano. Mas, aqui, caberá qualificar o que é esse extra-humano e como é construída esta comunicação quando está em jogo uma (certa) ideia cristã de transcendência. O argumento desta parte se baseia em minhas descrições etnográficas de cultos, na transcrição e tradução dos hinos evangélicos realizadas junto de meus interlocutores, nos registros públicos produzidos pelos missionários e outros documentos de sua autoria cujas cópias estão com os Nadëb e que os indígenas me permitiram manusear, além de dados históricos sobre a atuação de denominações evangélicas e católicas no interflúvio Uneiuxi-Japurá.

8.1 O Evangelho no Alto Uneiuxi

Como vimos na parte 1 desta tese, o Alto Uneiuxi permaneceu afastado de ações sistemáticas de missionários até o final da década de 1950. Antes disso, na primeira metade do século XX, houve tentativas de aproximações aos Nadëb, em geral malsucedidas, promovidas pelos espiritanos (católicos) no Japurá (TASTEVIN, 1923; VAN MEEGEREN, 1955). Segundo meus interlocutores, no Alto Uneiuxi, o primeiro contato entre indígenas e evangelizadores se deu mediante a atuação de William (Bill) Barkley, ligado às Missões Novas Tribos (MNT). O pastor atuou ativamente na formação do Roçado entre 1958-1960. Após os primeiros anos de abertura da comunidade, Barkley partiu da Amazônia e perdeu contato com os indígenas. Também na década de 1950, os batistas chegaram aos Nadëb do Boá-Boá pelo Japurá, e, segundo relatos da época (VAN MEEGEREN, 1956; MIGLIAZZA, 1956), lograram mais sucesso na comunicação com os indígenas do que seus pares católicos.[617] Contudo, não há registro, nas décadas seguintes, que apontem para uma presença sólida e contínua de protestantes na região do Boá-Boá até pelo menos os anos 1990.

Em meados da década de 1960, tem início a atuação de evangelizadores ligados ao SIL e a Wycliffe Bible Translators (WBT) no Uneiuxi.[618] No Roçado, a primeira investida ocorreu entre 1965 e 1974, quando o casal de missionários Joseph e Lilian Boot passou períodos intermitentes na região e elaborou os primeiros trabalhos sobre a língua nadëb.[619] A partir de 1975, até o início da década de 1980, Helen Weir (1984) continuou o trabalho de seus

[617] Segundo Ronaldo Almeida (2000, p. 5), na década de 1950 tem início o período das "missões de fé", ou "missões transculturais" no Brasil. Estas seriam organizações transversais ao meio evangélico, formadas por membros de diferentes denominações, caracterizadas por uma relativa autonomia teológica e administrativa, carecendo de uma instância reguladora maior, ao contrário do que ocorre, por exemplo, com a hierarquia eclesial católica. Majoritariamente de origem norte-americana, seus principais representantes no Brasil seriam o SIL e a New Tribes Mission (NTM). Por seu caráter independente, tais organizações são também chamadas de agências interdenominacionais ou paraeclesiásticas. Apesar de sua origem estrangeira, ao longo da segunda metade do século XX há uma tendência de que sua direção, no Brasil, seja transferida a brasileiros (ALMEIDA, 2006, p. 479). O autor destaca, ainda, que é também na década de 1950 que a Assembleia de Deus começa a atuar em comunidades indígenas.

[618] A ampliação do trabalho do SIL no Brasil está associada, ainda, a um convênio firmado entre a agência e o Museu Nacional em 1959 (mas, na prática, vigente desde 1957) (BARROS, 1993, p. 248). Do ponto de vista da instituição acadêmica, a justificativa para a parceria é que este seria um meio de assegurar o conhecimento sobre línguas até então desconhecidas, que estavam na iminência de desaparecer. Depois de tentativas infrutíferas de estabelecer um convênio com o SPI em 1954, para promoção da alfabetização indígena, a agência o efetiva em 1969, com a Funai.

[619] No site do SIL, estão registrados os seguintes materiais: *Makú Language Word List* (J. BOOT, 1966); *Description of Phonemes for the language Makú (Nadëb)* (J. BOOT, 1973); *Interrogative Markers* (J. BOOT, 1973); *Makú (Nadëb) Phonemes and their Distribution* (BURGES & BOOT, 1973); *A Description of the Maku Clause Structure* (L. BOOT 1973); *Uma Lista de Palavras da Idioma Nadëb (Makú): Mostrando as diversas vogais que se manifestam na língua* (J. BOOT, 1973); *Makú Nadùb Verb Phrase* (J. BOOT, 1971). Disponível em: https://www.sil.org.

predecessores e, em 1984, apresentou sua dissertação de mestrado sobre aspectos da língua nadëb.[620] Entre 1987 e 1999, Glen e Ann Bacon, outro casal de missionários, sempre ligados ao SIL, fizeram visitas frequentes à comunidade. Neste período, os evangelizadores propuseram, e os indígenas concordaram, em construir uma pista de pouso para facilitar o acesso à comunidade.

De modo geral, meus interlocutores não descreveram grandes conflitos com esses primeiros missionários. Nos poucos relatos disponíveis dos próprios evangelizadores sobre o processo,[621] as justificativas para o afastamento desses precursores são questões de ordem pessoal e familiar ou porque teriam "ouvido o chamado de Deus" conduzindo-os para outros contextos.[622] Certamente, alguns aspectos a influenciar suas decisões foi a dificuldade de acesso ao Alto Uneiuxi, seu isolamento e a distância de um centro urbano mais estruturado, pontos sempre muito ressaltados pelos evangelizadores (BACON, 2010; SIL, 2016). De modo geral, os missionários narram sua chegada ao Alto Uneiuxi e as viagens recorrentes à aldeia de maneira quase heroica.

Depois desse longo período de presenças mais ou menos regulares de agentes do SIL no Alto Uneiuxi, chegaram ao Roçado Rodolfo e Beatrice Senn, que promoveram um trabalho mais persistente de alfabetização dos indígenas e tradução de textos bíblicos. Ao contrário dos Bacon, os Senn haviam passado por uma capacitação introdutória em linguística e já tinham uma experiência prévia de tradução da Bíblia entre os Paumari.[623] O casal fez o primeiro contato com os Nadëb do Roçado em meados de 1990 e estabeleceu um convívio que durou até 2012. Durante grande parte de sua atuação na aldeia, os Senn estiveram acompanhados de seus três filhos, que, no início do processo, eram crianças de 4, 6 e 8 anos. Sua média de permanência no Roçado era de dois meses, para um mês na base do SIL em Porto Velho.

---

[620] Este é um dos últimos trabalhos acadêmicos defendidos por membros do SIL no Brasil.

[621] As referências são: (1) entrevista de William Barkley à radio Trans Brasil em 2017, disponível em https://www.transmundial.com.br/podcasts/bill-barkley-parte-1/; https://www.transmundial.com.br/podcasts/bill-barkley-parte-2/. Acesso em: 1 set. 2020. (2) Fala pública registrada com Beatrice e Rodolfo Senn em vídeo (SIL, 2016). (3) Diário escrito por Ann Bacon (2010) sobre sua atuação no Roçado.

[622] De maneira geral, o método de atuação dos missionários no Roçado foi intercalar períodos de atividades na aldeia e alguns meses fora. O diário de Ann Bacon, por exemplo, registra que, entre o fim de 1986 e início de 1999, quando o casal realiza sua última visita ao Roçado, os missionários permaneceram cerca de 35 meses no Alto Uneiuxi. Foram 17 viagens à aldeia, com média de permanência de 2 meses em cada viagem.

[623] Rodolfo é argentino e Beatriz é suíça e, segundo seu relato (SIL, 2016), se tornaram missionários em 1987. Anteriormente ao trabalho com os Nadëb, o casal havia passado sete anos entre os Paumari, auxiliando na tradução da Bíblia para aquela língua coordenada por outros membros do SIL. Neste mesmo relato, Beatrice afirma que, durante todo o período em que esteve entre os Nadëb, o casal foi financiado por uma igreja protestante suíça (não especificada).

Em uma reunião *online* promovida pelo SIL (2016),[624] os Senn relataram sua aproximação aos Nadëb e sua experiência no Alto Uneiuxi. Segundo o casal, ao serem designados pela coordenação da agência missionária para atuar na região, o isolamento dos indígenas e a complexidade da língua eram fatores que lhes desestimulavam e quase inviabilizaram seu engajamento. Cito Rodolfo Senn:

> *En algún momento los lideres de ese taller en Brasil nos preguntaran si estaríamos dispuestos a trabajar con el pueblo Nadëb. E nosotros, a la primera vez cuando vinimos a Brasil, nos enteramos dese grupo y recuerdo que habíamos dicho que nunca queríamos ir porque era muy lejos. Era más o menos a 1000 quilómetros de la base de la misión. Cuatro horas y media en la avioneta…. Los Nadëb existen en una zona muy remota.* (SIL, 2016)

Em seu relato, o casal afirma que, frente às suas dúvidas, o "chamado de Deus" teria sido o impulso definitivo para que se decidissem por missionar entre os Nadëb. Para além da experiência mística relatada, um aspecto que aparentemente foi determinante para sua atuação no Alto Uneiuxi foi a existência do trabalho prévio do casal Boot com a língua nadëb. Tendo em vista os limitados conhecimentos dos Senn em linguística, o material já produzido era uma base e, segundo Beatrice, lhes permitiria desenvolver as ações para as quais haviam sido designados. Após a hesitação inicial, o casal teria aceitado o trabalho e investiram no método de imersão na comunidade. Como explica Almeida (2000; 2006), as "missões transculturais" ou "missões de fé" têm como objetivo levar a "palavra de Deus" aos indígenas, em sua própria língua, o que implica um longo período de aprendizado do idioma e da "cultura" nativa pelos forasteiros.

> Trata-se de uma imersão que visa ao conhecimento da língua nativa para viabilizar a melhor tradução do universo cristão. Para a boa evangelização de um povo é necessário conhecer a cultura nativa e buscar nela a ideia de Deus. Este conhecimento é concomitante ao da língua, que seria a expressão codificada da cultura. Para os missionários, só quando for possível se expressar na língua nativa será possível iniciar a evangelização e a tradução (ALMEIDA, 2000, p. 16)

Os dois primeiros anos de convívio dos Senn com os indígenas foram gastos para adquirir os conhecimentos básicos e uma certa fluência na língua nadëb. Após esse período, os missionários iniciaram simultaneamente a alfabetização na língua nadëb, conduzida por Beatrice, e a tradução da Bíblia, que ficou sob responsabilidade de Rodolfo.

[624] Disponível em: https://youtu.be/Mud3BzZhyk4.

8.1.1 A escola e a Bíblia

A alfabetização dos indígenas está diretamente associada à criação de uma escola no Roçado. Segundo contam os Nadëb, o interesse pela abertura de uma escola na aldeia é anterior à chegada dos evangélicos, sendo que o tuxaua Joaquim Batista muito se dedicou à sua fundação. Antes de se tornar evangélico, na década de 1990, Joaquim havia se convertido ao catolicismo, quando viveu na foz do Uneiuxi ainda jovem (ver capítulos 3 e 9).[625] Ele conta que, quando voltou ao Alto Uneiuxi, na década de 1960, após 7 anos afastado, já tinha a intenção de "melhorar as condições de vida de seu povo" e, para isso, estava em seus planos a criação de uma escola no Roçado e a conversão ao cristianismo da comunidade (ver capítulo 11). Como vimos na parte 1, com os conhecimentos adquiridos rio abaixo, rapidamente Joaquim se tornou uma jovem liderança local, responsável pela comunicação com os *mäs*. Na década de 1980, ele viria a se tornar finalmente o tuxaua da comunidade, substituindo seu sogro que acabara de falecer.

Até a chegada dos Senn, o evangelismo ainda não tinha ganhado força na aldeia e havia indígenas convertidos ao catolicismo no Roçado – mas, aparentemente, não era toda a população que se identificava assim. A primeira tentativa de formalizar a educação na aldeia foi conduzida com o apoio católico. Em 1978, foi criada uma escola na comunidade, projeto em que estava envolvido o padre salesiano José Schneider, referência no município de Santa Isabel. As aulas eram ministradas por uma professora católica vinda da cidade, mas, por desconhecer a língua, e não demonstrar interesse em aprendê-la, logo ocorreram desavenças com os habitantes locais. Após o primeiro ano de experiência, a professora foi afastada pelos Nadëb. Nos anos seguintes, o tuxaua Joaquim e Francisca Castelo (mulher nadëb que também vivera na foz do Uneiuxi na década de 1960) buscaram promover o letramento indígena. Contudo, a iniciativa se arrefeceu e as atividades foram interrompidas no início dos anos 1980. Apesar de algumas tentativas nos anos seguintes, agora conduzidas pelos missionários do SIL, o ensino só seria retomado de maneira sistemática no final da década de 1990, por Beatrice Senn.

Os protestantes se aproveitaram do interesse dos moradores da aldeia pela alfabetização – que vinha se consolidando entre os Nadëb ao longo das décadas anteriores – para colocar em prática sua estratégia de conversão. Como veremos, os Senn não tardaram a investir na metodologia padrão dos evangelizadores das "missões de fé", em que o processo de conversão

[625] O Médio Rio Negro e os baixos cursos de seus afluentes estiveram sob influência salesiana desde 1942, com a criação de uma missão em Santa Isabel do Rio Negro (ver adiante).

está diretamente associado à alfabetização dos indígenas. Para além da perspectiva que destaquei do tuxaua Joaquim, entre os Nadëb, o interesse inicial que demonstraram em relação à presença de Beatrice na aldeia estava centrado no ensino da leitura e escrita, não necessariamente da Bíblia.[626] No vídeo já citado, a missionária descreve o início do processo nos seguintes termos:

> *El cacique [Joaquim], cuando empezamos a trabajar y vivir con los Nadëb, era el único creyente y elle era también el único que sabía leer y escribir en portugués. Entonces, no había nadie en la aldea, entre el pueblo todo, que ha aprendido a leer y escribir, ni en su idioma, ni en portugués. Apenas el cacique que había vivido unos años afuera de la aldea. Dónde aprendió a leer y escribir. E él también ya sabia a comunicarse en portugués. Todos los demás estaban monolingües. Entonces ellos mismos y el cacique también querían que nosotros enseñaremos a ellos a leer y escribir.* [SIL, 2016]

Segundo Beatrice, sua proposta inicial era recomeçar o letramento de sete adultos com quem a missionária Helen Weir havia trabalhado na década de 1980, aparentemente sem sucesso. Contudo, segundo os Senn, no primeiro dia de aula a demanda pelo aprendizado foi significativamente maior e 32 pessoas se apresentaram (entre jovens e adultos), constituindo a primeira turma de alfabetização nadëb. A missionária seguiu com esta dinâmica por mais dois anos, quando então deu início às aulas também para crianças. Essas primeiras turmas da missionária dariam origem à escola do Roçado. Na primeira década de 2000, a escola foi incorporada ao sistema municipal de educação de Santa Isabel do Rio Negro e continua ativa nos dias atuais. Durante o tempo que permaneci na aldeia, a alfabetização das crianças se dava na língua materna, conduzida pelos primeiros professores formados por Beatrice. Atualmente, o ensino de português é introduzido na 4ª série do ensino fundamental. A missionária coordenou, ao longo de sua estadia no Alto Uneiuxi, a produção de textos e materiais didáticos, que qualificou da seguinte maneira: cartilhas de gramática, um dicionário Nadëb-Português, cartilhas e livros de alfabetização e exercícios, além de compilações de "histórias tradicionais" adaptadas, que são utilizados na escola até o presente.[627]

---

[626] Carlos Xavier (2013, p. 299), que produziu uma etnografia sobre a conversão dos Koripako do Alto Içana ao evangelismo, destaca que o objetivo primeiro da missionária Sofia Muller, e dos próprios indígenas, era a leitura do livro sagrado: "Entre os Koripako, 'escrever' seria, portanto, quase um complemento não necessário da aquisição que realmente importava, isto é, da leitura".

[627] Nas compilações de histórias tradicionais realizadas pelos evangelizadores as narrativas nadëb são alteradas, ou têm trechos suprimidos pelos missionários, segundo o que consideram ir contra os preceitos evangélicos. Em 2016, a linguista Patience Epps deu início a uma pesquisa relacionada à língua nadëb no Roçado. A partir de 2018, a linguista Karolin Obert se somou ao projeto. Dentro do escopo de sua atuação está a produção, em parceria com professores Nadëb, de uma gramática nadëb, um dicionário, além de material pedagógico para a escola do Roçado.

De acordo com o que Joaquim Batista me relatou em diferentes ocasiões, assim como a implantação de uma escola no Roçado era almejada (e planejada) pelo tuxaua, também a tradução da Bíblia o era. Em seu discurso, o chefe nadëb afirma que buscou promover o interesse de seus parentes por ambos os processos, da mesma forma que buscou aliados para desenvolvê-los. Em certo trecho do diário que Ann Bacon escreveu sobre seus anos de convívio com os indígenas, é possível entrever a atuação do líder nadëb junto a três gerações de missionários do SIL que estiveram no Alto Uneiuxi: Helen Weir na década de 1980; os Bacon nos anos 1990; e os Senn nos anos 2000. No trecho abaixo, Ann Bacon registra a transição entre o período que atuava na aldeia ao lado de seu marido e a chegada dos Senn. Em 1995, Rodolfo Senn fez sua primeira visita ao Roçado, e foi anunciado como um possível tradutor da Bíblia para a língua nadëb. Bacon (2010, p. 79) descreve assim a recepção de Joaquim sobre a mudança:

> Levamos uma boa foto da família do tradutor [Rodolfo] para Joaquim e contamos que Deus estava chamando-o para fazer a tradução. Joaquim não se mostrava muito entusiasmado; com certeza estava lembrando as longas horas que já trabalhou preparando uma tradutora [Helen Weir] que depois não podia ficar para fazer a tradução. Desta vez, no entanto, seria bem diferente. A linguista estava deixando à disposição do tradutor toda a sua pesquisa, inclusive uma tese de mestrado que havia feito sobre o idioma nadëb. [Diário: 10 de março – 27 de maio 1995]

Segundo o discurso de Joaquim, àquela altura, depois de décadas de contato dos Nadëb com o cristianismo, a "palavra de Deus" em sua própria língua havia se tornado uma "demanda" indígena. Apesar da desconfiança local sobre o comprometimento dos missionários em traduzir os textos sagrados, o tuxaua concordou em auxiliar Rodolfo quando o missionário passou a demonstrar um conhecimento razoável sobre a língua indígena. O primeiro texto em que a dupla trabalhou foi o livro do Gênesis, segundo Ann Bacon (2010, p. 95), por decisão dos próprios Nadëb: "eles queriam respostas sobre a criação e o começo das coisas". Em 1999, foi concluído o primeiro rascunho do trabalho e ambos se sentiram confiantes para dar início à empreitada maior, e objetivo principal da tarefa: transpor o Novo Testamento para a língua nativa.[628] Os tradutores levaram onze anos para concluir a tarefa.[629] O tempo necessário para a finalização da

[628] Ronaldo Almeida (2004, p. 42) destaca que o manual didático de leitura da MNT, fundamentalista e literal, baseia-se na leitura cronológica da Bíblia, que corresponderia à própria história do mundo. De acordo com esse princípio, a tradução da Bíblia deve se dar na seguinte ordem: primeiro, traduz-se o Gênesis, "o qual tematiza a criação do homem, a separação de Deus, a dispersão pelo planeta, e a eleição de um povo". Em seguida, traduzem-se os primeiros livros do Novo Testamento, que tratam de uma nova aliança universal. O autor argumenta que "menos conceituais do que as epístolas paulinas, a vida de Jesus e as histórias do Velho Testamento são assimiladas com maior facilidade e, segundo os missionários, estariam mais próximas das narrativas indígenas" (ibid.).

[629] O casal Bacon acompanhou o desenvolvimento dos primeiros trabalhos de tradução realizados pelos Senn. Em seu diário, Ann Bacon (2010, p. 97) faz algumas observações sobre as etapas do processo. Em 2010, a missionária

empreitada foi relativamente curto (a média estimada pelo SIL é de aproximadamente 20 anos, cf. CAPIBERIBE, 2006, p. 320; D'ANGELIS, 2004). Isso se deve às ações prévias de transliteração e estudos da língua realizados pelos membros do SIL que ali estiveram nas décadas anteriores.

A atuação dos Senn na comunidade se encerrou em 2012, com a entrega do livro do Novo Testamento impresso para as populações do Roçado e São Joaquim (atualmente, é possível encontrar exemplares também nas aldeias de Jeremias e Jutaí). Desde então, os missionários estabelecem comunicações intermitentes com os indígenas e, a princípio, designaram o trabalho de tradução do Antigo Testamento a Socorro Castelo, mulher nadëb que hoje é professora da escola e uma das líderes da igreja no Roçado. Joaquim e os Nadëb do Alto Uneiuxi, em geral, ao relembrar esse período, narram a tradução do livro sagrado como uma conquista própria: é o resultado de uma luta indígena em que lograram ter o auxílio dos missionários do SIL. Note-se que os Nadëb, ao contrário dos Piro (GOW 2006, p. 220), por exemplo, não afirmam que "sempre adoraram Deus", ou que sempre foram "cristãos". Contudo, em sua perspectiva, desde o momento em que alguns líderes "aceitaram a palavra de Deus", a sua tradução é resultado de sua determinação.

Figura 9 - Ritual hah'ook para a distribuição do Novo Testamento em Nadëb no Roçado

Fonte: AGWA, 2012.

escreve: "Todo o Novo Testamento e algumas porções do Antigo Testamento já foram traduzidos e passaram por uma verificação e revisão. À medida que os livros da Bíblia foram traduzidos, após revisados, foram impressos provisoriamente e distribuídos para a leitura do povo. Portanto, os leitores têm a maior parte das referidas porções em mãos. Antes da impressão de um Novo Testamento (ou outra porção bíblica) é necessário que o texto passe por vários tipos de revisão e, para finalizar, uma geral".

8.1.2 Convivialidade e conversão

Do ponto de vista indígena, os membros do SIL se destacam em relação aos demais *mäs* por serem aqueles que, pela primeira vez, demonstraram interesse pela vida nas aldeias e se dedicaram a um convívio prolongado com os Nadëb no Alto Uneiuxi. Segundo meus interlocutores da aldeia, eles foram os primeiros forasteiros que respeitaram – e se preocuparam com – seu modo de vida. Esse "respeito", como veremos, não se deu sem que fossem impostas uma série de restrições aos indígenas (tanto em relação à vida cotidiana como às práticas rituais). Contudo, a disposição dos missionários em aprender a língua indígena e seu aparente interesse pelo convívio continuado na comunidade foram particularmente importantes para os Nadëb que, de modo geral, afirmam que geralmente foram inferiorizados pelos outros brancos com quem tiveram contato.

Um ponto que não irei desenvolver, mas que julgo ser um dos aspectos a compor esse quadro, é que Rodolfo e Beatrice são os únicos *mäs* que desenvolveram um trabalho na aldeia levando à tiracolo os filhos, que eram novos no início da missão. A infância dessas crianças se desenvolveu próxima à dos indígenas, e elas se tornaram fluentes na língua, criaram vínculos com a população da aldeia, se retirando para estudar em internatos em Manaus quando atingiram a puberdade. Portanto, há uma dimensão da presença dos Senn que diz respeito a uma integração ao ritmo comunitário e à convivialidade que influenciou os rumos que o projeto evangelizador iria tomar.

Peter Gow (2006) destaca que, entre os Piro, nas décadas de 1940-50, o trabalho continuado dos agentes do SIL e sua disposição em aprender a língua nativa foram fatores decisivos para seu (relativo) sucesso. Tal abordagem distinguia-os dos adventistas, que haviam permanecido na região na década de 1930 e mantinham o espanhol como língua padrão para comunicação. Ademais, estes missionários tinham priorizado a evangelização dos vizinhos Ashaninka, de modo que sua atuação entre os Piro era "apenas" o desdobramento de um outro objetivo principal. Já a atuação dos membros do SIL esteva focada exclusivamente nos Piro. O convívio prolongado adensou as relações interpessoais e, ao longo do tempo, a condição de "ser cristão" permitiu aos indígenas que fossem incluídos num "domínio de relações morais apropriadas" (GOW, 2006, p. 227) com os brancos, o que significava serem tratados como "seres humanos".

> *The greater merit of the SIL project, in the eyes of Piro people, would seen to have been its explicit direction toward them, as Piro people. Central to this merit was the core of the SIL project, translating the Bible into Piro… In the 1980 and 1990s,*

> *learning the Piro language had a specific meaning for Piro people: the desire for extended coresidence with them. Since all Piro people are multilingual, social life can proceed without the need for the coresident other to understand or speak Piro. However, gwashata, 'living well' depends on the ability of this other to understand Piro, for only then can that person be truly human. To understand Piro is to enter a condition of expand moral possibilities…. The Aventis's had made no attempt to learn this language. By warning to learn the Piro language, Esther Matteson [*missionária do SIL*] signaled to Piro people her desire for a deeper and more profound relationship with them.* (ibid., p. 228-229)

O Roçado é reconhecido regionalmente como um local isolado e de difícil acesso. Ao longo do século XX as subidas de *mäs* até ali foram pontuais, breves e específicas. Geralmente, eram atividades ligadas à extração de recursos da floresta ou do rio, portanto restritas aos patrões e seus subordinados, sem nenhuma participação na vida coletiva indígena na comunidade. O contato no Alto Uneiuxi, quando ocorria, em geral era de exploração, humilhação e violência. Além disso, estava assentado na lógica da relação entre patrão e fregueses. Assim, as interações propostas pelos membros do SIL se distinguiam consideravelmente daquelas estabelecidas com outros brancos.

Outro método adotado pelos missionários foi a participação em certas atividades da vida comunitária. Paulatinamente, os forasteiros se inseriram em trabalhos como reformas de casa e auxílio em questões relacionadas à saúde dos indígenas. Ann Bacon, por exemplo, descreve em seu diário suas atividades na "farmacinha" do Roçado, uma casa que os evangelizadores ajudaram a reerguer, voltada para o armazenamento de remédios. Em seu relato, Bacon afirma que, durante as suas estadas, tornou-se responsável por administrar os medicamentos para a população. Paralelamente, Glen, seu marido, era funileiro e tinha uma noção de alvenaria. Assim, além do trabalho de evangelizador, o missionário se ocupava com o conserto de utensílios de metal, reformas de casas e da Igreja, além da abertura da pista de pouso. O mesmo se deu com o casal Senn. Rodolfo é engenheiro mecânico e carpinteiro (VIANNA, 2017) e, segundo meus interlocutores, foi quem ensinou os Nadëb a "cortar madeira" e a manusear a serra elétrica.

Como bem aponta Artionka Capiberibe (2006, p. 330), em suas estratégias de conversão indígena, os evangelizadores não devem se restringir ao proselitismo: "(...) durante o período que estão em campo, os missionários devem ser exemplo de conduta a ser seguida, agindo em auxílio a todos que correm em busca de socorro, principalmente médico, mas também de outras ordens, como sobrenaturais". A participação na vida comunitária é, assim, um método. Em certa altura de seu diário, Ann Bacon (2010, p. 4) escreve:

> Tínhamos ainda algumas tarefas a médio prazo. Com a ajuda da colega [outra missionária], organizamos essas tarefas em ordem de prioridade:
> 1) procurar uma área adequada para fazer um campo de pouso para pequenos aviões;
> 2) pesquisar possíveis projetos comunitários que poderiam melhorar a qualidade de vida do grupo e torná-lo menos dependente da troca de produtos com comerciantes;
> 3) estudar como as necessidades educacionais poderiam ser sanadas. [Diário: 31 de dezembro de 1986 – 11 de março de 1987]

Segundo Ann, portanto, o objetivo dos missionários era facilitar o acesso dos membros do SIL à aldeia, auxiliar os indígenas a se manterem economicamente independentes de patrões e comerciantes e atender o que consideravam ser uma necessidade educacional (que estava focada principalmente na alfabetização dos indígenas). Como vimos no capítulo 4, o casal Glenn introduziu o pagamento em dinheiro por trabalhos realizados na aldeia, supostamente para que os Nadëb pudessem compreender melhor o conceito de valor e troca comercial e para que fossem menos explorados nas relações com patrões e comerciantes no Médio Rio Negro e no Japurá. Obviamente, a prática traz uma série de problemas, que vão da ética à economia local. Um dos efeitos especialmente problemáticos dessa prática é a desigualdade socioeconômica que instaura. Já no fim de seu trabalho no Roçado, em 1998, Bacon (2010, p. 88, grifo nosso) observa: "(...) Glen enfrentava um grande desafio na contabilidade. *O pagamento por serviços e alimentos já não era tão simples como antes. A mercadoria pertencia a duas ou três pessoas e os pagamentos eram descontados de duas contas também*. Primeiramente, ele fez um inventário minucioso. Uma vez que a mercadoria passou a pertencer a uma só pessoa, tudo se tornou mais fácil".

Note-se, ainda, que os Nadëb atuais valorizam o fim do consumo de bebidas alcoólicas, uma das pré-condições para a conversão. Segundo meus interlocutores, esta mudança arrefeceu as tensões intracomunitárias e transformou parcialmente as relações que estruturam o sistema de aviamento, uma vez que a bebida é um dos instrumentos tradicionalmente utilizados pelos patrões para viciar os indígenas, gerar dívida e manter a violência como modo de relação.

Aqui, é interessante tecer uma breve comparação com o caso da conversão koripako, já citada anteriormente. Assim como os Nadëb aparentemente já buscavam a conversão ao evangelismo antes da chegada dos Senn – seja pelo ímpeto de seu líder Joaquim Batista, desde a década de 1960; seja por conta do convívio dos moradores do Roçado com os missionários do SIL que antecederam o casal – também os Koripako do Alto Içana deram início à evangelização de suas aldeias antes de mesmo de Sofia Muller visitá-los. Segundo Xavier, evangelizadores indígenas formados previamente pela missionária – durante sua atuação rio abaixo entre os Baniwa do Médio Içana, e entre os Koripako de Guainia (Colômbia) – se deslocaram para o Alto curso do rio e deram início à alfabetização e evangelização das

comunidades a montante. Teria havido, nas palavras de Xavier (2013, p. 259), uma "automotivação ao aprendizado da leitura e ao cristianismo evangélico antes pela notícia da presença e dos ensinamentos de Sofia do que baseada na persuasão em si de sua pregação". Nota-se, contudo, um contraste entre os casos nadëb e koripako porque Muller, ao contrário dos Senn, não teve um convívio continuado com os Koripako no Alto Içana. Segundo Xavier (2013, p. 236-255), sua atuação se limitou a visitas às aldeias ao longo de algumas viagens à região entre a segunda metade da década de 1940 e primeira dos anos 1950. Portanto, se, entre os Nadëb, a conversão era almejada antes dos Senn, foi o convívio continuado com o casal que tornou possível sua efetivação. Entre os Koripako do Alto Içana, apesar de a atuação de Muller ser reconhecida pelos anciãos koripaco como fundamental, houve um processo conduzido pelas próprias lideranças indígenas que não dependeu do convívio com a missionária. O fato leva Xavier (2013, p. 259) a qualificar o caso koripako como uma "conversão sem missionários".[630]

Elenquei, até aqui, aspectos do convívio entre indígenas e missionários que aparentemente destacaram, do ponto de vista nadëb, os evangélicos de outros *mäs*. Ressalto, uma vez mais que, aparentemente, a percepção dos indígenas em relação aos forasteiros é de que eles teriam "qualidades morais positivas", expressão usada por Gow (2006, p. 227) para analisar o contexto da conversão piro. É nessa perspectiva que o autor argumenta que, entre os Piro, o termo "*cristiano*" ganha o sentido de "humano". Não por acaso, a categoria contrastante naquele contexto seria a de "animal". No Roçado, é possível que tal associação também tenha ocorrido em alguma medida, mas há distinções importantes que nunca se desfizeram entre os Nadëb e esses "novos *mäs*", que descrevo adiante. Nesse sentido, deve-se ressaltar o caráter restrito, e contextual, das relações que os evangelizadores se dispuseram a manter na aldeia. A começar pelo fato de que, segundo alguns interlocutores, os membros do SIL se recusavam a comer como e com os indígenas. A título de comparação, por exemplo, durante minha pesquisa, algo que chamava atenção dos meus anfitriões era o fato de eu me alimentar das mesmas comidas que eles, ao seu lado. "*Dawëd nadëb kawarim*", diziam em tom jocoso ("Nian (se) transforma em nadëb"). Algumas vezes, acompanhado desse tipo de comentário, surgiam observações de que os missionários ingeriam sua própria comida e recusavam certos alimentos consumidos na aldeia. Se houve um convívio e uma partilha da língua entre os Nadëb e os missionários, ela não se expandiu para o âmbito da criação do parentesco, por exemplo. Outro ponto marcante foi a constante preocupação dos forasteiros em criar fronteiras nítidas em relação à população da aldeia, com a construção de casas com paredes, janelas, portas com

[630] No Roçado, desde que os Senn deixaram de frequentar a aldeia (a partir de 2012), essa perpetuação do evangelismo na comunidade é conduzida pelas lideranças (indígenas) da igreja.

fechaduras e cercas de cipós e madeiras que isolassem suas casas das demais. A prática foi comum entre os demais missionários do SIL que estiveram na aldeia. Ann Bacon, por exemplo, gasta copiosas páginas em seu diário descrevendo construções de casas criadas ou reformadas a cada nova temporada no Roçado. As construções eram planejadas pelos evangelizadores, que pagavam em dinheiro pelo trabalho dos indígenas. Destaco dois trechos dos escritos de Ann que deixam transparecer suas preocupações:

> No dia 22 de abril, mudamos para a nova casa. Essa mudança nos deixou na obrigação de terminar a colocação das portas e janelas (de madeira) para poder fechar a casa no dia 12 de maio, data marcada para nossa saída da aldeia. A casa foi bem planejada para duas moças. Havia uma área aberta (vazada) no meio da casa a qual separava os quartos e a área de estudo de cada uma delas, dando-lhe um pouco de privacidade…. Para nós, foi um alívio sair da velha casa de taipa. A casa nova era maior e bem arejada. [Diário 1 de março - 12 de maio de 1988]. (BACON, 2010, p. 18)

> A mudança para nossa própria casa no dia 22 de março foi muito especial para nós… Aproveitamos algumas divisórias que sobraram da casa velha, mas utilizamos o espaço de forma bem diferente. A casa velha tinha uma "pista de corrida" que meu temperamento não suportava. Crianças entravam pela frente, adentravam a casa e saíam pela porta da cozinha. Evitamos sutilmente essa pista em nossa casa nova. [Diário 8 de fevereiro - 13 de abril de 1989]. (ibid., p. 29-30)

O pretenso interesse dos missionários pelo convívio comunitário, portanto, se deu a partir de restrições específicas: foram criados ambientes cujo acesso indígena idealmente estaria controlado e a partir de certas relações mediadas pelo dinheiro. Durante a pesquisa, meus interlocutores se furtaram a narrar episódios de conflito gerado por tais imposições. Mas noto que ouvi de diferentes pessoas que os missionários ficavam "*kawajããn*", "raivosos", quando havia "muita bagunça" perto de sua casa, o que gerava desentendimentos e discussões.[631] Ao longo do convívio com os missionários, o padrão de casas com portas e janela teve alguma disseminação nas construções da aldeia. Enquanto estive no Roçado, anos depois da partida dos evangelizadores, as casas de algumas famílias seguiam esse modelo. Contudo, aparentemente, os códigos de privacidade que eram tão caros aos forasteiros nunca se instauraram entre os Nadëb e não representavam as barreiras que os missionários tanto prezavam.

Atualmente, os principais efeitos que os indígenas atribuem aos anos de presença evangélica no Roçado estão associados ao bem-estar coletivo: a implementação da escola, a tradução da Bíblia, o aprendizado de técnicas de trabalho, o fim do consumo alcoólico e, consequentemente, dos conflitos. No texto já citado de Peter Gow (2006), o autor atribui à

[631] O fato de meus interlocutores empregarem o termo *kawajããn* para referenciar o estado dos missionários nestes momentos é relevante. Esta é uma categoria que ao lado do termo *tsebé* ("[estar] alegre") forma um par contrastivo que estrutura certas relações estabelecidas pelos indígenas. No próximo capítulo discuto esta questão.

presença missionária na década de 1940-50 efeitos semelhantes entre os Piro na década de 1980. O autor afirma que a atuação do SIL teve papel no estabelecimento de um novo parâmetro de bem-estar coletivo indígena – agora centrado nas escolas implantadas pelos missionários e desassociado do tempo dos patrões (que, por sua vez, era marcado pela dependência indígena). Gow ressalta que, cerca de quatro décadas depois da presença daqueles missionários, eles eram lembrados por tais motivos, mais do que pelo aspecto religioso. Carlos Xavier (2013, p. 262), ao analisar a conversão dos Koripako do Alto Içana, também reflete sobre a importância do que chama de "harmonia social": "praticamente toda a reflexão dos Koripako a respeito da acolhida do evangelho por parte de seus pais e avós funda-se no desejo de harmonia social e bem-estar comunitário, isto é, na constatação de que os antigos sistemas de produção de socialidade estariam falhando em suas principais atribuições".

Assim, há um evidente sentido prático na relação com os membros do SIL manejada pelos Nadëb, porque, uma vez estabelecido o convívio local, os missionários passaram a contribuir em atividades que, aos olhos indígenas (e também missionários), visavam melhorar a vida comunitária. São ações que, segundo os indígenas, contribuíram para transformar um contexto de violência e exploração e que são lembradas como atos voltados ao bem-estar coletivo desde o início.[632]

8.1.3 Etapas do cristianismo

Refletir sobre a metodologia de atuação dos membros do SIL no Roçado nos ajuda a compreender a perspectiva atual dos indígenas sobre outras iniciativas de missionários cristãos promovidas no Alto Uneiuxi (em sua maioria evangélicos). Os Nadëb viram, entre o último terço do século XX e a primeira década do XXI, o avanço de outras denominações sobre seu território, focadas numa conversão imediatista e no estabelecimento de uma igreja local. Como destaca Almeida (2000; 2006), há uma diferença básica nos artifícios empregados pelas agências de "tradução transcultural" (como o SIL e a MNT) e as denominações fundamentalistas como Assembleia de Deus, que praticam um método de conversão mais rápido, sem a "cadência" necessária para o aprendizado de aspectos culturais e linguísticos. De acordo com o antropólogo, os "missionários transculturais" adotam, no plano do discurso e no das ações, um comportamento de "preservação cultural" nativa (à exceção, obviamente, do que

[632] No capítulo 11, discuto, a partir da perspectiva nadëb, as noções de "ajuda" e "abandono" atribuídas aos *mäs* – conceitos relevantes para uma reflexão mais profunda sobre tais relações. Analiso, ainda, como ambas as noções estão associadas à presença ou ausência de não indígenas no Alto Uneiuxi.

classificam como universo religioso indígena, a ser combatido) (ALMEIDA, 2006, p. 43). Por outro lado, denominações como a Assembleia de Deus teriam como orientação "produzir adeptos no menor tempo possível" (ALMEIDA, 2000, p. 16).

No caso nadëb, as consequências da diferença de metodologias adotadas são nítidas. De modo geral, a chegada de pastores de outras denominações evangélicas, focados na conversão a curto prazo, não foi recusada em um primeiro momento, mas, em pouco tempo, o método impositivo e agressivo dos forasteiros gerou uma rejeição forte dos indígenas. Um dos argumentos mais comuns de meus interlocutores ao narrar essa recusa é que não desejam ter em suas aldeias uma "igreja dos *mäs*", na qual prevalecem as regras instituídas pelos estrangeiros. Descrevo uma situação ilustrativa. Durante um de meus períodos de campo, encontrei, na aldeia do Roçado, um pastor da Assembleia de Deus que tentava negociar com os indígenas sua permanência em território nadëb.[633] Enquanto esteve na comunidade, o pastor acompanhava interessado os cultos, e por vezes conduzia algumas das sessões. Contudo, o homem discordava profundamente do modo como era conduzida a igreja indígena, principalmente pela falta de um único líder. A multiplicidade de lideranças da igreja era vista pelo pastor como uma "incivilidade" e, por vezes, teve discussões acaloradas com Eduardo, o tuxaua da comunidade, tentando convencê-lo de seu argumento. De modo geral, a postura do pastor era recriminada pelos indígenas, que não admitiam a ingerência de um *mäs* sobre a condução de sua própria igreja.

A presença de pastores e denominações evangélicas (não associadas ao SIL) nas aldeias nadëb se intensificou no início do século XXI. Contudo, as divergências entre indígenas e forasteiros – em torno de o que deveria ser uma "igreja na aldeia", bem como o que seriam comportamentos cristãos – se agravaram e, em poucos anos, inviabilizaram a permanência de pastores não indígenas. O processo de ruptura foi conduzido de maneira independente por cada comunidade, mas, de modo geral, foram expulsos os pastores que tentavam ser líderes religiosos locais ou administradores das igrejas. Este ponto marcaria mais uma distinção em relação aos missionários do SIL, que supostamente atuavam "apenas" como evangelizadores e "assistentes" dos líderes religiosos indígenas no Roçado (BACON, 2010).

Certa vez, um interlocutor que vive no Roçado narrou-me um breve histórico dessas idas e vindas dos evangelizadores. Nosso diálogo começara em torno dos rituais *hah'ook* (dabucuri) que continuam a ser realizados nesta aldeia e em São Joaquim. Meu interlocutor ressaltava com orgulho a frequência e o vigor desses eventos nos dias atuais e lamentava que o

[633] Ao longo de seu curto convívio com os Nadëb, o homem foi acusado pelos indígenas de outras atitudes eticamente inadmissíveis e, em pouco tempo, foi expulso do Roçado.

mesmo não ocorria em aldeias como Jutaí ou Jeremias.[634] Segundo ele, no passado as festas também eram comuns ali, mas foram interrompidas devido às ações dos missionários: foram proibidas as festas, os cantos dos antigos e até mesmo os jogos de futebol.

À medida que conversávamos, meu interlocutor me explicava que, ao contrário de seus parentes do Jutaí e Jeremias, que "liam errado" a Bíblia, os Nadëb do Roçado e de São Joaquim compreendiam que era possível manter certas práticas "dos antigos", mesmo sendo crentes. Para ele, a compreensão de que o evangelismo não inviabiliza a "cultura dos antigos" foi alcançada pelos indígenas à revelia dos missionários. Meu interlocutor, então, fez um breve histórico das denominações que estiveram presentes em cada aldeia e dos conflitos decorridos nesse processo, que sintetizo nas próximas linhas. No Roçado, antes do evangelismo, houve o "período católico" (que perdurou aproximadamente da década de 1970 até o início dos anos 1990), que é referido como o "tempo da cachaça" e dos conflitos internos.[635] Já na década de 1990, chegou à aldeia um pastor da Assembleia de Deus que era contra as "práticas tradicionais" indígenas. Nesse período, inclusive, foi afixada uma "placa" na comunidade.[636] Rapidamente surgiram desavenças e o pastor foi afastado da comunidade. Em seguida, chegou o casal Senn, do SIL (batistas).

Nos cálculos do meu interlocutor, em São Joaquim, foi implantada a Igreja Tradicional (Pentecostal) na primeira década dos anos 2000. Em sua descrição, a "retomada" da igreja pelos Nadëb teria se dado da seguinte maneira: incomodados com as regras impostas pelos forasteiros, certo dia os indígenas simplesmente retiraram a "placa" que fora afixada pelos pastores, o que significava que, a partir dali, a igreja era nadëb. Uma pastora *mäs* que conduzia a igreja naquele momento veio "tirar satisfação" com o tuxaua Joaquim Batista: "Mas Joaquim, e agora que você tirou, como vamos fazer?". "A gente tirou porque aqui na comunidade vocês não mandam... Somos nós que mandamos", teria dito o líder nadëb. Desde então, a igreja é gerida pelos próprios indígenas.

Em Jutaí, a permanência de pastores da Assembleia de Deus foi mais duradoura. Ouvi de diferentes interlocutores que esta foi a comunidade em que a proibição à "cultura tradicional" foi mais extrema dentre as aldeias nadëb ("nem jogar futebol eles podiam", disse meu interlocutor). Em certo momento, os indígenas se revoltaram com as restrições que lhes eram

[634] Relembro o leitor que, atualmente, Roçado é a "aldeia mãe" dos Nadëb do Uneiuxi, enquanto Jutaí o é para os Nadëb do Japurá. Na primeira década dos anos 2000, famílias da primeira aldeia formaram São Joaquim, enquanto famílias da segunda criaram Jeremias.

[635] Nunca houve a permanência estendida de missionários católicos na aldeia. Adiante, neste capítulo, faço uma análise sobre o contraste entre católicos e protestantes no Uneiuxi.

[636] Trata-se da afixação de uma placa com o nome da denominação evangélica no local de orações. A "placa" é um dos principais símbolos da "igreja dos *mäs*", que seria rejeitada pelos Nadëb entre os anos 2000-2010.

impostas e, num processo lento e complexo, conseguiram expulsar o pastor que conduzia a igreja. Finalmente, em Jeremias, a denominação que vigorou por algum tempo era a Tradicional. Também pela rigidez imposta à comunidade, os indígenas acabaram por "arrancar a placa" e expulsar os forasteiros.

É interessante observar que todos os casos citados de expulsão dos pastores se deram porque estes tentaram inserir nas comunidades restrições que, no entender dos indígenas, impediam o bem-estar coletivo, acabando por ir contra a "cultura dos Nadëb". Note-se, ainda, que meu interlocutor narrou esses fatos como movimentos de afirmação das práticas coletivas "tradicionais" que, aos olhos nadëb, não eram conflitantes com a condição de cristãos. Xavier (2013, p. 265) observa algo semelhante entre os Koripako. O autor nota que, também ali, durante o processo de conversão, houve o abandono de certas "práticas tradicionais", a manutenção de outras que seus interlocutores considerariam "úteis, boas, proveitosas", além da adoção de novos hábitos cristãos. Desse modo, afirma o autor, este abandono e substituições de práticas não configura, para os anciãos koripako, um "desvio na cultura": "(...) os Koripako costumam hoje dizer 'esta nossa cultura evangélica' entendendo-a não como algo exógeno, mas como a mesma 'cultura koripako'" (ibid.).[637]

Outro ponto a ser destacado no relato do meu interlocutor foi a retirada das placas, que são um signo que enfatiza uma espécie de retomada da igreja pelos Nadëb. Este ponto evidencia uma compreensão mais abrangente dos indígenas crentes atuais, que estabelecem a conversão e a consolidação de uma igreja evangélica nas aldeias como conquistas e empreendimentos parcialmente movidos pelos próprios Nadëb. Como tentarei demonstrar, esta não parece ter sido uma perspectiva generalizada durante o processo de conversão. Existem fatos relevantes, que descreverei a seguir, que contribuíram para que essa postura fosse compartilhada pela maioria da comunidade. Por ora, o que quero destacar é que, desde a perspectiva atual dos indígenas crentes, após o contato com a "palavra de Deus", foram os próprios Nadëb que seguiram em direção ao evangelismo.[638] E os missionários, como já destaquei, são apontados como pessoas que os auxiliaram (não sem conflitos) a alcançar o que almejavam. São, inclusive, muitas vezes vistos como "menos" evangélicos do que os próprios Nadëb (VILAÇA, 2008, p. 176).[639]

[637] No capítulo 11, trato de uma ideia semelhante que pude observar entre algumas lideranças nadëb que falam sobre uma "cultura transformada" nos dias atuais.
[638] Adiante, chamo atenção para o fato de que esse "ir ao encontro de Deus" não está desassociado do processo místico experienciado pelos evangélicos da revelação divina.
[639] Vilaça (2008, p. 176) discute as noções de continuidade e ruptura para analisar a conversão wari'. Em certa altura de sua argumentação, a autora ressalta a descontinuidade que o cristianismo representa para diversas sociedades indígenas, que os levariam a abandonar o que se convencionou chamar de "religião tradicional": "Mais do que isso, os nativos começam a se dizer mais cristãos do que nós". A autora lembra que isso ocorre em outros contextos, como em Hagen, na Papua Nova Guiné, como registrado por Strathern (1998, p. 109).

Outra atitude importante narrada por meu interlocutor foi a retirada das "placas", que são um signo de pertencimento da igreja local a uma organização externa mais abrangente. Ao excluírem de sua igreja o nome afixado "Assembleia de Deus", por exemplo, os indígenas afirmavam que, a partir de então, aquela era uma "igreja indígena", que seguiria as regras locais, não subordinada aos *mäs*. Esse tipo de "insurreição" permitiu, enfim, o contato direto entre indígenas e Deus, sem nenhuma mediação de forasteiros – contato direto que, ademais, é um dos princípios fundamentais do protestantismo evangélico.

Esta é, portanto, uma breve história da presença missionária no Alto Uneiuxi. Meu objetivo até aqui foi fornecer um panorama de como se deu o contato dos indígenas com a cosmologia cristã a partir da segunda metade do século XX. Busquei, também, apontar certas interpretações dos Nadëb atuais sobre esse processo. Observei brevemente que as relações indígenas construídas com católicos e evangélicos se deram de maneira distinta. Para além do conhecido tema da "inconstância" ameríndia (VIVEIROS DE CASTRO, 1992), que também está presente neste caso, há outros elementos que me parecem relevantes de serem considerados no processo de conversão atual. É o que faço a seguir.

8.2 Entre o pessoal e o coletivo – caminhos para a conversão evangélica

Como já destaquei, até o início dos anos 2000, a maioria dos habitantes da aldeia do Roçado não eram cristãos ou se identificavam como católicos. No diário de Bacon, a missionária deixa transparecer que, apesar de seus esforços ao longo de quase 12 anos (acrescida das experiências de outros membros do SIL nas três décadas anteriores), a evangelização dos indígenas era praticamente nula em 1995. Em certo ponto de seu texto, Ann celebra a aparente conversão de duas pessoas: "Foi nesse período que duas senhoras aceitaram a Jesus como Salvador. Uma era a Francisca. Eu achei bom demais porque, além da alegria em saber que ela se tornou filha de Deus, eu então teria alguém com quem fazer estudos bíblicos" (BACON, 2010, p. 80). Assim como já ocorrera com a "conversão católica" das décadas anteriores, a aparente evangelização de alguns indígenas no período anterior à chegada dos Senn não foi duradoura. Beatrice, ao relatar o início de sua atuação no Roçado, por volta de 1997, ressalta que a centralidade de Joaquim para o trabalho que começava a desenvolver se dava porque ele, além de letrado, era então o único "crente" da aldeia (SIL, 2016). Dessa

maneira, depois de quatro décadas de presença do cristianismo no Roçado, a única pessoa que se "afirmava" cristã no fim do século XX era Joaquim.[640]

Como já apontei, a memória atual dos Nadëb sobre a atuação dos missionários anteriores ao casal Senn, bem como a leitura crítica do diário de Bacon, sugere que o principal interesse naqueles *mäs* que frequentavam a aldeia era o auxílio em questões pragmáticas, como a administração de remédios e o auxílio em atividades comunitárias, como a reforma de casas. Além disso, ao longo dos anos foi crescendo um interesse particular pela alfabetização. Até aquele momento, as relações ainda passavam por uma lógica do provimento e do cuidado, algo derivada da relação patrão-freguês. Cito mais uma vez o diário de Bacon (2010, p. 28) referente ao ano de 1989: "Ao chegar à aldeia no início de fevereiro, os índios nos contaram que nosso amigo .... tinha morrido de repente quatro dias antes da nossa chegada. Ele tinha sofrido uma doença, mas estava aparentemente melhor quando, de repente, caiu morto. Lembrei-me do que ele me disse certa vez: 'A senhora vai embora, não ter ninguém para cuidar de nós, e nós vamos morrer'". Ainda que Beatrice e Rodolfo Senn também tenham se valido desse modo de relação com os indígenas, o casal, ao contrário de seus predecessores, avançou de maneira inédita na evangelização da comunidade.

Diante do histórico de contato dos indígenas com missionários e sua relação inconstante (pelo menos em seu aspecto religioso) com o cristianismo até os anos 2000, cabe questionar qual seria a diferença do trabalho dos Senn quando comparado ao de seus predecessores. Para além dos apontamentos que apresentei anteriormente, proponho, agora, refletir sobre o que exatamente neste período se transformou para os Nadëb que os conduziu para uma relação mais interessada com a doutrina evangélica. Como argumenta Artionka Capiberibe (2006, p. 307), o processo da conversão se dá a partir de vários níveis de experiência daqueles para quem se direcionam as ações evangelizadoras, o que irá produzir arranjos específicos a cada conjuntura. Para que estes aspectos sejam compreendidos em sua complexidade, faz-se necessária uma análise sobre a história e o contexto etnográfico em questão. No Alto Uneiuxi, há três episódios específicos que parecem ter sido fundamentais para que o protestantismo avançasse, ocorridos entre o final da década de 1990 e os primeiros anos dos 2000. Tanto os indígenas como os missionários os têm como referência para descrever a conversão (ainda que partindo de perspectivas distintas). Apresento dois destes eventos neste capítulo e abordo o terceiro no próximo capítulo.

[640] Como veremos adiante, a razão para a aparente "estabilidade" do cristianismo do chefe nadëb é complexa e tem significações práticas e políticas para os Nadëb no Alto Uneiuxi (ver também capítulo 11).

8.2.1 Socialidade e tradução

Em 1997, Ann e Glen Bacon se preparavam para interromper seu convívio com os Nadëb, enquanto o casal Rodolfo e Beatrice Senn chegavam para substituí-los. Tratava-se de um período de transição, que, como vimos, era observado com hesitação pelos indígenas. É plausível pensar que a partida da primeira dupla era tomada pela comunidade como mais um "abandono" dos *mäs*, enquanto a chegada de novos forasteiros era vista com desconfiança.[641] Um episódio, porém, transformaria a situação. Naquele ano, o chefe da aldeia, Joaquim Batista, conseguiu apoio da Funai para levar seu filho, de aproximadamente cinco anos, para São Paulo, a fim de realizar uma cirurgia de coração devido a um problema congênito. Após a viagem e o procedimento, a criança acabou não resistindo e veio a falecer no hospital. Na sequência, Joaquim passou a enfrentar grandes dificuldades para trazer o filho de volta e enterrá-lo na aldeia. Segundo o tuxaua, as "autoridades" diziam que o garoto deveria ser sepultado na capital paulista. Joaquim então recorreu aos missionários. Primeiramente, seu pedido foi direcionado ao casal Bacon (2010, p. 87), então em Brasília, que não pôde atendê-lo. A demanda então foi repassada a Rodolfo Senn, que se encontrava em Porto Velho. O missionário articulou com o Departamento de Aviação do SIL a volta do pai com seu falecido filho, que foi finalmente enterrado na aldeia.

Segundo contam os Senn, o episódio transformou a relação entre o chefe indígena e o missionário, o que veio beneficiar diretamente o sucesso da missão entre os Nadëb:

> *Eso abrió portas enormes para el trabajo después, porque cuando íbamos a comisar con la traducción [da Biblia], el cacique dijo que él me ayudaría con la traducción del Nuevo Testamento…. Ele estaba totalmente dispuesto a ayudar porque estaba tan agradecido porque nosotros simplemente hicimos algo que creo que todos nosotros hubiéramos hecho.* [Depoimento de Rodolfo Senn a outros membros do SIL, em vídeo (SIL, 2016)]

Ann Bacon, ao descrever o episódio em seu diário, também ressalta que o ocorrido estreitou o relacionamento de Rodolfo e Joaquim. De partida, esta situação exemplifica, uma vez mais, uma postura dos membros do SIL que, do ponto de vista indígena, os diferenciava moralmente dos demais *mäs*, uma vez que apoiavam os Nadëb a resolver uma questão básica e fundamental, que é enterrar um membro de sua comunidade em seu território ancestral.

Para além dessa questão, contudo, o episódio foi importante porque estabeleceu uma relação pessoal entre o chefe nadëb e o missionário argentino, que foi determinante para o

[641] Sobre a relação ambígua entre indígenas e forasteiros, ver capítulo 11.

processo de evangelização no Roçado. A partir do auxílio prestado por Rodolfo, o trabalho de tradução da Bíblia foi encarado por Joaquim também a partir do cálculo das relações interpessoais: o "gesto de solidariedade" dos brancos exigia uma retribuição indígena. Desse modo, Joaquim concordou em "ajudar" Rodolfo em sua empreitada.[642]

No final da década de 1990, quando o episódio ocorreu, a tradução da Bíblia já era interpretada por Joaquim e outras pessoas nadëb como uma demanda propriamente indígena. Ao longo da década de 1980, Joaquim havia "treinado" uma missionária para o trabalho, mas esta o "abandonara". A chegada dos Senn, os "novos brancos", não era vista com entusiasmo porque poderia se mostrar infrutífera, como nas experiências anteriores. De toda forma, para a realização da empreitada, mais uma vez era imprescindível a atuação do chefe nadëb – além de Joaquim ser o principal entusiasta local, era o único letrado em condições de acompanhar um projeto de tradução para a língua nativa. Portanto, ao mesmo tempo em que Joaquim tornou viável um desejo pessoal antigo – engajar um tradutor da Bíblia – ele o fez alocando a sua própria colaboração como um favor a Rodolfo, que automaticamente passava a contrair uma nova dívida com o chefe nadëb. Ao inserir o missionário num ciclo de reciprocidade virtualmente infinito, o tuxaua destacava a dimensão política na qual o trabalho de tradução agora estava associado, operando uma torção no próprio sentido da empreitada. Com isso, acontecia, ainda, uma segunda torção: a tarefa, que, do ponto de vista missionário, e também do tuxaua, pretendia um alcance comunitário, foi inserida num ciclo de troca interpessoal. Esta lógica de dívidas superpostas iria presidir a interação entre indígenas e evangelizadores ao longo dos anos. Beatrice Senn, por exemplo, em outro registro (AGWA, 2012), afirma que um dos desafios de seu trabalho na aldeia era o "ciúme" gerado entre diferentes pessoas, criado por esse "sistema de ajuda". Vez ou outra ela era "acusada" de estar privilegiando certas pessoas, deixando de lado outras.

Os ciclos de prestações e contraprestações compuseram uma política indígena que parece ter alterado em alguma medida a posição de indígenas e brancos no Roçado. Com tal dinâmica, os *mäs* deixaram de ser os provedores exclusivos e passaram a depender *explicitamente* dos indígenas para que os seus próprios objetivos fossem alcançados. Com a remodelagem formal da relação, a assimetria regional padrão "dada" entre *mäs* e *nadëb* – até então calcada na lógica da dívida perpétua de fregueses indígenas para com os patrões – foi em parte enfraquecida, e contribuiu para a forma como seria construído o convívio no Roçado: os indígenas "ajudavam" aqueles que lhes "ajudavam".

[642] Como destaquei, no capítulo 11 discuto o conceito de "ajuda" a partir de uma perspectiva indígena.

Os missionários, aparentemente, souberam se aproveitar do contexto. No vídeo a que me referi anteriormente, Beatrice explica que uma atitude de presunção adotada por si no início do convívio (do tipo "viemos aqui para ensinar pessoas ignorantes") rapidamente se mostrou contraprodutiva. Em sua fala, a missionária demonstra que foi necessária uma mudança de estratégia: apenas quando ela e Rodolfo se dispuseram – ao menos em seu discurso – a construir relações menos hierarquizadas (do tipo, "nós brancos também temos que aprender com vocês"), tornou-se possível avançar no trabalho missionário (SIL, 2016). Acrescente-se, ainda, que outro método adotado pelos evangélicos foi manter a remuneração na aldeia dos serviços prestados pelos indígenas (o que já vinha ocorrendo desde as estadias anteriores dos outros membros do SIL). Assim, para além do ciclo de prestações individuais, os indígenas recebiam pagamento em dinheiro por tarefas como a tradução da Bíblia, mas também o provimento de caça, frutos ou farinha (que, como já destaquei, não eram consumidas junto aos indígenas), dentre outras atividades.

É escusado dizer que, para os Senn, o episódio inicial de auxílio a Joaquim está dentro de um quadro metodológico mais amplo, que descrevi na seção passada. Durante o processo de inculcação da doutrina cristã, é fundamental que os indígenas testemunhem e reconheçam, por meio de atitudes e comportamentos dos missionários, que o ato de "ajudar o próximo" é um aspecto definidor da moral cristã (CAPIBERIBE, 2006). Para os Senn, o episódio do sepultamento do filho de Joaquim permitiu que o trabalho de evangelização por eles planejado deslanchasse: com o início da tradução da Bíblia pelo marido, Beatrice deu início, paralelamente, ao processo de alfabetização dos Nadëb. Vale lembrar que a aproximação dos Senn vinha sendo construída desde 1995 e essa transformação se deu em meados de 1997.

8.2.2 Experiência mística

A partir de um episódio dramático vivido por Joaquim, o casal de missionários se engajou, em alguma medida, na dinâmica social local. Isso lhes permitiu dar início ao trabalho linguístico na aldeia – tanto a tradução da Bíblia quanto o letramento dos indígenas – os quais são o modo padrão de evangelização das "missões de fé". Para que o projeto missionário do SIL avançasse, faltava, contudo, que outras lideranças e demais membros da comunidade se convencessem de que a conversão evangélica seria um caminho desejável. Existe outra situação que aparentemente foi relevante para isso. O episódio é lembrado atualmente, pelos Nadëb do Roçado, como um momento em que compreenderam que "deveriam aceitar Jesus Cristo em seus corações".

Dessa vez, o ocorrido foi importante porque operou o que Ronaldo Almeida (2006, p. 38) qualifica como uma "experiência conversionista mística". Como explica o autor, para os evangélicos, crer (ter fé) é um ato condicionado a uma experiência de "revelação". Nessa perspectiva, o não crente é simplesmente aquele que ainda não a recebeu. Por exemplo, durante minha pesquisa no Alto Uneiuxi, fui questionado em vários momentos sobre o fato de não ser evangélico, tampouco cristão. Em uma dessas vezes, Eduardo Castelo, tuxaua do Roçado, me explicou, em 2018, por que eu não era crente. Em seu argumento, ele se utilizou do próprio processo de conversão nadëb como paralelo. O tuxaua me disse que, antigamente, os Nadëb não acreditavam em Deus, mas mudaram. Segundo Eduardo, a transformação não se dera por conta de um missionário ou de qualquer outro *mäs*. A conversão se dera porque a verdade (*ta hub her'oot doo*) tinha chegado até os Nadëb. Se ela alcançasse a mim, ele afirmou, eu também passaria a acreditar. "*Ta hub her'oot doo*" pode ser traduzido livremente como "a fala verdadeira". De acordo com o discurso dos Nadëb do Roçado no presente, eles tornaram-se crentes porque conheceram a "palavra de Deus", que é "verdadeira". Para os evangélicos, este é um fato que se reproduz em todo o globo, conforme os diferentes grupos humanos entrem em contato com a mensagem divina.

Em 2000, ocorreu uma situação no Alto Uneiuxi que foi interpretada nesses termos pelos indígenas, e que, mais uma vez, projetou uma experiência pessoal para uma escala coletiva. Socorro Castelo (aluna de Beatrice), então uma jovem de 13 anos, teria sido diagnosticada com câncer avançado de útero por médicos em Manaus. Segundo a indígena, os especialistas avaliavam que seu quadro era grave, o que lhe demandou uma longa jornada por hospitais que pudessem tratá-la adequadamente. Finalmente, ela foi atendida em um hospital da capital amazonense, onde foi operada. A cirurgia foi bem-sucedida, fato que, segundo Socorro, teria contrariado as expectativas da maioria dos médicos. Contudo, a garota teria recebido a notícia de que, após o procedimento, não poderia mais engravidar pelo resto da vida. Socorro voltou para o Roçado, se recuperou e, quatro anos depois, deu à luz Felipe, seu primeiro filho, e, nos anos seguintes, nasceram mais quatro filhas.[643] A situação vivida por Socorro foi acompanhada pelos Senn, no Roçado, que conduziram orações junto aos indígenas pedindo que Deus intercedesse sobre a garota no momento de crise maior: a cirurgia em Manaus, cuja expectativa de sobrevivência era aparentemente baixa. Com o desfecho positivo da crise, o casal interpretou a cura e a recuperação de Socorro como fruto de uma intervenção divina. Esta versão dos acontecimentos prevaleceria também entre os indígenas e até hoje é narrada nesses termos.

[643] No período em que realizei minha pesquisa de campo, Socorro era, então, mãe de 2 filhos e 4 filhas.

A repercussão da história foi grande entre os Nadëb e foi tomada como um sinal nítido de que deveriam "aceitar Jesus".

Entre os missionários, o evento ganhou tal projeção que é apresentado pelo SIL como o ponto de inflexão que definiu o sucesso da evangelização da população do Roçado. A partir dali, as pessoas teriam sido "tocadas por Jesus", o que deu início a um período de "transformação" da comunidade. O evento é apresentado com este destaque em uma peça publicitária produzida pela Alianza Global Wycliffe America: um vídeo com cerca de 10 minutos de duração sobre a conversão no Roçado em 2012.[644] Já na cartela de abertura da peça, lê-se: "Este vídeo apresenta a transformação espiritual dos Nadëb, um dos povos mais isolados da Amazônia brasileira" (AGWA, 2012). Os dois primeiros minutos do vídeo constroem a imagem de indígenas "perdidos na vida", "sem um rumo para seguir", "tristes" e "pobres". O enredo começa a mudar a partir dos 2'25'', quando é apresentada a história de Socorro. No registro, o episódio é narrado pela própria paciente, em língua nadëb, com legendas em português (há também uma versão com legendas em espanhol). Seu relato é entrecortado por comentários de Rodolfo Senn, que, no vídeo, está sentado ao lado de Beatrice na porta da casa que construíram para si na aldeia. Cito alguns trechos desta parte, que, no registro, tem duração de aproximadamente 2 minutos. O vídeo é legendado em português, Socorro fala em nadëb, e o missionário em espanhol.

> **Socorro**: Antes eu vivia perdida, sem rumo. Então fiquei doente muito grave e me levaram ao hospital. Mas não descobriram o que eu tinha. Nos mandaram a vários hospitais para tentar descobrir minha doença. E foi no último hospital onde estive, que os médicos acharam a causa. Nos disseram que se tratava de câncer no útero. Uma doença muito temida pelos médicos, já que se tratava de um câncer maligno.
> **Rodolfo**: No ano 2000, aconteceu quando esta senhora Socorro, que era uma moça de 13 anos na época, estar doente de câncer. Um dia nos disseram que oremos por Socorro porque possivelmente não iria viver. Então lhe dissemos às pessoas que começassem a orar, inclusive aqueles que ainda não eram cristãos, que não eram crentes ainda. Um dos senhores de idade, ao que chamávamos 'o avô', eu lhe disse: 'Avô, hoje o senhor tem que orar a Deus, ao que vive nas alturas como lhe dizem a Deus, porque Socorro vai ser operada, os médicos dizem que não têm muita esperança'…
> **Socorro**: Me operaram e acordei da anestesia. Tudo saiu bem. Não morri. Deus esteve em controle de tudo. A doutora que me operou me disse: 'Você sabe, lamentavelmente nunca poderá ter filhos… é impossível que isso possa chegar a acontecer'. Quatro anos mais tarde casei, e em menos de um ano fiquei grávida do meu primeiro filho Felipe. E agora tenho quatro. Um menino e três meninas. Estou verdadeiramente alegre pelo o que Deus tem me dado.
> **Rodolfo**: Essa época foi o tempo em que nasceu a igreja, o mesmo tempo em que começaram a ler as Escrituras que tínhamos traduzido, os primeiros livros. E deu para ver que o povo inteiro queria seguir a esse Senhor, a esse Deus que vive nas alturas. Hoje em dia há muita gente que tem mudado, que realmente tem um desejo de viver

[644] Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Qt0GqwVWPSc.

> uma vida cristã sincera. Firmemente creio no poder transformador da Palavra de Deus. (AGWA, 2012)

Autores como Ronaldo Almeida (2006) e Peter Gow (2006), dentre outros, discutem como a tradição evangélica se estrutura sobre a experiência pessoal dos fiéis.[645] Desde a Reforma Protestante, a operação promovida de desvinculação em relação à gestão eclesiástica estabelece o livro sagrado como única mediação entre o indivíduo e Deus. No Alto Uneiuxi, as experiências individuais foram importantes no processo de conversão porque foram catalisadoras de processos coletivos.[646] Se, em 1997, a experiência de Joaquim abre as portas para o trabalho de tradução do Novo Testamento e letramento dos indígenas, entre 2000 e 2004 o episódio com Socorro aprofunda o processo de evangelização no Roçado. A partir de então, os indígenas passam a se interessar pelas primeiras traduções do livro sagrado que começam a aparecer. Segundo Rodolfo, finalmente, "nascia uma igreja" na aldeia. A "transformação" dos indígenas, tão visada pelos missionários, se deu tanto em relação ao hábito de ler a Bíblia, que finalmente começou a acontecer, quanto à dimensão comportamental dos habitantes da comunidade.

Mais uma vez, as reflexões de Almeida (2006, p. 39) nos auxiliam na compreensão da situação então vivida pelos Nadëb: "Os evangélicos formulam a conversão como uma experiência emotiva que deve resultar na incorporação de alguns valores e de um novo padrão de conduta". De fato, é essa a experiência que narra Socorro: se antes ela "estava perdida", passa então a compreender que "Deus está no controle de tudo" a partir da experiência mística. A mudança gradual de comportamento dos outros membros da comunidade passa por certos pontos básicos: o hábito de leitura dos textos sagrados, a crença em Deus, o abandono do consumo de bebidas alcoólicas, e, paulatinamente, a recusa do universo xamânico tradicional.

---

[645] Apesar dessa premissa, Gow (2006, p. 218), ao analisar o contexto piro, problematiza a experiência de "conversão" e "fé" enquanto "estados radicalmente interiorizados". Para o autor, a experiência de conversão piro é eminentemente coletiva. Gow tece a crítica a partir do termo utilizado pelos missionários para traduzir a palavra "conversão" para a língua nativa, "*genshinikanrewlu*". Segundo o autor, o termo "*is not a bodily interior state, but rather the intersubjectively available grounding of sociality in a Piro person. As such, genshinikanrewlu always refers to ongoing social life, to a collective 'living well', as opposed to radically individual experiences*" (ibid., p. 219). Acredito que a proposição de Gow é extensível à experiência nadëb. Até onde entendo, não há uma única palavra em nadëb traduzível por "conversão". O termo é traduzido conforme o contexto. Assim, em algumas passagens no Novo Testamento em língua nadëb, a palavra é substituída pela construção "*raberéd hõm hyb n'aa nesaa doo*", que poderia ser glosada como "eles deixaram de fazer [o] mal". O mal, aqui, também está relacionado à prática que atualmente os Nadëb compreendem ir contra o bem-estar coletivo.

[646] Xavier (2013, p. 370) também destaca que, entre os Koripako do Alto Içana, a ideia de "cooperação" e "solidariedade" associada às noções de "acompanhar, estar junto e completar" forjam uma forte concepção de comunidade, antes construída no escopo das relações de parentesco, e que se expande para o cristianismo koripako pós-conversão. Para o autor, a ideia contida no verbo *-ktsindata* ("ajudar, "auxiliar", "em cooperação") seria o esteio da "construção" e "reprodução social" dos Koripaco em torno do qual foi construída uma "religião social". Tal senso de comunidade condiciona o – e teria sido condicionado pelo – cristianismo evangélico koripako.

Segundo os Nadëb crentes, um dos efeitos dessa nova conduta na comunidade foi a redução dos conflitos internos, algo que estaria associado às festas e à disputa por mulheres. Nas palavras de um interlocutor do Roçado com quem conversei, "os missionários amansaram os Nadëb". Dessa maneira, à medida que a evangelização avançava sobre a aldeia, o discurso indígena construía a imagem de um "novo bem-viver" agora associado a uma certa ideia de pacificação. Simultaneamente, foi criado um contraste em relação ao período imediatamente anterior à conversão, quando o cristianismo presente na aldeia estava mais relacionado ao catolicismo. O mesmo interlocutor que me falou do amansamento dos Nadëb, na sequência afirmou que o tempo católico era o tempo das festas, das bebedeiras e confusões. Examinemos esta oposição um pouco mais de perto.

8.3 Católicos, protestantes e os sentidos da conversão

Note-se que o período em que realizei minha pesquisa no Alto Uneiuxi coincide com a ascensão política local de uma nova geração que compartilha uma moral evangélica pela primeira vez.[647] Essa nova configuração é um fato importante para se compreender as transformações pelas quais a comunidade passou nas duas últimas décadas, e que repercute no próprio modo pelo qual essa geração avalia o passado pré-conversão.

Voltemos, pois, à época em que os líderes atuais eram ainda crianças ou nem haviam nascido: o período imediatamente anterior à chegada dos Senn, que corresponde aproximadamente às décadas de 1970, 1980 e o início dos anos 1990. Como mencionei anteriormente, estas décadas são descritas por essa geração como uma época confusa, em que havia muito sofrimento, conflitos entre os próprios Nadëb e relações complexas e ruins estabelecidas com pessoas não Nadëb. Os indígenas, hoje, associam esse tempo a dois aspectos bem definidos: a presença do catolicismo e dos patrões.

Como vimos na Parte 1, a história do catolicismo e dos patrões se cruzam no Alto Uneiuxi. A doutrina cristã em sua versão católica chegou à recém-formada aldeia do Roçado ainda na década de 1960, quando do retorno de indígenas que viveram por alguns anos na foz do Uneiuxi trabalhando para Sérgio Ferreira, o primeiro patrão a subir sistematicamente este rio. Dentre os Nadëb convertidos e letrados, estavam, como vimos, Joaquim Batista (que viria a se tornar o principal líder político nadëb no fim do século XX e início do XXI) e Francisca Castelo (mãe de Eduardo, atual tuxaua do Roçado). Não custa lembrar que Joaquim sempre me

[647] Os Senn finalizaram seu trabalho por volta de 2012 e meu primeiro encontro com os Nadëb ocorreu em 2016.

afirmou que ele almejava trazer o letramento e a catequização para os Nadëb desde aquela época. Se, para os salesianos, educação e catequização eram instrumentos para "civilizar" indígenas, na visão de Joaquim, ambas possibilitariam o fortalecimento sociopolítico nadëb diante de um contexto regional exploratório e altamente ofensivo. Por esta perspectiva, a conversão cristã seria uma estratégia indígena que prescinde da escolha entre a doutrina católica ou evangélica.[648]

Ainda na década de 1970, o catolicismo ganhara outras formas de entrada no Roçado. Como já citei, o padre José Schneider, salesiano que atuava em Santa Isabel, esteve em contato com os Nadëb e tentou auxiliá-los a erguer uma escola na comunidade, mas a iniciativa não vingou. Também ao longo das últimas três décadas do século XX, famílias nadëb que passaram temporadas rio abaixo, em comunidades multiétnicas, ou em Santa Isabel, foram batizadas pelos salesianos.[649]

A Prefeitura Apostólica do Rio Negro foi criada em 1910 e, em 1914, foi confiada à Congregação Salesiana (ANDRELLO, 2006; MONTERO, 2012; SARMENTO, 2018). Sua atuação se deu após duas décadas de ausência da Igreja e do Estado na região, a qual possuía uma longa história de ações missionárias desde o século XVII.[650] Segundo Montero (2012, p. 394), os salesianos rapidamente começaram a atuar:

> Ao longo das primeiras décadas de sua instalação, os salesianos passaram rapidamente a desempenhar o papel da autoridade local, intermediando as relações com os povos indígenas, coibindo a violência dos comerciantes brasileiros e colombianos e mantendo as rotas fluviais abertas para a navegação. Negociaram a *pax* salesiana entre as forças locais: os barões da borracha com J.G Araújo, os patrões como Manduca.... Construíram capelas, farmácias e colégios nas missões próximas às malocas indígenas como em Taracuá (1923) e Pari-Cachoeira (1940). Fundaram dezenas de novas povoações, ao longo dos rios – com pequenas casas de taipa, praça e capela –

[648] Guardadas as diferenças, é interessante notar as semelhanças da experiência dos Palikur com o cristianismo. Também ali, o primeiro contato com esta cosmologia foi por meio do catolicismo (quando os jesuítas atuaram na região, ainda no século XVIII). A partir da década de 1950, os missionários do SIL passaram a atuar entre os indígenas e lograram convertê-los ao evangelismo. Capiberibe (2006, p. 313) destaca que, do ponto de vista palikur, há uma espécie de escala evolutiva na "história religiosa" local, em que o catolicismo seria compreendido como uma etapa a ser cumprida até a chegada da "verdadeira fé".

[649] Em um documento da Prelazia do Rio Negro, datado de 1974, consta a existência de escolas nos rios Uneiuxi e Jurubaxi, historicamente habitados pelos Nadëb (Prelazia do Rio Negro 1974). No primeiro, estão registrados 20 alunos da 1ª série na comunidade de Outran (baixo Uneiuxi) e 30 na de Nazaré (Paraná do Uneiuxi). No Jurubaxi, são registrados 30 alunos também da 1ª série. (Agradeço a Rafael Moreira por compartilhar tais informações comigo).

[650] Entre o final do século XVII e primeira metade do XVIII, os Carmelitas atuaram no Alto Rio Negro, estabelecendo 8 aldeamentos e 2 missões. A política pombalina interrompeu essa primeira investida missionária e transferiu para os militares a responsabilidade de criar novas povoações na região. Carmelitas e capuchinhos voltaram a atuar na região no século XVIII, e, já no final daquele século, os franciscanos permaneceram ali por um curto período de tempo, entre 1879 e 1888, quando foram expulsos pelos Tariano, devido ao famoso episódio em que três freis expuseram no púlpito da igreja artefatos do complexo mítico-ritual do jurupari (ANDRELLO, 2006). A partir de então, a presença missionária foi reduzida e resumiu-se a visitas esporádicas em povoações para realização de batismos e casamentos (MONTERO, 2012, p. 392).

> buscando atrair os tuxauas dos igarapés e do interior das matas e com eles estabelecer relações regulares além de criar um ambiente 'de asseio e conforto' para o qual as crianças educadas na missão pudessem regressar nas férias...

A primeira missão salesiana foi fundada em São Gabriel da Cachoeira em 1916. Sua chegada ao Alto Rio Negro coincide com a queda do preço da borracha no mercado internacional. Márcio Meira (2018, p. 234) propõe que esse fato levou à diminuição da pressão exercida sobre a mão de obra indígena na região e o arrefecimento da prática de captura de indígenas nos altos cursos dos rios para o trabalho de extração nos seringais rio abaixo. Contudo, o autor destaca que essa mudança foi apenas relativa, posto que a extração de outros produtos (como sorva, piaçaba, castanha-do-pará e balata) continuou a acontecer devido à demanda do mercado. Segundo Meira, persistia, também, a migração forçada de trabalhadores indígenas, inclusive para fora do Brasil.

8.3.1 Nota sobre a noção de "civilidade"

Note-se que as diferentes fases das missões católicas no rio Negro implementaram modelos distintos de atuação frente aos indígenas. Em cada uma dessas etapas é a própria ideia de "civilizar" que vai sendo alterada, conforme o contexto político da época. Como sintetiza Paula Montero (2012, p. 101-102), a atividade missionária jesuíta na região, que remonta ao século XVII, esteve envolvida no descimento de indígenas com vistas a povoar o baixo curso do rio. Entre o fim daquele século e meados do XVIII, os carmelitas substituem os jesuítas, quando fundam aldeias nos rios Negro e Solimões. Este período de atuação católica na região é marcado pelo trânsito intenso de populações indígenas e reconfigurações étnicas. Mesmo com a proibição da escravização indígena pelo diretório pombalino em meados daquele século, a prática foi mantida na região e, assim, territórios de ocupação tradicional indígenas foram abandonados, ocorrendo a ocupação de áreas isoladas (ver parte 1). No início do século XIX, a política de descimentos e trabalhos forçados esvaziou as vilas do rio Negro e os catequizadores abandonaram este rio por cerca de duas décadas. Em meados do século XIX, os católicos institucionalizaram um novo programa, "Civilização e Catequese", com o intuito de atrair as populações indígenas para as margens dos rios mais uma vez. Capuchinhos e franciscanos fundam, então, vilas nos rios Uaupés e Içana. Em pouco tempo este modelo é desvirtuado e tais localidades transformam-se em centros de atividades militares e comerciais. Assim, o esforço de catequese dos capuchinhos se torna subsidiário ao da "pacificação", "categoria axial frente à necessidade militar de garantir territórios e fronteiras" (ibid., p. 115). Os aldeamentos, de base

agrícola, passam a servir então como centros para suprimento das expedições comerciais e militares, destinados a garantir a segurança das fronteiras e garantir a comunicação entre tropas. Sua composição populacional, portanto, era híbrida: indígenas de variadas etnias, militares e colonos.

Com a expulsão dos franciscanos em 1879, a região passa a ser dominada pelos militares, sendo que a mão de obra indígena continua a ser explorada ilicitamente (ibid., p. 102). Quando chegam à região, por volta de 1915, os salesianos rapidamente instalam missões em pontos estratégicos no alto e, posteriormente, no Médio Rio Negro. Montero (2012, p. 115) destaca que a ideia de "civilização" associada ao aldeamento já estava presente nas missões capuchinhas, herdeiras das missões jesuíticas, no período colonial. A autora retoma Acosta (1590) para lembrar que, desde os jesuítas, "aldear significava, antes de tudo, tornar o índio objeto de direito, condição da passagem para o humano". A autora completa:

> Na raiz do projeto jesuítico de aldeamento está a ideia de *polis* grega – no sentido de 'bom governo'. Essa ideia de fazer dos índios 'homens' para depois torná-los 'cristãos' acompanhou todo o processo missionário no Brasil e foi utilizada por capuchinhos e salesianos (ao menos até o primeiro quartel do século XX). (ibid., p. 115)

Contudo, quando os salesianos começam a atuar na região, no início do século XX, o contexto político-ideológico já era outro:

> Afastada de suas funções militares, a predominância comercial e estratégica dos aldeamentos cede aos valores da educação e auto-suficiência com relação à tutela e às verbas públicas. Em contraste com o momento anterior em que o índio 'civilizado' era basicamente aquele considerado 'pacificado' ou, o que dá no mesmo, aquele que havia sido batizado como sinal de aliança, para os salesianos tratava-se mais de educar que batizar. Assim, se a destilaria de aguardente de cana fora a marca do programa de 'catequese e civilização' dos capuchinhos no Paraná, o internato se torna o traço distintivo do projeto civilizatório salesiano no Mato Grosso e na Amazônia. (ibid., p. 116)

As missões salesianas, portanto, inserem novos elementos no que a autora chama de "gramática civilizatória": "estendem para o mundo rural o espírito científico no qual foram formados, inoculando o racionalismo ao plano das relações homens/natureza" (ibid.). Assim, os salesianos integrariam à noção aristocrática de "civilização", implícita à catequização, a noção de "civismo", em que estão conjugadas as ideias de progresso e pátria. Segundo Aloísio Cabalzar (1992), a presença salesiana no Alto Rio Negro definiu os parâmetros das relações estabelecidas entre indígenas e brancos na região até o final do século XX.

8.3.2 Contradições do contato no Alto Uneiuxi

Apesar de ocorrerem investidas desde 1925, os salesianos só consolidaram sua presença no Médio Rio Negro em 1942, quando fundaram uma missão em Santa Isabel, coordenada pelo próprio José Schneider e o padre Afonso Ambrósio (SARMENTO, 2018, p. 99). O centro missionário foi fundado no povoado de Santa Inês, que progressivamente se tornou uma vila com as famílias atraídas para o entorno da missão, fenômeno frequente na região. Foi essa dinâmica que configurou um "aglomerado com características urbanas" (DIAS, 2008, p. 6), que veio a se tornar o que hoje é a sede municipal de Santa Isabel.[651] O antropólogo tukano Francisco Sarmento (2018, p. 96) ressalta que, nesse contexto, inúmeros indígenas do Alto Rio Negro desceram, na década de 1940, para o médio curso do rio, de modo a trabalhar na atividade extrativista.[652] Muitos por lá permaneceram, como é o caso de sua família, que se instalou no rio Téa.

No rio Uneiuxi a situação não foi diferente. Ali, não há ocorrência de seringais, mas o extrativismo de cipó, sorva e balata estruturou a relação entre seus habitantes e os patrões. No baixo e médio curso, o extrativismo se consolidou nas primeiras décadas do século XX. Velthem (2014; MEIRA, 2018) destaca que em rios como Uneiuxi e Jurubaxi (ambos com presença nadëb) os "patrões graúdos" viviam na foz, enquanto os "patrões miúdos" permaneciam no médio curso. Já o Alto Uneiuxi permaneceu fora de alcance até os anos 1960, quando os patrões começaram a subir o rio sistematicamente, dando início às relações com os Nadëb do Roçado, que perduraram até pelo menos a década de 1990.

Tratei desse período em detalhe na parte 1 desta tese. Para o que nos interessa neste capítulo, deve-se observar que ocorre uma reconfiguração socioespacial que começa a se consolidar na década de 1940 na região de Santa Isabel do Rio Negro, formada por indígenas que migraram do Alto rio Negro (tukano oriental e arawak), salesianos, patrões e comerciantes. Na segunda metade do século XX, essa circulação de pessoas, produtos e dinheiro transformarão Santa Isabel num centro urbano e irão fomentar o avanço dos *mäs* para o Alto Uneiuxi. Esses *mäs*, ainda que distintos entre si, carregavam consigo símbolos e valores almejados pelos indígenas – fosse o próprio engajamento ao sistema de aviamento, estruturado

[651] Esta foi a localidade mais distante no rio Negro onde foi erguida uma sede da casa comercial J.G. Araújo, que aviava uma extensa rede de seringalistas na primeira metade do século XX (DIAS, 2006; MEIRA, 2018; SARMENTO, 2018). O Município de Santa Isabel do Rio Negro foi criado oficialmente em 1956 por meio da lei estadual nº 117, de 29/12/1956. Sua sede se localizava em Ilha Grande, que está defronte à desembocadura do Uneiuxi. A partir da década de 1970, é transferida para a margem oposta no rio Negro (m. esquerda), na mesma altura do curso. Antes de 1956, Santa Isabel foi chamada de Ilha Grande e Tapuruquara.

[652] Note-se que isso ocorre durante o segundo ciclo da borracha, durante a Segunda Guerra Mundial.

numa lógica em que só "teria valor um homem que tem dívida" (STRADELLI, 1889; ANDRELLO, 2006; MEIRA, 2018), fosse a "civilidade" propagada pelos salesianos, suas missões e seus internatos. Do ponto de vista nadëb, o tempo dos patrões e do catolicismo se confundem não só porque seu avanço sobre o rio se dá aproximadamente no mesmo período, mas porque foram associados pelos indígenas a esses valores.

A dinâmica de interação entre esses mundos esteve, desde o início, repleta de contradições. O engajamento no trabalho para os patrões e o batismo pelos salesianos não se deram de maneira homogênea, nem tampouco sem conflito. O discurso nadëb (evangélico) atual explica que, no âmbito das relações locais, o catolicismo não lhes "domava" a conduta, motivo pelo qual continuavam a beber muita cachaça, a fazer festas e a buscar relações com mulheres casadas, o que gerava muitas brigas.[653] Como já destaquei, a frequência de conflitos e fissões no passado é descrita e avaliada no presente de maneira negativa pelos Nadëb crentes.[654] Note-se que esta é uma transformação associada ao evangelismo no Alto Uneiuxi. Como a literatura sobre os povos de fala naduhupy já discutiu – em especial Pozzobon (2011) – as fissões de "grupos locais" é uma dinâmica sociopolítica frequente nestes grupos caracterizados pela alta mobilidade espacial.[655] Assim, o evangelismo introduz um "filtro moral" entre os Nadëb convertidos, que passam a lançar um olhar de desaprovação sobre certos hábitos e práticas do passado. Atualmente, o período pré-evangelização, especialmente entre as décadas de 1960 e 1990, é visto como uma época em que a vida coletiva, do ponto de vista político e ético, estava em crise.

Note-se, ainda, que a presença do catolicismo no Alto Uneiuxi aparentemente não impediu que os xamãs continuassem a atuar no Roçado – ponto especialmente problemático para os Nadëb evangélicos atuais. Segundo os relatos de meus interlocutores, os últimos grandes pajés estavam em plena atividade ainda na década de 1990.[656] Inclusive, os garotos da

---

[653] Segundo contam os Nadëb, antigamente, quanto mais poderoso um chefe, mais esposas ele possuía. À medida que a doutrina cristã adentra o Uneiuxi, a prática se reduz, e, aparentemente, cai em desuso com a conversão evangélica. O termo utilizado para designar a categoria indígena de "segunda esposa" é *maba*, que, no dicionário Nadëb-Português produzido pelos Senn, é traduzido de maneira depreciativa como "concubina".

[654] Vale ressaltar que, apesar de atualmente este ser um discurso generalizado, sua elaboração está inserida numa chave específica de compreensão – a evangélica. É nesta mesma linha que se encaixa a afirmação dos próprios Nadëb de que foram "amansados" pelos missionários. Todavia, note-se que este não é um discurso estabilizado ou definitivo. Ele é, antes de tudo, contextual. De acordo com a situação, a imagem do "Nadëb brabo" é apresentada pelos indígenas desde uma perspectiva positiva, em que guerra e xamanismo constituem saberes e modos de vida tradicionais. Isso ocorre, por exemplo, no embate com os "parceiros" não indígenas atuais, que propõem o desenvolvimento de "projetos" no Uneiuxi (ver capítulo 11).

[655] Veja-se, por exemplo, a análise de Pozzobon (2011, p. 59), "[...] a dispersão e a agregação são processos complementares: quando um assentamento se fissiona, é muito provável que outro receba novos habitantes. Enquanto a dispersão resolve conflitos, evitando que se tornem mais graves, os novos liames criados com a fusão substituem a coesão perdida".

[656] Relembro ao leitor que a descrição do antropólogo Agenor Silva (1996) sobre uma iniciação xamânica no

primeira geração nadëb alfabetizada pelos Senn foram também os últimos a participar do ritual de iniciação masculina no Alto Uneiuxi, que ocorreu em algum momento entre 2000 e 2005. Evanildo, que nasceu em 1990 e hoje é uma das lideranças da igreja, foi iniciado neste último grupo. Em nossas conversas sobre os primeiros anos da década de 2000 no Alto Uneiuxi, ele me contou que, durante esse período, quis se formar *sëëw* (xamã), mas foi dissuadido pelo seu avô Fausto, um importante xamã do Roçado que se converteu ao evangelismo ao final da vida. Segundo Evanildo, o ancião, no dia de sua morte, já sabia que iria falecer. Reuniu seus familiares e, tranquilo, lhes deu as últimas instruções. Disse aos parentes que eles, no futuro, não iriam querer morar mais no Roçado, que iriam morrer aos poucos[657] (disse isso em tom de profecia, que se cumpriu, segundo Evanildo). O xamã afirmou aos seus familiares que os Nadëb não deveriam seguir esse caminho que ele mesmo seguira (o xamanismo), porque o ser mais poderoso que existe é Deus. Disse também que estava vendo Jesus, que vinha buscá-lo. Após transmitir as instruções, Fausto se preparou e morreu.

O período compreendido entre as décadas de 1970 e 1990 também é associado atualmente pelos Nadëb do Roçado ao sistema de aviamento e ao trabalho na mata para os *mäs*. As relações então estabelecidas com patrões e comerciantes do Médio Rio Negro se estruturavam segundo uma lógica da dívida (MEIRA, 2018), fato que, como vimos, estava intrinsicamente ligado à condição de semiescravidão característica da economia extrativista na Amazônia. Eram também esses *mäs* que se encarregavam de manter o abastecimento de bebidas alcoólicas para a aldeia. Os Nadëb afirmam, ainda, que eram eles a fonte das epidemias de sarampo, gripe e outras doenças. Assim, este período é reconhecido pelos Nadëb como uma época em que eram humilhados pelos *mäs*, que exploravam seu trabalho e os recursos naturais de seu território,[658] viciavam os homens nadëb em álcool, raptavam crianças e mulheres, fomentavam (direta e indiretamente) o conflito entre os indígenas, além de transmitir doenças que dizimaram comunidades inteiras ao longo do rio. É a partir desta interpretação indígena atual sobre o passado que a evangelização aparece, no discurso dos crentes nadëb como uma crítica ético-política ao período pré-conversão.

Roçado foi realizada em meados dos anos 1990.

[657] Outro ponto que atualmente os Nadëb associam às práticas que visam o bem-estar coletivo é o aumento de sua população. Como vimos na parte 1, ao longo do século XX – portanto, antes de se tornarem evangélicos –, os indígenas enfrentaram uma redução populacional drástica no interflúvio Negro-Japurá. A morte demorada contrasta, ainda, com a morte precoce do guerreiro.

[658] No capítulo 11, discuto como os indígenas lidam com o conceito jurídico-administrativo de "território" e sua relação com o extrativismo.

8.3.3 Cabeceira e foz, evangélicos e católicos

Como afirmei há pouco, outro ponto relevante para se compreender o contraste na recepção das doutrinas cristãs no Roçado é que padres e missionários católicos nunca passaram muito tempo entre os Nadëb, tampouco buscaram aprender sua língua ou viver no Alto Uneiuxi.[659] Também há uma crítica de cunho moral dos indígenas crentes em relação aos modos como os católicos historicamente se relacionaram consigo, "inferiorizando-os" em relação aos *mäs* – aqui, considerados enquanto pessoas não nadëb que vivem no rio Uneiuxi abaixo ou no Médio Negro.[660] Assim, se observamos a política regional atual desde a perspectiva de meus interlocutores do Roçado, o catolicismo está para o *mäs* assim como o evangelismo está para os Nadëb. Transposto para uma linguagem espacial, o evangelismo estaria no Alto Uneiuxi enquanto o catolicismo no baixo curso deste rio – e em comunidades no Médio Rio Negro.

Atualmente, esse contraste é evidente na própria conformação socioespacial no rio Uneiuxi. Tabocal, a primeira comunidade do rio, localizada próxima à foz, é multiétnica. A maior parte da população é Baré ou Nadëb. A aldeia foi criada na década de 1980 e o poder político local nunca deixou de estar nas mãos dos Baré. Apesar de possuir famílias evangélicas, sua população se declara majoritariamente como católica.[661] Segundo os Nadëb evangélicos do Roçado, são frequentes no Tabocal os casos de brigas, de humilhações sofridas pelos parentes e de problemas relacionados à bebida, que estariam associados ao fato de sua população ser majoritariamente católica. A festa de Santo Antônio, padroeiro da aldeia, é famosa no rio, e, segundo meus interlocutores do Roçado, é um momento particularmente perigoso, quando os

---

[659] Vale ressaltar que o momento em que de fato os salesianos alcançam o Roçado, na década de 1970, corresponde ao período em que a teologia da inculturação começava a reorientar o trabalho missionário católico (MONTERO, 2006; 2012). Sua premissa então passava a ser a de que cada cultura no globo carrega oculta as "sementes da Boa-Nova" (RUFINO, 2006, p. 243). Derivada das transformações advindas da grande revisão interna da Igreja, ocorrida no Concílio Ecumênico Vaticano II (1960-1965), o missionário passava a ser orientado a se engajar integralmente na construção de laços com os povos com quem trabalhava, abrindo-se ao conjunto de "signos, valores e tradições" que definiriam sua singularidade (ibid.). Contudo, até a década de 1980, os missionários católicos que se alinhavam a essas novas orientações não tiveram espaço de atuação no Rio Negro (alguns deles, inclusive, tiveram de se dirigir à Colômbia para empregar tal metodologia) (MONTERO, 2005, p. 153). Apenas em 1986, com a mudança na direção da Diocese de São Gabriel da Cachoeira, teve início o processo de renovação missionária na região. Como vimos, nesta década, os membros do SIL intensificavam sua presença no Alto Uneiuxi.

[660] Ou seja, do ponto de vista dos Nadëb atuais, grupos indígenas do rio grande seriam tratados de modo mais ético pelos salesianos e demais *mäs*. Note-se que o evangelismo expande sua crítica moral para o próprio quadro de relações assimétricas característicos do chamado Sistema Cultural do Rio Negro. Volto a este ponto adiante.

[661] Segundo dados disponíveis no PGTA Wasu – Plano de Gestão Indígena do Alto e Médio Rio Negro (FOIRN, 2021), em Tabocal do Uneiuxi vivem 46 pessoas nadëb e 69 moradores de outras etnias (principalmente Baré). Segundo dados do relatório socioambiental da Terra Indígena Jurubaxi-Téa (ISA, 2018), onde se localiza Tabocal, vivem atualmente na TI 91 famílias católicas e 30 evangélicas, distribuídas em 4 comunidades e em sítios dispersos. Em Tabocal, existe a capela Santo Antônio, e não há igreja evangélica.

ânimos de todos estariam exaltados e, portanto, podendo ser desencadeados conflitos e desentendimentos.

Na outra extremidade do rio está o Roçado, comunidade evangelizada, em que o discurso local constrói a imagem de uma população agora pacífica, sem bebidas e "bem orientada", graças à aceitação do evangelho. Por assim "conhecer a verdade", a comunidade "não é mais boba", não aceita mais ser explorada por outrem, objetivando um futuro material e espiritual próspero (ver capítulo 11).[662]

Certa vez, em 2017, conversando com um jovem que vivia há alguns anos no Roçado, vindo do Tabocal, me foi narrada uma situação que ilustra esse contexto. O jovem é filho de um homem baré, tuxaua de Tabocal, e de uma mulher nadëb. O garoto nascera naquela comunidade, mas, segundo ele, se mudara há alguns anos para o Alto Uneiuxi para se afastar das "confusões" locais. Passara, então, a viver no Roçado, próximo aos irmãos mais velhos (filhos da mesma mãe com um pai nadëb). Ele se identifica atualmente como Nadëb.

Durante a conversa, meu interlocutor contou que, no passado, os Nadëb eram humilhados e menosprezados pelos Baré. Isso teria se transformado depois que os Nadëb passaram a estudar e se informar, deixando de "ser bobos". Na perspectiva do crente nadëb, a conversão e a instrução que receberam dos missionários teriam gerado uma mudança comportamental, em que se sentiram impelidos a rejeitar a condição de assimetria histórica entre os Baré e os Nadëb. Segundo meu interlocutor, apesar dessa transformação, os conflitos continuavam a ressurgir nos momentos de bebedeira no Tabocal, quando então os católicos Baré se voltavam novamente contra os Nadëb, xingando-os, os chamando de Maku e outros termos depreciativos. Para que a situação não voltasse a ocorrer, meu interlocutor, seguindo o que dizem os demais crentes nadëb, acreditava que seria necessária a conversão de toda aquela comunidade ao evangelismo e, consequentemente, o abandono do consumo de bebidas alcoólicas.

Meu interlocutor descrevia toda a situação nos termos de uma crise. A posição do chefe comunitário de Tabocal, seu pai, era delicada porque, apesar de ser Baré, ele é casado com uma mulher nadëb, e, de modo geral, é visto como um aliado das famílias nadëb no Uneiuxi. A

[662] Cabe aqui uma comparação com outro contexto rionegrino. Também no rio Içana (ARN), a oposição entre católicos e evangélicos é bem marcada. Ali, a parte baixa do rio é habitada pelos Baniwa católicos e a parte alta pelos Koripako evangélicos. No médio curso do rio estariam comunidades baniwa católicas e evangélicas (XAVIER, 2013, p. 81-3). Robin Wright (1981; 1999; 2004) descreve em detalhe o contexto baniwa e os processos de conversão católica e evangélica (e os movimentos milenaristas ocorridos entre o século XIX e XX). O autor analisa, ainda, a rivalidade entre comunidades baniwa católicas e evangélicas associada ao desenvolvimento de projetos de "economia sustentável" no século XXI (WRIGHT, 2009; WRIGHT ET AL., 2012). No capítulo 11, abordo algumas questões levantadas pelo autor sobre o tema.

população nadëb que ali morava considerava que a solução para os problemas então vividos seria a abertura de uma igreja evangélica no Tabocal. Apesar de o chefe da comunidade aparentemente concordar com tal opção, a maioria baré não assentia. Segundo meu interlocutor, o tuxaua, vencido pela maioria, não teria muitas alternativas, a não ser abandonar a posição de chefia, e a própria aldeia, e partir para o Roçado o que, ele acreditava, ocorreria em breve. Com sua mudança, meu interlocutor dizia que, certamente, os Nadëb também sairiam do Tabocal. Contudo, nos anos seguintes, a fissão não se concretizou, tampouco seu pai se mudou da comunidade, apesar de que a tensão entre os habitantes não se arrefeceu.

Este episódio deixa nítido como, localmente, os Nadëb evangélicos associam o catolicismo a certas condutas que são contrárias ao bem-viver coletivo, além de reforçarem uma assimetria que caracteriza a socialidade regional, e contra a qual os Nadëb dizem ser contra atualmente. O paralelo com o caso palikur aqui se repete. Como argumenta Capiberibe (2006, p. 317), se atualmente a visão dos palikur sobre o catolicismo deriva de uma experiência do passado, as elaborações sobre essa história estão assentadas no presente, "na relação que estabelecem como índios crentes com os índios católicos da região". Apesar de a relação dos Nadëb com o cristianismo não ter a intensidade e profundidade temporal experienciada pelos Palikur, ela é também histórica. Atualmente, ela é um aspecto importante na relação que os indígenas do Alto Uneiuxi (Nadëb evangélicos) estabelecem com aqueles do baixo curso (Baré católicos). Nesse sentido, a caracterização que os Nadëb do Roçado fazem do catolicismo é semelhante àquele que Capiberibe observa entre os Palikur: "o catolicismo que aparece nos discursos dos crentes... parece refletir a imagem invertida do ideal crente" (ibid., p. 325).

8.3.4 Espaço público e coletividade

Como vimos, no Roçado, as primeiras pessoas que se instruíram com Beatrice nasceram entre as décadas de 1980 e 1990 e são, no presente, a geração politicamente mais atuante na comunidade. Além de Eduardo Castelo, que assumiu a chefia da aldeia por volta de 2006, os outros ex-alunos comandam hoje a igreja e a escola, constituídas entre o fim dos anos 1990 e o início dos anos 2000. Tais iniciativas transformaram aspectos da socialidade local, sendo que a figura do chefe da aldeia passou a conviver com dois grupos politicamente importantes para a comunidade, professore(a)s e evangelizadore(a)s nadëb. Enquanto estive no Roçado, haviam quatro líderes da igreja, quatro professores da escola e outras quatro pessoas que acumulavam as duas funções.

De fato, durante os anos de atuação de Beatrice, formar professores indígenas correspondia também a preparar líderes da igreja.[663] Esta ligação entre letramento e evangelismo, progressivamente, foi se tornando tão arraigada no Roçado que talvez não seja exagero afirmar que, naquela aldeia, alfabetizar foi – e em certa medida continua a ser – evangelizar. Carlos Xavier (2013, p. 300) afirma algo semelhante sobre a atuação da missionária Sofia Muller entre os Koripako do Alto Içana: "Evangelização e alfabetização são verso e reverso da mesma moeda, atividades indissociáveis pela missionária".

Também Aparecida Vilaça (2016, p. 54), ao analisar o contexto de evangelização entre os Wari' promovido por missionários da Missões Novas Tribos (MNT), destaca um aspecto básico sobre o trabalho de conversão estruturado na tradução da Bíblia. Como se sabe, para os fundamentalistas, a importância do livro sagrado provém do fato de que ali está registrada a palavra literal de Deus. Portanto, a tradução da Bíblia está ligada à preocupação dos evangélicos na transmissão correta de fatos "verdadeiros". Contudo, como nota Vilaça, a alfabetização dos indígenas também está relacionada a uma contingência prática básica: disponibilizar a Bíblia no idioma nativo só faz sentido se houver leitores. Assim, o primeiro esforço dos evangelizadores deve ser inculcar nos indígenas o interesse "pelo milagre das palavras escritas".[664] No vídeo promocional da Alianza Global Wycliffe America sobre a conversão nadëb, já citado anteriormente, Beatrice Senn aponta algo semelhante: "Para mim o maior gozo é vê-los [os Nadëb do Roçado] ler a Palavra de Deus. *Se não há leitores, então: quem vai ler o Novo Testamento?* Também creio que a alfabetização e a tradução são dois elementos que vão de mãos dadas neste ministério. E [ao] escutá-los ler, e ver que o fazem com entendimento, dá para perceber que são bons leitores porque compreendem o que leem" (AGWA, 2012, grifo nosso).

No Roçado, portanto, leitura e crença estão intrinsecamente associadas no presente. Durante minha pesquisa, espaços destinados à educação escolar se confundiam com aqueles voltados para o culto ou práticas de evangelização, e vice-versa. Aos domingos de manhã, por

---

[663] Almeida (2006) ressalta que o projeto das missões transculturais não se encerra na conversão de determinada população, mas na formação de novos missionários que irão disseminar a "Palavra de Deus" para aqueles que ainda não a conhecem. Atualmente, no Roçado, há casos de jovens que são encaminhados para internatos evangélicos em São Gabriel ou Manaus, onde cursam o 2º grau. Além disso, pastores de fora oferecem regularmente cursos de "teologia", organizados em módulos, nas próprias aldeias. Segundo meus interlocutores, após uma formação básica, os novos crentes podem seguir alguns caminhos: serem "evangelistas", "disseminando a palavra de Deus" em vários lugares; "pastores", atuando na própria comunidade; e "missionários de campo", para evangelizar outras comunidades indígenas. Durante minha pesquisa, duas lideranças na comunidade buscavam se formar pastores. Ninguém até aquele momento se formara com o objetivo de exercer as outras duas funções.

[664] A frase, citada por Vilaça (2006, p. 54), está no livro referencial da MNT escrito por um de seus membros, Kenneth Johnston, *The Story of the New Tribes Mission*, em 1985.

exemplo, enquanto ocorria o rito matinal comunitário na igreja, as crianças recebiam as primeiras lições evangélicas na escola, enquanto os jovens eram instruídos no centro comunitário. O termo *jabi*, originalmente utilizado para designar uma casa grande,[665] é hoje associado à igreja. Um outro exemplo que observei em campo, que ilustra este entrelaçamento, é que uma casa originalmente erguida para ser o Centro Comunitário da aldeia recebia os cultos de domingo e as aulas de uma das turmas da escola durante os dias de semana. Reuniões organizadas para tratar de assuntos intracomunitários, refeições coletivas, também eram realizadas ali.

Assim, a igreja, o centro comunitário e, em menor medida, a escola são atualmente espaços considerados públicos, onde ocorre uma espécie de instrução moral coletiva. Os momentos de culto, por exemplo, são aqueles em que os mais velhos discursam sobre modos de comportamento "ideais" a serem seguidos localmente.[666] Utilizo aspas porque a expressão remete a uma retórica discursiva: o puritanismo característico do sermão evangélico é contrastado continuamente pelo ritmo da vida coletiva. De todo modo, a homilia é frequente, e ocorre ao menos quatro vezes na semana, durante os cultos.[667] Esses momentos parecem ser de fato aqueles em que lideranças e pessoas mais velhas estão mais à vontade para repreender, reclamar, dar sermões e desenvolver discursos corretivos sobre o cotidiano da comunidade, muitas vezes associados aos ensinamentos de Cristo. Os problemas vão desde a limpeza da comunidade, brincadeiras excessivas, pouco compromisso com o trabalho e com a ajuda diária na lida com a família até chegar no discurso religioso propriamente dito, em que se reclama da pouca fé dos jovens, sua má conduta na igreja (e também fora dela). Os ritos religiosos são ainda momentos em que os líderes comunitários procuram apontar um "propósito" ideal para a vida dos Nadëb: acreditar em Deus, seguir os preceitos cristãos e se salvar após a morte.

Para além de um discurso ético sobre a coletividade, é também na igreja, no centro comunitário e na escola que aspectos pragmáticos da vida comunitária são tratados em público com mais frequência: coordenadas sobre trabalhos comunitários, reformas e construções, preparativos para festas, planejamento de caças, pescas e coletas de interesse coletivo, dentre outros. Há, obviamente, uma política menos visível, mas igualmente fundamental, construída

[665] Como discuti na parte 1 desta tese, permanece em aberto se no passado a casa grande foi, também, uma casa comunal.

[666] As reuniões comunitárias também são momentos para este tipo de discurso, contudo, sua regularidade é menor do que a dos cultos (ver próxima nota). O rito evangélico torna-se frequentemente uma arena em que está em jogo a ética na aldeia, quando são explicitados e problematizados problemas específicos e atuais.

[667] Enquanto estive no Roçado, os cultos semanais eram realizados às quartas e quintas à noite e duas vezes aos domingos, pela manhã e no final do dia. Os cultos tinham em média duas horas de duração, mas, em certas ocasiões, extrapolavam esse tempo significativamente.

nas visitas diárias que uns fazem às casas dos outros, quando os parentes se colocam em volta da fogueira e compartilham refeições. Mas os três espaços citados são os ambientes onde os problemas são ampliados para toda a comunidade e debate-se frontalmente aspectos do bem-viver.

Há no Roçado um quarto espaço público que contrasta com os demais: o terreiro (*wahoo*). Localizado no centro da aldeia, sua área é mantida limpa, com chão batido, onde diariamente joga-se futebol no final da tarde. Este é também o local e o momento em que os membros da comunidade se encontram para conversar animadamente – idosos mais reclusos aproveitam para encontrar os parentes, enquanto as mães passeiam à vontade com seus filhos pequenos. É um ambiente descontraído e informal. O terreiro é ainda, e acima de tudo, o espaço onde são realizados os rituais *hah'ook* nas noites e madrugadas de festa.

Nas extremidades do terreiro, em posições opostas, estão a igreja e o centro comunitário (ver representação da aldeia no cap. 2). Segundo os Nadëb, as práticas rituais na *jabi* e no *wahoo* não devem se misturar. Se os cantos tradicionais devem ser executados no primeiro, o culto, os hinos e a louvação a Deus devem ser idealmente realizados na igreja.[668] Este contraste entre o terreiro e a igreja cria uma distinção importante nos momentos rituais. Na aldeia, o primeiro torna-se a localidade destinada às comunicações com o exterior nas festas *hah'ook* (dabucuri) – seja para as relações entre humanos (afins visitantes) ou com os extra-humanos (donos de seres). Já a igreja, por sua vez, está voltada para uma discussão intracomunitária: além dos próprios assuntos da comunidade que emergem, os cultos são momentos de louvor a Deus que visam majoritariamente o bem-viver aldeão ou a solução de problemas pessoais. Aqui, cabe, mais uma vez, uma comparação à conversão e ao evangelismo koripako. Ao refletir sobre o tema, Xavier (2013, p. 262) faz uma distinção entre os desejos que levaram os indígenas a acolher o evangelho daquilo que o autor entende ser aspirações dos já convertidos (ou seja, já seriam resultado da conversão). O que teria movido primeiramente os Koripako para a conversão seria o desejo de "bem-estar comunitário". Cito o autor:

> Julgo que (para citar o exemplo de um dos desejos mais recorrentes nos relatos dos crentes koripako) 'ganhar o céu depois da morte' é na verdade um desejo do já-convertido, a partir da conversão, enquanto 'viver em paz com os irmãos' (*pakitsiñape*, nesse caso todos os parentes koripako desta e de outras comunidades) é a 'aposta' inicial, a 'saída' a princípio vislumbrada e citada como causa principal da conversão 'daqueles que primeiro receberam Sofia [Muller]'. (ibid., p. 263)

[668] Refiro-me, aqui, às performances formais. Cantos tradicionais e hinos podem ser ouvidos em outros ambientes. Os primeiros são, geralmente, entoados por homens mais velhos, no meio da noite, em suas redes. Já os hinos são entoados por qualquer pessoa, sem restrição de gênero ou idade, a qualquer hora do dia, e em diversos locais. Curiosamente, quando fora do contexto ritual, o lugar de cada um parece se inverter: cantos tradicionais tendem a ser executados em ambientes intrafamiliares e hinos em situações públicas.

Voltando à reflexão para o contexto nadëb, a comunicação com o Deus transcendente cristão parece ter, antes de tudo, um objetivo terreno: sua interferência sobre a vida da comunidade. Assim, o terreiro é onde os Nadëb tratam mais diretamente de uma cosmoecologia imanente que molda o mundo, enquanto a igreja é onde se lida com uma estruturação da vida humana na aldeia a partir do beneplácito divino.[669]

Há, sim, momentos no culto que promovem uma experiência mística: principalmente ao final de certas sessões em que os presentes oram em voz alta, clamando a Deus que interceda em suas vidas ou na comunidade. É um momento catártico em que cada pessoa externa sua prece, de forma que uma grande massa sonora toma o ambiente por longos minutos. Contudo, entre os cultos que pude acompanhar no Roçado, esses momentos aconteceram poucas vezes e não parecem ter o significado que ganham em outros contextos.[670] Pelo que compreendo, a proposição para que estas manifestações catárticas aconteçam geralmente parte da pessoa que está conduzindo a sessão naquele dia.

Atualmente, a linguagem privilegiada para a comunicação com Deus são os cantos evangélicos – que, de maneira geral, não estão associados a momentos de transe individual ou coletivo. Chama atenção que, apesar de idealmente haver a separação entre as festas *hah'ook* e os cultos, ambos os rituais se valem da forma-canto como linguagem fundamental. Será necessária uma análise mais demorada sobre este repertório para que possamos compreender seu papel no evangelismo nadëb. Desenvolvo esta discussão no próximo capítulo.

8.3.5 Relações assimétricas e conversão

Ao longo deste capítulo, busquei descrever aspectos da relação dos Nadëb com o cristianismo no Alto Uneiuxi. Para concluí-lo, gostaria de destacar alguns pontos que considero relevantes. Começo por fazer mais um paralelo com o contexto piro analisado por Gow (2006, p. 237). Em seu artigo, já referido, o autor chega a duas sínteses sobre a conversão indígena: "*I think that Piro people converted to evangelical Christianity primarily because they wanted the SIL missionaries as a new kind of white people, and they wanted to be evangelical Christians because the SIL missionaries wanted them do be so*". O primeiro ponto – a relação dos indígenas com os missionários enquanto "novos brancos" – está ligado à dimensão moral que estrutura

[669] Analiso a inserção deste ser transcendente na cosmologia nadëb no próximo capítulo.
[670] Capiberibe (2004), por exemplo, destaca a importância do transe para a experiência evangélica entre os Palikur. No próximo capítulo, volto a este tema para analisar como e quando ele pode ser observado no contexto nadëb.

uma relação continuada entre evangelizadores e indígenas, que tratei anteriormente. O segundo ponto – tornar-se cristão porque assim o querem os missionários – é um processo associado à característica abertura amazônica para a alteridade.[671] No Alto Uneiuxi, a conversão atual dos indígenas ao evangelismo – que também parece ter seguido ambas as direções – não está desassociada da experiência prévia que os Nadëb tiveram com outros brancos e pessoas não Nadëb (como os Baré), principalmente entre as décadas de 1970 e 1990. Esta alteridade plural é sintetizada pelo discurso evangélico atual em dois pontos: católicos e patrões.

Alguns fatos que apresentei, vividos por Joaquim Batista, principal líder nadëb atual, evidenciam questões relevantes relacionadas a esse contato. Para retomá-los brevemente: Joaquim passou sete anos de sua juventude entre a foz do Uneiuxi e o Médio Rio Negro, convivendo com o patrão dos Nadëb, transformado em seu pai de criação. Ao retornar para o Roçado, no final da década de 1960, falando português, alfabetizado e convertido ao catolicismo, ganhou projeção política na comunidade ao mediar a comunicação com o mundo dos brancos. Pelo que conta, Joaquim é um entusiasta de primeira hora tanto da conversão quanto da educação escolar no Roçado. Entre as suas justificativas para o fato, estaria sua intenção em transformar a assimetria das relações historicamente existentes com brancos e não Nadëb, compreendidas atualmente pelo chefe como negativa.

Note-se, contudo, que as expectativas e estratégias dos Nadëb no Roçado eram – e continuam a ser, em alguma medida – paradoxais em relação à situação de contato com os grupos não nadëb que estavam rio abaixo (brancos e indígenas): almejava-se relações mais simétricas com estas pessoas ao mesmo tempo que se queria manter uma distância espacial segura. A própria criação da aldeia do Roçado exemplifica esta complexidade. No início da década de 1960, a comunidade foi aberta no Alto Uneiuxi como forma de organizar os Nadëb dispersos, que vinham sofrendo as consequências do trabalho extrativista. Sua população se reduzia drasticamente, vítima de epidemias e toda sorte de violência dos patrões. O local escolhido para a fundação da aldeia foi o alto curso do rio, afastado da foz, onde estavam os patrões. Mas note-se que, apesar de esta ser uma região tradicionalmente ocupada pelos Nadëb, há uma novidade na abertura desta aldeia (que discuti anteriormente, na parte 1): ela foi aberta na beira do Uneiuxi, o que permitia, justamente, que fossem alcançados pelos brancos que

[671] Ao refletir sobre a questão, Gow (2006, p. 236) dialoga com Viveiros de Castro (1993) nos seguintes termos: "*[...] if, as was almost certainly the case, the Tupinambá shared with the Araweté the tendency to locate certainty with the other, not with the self, and hence to have enacted ongoing social life as process of other-becoming, rather than the reproduction of an already existent self-being, then their enthusiasm for Christianity is at once more easy to understand and more paradoxical. They wanted to believe the Christian message because it was what the Jesuits believed, but they wanted this highly interiorized state of being, Christian faith precisely because it was proper to the other, not to themselves*".

porventura subissem o rio. Porque, afinal, o processo de abertura da aldeia não visava romper totalmente com os patrões, mas manter uma distância segura dos problemas que vinham com eles.

Como demonstraram diferentes autores que analisaram as relações construídas entre indígenas e não indígenas na região do Alto e Médio Rio Negro, pelo menos desde o século XIX, a categoria "civilizado" estava associada à cadeia de endividamento da economia extrativista (STRADELLI, 1889; ANDRELLO, 2006; MEIRA, 2018). "A dívida seria, pois, um mecanismo de passagem do estado selvagem para o estado civilizado uma vez que esta era percebida como uma posição estratégica no fluxo das coisas" (MONTERO, 2012, p. 121). Assim, nas décadas seguintes ao retorno de Joaquim (1970-1990), o que se vê é a manutenção do sistema de aviamento (e consequentemente da dívida dos Nadëb do Roçado com os patrões) e de um distanciamento espacial em relação a outros grupos habitantes do Médio Rio Negro (brancos e indígenas). Ou seja, a relação patrão-freguês que, até a década de 1960, se concentrava no baixo curso do Uneiuxi, subiu o rio. Joaquim, ao chegar na aldeia alguns anos depois de sua criação, iria inclusive se beneficiar desse quadro: as próximas décadas (1970 e 1980) correspondem à sua ascensão política e econômica, sendo que o tuxaua viria a se tornar, inclusive, patrão de famílias nadëb por algum tempo.[672] Por outro lado, segundo os Nadëb crentes atuais, essas décadas foram muito difíceis para a comunidade porque os indígenas continuaram a contrair dívidas impagáveis com os patrões, a sofrer com o trabalho extrativista, a padecer de doenças, além de consumir grande quantidade de bebida alcoólica e se envolver em conflitos.

Quando os membros do SIL passaram a subir o rio, a partir da década de 1970, se aproveitaram duplamente dos efeitos advindos do contato prévio dos indígenas com os salesianos (no baixo curso) e com os patrões. Desde uma perspectiva coletiva, os Nadëb continuavam a almejar uma relação menos assimétrica e violenta com brancos e não Nadëb na região. Do ponto de vista de seu chefe, Joaquim Batista, a conversão e a educação escolar continuavam a ser compreendidas como meios que permitiriam a manutenção das relações com os brancos, inclusive econômicas, sem que fossem tão explorados. Desse modo, a conversão dos indígenas planejada pelos missionários, se associou a demandas nadëb não necessariamente "religiosas". Este ponto deve ser levado em conta para refletirmos sobre a sequência de transformações que se sucederam a partir deste encontro de perspectivas no Roçado, avaliadas atualmente como positivas pelos indígenas: tradução do Novo Testamento para a língua nativa;

[672] Analisarei este processo no capítulo 11, quando discuto a articulação política de Joaquim nesse período.

início da alfabetização e a fundação de uma escola; o fim do consumo de bebidas alcóolicas na aldeia; o arrefecimento dos conflitos internos; a independência econômica dos indígenas em relação aos patrões. Não é coincidência que a primeira década dos anos 2000, quando de fato o evangelismo se dissemina no Roçado, corresponda ao fim das relações estabelecidas com os patrões do Médio Negro.

A meu ver, a instrumentalização do cristianismo é um aspecto importante para compreendermos o sentido da conversão evangélica nadëb, principalmente quando observamos as relações historicamente estabelecidas com brancos e outros grupos indígenas localizados rio abaixo. Certamente este ponto não encerra a questão,[673] mas evidencia que a conversão foi, e continua a ser para os Nadëb, um meio para buscar mudanças no quadro de relações estabelecidas com outros grupos humanos no rio Negro. No vídeo publicitário produzido pela Alianza Global Wycliffe America sobre a conversão nadëb, citado anteriormente, há uma fala que toca neste ponto. Ela é proferida por Eduardo Castelo, jovem liderança que se tornou tuxaua do Roçado por volta de 2006, quando os Senn frequentavam a comunidade.[674] Transcrevo sua fala no vídeo, em língua nadëb, e, na sequência, proponho uma tradução feita por mim.

> Tii da kän ti sa panyyg nadëb kassut kän ti sa noo. Pooj ub. Ti raher'oot hadoo. Rakasuut nadëb. Tii kä tajawén bë kajaa, mäs kajaa, pooj ub takëëp nadëb aa moo bok daap.
>
> Na história dos antigos, os Nadëb eram pobres. Antigamente eram pobres, eles diziam. Os Nadëb eram pobres mesmo. Antes de vocês [missionários] chegarem, vocês mäs chegarem, nós (excl.) trabalhávamos muito à toa. (AGWA 2012)

Note-se que a fala de Eduardo evidencia uma reinterpretação do mito cosmogônico dos Ee T'aah Paah a partir do olhar evangélico. Como vimos na parte 1 desta tese, há uma diferença ontológica entre as três gerações de humanos chamadas pelos irmãos demiurgos: os *nadëb*, *nadëb wób* e os *mäs*. Ao serem convocados pelos Ee T'aah Paah para o plano terrestre, os *mäs* – entre os quais estão os brancos – surgem como os donos das mercadorias, enquanto os Nadëb e os outros povos indígenas da região (*nadëb wób*) estão fadados a trabalhar na roça e na mata para obter sua subsistência. Contudo, segundo a fala citada de Eduardo, seu trabalho não tinha um objetivo maior (os Nadëb trabalhavam "à toa"). Esta falta de sentido, me parece, pode ser interpretada tanto do ponto de vista econômico (os Nadëb não ficavam ricos como os *mäs*) como religioso (não eram crentes ainda, e, portanto, não tinham um propósito maior, seguir as

[673] No próximo capítulo, inclusive, volto para uma análise das transformações cosmológicas que o contato com o evangelismo desencadeia.
[674] Como já destaquei, Eduardo substituiu Joaquim Batista, que, nesse momento, se mudou para a região do Paraná do Boá-Boá, numa movimentação política relacionada à demarcação de Terras Indígenas (ver cap. 11).

"palavras de Deus" e "os ensinamentos de Cristo"). É interessante notar a tradução que os missionários dão a esta fala, que no vídeo é inserido como legenda:

> Segundo a história de nossos antepassados, eles se viam a si mesmos como pobres e *desprezados*. De fato, eles diziam que os Nadëb eram pobres. Inclusive antes de que os missionários chegassem os Nadëb trabalhavam duro mas sem sentido e *sem metas*. (AGWA 2012, grifo nosso)

Na primeira frase, os missionários dão um segundo sentido à pobreza de que fala Eduardo, que seria o "desprezo" que outros grupos (brancos e indígenas) lhes dispensariam. E na última frase da citação, a construção que em português regional ficaria "trabalhávamos à toa", é interpretada como "trabalhavam... sem sentido e sem metas". Tais interpretações me parecem sintetizar um sentido pragmatista presente na doutrina evangélica – a prosperidade material na Terra – que se transformou em dois argumentos retóricos no contato com a cosmologia nadëb. Primeiramente, a diferença ontológica entre brancos e indígenas presente no mito dos Ee T'aah Paah é anulada pela fraternidade cristã: pessoas que são originariamente diferentes são transformadas em "filhos de Deus", como diria Aparecida Vilaça (2014, p. 331). Ao mesmo tempo, ressalta-se o contraste econômico – os Nadëb foram pobres e os brancos ricos – e sociológico – os Nadëb são "desprezados" regionalmente.

O segundo ponto presente na retórica dos missionários é que a conversão espiritual traria a solução material para os Nadëb: daria aos indígenas um sentido na vida (Deus e o paraíso pós-morte) e metas (maneiras de prosperar materialmente).[675] Assim, chama atenção como os missionários do SIL instrumentalizaram a assimetria das relações entre indígenas e não indígenas, de modo que esta se tornasse um problema a ser resolvido e, do ponto de vista retórico, representasse uma espécie de "ponto zero" da conversão indígena. No vídeo promocional dos evangélicos, a fala de Eduardo aparece no início da peça (1'17"), logo após o letreiro de abertura (antes disso são apresentadas a fala de um piloto do SIL intercalada com imagens aéreas da floresta amazônica, ressaltando o isolamento dos indígenas, sua "pobreza" e a dificuldade de se chegar até sua aldeia). No vídeo, a imagem de Eduardo, um jovem chefe, com voz suave e risonho, é alternada com cenas cotidianas da "vida tradicional" na aldeia (primeiro plano de uma pessoa tecendo um adorno feito com folhas de palmeira; uma mãe com seu filho no rio, com semblante sério encarando a câmera; um homem preparando um alimento na fogueira; famílias andando na aldeia ou deitadas em suas redes) enquanto sua fala corre em

[675] No capítulo 11, discuto como a ideia de prosperidade material pregada pelos evangélicos e a ética protestante se inserem em experiências atuais entre os Nadëb, como o manejo territorial e os "projetos" desenvolvidos em seu território.

off. Logo na sequência, é inserido um depoimento de Rodolfo Senn. Na imagem, o missionário está sentado junto de Beatrice diante da casa que ocupou no Roçado. Ao fundo, vê-se a cerca de cipó e madeira que o casal construiu para se isolar na aldeia. A cena é construída de modo a estabelecer um nítido contraste com as imagens e falas anteriores: missionários "civilizados" *vs* indígenas em situações materiais (e espirituais) precárias. Neste momento do vídeo, a fala de Rodolfo visa legitimar o que Eduardo acabara de afirmar e sugere que os missionários transformaram o "problema" histórico vivido pelos Nadëb:

> Quando chegamos aqui, faz dezesseis anos, nos encontramos com um povo que inclusive em suas histórias, sempre falavam de que as pessoas de fora, a gente não Nadëb, sempre era mais e eles eram menos. (AGWA 2012)

Assim, o pragmatismo evangélico encontrou na cosmologia nadëb um caminho, e uma linguagem, para se desenvolver: as relações assimétricas regionais e a exploração econômica do aviamento. A reinterpretação evangélica do mito nadëb, contudo, coloca em jogo a própria noção de humanidade (e, a reboque, a de parentesco e diferença). Associado ao tema está a questão fundamental da comunicação interespecífica, cara à cosmologia nadëb. Se, como vimos na parte 2, os cantos tradicionais e os benzimentos nadëb são, por excelência, a linguagem para lidar com o poder imanente e criativo dos seres, uma questão importante que se coloca diz respeito à figura de um Deus transcendente. No início desta seção, o leitor talvez se lembre, eu dizia que houve um terceiro episódio relevante na história da conversão evangélica dos Nadëb que explicita o modo como se deu a síntese entre cosmologias por vezes tão díspares. Ele está diretamente associado aos cantos e hinos evangélicos. No próximo capítulo, abordo essas questões.

9 A SELVA NO VERBO

O diário de Ann Bacon[676] é dividido em seções que correspondem às suas viagens para o Roçado entre 1987 e 1999. Na brochura impressa, ao final de cada parte, a missionária acrescenta uma "nota cultural" – aparentemente escrita alguns anos depois de seu convívio com os Nadëb – em que comenta aspectos dos "modos tradicionais" indígenas e indica o que considera ser mudanças em direção à "civilidade" ou ao "encontro de Deus". A última "nota" de seu diário é dedicada aos cantos. A missionária relata que era perceptível o interesse indígena por esta arte verbal. Em seus escritos, contudo, Ann expressa a dificuldade encontrada pelos evangélicos em estabelecer uma conexão rápida com os Nadëb por meio de hinos evangélicos. Cito-a:

> Os únicos cantores que conhecíamos eram os velhos que cantavam no centro das festas. Às vezes, Pedro Borracha, um daqueles cantores, cantava sozinho de madrugada. Vez por outra, algumas pessoas ouviam hinos cantados em igrejas ou no rádio. Começaram a interessar em cantar. Pedimos a uns amigos em Brasília que gravassem alguns hinos fáceis. Acompanhando a gravação, cantávamos com as pessoas que se interessavam, mas não era de grande proveito por ser na língua portuguesa. (BACON, 2010, p. 91)

Como o leitor se recordará, Borracha é uma das alcunhas pela qual Pedro Maia é referenciado. Durante minha pesquisa, meus interlocutores o apontaram como um dos principais cantores nadëb que a geração atual veio a conhecer. Na época em que o casal Bacon frequentou o Uneiuxi, este cantor-xamã estava em plena atividade. No início dos anos 2000, portanto, os nadëb *jäm* continuavam a ser o instrumento privilegiado para a comunicação interespecífica. Para desgosto dos missionários, esta arte verbal estava restrita até então aos "cantos tradicionais indígenas" – que eram entoados nos "centros da festa" (os terreiros), e também durante as madrugadas, quando os anciãos costumam repousar em suas redes.[677] É fácil perceber que, tanto na perspectiva nadëb como na dos forasteiros, para que a "Palavra de Deus" chegasse de fato aos indígenas, ela deveria ser também entoada, mas por razões distintas. Do lado nadëb, como vimos, o canto é por excelência o meio pelo qual ocorre a comunicação com o extra-humano. Do ponto de vista dos membros do SIL, se apropriar dos cantos nativos era um feito duplamente importante, pois destituiria os xamãs-cantores de alguns de seus instrumentos básicos de poder e ação, ao mesmo tempo que seria uma maneira de se valer de uma forma de

[676] Há um artigo publicado na revista Piauí (edição 4, 1997), assinado por Branca Vianna, que aborda a atuação do casal Senn no Roçado, intitulado "O Verbo na alma da Selva". Este capítulo é, ao seu modo, uma contra-argumentação a este artigo, e parte da seguinte questão: como e por que os Nadëb se lançaram ao evangelismo.
[677] Previsivelmente, a missionária não cita o emprego dos cantos nas curas xamânicas.

linguagem local já utilizada para a comunicação com os não humanos.[678] A estratégia dos agentes do SIL no Roçado seguiu um padrão já analisado por Ronaldo Almeida (2004, p. 48): "o xamã... é a fonte do missionário para acessar a 'cultura nativa', e o sucesso da evangelização está na superação do xamanismo como rito e crença".

Dessa forma, foi apenas uma questão de tempo para que o evangelho alcançasse o repertório de cantos no Alto Uneiuxi. Há um evento específico que marca esse encontro. O episódio se deu em 2000, envolvendo Eduardo Castelo, poucos anos antes de outro evento importante que já descrevi, quando Socorro Castelo, sua irmã, se curou de um câncer no útero por volta de 2003-2004. Como vimos no capítulo 8, os Nadëb do Roçado, hoje, interpretam a cura e, posteriormente, a gravidez da mulher, como "milagres".

O episódio que trato agora se deu quando Eduardo era um jovem de aproximadamente 20 anos. Dali a poucos anos, ele seria nomeado por Joaquim como o novo chefe do Roçado. Eduardo me descreveu o episódio durante uma conversa que tivemos em 2017, em sua aldeia. Ele me contou, intercalando sua fala entre o português e o nadëb, que tivera uma "revelação" durante um sonho, no qual encontrou um ser vestido de branco. Segundo Eduardo, ele seria um "anjo", termo que, em língua nadëb, se tornou *ãns*. O ser estava circundado por pessoas não Nadëb, também vestidas de branco. Eduardo era o único nadëb. As personagens formavam uma roda e, em certo momento, o ser começou a entoar uma música, no que foi seguido pelas outras pessoas. Da maneira como Eduardo narrou sua experiência, ele próprio, no sonho, se comportava como um iniciando. Salvo engano, a disposição em que estavam os "seres de branco" não remete a uma dança nadëb e é provável que esteja associada a dinâmicas de evangelização empregadas pelos missionários.[679] O canto era entoado em língua nadëb e, assim, Eduardo podia compreendê-lo, mesmo desconhecendo seu conteúdo. Além disso, o canto tinha a mesma forma rítmica e melódica dos nadëb *jäm* (cantos tradicionais nadëb). Durante o sonho, o ser cantou por pouco tempo, e, segundo Eduardo, ele teria proferido não mais que uma "frase". Ao acordar, Eduardo recordava nitidamente de todo o sonho, e se sentiu apto a continuar a

[678] Não é demais lembrar que o canto evangélico é um instrumento frequentemente utilizado pelos missionários no processo de conversão (GOW, 2006; VILAÇA, 2016). Portanto, há também um "interesse estético" coincidente entre indígenas e evangélicos que gira em torno desta arte verbal e da comunicação com o extra-humano. Para um panorama sobre diferentes contextos etnográficos em que está à prova a relação entre missionários e o xamanismo, ver algumas coletâneas como as organizadas por Wright (1999; 2005), Montero (2006) e Vilaça & Wright (2009). A título de comparação, é interessante observar o uso do hinário pelos Koripako no Alto Içana, descrito por Xavier (2013, p. 340-348). Ali, contudo, os hinos são composições de Sofia Muller ou traduções realizadas pela missionária para a língua indígena a partir de um repertório espanhol ou português.

[679] Em 2018, acompanhei diversas famílias do Roçado em um evento evangélico na aldeia de Jeremias, em que estavam presentes indígenas de todas as aldeias nadëb e também evangelizadores brancos. Pude observar que uma prática muito utilizada pelos missionários para evangelização de crianças (mas não só), eram o ensino de coreografias, brincadeiras de roda, sempre acompanhadas de hinos evangélicos em português.

compor o canto. Esta foi a primeira composição de um hino evangélico em língua nadëb que teve aceitação coletiva.

Na próxima seção, analiso de perto efeitos e significados deste evento para indígenas e missionários. Mas, desde já, gostaria de ressaltar algumas diferenças nas interpretações de cada uma das partes sobre o ocorrido. Na descrição de Eduardo, podemos observar que a "novidade" que o evento introduz no universo nadëb é descrita numa linguagem muito próxima ao do xamanismo nadëb. Vejamos. A tradução que os indígenas fazem da palavra "revelação" é *sëë hado*, literalmente, "igual sonho". O cantor vestido de branco, ademais, se comunicou com Eduardo por meio do canto, modo padrão pelo qual normalmente se dá a comunicação com o extra-humano no Alto Uneiuxi. Ressalte-se ainda que este ser lhe ensinou algumas palavras de um canto, em língua nadëb, que Eduardo, ao acordar, se sentiu capaz de dar seguimento. Mas a oferta principal aos Nadëb, como me apontou Eduardo, foi a articulação entre o conteúdo lexical do canto e o que ele chamou de "ritmo" – que corresponderia ao que venho designando nesta tese de estrutura rítmica e melódica dos cantos tradicionais. Ou seja, o "ritmo" utilizado pelo cantor seguia a mesma estrutura que os *nadëb jäm* (os "cantos tradicionais"). A diferença é que, agora, em vez de um conteúdo voltado aos donos de cada "espécie", ocorria um louvor a Deus.

Do ponto de vista dos missionários, Eduardo teria vivido a experiência-chave que distingue um evangélico de um não crente: a "revelação". Em um breve texto intitulado "*A singing lesson for the Nadëb in a dream*", o casal Senn descreve o mesmo episódio desde sua perspectiva. O evento é descrito como uma experiência mística, que "abriu o coração" dos indígenas para o hinário evangélico. Cito os autores:

> *At Easter 2000, Eduardo and some of the men in his family went upriver for two weeks to collect vines. [...] Falling asleep one night, he dreamt he was singing Nadëb-style. In his dream he saw someone dressed in white, neither a man nor a woman. Eduardo began singing to this person, 'I want to give my heart to the Almighty One.' The white-clad person sang back to Eduardo in the same style: 'I am the One who is the Almighty One.' The dialogue continued—a whole dream of a song—Eduardo singing to the One in white and the One singing back to him. The One said to him, 'Tell your people not to laugh about their singing. Tell them not to make fun of it'.* (SENN, SENN & BRINNEMAN, s/d, p. 1)

A citação acima evidencia outras diferenças entre a perspectiva indígena e a dos missionários. No relato que Eduardo fez para mim, o cantor principal – e aqueles que o acompanham – são descritos como uma gente não nadëb. É verdade que, ao designar a personagem principal, meu interlocutor empregou o termo "anjo", adotando uma interpretação cristã. Mas, ao comparar sua descrição com a dos Senn, vê-se que a narrativa de Eduardo se

desenvolve, predominantemente, num universo xamânico, semelhante àquele associado aos *jäm* tradicionais. Note-se, por exemplo, que os evangelizadores associam o cantor do sonho diretamente a Deus (*the One*) e suprimem as demais personagens. Assim, o que Eduardo descreve como sendo uma coletividade liderada por uma pessoa não nadëb – justamente o cantor, dono do canto e, consequentemente, desta coletividade – é transformado pelos evangélicos em uma unidade divina. Ressalte-se, ainda, que, ao me descrever seu encontro com essa gente em sonho, Eduardo afirmou que não foi estabelecido um diálogo, apenas a audição de um canto dessas pessoas em um contexto ritual. Os Senn, por sua vez, descrevem uma interação (na forma de diálogo), estruturada na súplica de um homem (Eduardo, o sonhador) que já se decidiu pela conversão – "*I want to give my heart to the Almighty One*" –, no que é respondido por Deus em canto. Portanto, o que Eduardo me descreve é uma experiência de iniciação próxima àquela vivida pelo xamã: ele aprende uma linguagem para se comunicar com os outros – o canto. Já os missionários narram uma cena de conversão: a súplica de alguém que presumivelmente reconhece e se arrepende de seus pecados e que, agora, quer "entregar seu coração ao Todo-Poderoso". Como veremos, ambas as interpretações trazem aspectos relevantes sobre o contato entre as cosmologias indígenas e evangélica no Alto Uneiuxi.

Gostaria de apontar, ainda, outros contrastes de interpretação que nos ajudarão a compreender o que estava em jogo para cada uma das partes envolvidas. Segundo os missionários, antes desse episódio, havia um receio entre os indígenas em usar sua própria língua para entoar os hinos. Do modo como descrevem a situação, é como se os Nadëb julgassem que tal conduta seria uma blasfêmia. Os cantos evangélicos que então circulavam na comunidade se restringiam a gravações em português, espanhol ou nheengatu, trazida pelos evangelizadores. Do ponto de vista nadëb, como buscarei demonstrar adiante, a questão (ou uma parte importante da questão) sobre a criação de hinos em nadëb era distinta: estava relacionada ao modo como esses cantos eram produzidos e como chegavam aos Nadëb.

De toda maneira, o sonho de Eduardo tem uma função "libertadora"; a partir de então foi possível a composição de novos cantos por homens e mulheres. Pelo relato de indígenas e missionários, esse processo conduziu a comunidade a um aprofundamento da experiência evangélica no Roçado. O evento é tão marcante para a evangelização que tanto Ann Bacon como o casal Senn o registram como um episódio que iria transformar a relação dos indígenas com a "Palavra de Deus". Após o evento iniciático de Eduardo, progressivamente o canto ganhou um papel central na experiência comunitária do evangelismo. A forma-canto passou a ser empregada como metodologia de conversão:

> *Having received this holy blessing on their own music style, people started writing songs in earnest. A ten-year-old half-orphan boy composed a song that has become one of the people's favorites.*[680] *Joaquim, chief and church leader, writes most of the songs and uses them as a teaching tool. Before or after a song he explains why he sings it and how the words apply to their lives.* (SENN, SENN & BRINNEMAN, s/d., p. 1)

À medida que os indígenas eram alfabetizados, os hinos foram registrados por meio da escrita. Há, hoje, um livreto de hinos nadëb impresso com 160 composições, numeradas. Essa quantidade, contudo, está desatualizada, porque a produção da brochura, financiada pelo SIL, já data de alguns anos. Atualmente, é provável que o número de hinos compostos no Roçado esteja próximo de duas centenas. Com a produção e circulação de hinos na aldeia, progressivamente o repertório foi inculcado nas crianças durante as lições evangélicas.[681] Um ponto fundamental deste processo é que, tal forma de linguagem, quando memorizada, prescinde, inclusive, da leitura, o que torna a prática mais simples (do que a leitura da Bíblia) e menos custosa para os fiéis.[682] Assim, se os episódios de "revelação" marcam uma experiência pessoal para a conversão do crente, o "hinário" (e sua produção) irá manter uma comunicação coletiva com o Deus cristão. Quando cheguei ao Roçado, dezessete anos depois do sonho iniciático de Eduardo, o canto coletivo dos hinos havia se tornado um elemento fundamental na dinâmica dos cultos na aldeia.

A criação de hinos continua em efervescência até hoje. Sua centralidade para os rituais evangélicos é tamanha que, muitas vezes, estes se resumem à execução coletiva dos hinos. Atualmente, os cultos são realizados nas comunidades do Roçado e de São Joaquim às quartas e quintas-feiras à noite, e no domingo, no início da manhã e no início da noite. Têm duração média de 2 horas, mas não raras vezes se estendem por mais um par de horas. Nas sessões de quarta-feira, o objetivo do encontro é exclusivamente entoar hinos já conhecidos por todos e ensaiar os novos. Nos outros dias, as cantorias permanecem muito presentes em todo o ritual e não raro ocupam um tempo maior do que o dos sermões. Tanto os cantos quanto os sermões são realizados em língua nadëb na maioria das vezes. Para a execução dos hinos, são organizados grupos por gênero e idade, que alternam sua performance. Grupos de crianças, de

---

[680] A orfandade é uma condição importante para se entender as relações entre Nadëb e *mäs*. Para além da própria discussão do termo *kabari*, no capítulo 3, já apontei nesta tese que esta é a condição de Joaquim, que lhe permite ser "adotado" por um patrão na virada dos anos 1950 para os 1960. A questão está ligada às noções de "ajuda" e "abandono", que discuto no capítulo 11.

[681] Anteriormente, também os *sëëw* ensinavam seu repertório de cantos e benzimentos aos neófitos, fosse nas madrugadas, deitados em suas redes, fosse na floresta, no processo de formação xamânica. Mas, aqui, há um contraste importante: enquanto os xamãs compartilhavam seu conhecimento individualmente, em caráter privado, as práticas de conversão e ensinamento evangélico são empreendidas coletivamente em espaços públicos.

[682] Adiante, discuto o papel da escrita e da leitura na produção de hinos evangélicos nadëb.

rapazes, de garotas, de homens e mulheres, não necessariamente nessa ordem, são chamados pela liderança religiosa que conduz o rito naquele dia.[683] Os grupos vão até o púlpito da igreja e cantam uma série de hinos, que podem chegar a uma dezena, conforme a energia dos cantores que estão à frente. A escolha do repertório geralmente se dá no momento da apresentação. O hinário impresso serve por vezes como uma espécie de catálogo que permite aos cantores escolherem a peça a ser executada. De maneira muito reduzida, os Nadëb entoam ainda hinos em português e nheengatu, de origem não nadëb, aprendidos com missionários e pastores de fora. Ainda, ao longo dos anos, os indígenas traduziram para sua língua alguns desses hinos que mais lhes agradam. Mas ressalto que o repertório entoado no Roçado é majoritariamente constituído pelos hinos compostos na aldeia.

Geralmente, cada culto se desenvolve a partir de um tema determinado – por exemplo, "a educação que devemos dar aos nossos filhos de acordo com os ensinamentos de Jesus". As sessões eram iniciadas com a leitura de um trecho da Bíblia (nadëb) associada ao tema, seguida de longos sermões, regularmente conduzidos por um dos líderes da igreja, que revezava a fala com outras lideranças. Os sermões eram extensos e não raras vezes eu observava cenas de pessoas entediadas ou cansadas: crianças dormindo no chão da igreja, jovens conversando entre si sobre assuntos diversos, adultos bocejando. O ambiente se transformava, justamente, nos momentos de cantoria coletiva. Os grupos de crianças e jovens, e também adultos, inicialmente tímidos, iam à frente e começavam a entoar o repertório. Muitas vezes, pude observar que vários jovens já chegavam ao culto animados para se apresentar naquele dia. A maioria dos presentes fazia coro aos hinos propostos. Eventualmente, os jovens ou as crianças esboçavam timidamente uma coreografia ensinada pelos missionários.

9.1 Políticas da conversão

No mesmo período em que o evangelismo começava a ganhar força no Roçado, outra transformação importante acontecia no Alto Uneiuxi. Como já mencionei, entre os anos 2000 e 2006, Joaquim e sua família extensa preparavam a sua mudança para o Paraná do Boá-Boá, no Japurá. O deslocamento fazia parte de uma estratégica política arquitetada pelo chefe nadëb para reivindicar ao Estado brasileiro uma importante parte de seu território tradicional que

[683] Como já apontei, durante a minha pesquisa, a igreja do Roçado possuía 8 lideranças, sendo 7 homens e uma mulher, que se alternavam na condução dos sermões (com exceção da mulher, que coordenava as atividades de evangelização infantil). Cada sessão é dirigida por uma dessas lideranças, determinada previamente, que conduz a pregação do dia. Invariavelmente, em cada novo culto, é aberto espaço para as cantorias e para os sermões conduzidos pelos demais líderes. O número de oradores variava, podendo chegar até cinco pessoas. Não é raro que tanto as falas dos líderes como as sessões de canto ultrapassem o tempo de fala do pastor.

ficara de fora da área homologada da TI Uneiuxi em 1998. Sua ideia era abrir uma nova comunidade no limite da TI, no Paraná do Boá-Boá (rio Japurá), adjacente ao trecho não demarcado (ver capítulo 11). A mudança se deu em etapas. Inicialmente, os indígenas abriram um sítio no Alto Uneiuxi, alguns quilômetros acima do Roçado, na localidade de Barbado. O sítio ficava a meio caminho entre a aldeia e o varadouro que dá acesso ao Paraná do Boá-Boá. Joaquim e seus parentes permaneciam temporariamente naquele local durante o processo de busca de uma área ideal para a nova comunidade, abertura e limpeza do terreno, plantação das roças e espera da sua primeira produção, e, por fim, a construção das primeiras casas. Dessa maneira, os migrantes garantiam um entreposto que facilitava o trânsito constante entre as localidades naqueles anos. Por volta de 2006, finalmente, algumas famílias se mudaram definitivamente para a nova aldeia, São Joaquim, outras retornaram para o Roçado, e Barbado se transformou, desde então, em uma paragem na qual os viajantes coletam frutas, descansam e se alimentam.

Assim, o momento em que Eduardo teve o sonho revelador coincidiu com o início de uma transformação sociopolítica no Alto Uneiuxi: Joaquim, o grande líder nadëb, e sua família extensa começavam a se organizar para migrar para o Japurá. Durante esses anos de transição, Joaquim se manteve como tuxaua do Roçado, mas era notório que logo seria indicado um novo chefe para a aldeia. Diante do fortalecimento progressivo dos membros do SIL na comunidade e a iminência da reconfiguração política local, é significativo que os episódios de "revelação" pessoais que, aparentemente, tiveram mais projeção coletiva foram aqueles experienciados por irmãos da família Castelo: Socorro e Eduardo. Atualmente, um é o tuxaua da comunidade e a outra é coordenadora pedagógica da Escola, tradutora "independente" do Velho Testamento e evangelizadora das crianças.[684]

Eduardo, desde cedo, demonstrou desenvoltura na fala pública. Segundo Joaquim, foi esta característica do jovem líder que o fez definir, em 2006, que Eduardo seria seu sucessor: ele "sabe falar", me disse algumas vezes o ancião. Este "saber falar", ressaltado por Joaquim, está associado ao bem-estar coletivo e é fruto da capacidade de um líder em unir sua comunidade e dissolver atritos e divergências existentes. "*Baad up tabaher'oot*", "ele fala bem" ou "*anyym tabaher'oot*", "ele fala bonito", são formas de expressar tais qualidades na língua

[684] Desde a partida dos Senn, Socorro tomou ficou imbuída de traduzir o Velho Testamento. Os missionários deixaram com ela um computador para realizar o trabalho, prometendo-lhe ajudar na revisão. Os indígenas afirmam que, por alguns anos, o SIL lhes garantia um sinal de internet de acesso restrito a correspondência eletrônica para essa finalidade. Durante minha pesquisa de campo, os missionários haviam interrompido o pagamento da internet e, portanto, a comunicação havia sido cortada. A energia elétrica na comunidade é intermitente e se dá por meio de dois geradores movidos à gasolina e diesel.

nadëb. Essa habilidade, vale frisar, é compreendida como importante tanto para a manutenção do bem-estar coletivo na aldeia como para o estabelecimento de alianças para fora do Roçado (ver capítulo 11).

O convívio com Eduardo durante a pesquisa apresentou, para mim, ainda, outra característica que distingue um chefe nadëb dos demais habitantes de uma comunidade: uma atenção específica às dimensões política e econômica da vida social. Durante nossa convivência, era nítido que meu amigo mantinha uma preocupação em fazer alianças com diferentes pessoas e instituições que potencialmente pudessem trazer algum benefício: contribuição para o fortalecimento político do "território nadëb"; instauração de novos "projetos" que viabilizassem um rendimento aos moradores de sua aldeia; parceria com atores e instituições que auxiliassem os indígenas a alcançar voz no debate político local, regional e nacional.[685] Não é difícil perceber que o jovem Eduardo, portanto, possuía características que se assemelhavam às de Joaquim, quando este tentava se firmar como uma liderança entre as décadas de 1960 e 1980. Ambos são homens desenvoltos, que construíram uma autoridade local por meio de uma boa comunicação entre si e com terceiros, e que não se furtaram de negociar com os *mäs* para alcançar o que consideravam ser o melhor para "seu povo".

O episódio do sonho de Eduardo ocorre, portanto, num período de transição política e espiritual no Roçado, o que traz para o evento uma relevância cosmopolítica. Naquele momento, o jovem confirma sua habilidade em lidar com três dimensões da socialidade no Alto Uneiuxi: empreender a boa comunicação com os forasteiros, com (um novo) deus e com os próprios Nadëb. O episódio sobrepõe de uma só vez o mundo do *mäs* (naquele momento, concentrado nos evangélicos, que tinham destituído os patrões de seu lugar histórico), o mundo extra-humano (presente em um evangelismo que começava a se fortalecer localmente), e, finalmente, o mundo nadëb (que passava por transformações profundas como a sucessão da chefia local, a criação de São Joaquim e a reivindicação da expansão do "território nadëb").

O texto dos Senn sobre o sonho de Eduardo faz referência ainda a dois outros jovens que se tornariam importantes lideranças da igreja nos anos seguintes: Domingo, e Tahoj (cujo nome em português é Alarico), que atualmente residem em São Joaquim. Os missionários afirmam que o primeiro, também em sonho, tivera um encontro com Deus, que o estimulara a exercer um protagonismo, desde que submetido à Cristo:

[685] Não poucas vezes, membros da comunidade interpretam as ações do chefe como uma busca de bens em benefício próprio, e de sua família, em detrimento do coletivo. Portanto, há uma tensão latente, mais ou menos velada, entre a comunidade e o chefe, sobre o trabalho focado no bem-estar coletivo. Inversamente, é comum que o chefe aponte que os demais habitantes da aldeia não contribuem nas atividades coletivas por estarem focados apenas no bem-estar de si e de sua família.

> *When the church was praying about choosing church leaders, God gave Dominguinho, now a leader, a song in a dream or vision saying that it was good to have leaders, but that Jesus was the principal leader.* (SENN, SENN & BRINNEMAN, s/d, p. 2)

Em 2006, Domingo partiu com Joaquim para o Paraná do Boá-Boá e, na nova aldeia, tornou-se um dos principais líderes da igreja, função que exerce até o presente. Como veremos, a existência de várias lideranças da igreja seria um ponto de conflito entre indígenas e forasteiros que iria culminar na expulsão de pastores de outras denominações evangélicas que se aproximaram das aldeias nadëb. Já Alarico, o segundo jovem mencionado no texto dos Senn, teria sido desautorizado pelos próprios indígenas, de maneira jocosa, ao tentar entoar um hino que havia composto anteriormente à revelação de Eduardo.

> *Joaquim, the chief, doubted that singing to Jesus in his own language and style would be acceptable. Nevertheless, he and a couple others found the courage to try—but only on very special occasions. One young man, Tahoi,*[686] *sang once and everybody laughed. That put a stop to creating and singing Christian songs.* (ibid., p. 1)

Os três jovens citados no texto dos Senn (Eduardo, Domingo e Alarico), ao lidarem com o problema da composição do hino evangélico, se lançavam pessoalmente sobre um processo de reconfiguração cosmopolítica no Alto Uneiuxi, que resultaria, dali a alguns anos, no estabelecimento das novas lideranças locais (inclusive a chefia do Roçado). Tais movimentos marcam o início de um novo período, que os Nadëb atualmente interpretam como um momento em que estavam se "pacificando". Apesar de meus interlocutores não utilizarem exatamente essa expressão, me baseio na fala de alguns indígenas que, em diferentes ocasiões, me disseram que, ao se tornarem evangélicos, agora estariam "mansos", "não eram brabos", "não queriam mais briga com o *mäs*", assim como prezavam pelo fim dos conflitos entre si. Note-se que, do ponto de vista dos crentes atuais do Roçado, esse "amansamento" associado à conversão evangélica é distinto das progressivas transformações advindas do contato com os patrões no Alto Uneiuxi no final da década de 1950. O estabelecimento da relação com patrões no Alto Uneiuxi enfraqueceu para os próprios Nadëb a ideia genérica de "índios brabos"[687] – que vigorava (e em certa medida ainda vigora) regionalmente. Mas há um aspecto "violento" e "mundano" de seu próprio comportamento que de acordo com os convertidos atuais persistiu

[686] A maneira como os missionários notam o nome Tahoi é distinta daquela que proponho, Tahoj. Adoto a ortografia atual utilizada pelos próprios Nadëb.
[687] Para diferenciar os grupos indígenas do Uneiuxi, Münzel (1969), por exemplo, lança mão das categorias "índios mansos" (Kaborí) e "índios brabos" (Nadöb).

até a década de 1990 (ou seja, que só foi alterado com o evangelismo indígena). Segundo os meus interlocutores, a extinção (ou diminuição) de conflitos na aldeia, do consumo de bebidas alcóolicas, do roubo de mercadorias e do assalto aos acampamentos dos *mäs* é consequência da conversão ao evangelismo.

Assim, a concretização de uma igreja protestante indígena foi seguida pelo estabelecimento de um novo conjunto de lideranças religiosas que se consolidou no corpo da igreja e no culto. O fato de serem líderes que, em seu discurso, seguiriam uma ética não violenta é fundamental para a reconfiguração que se ensaia no Alto Uneiuxi. Paralelamente, a posição do *sëëw* perdeu espaço entre os Nadëb e novas associações (agora ligadas à ideologia cristã) foram criadas no campo prático e conceitual do xamanismo. Como argumenta Carlos Fausto (1999a), a ambiguidade inata à figura do xamã (e do guerreiro) amazônico – um alto poder criativo que pode se voltar contra a própria coletividade humana à qual ele pertence – é um dos aspectos que inviabiliza a cristalização de seu poder político. Como veremos, para além do chefe nadëb (o tuxaua da aldeia), o novo tipo de liderança nadëb que se anuncia no começo dos anos 2000 se erguerá, justamente, sobre outros termos. Líderes da igreja e professores progressivamente ganham força política local e passam a concorrer com a figura do tuxaua. São essas pessoas que mais rapidamente empreendem uma transformação no repertório de cantos nadëb, que, por sua vez, está assentada numa transformação cosmoecológica: os hinos evangélicos passam a ter um único (e novo) dono, Deus.[688] Mas, aqui, surge um problema central: quem passaria a ser seu compositor legítimo.

9.1.1 Autoria e tradução

Se levarmos em conta os aspectos da cosmologia discutidos na parte 2 desta tese, a impossibilidade inicial de haver hinos evangélicos em língua nadëb residiria no fato de que cantos dessa natureza – que visam a comunicação extra-humana – não são composições humanas, mas sim artefatos sonoros de outros seres, doados (indiretamente) aos Nadëb por seus donos. Daí decorre, inclusive, sua agentividade. A transferência desse repertório aos Nadëb dependeria da mediação de outros seres: no tempo mítico, de Jood (N4), e no tempo atual, dos espíritos auxiliares (*sahëë*) do xamã. Neste contexto, é de se supor que os hinos evangélicos deveriam ser gerados diretamente por aquele a quem se referem, a saber, o próprio Deus (mas

[688] Ressalto, contudo, que os cantos tradicionais e os rituais *hah'ook* continuam a ocorrer no Roçado e em São Joaquim. Adiante, descrevo como os Nadëb o compreendem neste contexto pós-conversão.

de imediato surge um problema relacionado à Trindade Cristã),[689] seu verdadeiro dono. Se analisarmos a composição dos hinos pela perspectiva evangélica, encontramos pontos que se aproximam e outros que se afastam desta lógica. Como vimos, o fundamentalismo protestante explica a "Palavra de Deus" presente na Bíblia de maneira literal. Portanto, sua origem é o próprio Deus. Contudo, ainda que os hinos sejam baseados no conteúdo do livro sagrado, não são composições divinas. O problema, como diria Vilaça (2014, p. 324), não é a existência de novas divindades, mas como interagir com elas. Assim, o debate sobre a composição de hinos evangélicos em língua nadëb se ergue sobre duas questões de fundo: autoria e tradução.

Voltemos ao episódio de Tahoj (Alarico), ocorrido no início dos anos 2000, que mencionei há pouco. O primeiro hino que o jovem apresentou para a comunidade não era fruto de um sonho, ou de uma comunicação diretamente estabelecida com Deus, era uma composição propriamente sua. Portanto, foi exposta à comunidade como uma criação humana, o que lhe privava (segundo a cosmologia nadëb), desde o início, de um sentido prático (porque destituído de agência), além de ser considerada pelos indígenas que estavam sendo evangelizados como uma possível blasfêmia. Como se pode notar, resta ainda um problema em aberto e central ao tema: a incerteza sobre a "autoria real" de um hino composto nessas condições.[690]

Cronologicamente, o episódio de Alarico ocorre antes da revelação experienciada por Eduardo. Portanto, um dos efeitos fundamentais do sonho deste último para a comunidade do Roçado é que ali se inicia uma transformação no sentido que os Nadëb dão ao próprio ato de compor. Note-se que sua experiência onírica é uma certa atualização da narrativa de Jood (N4), que descreve a obtenção dos *jäm* e dos "nomes verdadeiros" de outros seres pelos Nadëb. Se, no mito, o ser híbrido (humano-cobra) doa aos Nadëb o "segredo" dos outros – o repertório de *jäm* e *häd* –, no sonho do jovem crente uma pessoa não Nadëb doa o primeiro hino evangélico e abre o caminho para a produção de novos cantos.[691] Mas o processo de criação passa por uma inovação, porque conta agora com a "participação" dos próprios Nadëb: durante a "revelação", o "ser de branco" oferece a Eduardo um canto inacabado, a ser finalizado em vigília. Com seu gesto, esta personagem apresenta aos Nadëb uma forma de mediação com o divino, que lhes

[689] O tema da Trindade cristã é um problema conceitual para os Nadëb, que abordo na última seção do capítulo.
[690] O problema das imagens católicas é atualmente tratado pelos Nadëb da mesma maneira: são imagens sem donos, significativamente chamadas de *kabari* (órfãos). Adiante, abordo este tema. Noto, contudo, que no caso dos hinos evangélicos nadëb, a complexidade em definir sua autoria não se estende para a questão de quem seria seu dono. Enquanto trabalhávamos na gravação e transcrição de alguns hinos, André me explicou que este repertório deveria ser chamado de "*p'op hadäk kyyh*", "fala daquele que habita o alto" (Deus), em contraposição aos cantos dos antigos, que meu interlocutor se referiu como "*nadëb kyyh*", "fala dos Nadëb" ou "*wahëëh kũ kyyh*", "fala dos antepassados".
[691] Como afirmei anteriormente, o próprio Eduardo designou tal personagem como "anjo". Já os missionários, ao longo do texto citado, antes de o associarem diretamente a Deus, o definem como um ser andrógeno: "*In his dream he saw someone dressed in white, neither a man nor a woman*" (SENN, SENN & BRINNEMAN, s/d, p. 1).

permitem compor hinos em língua nadëb, desde que baseados na Bíblia. Se levarmos em conta a literalidade pela qual o livro sagrado é encarado pelos fundamentalistas, o impasse inicial indígena, relacionado à autoria da composição, se resolvia por meio do processo de tradução: a *mensagem* da Palavra de Deus inscrita (e imutável) no livro sagrado seria transposta para os hinos. Os compositores nadëb, dessa maneira, passariam a ser os responsáveis por organizá-las na forma-canto.[692]

Ressalte-se, todavia, que meus interlocutores nunca me explicaram a composição de hinos evangélicos como uma experiência de "inspiração divina". Note-se que, em diferentes contextos de conversão indígena ao protestantismo, tanto a tradução da Bíblia como a composição de hinos são compreendidas nesses termos. Vilaça (2016, p. 55), por exemplo, afirma o seguinte sobre o processo entre os Wari':

> *As well as the act of finding equivalents to words per se, there is something else that overdetermines the entire translation process: divine inspiration. Just as the writing of the Bible was divinely inspired, so is the work of translating the book into the native language, undertaken by the missionaries with their indigenous assistants.*

Algo semelhante ocorreu entre os Koripako do Alto Içana. Ali, os cantos que compõem o hinário na língua indígena são traduções e composições realizadas por Sofia Muller, que o fez "inspirada por Deus" (XAVIER, 2013, p. 341).[693]

Entre os Nadëb, o episódio que analiso, portanto, marca uma transformação no próprio ato de criação dos cantos indígenas. Enquanto os *jäm* "tradicionais" são partes sonoras caracterizadas por sua imanência, os hinos são a *mensagem* de um ser transcendente *traduzida* pelos Nadëb. Dessa maneira, a relação entre o dono do canto (Deus) e o canto em si (hino) não é mais direta. Esta operação permite, finalmente, uma mudança no próprio idioma entoado. Diferentemente dos cantos tradicionais emitidos na própria língua dos outros seres, os hinos evangélicos não são a "Palavra de Deus" em si, mas sua mensagem universal, cantada em língua nadëb.

---

[692] Após seu sonho iniciático, Eduardo comporia apenas outros dois hinos. Um deles foi criado a partir de um hino evangélico em língua portuguesa, ensinado pelos missionários. O outro, sua última composição, segue a estrutura rítmica e melódica de um nadëb *jäm*. Segundo Eduardo, ele não é um bom cantor-compositor porque "não tem boa memória".

[693] A "inspiração divina" é uma premissa para os cristãos em geral, que percebem a própria escritura do Novo Testamento, bem como a sua tradução para difusão da palavra sagrada, como atos dessa natureza (XAVIER, 2013, p. 224). Para citar um último exemplo etnográfico, entre os Palikur, o que marcaria o início da conversão evangélica, em detrimento do catolicismo com o qual os indígenas já tinham contato, foi a chegada à aldeia de um missionário, que, nas palavras de um interlocutor de Capiberibe (2017, p. 316), era "[...] 'inspirante' de Deus, era muito inspirado mesmo, graças a Deus…".

A passagem de um mundo xamânico, baseado na comunicação com donos de outros seres, em suas próprias línguas, para um mundo cristão, cantado em língua nadëb, traz duas consequências diretas: a coletivização de um tipo de comunicação antes restrita a especialistas e a pacificação dos cantos evangélicos. Se os *nadëb jäm* são peças sonoras de ataque e proteção (por serem partes intangíveis dos seres), os hinos evangélicos são uma forma de louvor a um ser supremo, que transmite uma mensagem baseada em seus ensinamentos. Passa-se da ética da predação para a moral do amor fraterno (adiante, volto a essa discussão ao analisar alguns hinos).

Isso posto, deve-se atentar ainda para o que permanece do universo pré-conversão nesta reconfiguração cosmopolítica. O episódio de "revelação" de Eduardo também evidencia aspectos importantes sobre esse ponto. Vejamos: um jovem líder sonha – durante uma viagem que faz à floresta, acompanhado por outros homens – com um ser extra-humano com o qual se comunica exclusivamente por meio do canto e da dança. A mata é a localidade por excelência associada a pessoas não humanas e a conversas (entre homens Nadëb) a seu respeito. Lugar este dominado por seres outros, donos legítimos dos cantos. Na Amazônia, como sabemos, sonhar é uma experiência associada à comunicação extra-humana (CHAUMEIL 1998 [1983]; ALBERT & KOPENAWA 2010; VIVEIROS DE CASTRO, 2006).[694] Nas palavras de Capiberibe (2017, p. 316), sobre os sonhos palikur, "eles fazem parte de um conjunto de elementos que têm a capacidade de transitar entre as coisas, as pessoas e os espaços do mundo sensível e as coisas, pessoas e espaços que constituem e ocupam outros mundos, os quais estão não só em conexão com o nosso mundo 'terreno'". De fato, na experiência onírica de Eduardo, ele visita o ambiente que pertence a pessoas não Nadëb, e o único modo de comunicação possível é o canto, apreendido pelo sonhador neste outro plano. Como destaquei no capítulo 6, deve-se atentar que o canto é uma ferramenta fundamental não só de comunicação, mas de *apropriação (predação) do outro (ou de coisas do outro) – ainda que não necessariamente violenta*.

É interessante notar que mesmo para Joaquim, entusiasta de primeira hora da conversão, a dimensão onírica cumpriu um papel importante na evangelização. Em certo trecho de seu diário, a missionária Ann Bacon (2010, p. 23) cita uma conversa que empreendera com o

[694] Chaumeil (1998, p. 238), por exemplo, afirma o seguinte sobre a experiência onírica dos xamãs yagua: "*Más que a cualquier otra cosa, los chamanes le otorgan una gran importancia al sueño que interpretan con fines divinatorios o propiciatorios. Añadiremos que la experiencia onírica, asociada a la experiencia alucinógena, se halla de una manera u otra, de forma explícita o no, en el comienzo de toda carrera chamánica… Entre los Yagua, el sueño es un instrumento de conocimiento, de predicción. Su interpretación le compete entonces a aquellos que tienen como función primordial la comunicación con lo invisible*".

tuxaua: “Ele contou, também, que tinha certeza que algum dia o povo Nadëb teria as Escrituras em sua língua, porque ele teve um sonho em que ele estava pregando em nadëb com a tradução na mão”.[695]

Há ainda outro aspecto que ocorre no sonho de Eduardo, que seguirá sendo a tônica da composição do repertório evangélico nadëb. Nas palavras dos missionários: “(...) *he dreamt he was singing Nadëb-style*”. Ou seja, a forma rítmica e melódica dos cantos dos antigos não é alterada. Mantém-se a estrutura do canto e transforma-se o conteúdo. Mas todo esse processo é complexo porque aquilo que os missionários chamam de “estilo nadëb” é, na realidade, uma forma sonora originalmente criada pelos donos não Nadëb dos cantos tradicionais. A relação entre donos e hinos permanece tão basilar que os cantos evangélicos são referenciados de acordo com o ritmo do canto tradicional que o origina: por exemplo, *tooh pud gó* (canto do porco do mato); *depah pud gó* (canto da paca), etc. De modo que o hino evangélico designado “canto do porco do mato”, por exemplo, apesar de ter um conteúdo que se refere ao repertório cristão – presente na Bíblia – segue a forma rítmica e melódica do canto tradicional do porco-do-mato. Portanto, também aqui a multiplicidade de perspectivas segue em disputa. Para além de Deus, Cristo, “anjos” e humanos, esta arena é ocupada também por outras pessoas, donos dos cantos tradicionais. Os hinos nadëb, assim, mantêm uma estrutura originada nos donos dos outros seres, mas agora em conjugação com uma mensagem mediada pelos próprios Nadëb, a partir de sua leitura da “Palavra de Deus”. Analisemos, agora, alguns hinos evangélicos nadëb.

9.2 Poéticas da conversão

Como já indiquei, há hoje um livreto de hinos nadëb impresso no Roçado. Foram poucas as ocasiões em que eu vi os habitantes da comunidade consultarem a brochura para acompanhar os cantos. Durante os ritos evangélicos, alguns exemplares eram empunhados pelas lideranças da igreja, que, por sua vez, os utilizavam apenas como um material auxiliar, uma espécie de

[695] Destaco que se há uma dimensão do sonho que é um signo de continuidade com o mundo xamânico, devemos levar em conta que existe uma outra, oposta, de ruptura com este mundo. Em diferentes relatos sobre a conversão ameríndia ao evangelismo, o sonho é caracterizado como uma experiência individual que instaura uma ruptura do sonhador com o que se convencionou chamar de “religião tradicional”. Entre os Wari', por exemplo, Vilaça (2016, p. 151) afirma que a aparição de Jesus em sonho é o “*turning point*” para a conversão de algumas pessoas. Ao refletir sobre a importância do sonho no processo de conversão palikur, Capiberibe (2017, p. 316) faz o seguinte comentário: “Os relatos do evento de conversão, espécie de mito fundador da religião evangélica entre os Palikur, apontam sempre para um elemento que, como os sonhos, faz parte de um mundo que está para além do sensível”. A dissertação de Fernanda Henrique (2017, p. 76-85) sobre os sonhos kaingang apresenta uma série de sonhos que instauram a conversão dos indígenas ao protestantismo. Note-se, finalmente, que é justamente por ser uma experiência individual que o sonho, apesar de estar presente no mundo cristão, por muito tempo foi controlado pela igreja.

catálogo a ser examinado com a lista de cantos disponíveis. Em geral, jovens e adultos conhecem o repertório de memória.

A meu ver, o livreto cumpre duas finalidades básicas. A primeira é a de ser um material de apoio para a evangelização de crianças e jovens, como já indiquei anteriormente. Cito uma cena que observei, para se ter uma ideia da importância do material impresso na evangelização.

Em 2019, numa certa manhã de domingo, um grupo de crianças se dirigia à escola no Roçado. Abordei então um dos garotos, perguntando o que eles iriam fazer. Ele apontou para a escola e respondeu, sem pestanejar, "cantar, nós vamos cantar". E após alguns instantes, completou, "e desenhar". As crianças se encaminhavam para as aulas de evangelização semanais.[696] As duas ações, cantar (*ejäm*) e desenhar (*erih*, que também é utilizado no sentido de "escrever") são o modo de inculcação da cosmologia cristã nos jovens da aldeia (além dos próprios cultos, que eles frequentam junto com os pais). A brochura, nesse contexto, é o material de referência para as pessoas em processo de alfabetização e é utilizado para a memorização dos cantos. A partir da adolescência, uma pessoa já conhece grande parte do repertório, de modo que, durante o culto, as lideranças podem anunciar o hino a ser entoado apenas pelo seu número de registro no livro, "vamos cantar o hino 31". A outra função básica do livreto é reverberar para os crentes o sentido literal que a bíblia adquire para o fundamentalismo evangélico. Ou seja, o hinário impresso, ainda que não seja o registro da "fala verdadeira de Deus" ("P'op Hagä Do *hub her'oot doo*") é uma criação (humana) que tem como base a mensagem divina registrada no Novo Testamento.

As composições que estão na brochura são de autoria de oito homens e uma mulher. Uma das pessoas mais prolíficas desse grupo é André Garrido. André é, atualmente, uma liderança religiosa que se destaca dos demais por sua dedicação em criar, ensaiar e entoar os hinos durante os ritos evangélicos. Ao longo de minha pesquisa, gravamos uma dezena de composições de sua autoria, que, depois, foram traduzidas por Socorro.

Feitas essas considerações, desenvolvo nesta seção uma análise dos hinos nadëb a partir de alguns exemplos, que registrei em áudio, do repertório composto por André. A gravação dos hinos foi realizada em sua casa, portanto num contexto não ritual. Nessas gravações, o autor

[696] Uma vez na escola, as crianças foram recebidas por Andrade Castelo (irmão de Socorro e Eduardo), que era o professor encarregado naquele dia. Ele organizou as 15 crianças em roda e o grupo entoou três hinos nadëb. O professor seguia uma "pedagogia" de brincadeira de roda, com coreografia, gesticulação e interação de todos. Em seguida, as crianças sentaram-se e munido de um livro de ilustrações fornecido pelo SIL, o professor narrou passagens da história de vida do apóstolo Pedro. Na sequência, pegou cópias em preto e branco de uma das ilustrações da vida de Pedro e as forneceu para cada aluno colorir. Ao final da atividade, as crianças foram dispensadas.

entoava os versos poucas vezes, dinâmica muito distinta do que ocorre nos cultos, quando um canto pode se alongar por vários minutos.

Abaixo, segue a transcrição e a tradução do hino evangélico *mukuruja pud gó*, "ritmo do macaco-da-noite".[697]

Mukuruja pud gó – Ritmo do macaco-da-noite (hino evangélico)

Linha	Nadëb	Português
1	*ti m' zezus nesaa do yb mety wät*	então o pai da maldade [diabo] testou Jesus
2	*ti m' zezus nesaa do yb mety wät*	então o pai da maldade [diabo] testou Jesus
3	*dooh m' tahaja bä rë mɜ̃ tamety wät*	ele o testou mas ele não conseguiu
4	*zezus häd gó nessa do yb ji nu beb këë*	com o nome de Jesus a gente pisa na cabeça do pai da maldade
5	*hät ỹỹ gó ji nu beb këë*	com o meu nome a gente pisa na cabeça
6	*hät ỹỹ gó ji nu beb këë*	com o meu nome a gente pisa na cabeça
7	*bep bep bep bep bep bep bep bep bep bep bep*	pisa, pisa, pisa, pisa, pisa, pisa, pisa, pisa, pisa, pisa

Como já afirmei, os hinos nadëb se apoiam direta ou indiretamente na Bíblia. E, da mesma forma como vimos ocorrer com os *nadëb jäm*, as peças a serem entoadas representam uma síntese das histórias das quais derivam. Se os *jäm* tradicionais estão associados a um arcabouço formado pelas histórias (*panyyg*), os hinos agora se ancoram no livro sagrado. "Novo Testamento", inclusive, é traduzido para a língua Nadëb como "P'op Hagä Do Panyyg Hanäm Do Hahỹỹh" (que poderíamos glosar como "Aqui está a história bonita d'Aquele que Habita o Céu").[698] No exemplo acima, as três primeiras linhas fazem menção à conhecida cena em que Jesus é tentado por Satanás no deserto (Mateus 4; Lucas 4).[699] Toda a passagem bíblica está resumida nesta primeira parte do canto. As quatro últimas linhas, por sua vez, se baseiam em

[697] Nesta seção, traduzo os nomes dos hinos como "ritmo", ao invés de "canto". Adoto, aqui, o primeiro termo, seguindo a orientação de Socorro, que traduziu os hinos evangélicos para o português. A opção de Socorro, à primeira vista, visa ressaltar que a melodia e o ritmo do hino são semelhantes ao canto tradicional em que se baseia, contudo, o conteúdo é outro. Adiante, volto a esta questão.

[698] As personagens de Deus e Diabo são referenciadas na língua nadëb de diferentes maneiras, na maioria dos casos a partir de designações descritivas. Diferentemente de outros contextos etnográficos, as personagens, em geral, não foram associadas a figuras míticas. Volto a este ponto adiante.

[699] Nesta tese, utilizo como referência a versão da Bíblia traduzida por João Ferreira da Almeida, revista e ampliada (1993), disponível no site da Sociedade Bíblica do Brasil (SBB). Segundo a SBB, essa tradução é a mais usada pelos protestantes brasileiros. Disponível em: https://biblia.sbb.org.br/biblioteca/ARA. Para referenciar os textos da Bíblia, emprego a convenção adotada por católicos e evangélicos em: livro, capítulo e versículo.

outro tema, derivado de uma imagem recorrente no Velho e no Novo Testamento: Jesus (ou o descendente de Eva) seria aquele que "esmagaria a cabeça do diabo", fato que, segundo uma certa interpretação evangélica, teria se concretizado no episódio de ressureição de Cristo.[700] Geralmente, a figura do diabo é referida na língua nadëb como "o pai da maldade" (ver adiante). A mensagem do canto é direta: Jesus não sucumbe às tentações do diabo e é capaz de derrotar todo o mal que este representa.

Outra semelhança entre as artes verbais pré e pós-conversão é a multiplicidade de perspectivas a compor cantos tradicionais e hinos evangélicos. No exemplo acima, as primeiras linhas são entoadas em 3ª pessoa, figuram um narrador (humano) que interpreta e canta a palavra literal de Deus, gravada na Bíblia. Já nas últimas linhas, é colocado em evidência o ponto de vista do próprio Jesus. É possível observar, ainda, uma terceira perspectiva, a do próprio macaco-da-noite, se considerarmos a origem dos cantos de acordo com a cosmologia nadëb. A forma do hino citado deriva do canto tradicional deste ser e, assim, a estrutura melódica e rítmica são a mesma. Não é por acaso que a sugestão de Socorro, a tradutora nadëb que me auxiliou no trabalho, é que o nome *mukuruja pud* gó fosse traduzido como *ritmo do macaco da noite*.

A observação sobre as perspectivas em jogo toca mais uma vez na questão da autoria dos cantos. Se o conteúdo do hino provém de uma articulação entre o humano e o divino (as composições são mensagens originadas em interpretações de um autor humano sobre passagens da bíblia que guardam a palavra de Deus), a forma melódica e rítmica está diretamente associada ao ser que é dono do canto tradicional que, inclusive, empresta seu nome à peça.[701] No hino, a transição de um discurso em 3ª pessoa (humano/deífico) para a 1ª pessoa (Jesus) se dá por meio do *nome verdadeiro* de Jesus:

"Zezus"[702] *häd* (nome de Jesus) *(l.4)* → *hät ỹỹ (*meu nome) (l.5)

[700] Algumas referências na Bíblia estão em: Gn 3.15; Jo 12.31; At 26.18; Rm 5.18, 19; Hb 2.14; Ap 12.1, 7. Uma interpretação protestante sobre a o tema de "esmagar a cabeça da serpente" pode ser lida em: https://www.horaluterana.org.br/duvida-espiritual/peco-que-me-expliquem-genesis-3-15/. Acesso em: 8 fev. 2022.

[701] Note-se que, apesar dessa multiplicidade de perspectivas/autoria, não há nenhuma correspondência entre o conteúdo do canto tradicional e o hino evangélico do macaco-da-noite. O primeiro, como vimos, é formado pelos nomes verdadeiros do ser-dono e elementos descritivos de seus hábitos, enquanto o segundo é uma narrativa sintética de elementos da Bíblia que, em última análise, narram a disputa do bem (Jesus) contra o mal (Diabo). Adiante, analiso mais demoradamente essa transformação na forma narrativa do canto.

[702] A grafia do nome de Jesus varia na ortografia nadëb. Na Bíblia, seu nome é registrado na grafia em português (Jesus). Neste hino, a tradutora optou por transcrever o nome "nadëbizado" (Zezus). No dia a dia, a pronúncia do nome pelos Nadëb varia entre as duas formas. Cristo é sempre notado como Kristo.

O hino, inicialmente entoado a partir do ponto de vista dos crentes nas linhas 1 a 3, logo se transformará na própria voz de Jesus nas linhas 5 e 6. Note-se como a transição de perspectivas é construída na linha 4, quando o discurso passa a ter como referência o pronome "*ji*", "gente". A construção dessa linha é complexa, pois pode ser interpretada tanto no sentido de "nós, crentes", como no sentido de "nós, crentes e Jesus".

Se, na cosmologia nadëb, o nome verdadeiro dos seres é sua parte intangível, que guarda uma potência que age no mundo, neste hino evangélico é também o nome de Jesus que guarda em si um potencial criativo. As linhas, contudo, evidenciam uma transformação em relação ao modelo de agência contido nos cantos tradicionais. O potencial agentivo do *häd*, presente no *jäm* tradicional, deriva de sua relação metonímica com o ser que nomeia. O hino, por outro lado, lança mão da metáfora: "com o meu nome a gente pisa na cabeça [do pai da maldade]". A própria forma como o conteúdo do hino é composto explicita este ponto, posto que, aqui, há uma discursividade que forma frases completas, enquanto no canto tradicional em geral é apresentada uma lista de nomes legítimos do ser (que chamei em certa altura de *snapshots*). Portanto, se o *jäm* tradicional se ancora no potencial criativo do som, o hino evangélico desenvolve uma narrativa pacificada pelo verbo. Se, no primeiro caso, a emissão sonora é propriamente uma ação, no segundo ele é uma mensagem.

Associada a essa questão encontramos outra, relacionada aos nomes legítimos e às línguas dos seres. Como vimos, os cantos tradicionais são compostos por resquícios de línguas primevas, que chegaram até os Nadëb atuais como fórmulas. Estas fórmulas são listas de nomes (*häd*) dos seres. Mas note-se que, a rigor, estes termos designam "espécies". Entoá-los é um ato de compor ou decompor corpos a partir de artefatos sonoros (os nomes, justamente). Por isso, cantar é um modo de agir sobre os seres. E, lembremos uma vez mais, cantar é uma comunicação entre donos: o atual (cantor nadëb) e o mítico (dono da "espécie"). É pelo caráter magnificado do dono – ele sintetiza uma coletividade – que os cantos entoados se estendem para os demais indivíduos de uma "espécie". No caso do hino acima, as coisas se passam de outra maneira. Note-se que, ali, é referido um nome pessoal, Jesus. Não se trata, portanto, de uma coletividade.[703] O ato de entoá-lo tampouco corresponde à composição ou decomposição de um ser. O poder de Cristo (e de seu nome) reside no fato de ele ser filho de Deus (onipotente). Outro detalhe importante é que a forma-hino é uma composição mediada pelos próprios Nadëb.

[703] A Trindade cristã não é uma coletividade nos mesmos termos que a cosmologia nadëb confere a animais, vegetais, espíritos e outros seres (gente-paca, gente-buriti, etc.). Há uma distinção entre Pai, Filho e Espírito Santo. Como em outros contextos de conversão indígena, o tema da Trindade dá origem a uma série de questões, que abordo no final deste capítulo.

São mensagens baseadas na Bíblia, que, por sua vez, é uma tradução da Palavra de Deus (ao contrário dos cantos, que são partes dos próprios seres dos quais eles se originam). Assim, o hino evangélico rompe duplamente com a lógica agentiva dos cantos tradicionais: seja dos próprios nomes que compõem os *jäm* (por serem artefatos sonoros dos seres), seja dos cantores-xamãs (que manipulam esses nomes para agir sobre o mundo). Esta potência, agora, é restrita a uma divindade. O hino é "apenas" um louvor a um poder divino – agora externo, não imanente aos seres que povoam o mundo – que pode interceder sobre este mundo.

Note-se, ainda, que, por ser uma louvação, o hino assume um sentido de formação ética e moral das pessoas nadëb. Ao contrário das fórmulas dos nomes legítimos – que são um conhecimento esotérico, restrito a especialistas –, o repertório evangélico é público. Há uma preocupação em transmiti-los a todos os crentes da aldeia desde a infância. Assim, enquanto os *nadëb jäm* são entoados pelos xamã-cantores para negociar a vida com donos de outros seres, os hinos são cantados por uma comunidade cuja unidade é a fé em Deus e que tem como horizonte um novo tipo de bem-viver.

Para o crente, quem age sobre os seres e o mundo é Deus, que irá salvar/abençoar aqueles que se arrependerem de seus pecados, que seguirem seus preceitos e o reconhecerem e o louvarem como ser supremo (volto a este ponto). Significativamente, o termo em língua nadëb utilizado para traduzir "orar" é *etsẽẽ*, que tem o sentido de "pedir".[704] Portanto, louvar é solicitar algo para este ser divino. Por exemplo, em 2017, durante um culto no Roçado, após um pastor nadëb entoar um hino, ele afirmou que o povo Nadëb ainda cresceria muito e isso seria uma graça de Deus: "Hoje somos 140, 150 pessoas, mas daqui a 400 anos seremos milhares! Porque Jesus prometeu, *ele vai dar pro Nadëb*!". Certa vez, conversando com Joaquim Batista sobre a diferença entre os benzimentos dos antigos e as orações evangélicas, o tuxaua me explicou aspectos da relação estabelecida com esse novo deus:

> Da geração nova ninguém benze [*mehëm doo*] não. Nós não sabemos. Agora nós só pedimos de Deus. Agora nós oramos pra Deus, agradecemos, nós oramos, pedindo por nossa pessoa doente. Nós oramos, pedimos, oramos. Todo mundo ora, porque Deus é espírito, ninguém vê, mas adora. Nós agora somos assim porque somos crentes... *Ji ky naa etsẽẽ* P'op Hagä Do *há*. 'A gente pede de deus', né, P'op Hagä Do [Aquele que habita o alto], Deus. [Gravação com Joaquim Batista, em língua nadëb e português, São Joaquim, 8/9/2018]

Assim, um poder agentivo, antes manipulado pelo xamã, é transferido para Deus, que está "acima de todos". Comparar os modos como os Nadëb lidam com casos de doença na

[704] Atualmente, o termo tem, ainda, o sentido de "comprar". Por exemplo, "*ta marii ta etsẽẽ*", "ele comprou seu terçado".

aldeia é uma boa maneira para compreender essa transformação. Na mesma conversa com Joaquim, que acabo de citar, o tuxaua comentou sobre o ofício do *sëëw* no "tempo dos antigos":

> Como a doença é curada, como é que doença era tirada do corpo da pessoa: Ele [*sëëw*] diz que vai 'desmanchar'. *Ji mehëm ji asööt doo ('A gente benze, a gente tira [a doença]').*

Na sequência, Joaquim citou o exemplo hipotético de um pai que tem um filho que foi enfeitiçado. Ele vai até o *sëëw* e pede para que ele benza a criança, no que o pajé lhe responderá: "tá bom, eu vou tirar de você. Ele fez feitiço pra ti, eu vou tirar agora". No contexto pós-conversão, a tendência é que as coisas se passem de outra maneira. No início de 2017, eu acompanhava um culto conduzido por Cleto, uma das lideranças da igreja no Roçado. Ele estava visivelmente emocionado, chorando de tempos em tempos, durante o rito. Ao final da sessão, ele reuniu todos os presentes em volta de seu filho, que estava doente havia alguns dias e, juntos, oraram para que Deus intercedesse sobre o menino e o curasse.

O evangelismo, portanto, propõe um "desencantamento" do mundo, que, por seu turno, passa a ser gerido e organizado por um único ser (que não deixa de ser, em algum sentido, um "bom patrão").[705] Como reflexo, o hino nadëb desencadeia um afastamento entre signo e referente e introduz uma mediação humana na forma-canto: a palavra de Deus presente na Bíblia é literal, mas é interpretada por compositores humanos, que a transformam em mensagens-hinos. Ainda que esta forma-canto se mantenha como ferramenta de comunicação com o extra-humano, ela não é uma extensão de Deus, ao contrário do que ocorre com os donos míticos dos cantos tradicionais na cosmologia nadëb, e também com personagens de outros grupos indígenas rionegrinos (pense-se, por exemplo, nos sons que conformam Kuwái).[706] Assim, enquanto a potência agentiva do *nadëb jäm* é imanente ao mundo, pois o canto é uma extensão daquilo que nomeia, o hino evangélico é uma louvação-pedido a um ser, a princípio, transcendente, onipotente e onisciente. A transcendência de Deus, contudo, também é uma ideia problemática, como veremos.

[705] Na próxima seção, descrevo em mais detalhes o que seria um "bom patrão".
[706] Veja-se, por exemplo, uma das descrições de Wright (2015, p. 5) sobre Kuwái: "*Each body part of Kuwai has a name and a melody, associated with primal land-living animals, birds, tree-living animals, fish, and especially, the jaguar. All of these animal parts together comprise his 'Body'.... All of Kuwai's body together emits powerful music, the sounds of the primordial world*".

9.2.1 Algumas categorias da conversão

O exemplo que acabo de analisar evidencia a diferença sensível entre o conteúdo dos hinos e dos cantos tradicionais. Como sublinhei, esse novo repertório evangélico carrega uma mensagem e uma moral específica. O hino abaixo nos permite observar a maneira como se articula esse discurso baseado no contraste entre o "bem" e o "mal".

***Wẽh wẽh makũũ pud gó* - Ritmo do finado *wẽh wẽh* (hino evangélico)**

1	*ỹ tsebé ỹ tsebé ỹ tsebé ỹ tsebé ỹ tsebé ỹ tsebé ỹ tsebé*	Estou alegre, estou alegre, estou alegre, estou alegre, estou alegre
2	*ỹ karẽn baheg'ãã̃s Jesus, ỹ karẽnn baheg'ãã̃s Jesus, ỹ karẽn baheg'ãã̃s Jesus*	Eu quero ver Jesus, Eu quero ver Jesus. Eu quero ver Jesus
3	*ti noo gó da tabasëëw hõm kën ta m'aah hẽnh kä*	Quando chegar esse tempo ele vai escolher e separar [as pessoas boas das más]
4	*ta hã h'yy ko'eeh doo, ta hã h'yy ko'eeh doo*	Aquele que crê nele. Aquele que crê nele.
5	*Jesus ỹ tsebé, Jesus ỹ tsebé*	Com Jesus estou alegre, estou alegre
6	*h'ëp ỹ tym gó Jesus sahëë bawäd kën*	O espírito de Jesus está dentro do meu coração.
7	*ti hyb n'aa ỹ wén tsebee kën*	Por isso estou alegre.

Este é um hino muito apreciado pelos Nadëb do Roçado e, provavelmente, é um dos cantos que mais escutei em minhas estadias na aldeia. O hino tem como referência dois pares de categorias que são centrais para a cosmologia nadëb pós-conversão. O primeiro é formado pelo conceito de "[estar] alegre", *tsebé*, que contrasta com *kawajãã̃n*, "estar com raiva". O segundo par está implícito na terceira linha deste hino e é formado pelas noções de "mau" (*nes'aa*) e "bom" (*baad up*).

Deve-se ressaltar que o primeiro par contrastivo já compunha um horizonte moral indígena mesmo antes da conversão. De maneira geral, entre os Nadëb, estar alegre é a condição ideal de uma pessoa. Alguém alegre mantém um bom trato com os demais moradores da aldeia: faz e recebe brincadeiras ao longo do dia, conversa com todos, é generoso, prestativo e se envolve nas atividades comunitárias. Já a raiva está associada a uma pessoa solitária, que não se insere nas atividades coletivas, é geralmente sovina e violenta. Assim, *tsebé*/*kawajãã̃n* denotam estados pessoais que afetam diretamente o bem-estar coletivo e a harmonia da comunidade. O par contrastivo é mobilizado também para as relações construídas para fora da

aldeia. De modo geral, a condição não marcada do *mäs* é *kawajããn*, em contraste com a do Nadëb, que é *tsebé*.[707]

As categorias foram importantes, também, nas relações estabelecidas com os patrões na segunda metade do século XX. *Kawajããn* é uma qualidade ainda hoje associada ao mau patrão, extremamente violento, muito bravo, que explora impiedosamente o trabalho indígena, rapta mulheres e crianças, e sempre impede que seu "freguês" salde sua dívida. O bom patrão seria aquele que trata os indígenas de maneira menos violenta, é "generoso" em relação às mercadorias que negocia com os fregueses, atende aos seus pedidos de ajuda e pode estabelecer, inclusive, relações de compadrio com certos fregueses com quem trabalha (MEIRA, 2018).[708]

Ao ser transposto para o vocabulário evangélico, o par continua a reger uma ética pessoal e comunitária para o convívio na aldeia, contudo, ocorre um entrelaçamento com o ato de fé do convertido. Agora, "alegre" é o crente, que tem "Deus no coração", enquanto os outros, os não evangélicos, seguem perdidos, "sem rumo" e imersos numa vida de pecado.

Também em outros contextos etnográficos, os conceitos de alegria e raiva parecem ter sido relevantes para a conversão evangélica (CAPIBARIBE, 2006; VILAÇA, 2016). Aparecida Vilaça, por exemplo, ao descrever as diferentes etapas de contato dos Wari' com a cosmologia cristã, cita um episódio ocorrido por volta de 1975, em que Paletó visita sua filha casada em outra aldeia. O principal motivo da viagem seria o boato que então circulava sobre atos de violência de seu genro para com sua filha. Vilaça (2016, p. 105) anota a maneira como Paletó lhe narrou o encontro entre os dois homens:

> *Paletó: I came because of your anger [because he had beaten Paletó's daughter].*
> *Son-in-law: No. I am a Christian. We have been Christians for many years.*

---

[707] A princípio, todo *mäs* é *kawajããn*. Ainda nos primeiros dias de minha estadia no Roçado, eu ofereci a um interlocutor nadëb uma refeição que acabara de cozinhar para mim. Ele recusou educadamente e disse que, antes de comer comigo, os Nadëb teriam que me "amansar", para que eu deixasse de ser *kawajããn*. No meu caso, o "amansamento" se deu a partir de nosso convívio prolongado. Muito antes de meus companheiros aceitarem alguma refeição que eu cozinhara, eu passei a comer dos alimentos que meus companheiros me ofereciam. Ao longo de todos os períodos de campo, foi frequente eu escutar a seguinte pergunta de meus amigos: "*Dawëd, õm tsebé*?", "Nian, você está feliz?".

[708] Esse contraste entre "bom" e "mau" patrão é recorrente na região e deve ser compreendido dentro de um contexto generalizado de exploração da mão de obra indígena e da violência. Como demonstrou Taussig (1987; MEIRA, 2018, p. 217) e outros autores, há uma "cultura do terror e violência" que caracteriza historicamente o sistema de aviamento amazônico. Em relação à bacia do rio Negro em específico, Peres (2008) insere a distinção entre bom e mau patrão num quadro mais amplo, que denomina de "economia moral" do sistema de aviamento rionegrino. Em relação aos bons patrões, Meira (2018, p. 173) descreve como em determinada época e contexto no rio Negro, eles se tornavam padrinhos de várias crianças em comunidades de um rio. E por conta de certas atitudes, como o fornecimento de medicamentos e transporte de doentes, eram vistos como provedores e eventualmente protetores dos fregueses.

Deve-se notar, ainda, que as duas categorias integram uma dimensão mais abrangente da doutrina protestante (de origem norte-americana), assentada numa experiência emotiva do crente, considerada um "sinal externo de experiência religiosa" (ALMEIDA, 2006, p. 39). Artionka Capiberibe (2006, p. 338-339), por exemplo, apresenta o relato de um interlocutor palikur que, ao lhe narrar o episódio em que foi "tocado pelo Espírito Santo", descreve seu estado emocional da seguinte maneira:

> [...] quando eu senti a mão do homem passou assim na minha cabeça..., mas a mão do homem dava para você gritar, alegrar, cantar, orar, chorar, mas que gozo! Mas que alegria! Que a gente recebe... Aí não podia mais suportar aquele gozo, aquela alegria, mas que alegria!

Ainda que os Nadëb em geral sejam mais comedidos em relação à sua expressão emotiva, indubitavelmente ser ou estar alegre é a condição esperada (e almejada) do crente.

O segundo par de oposições presente no hino acima estrutura uma moral evangélica mais ampla, baseada na ideia de que há um mal generalizado a ser combatido, e que a única saída possível é a adoção de uma conduta adequada, apontada por Deus (síntese do bem). Capiberibe (2006), novamente, chama atenção para o uso "maniqueísta" que a doutrina cristã faz de oposições como bem/mal, Deus/Diabo. Já Ronaldo Almeida (2002, p. 145) ressalta que, para os membros das missões transculturais, "qualquer cultura tem uma malignidade camuflada". Dessa maneira, um dos principais papeis que os missionários imputam a si mesmos é o de estabelecer as noções cristãs de Deus (bem) e diabo (mal) e torná-las significativas na "cultura" nativa (CAPIBERIBE, 2006, p. 331).

Entre os Nadëb, o contraste entre bem e mal não era absoluto antes da conversão. Por exemplo, no passado, a ética da predação não era necessariamente má. Pensemos, por exemplo, na ambiguidade do xamã, que podia ser uma proteção ou uma ameaça à própria comunidade, conforme a situação. Para citar outro exemplo, lembremos das expedições de assalto a acampamentos dos *mäs* ao longo do século XX a que fiz referência na parte 1. Até a conversão, elas não eram encaradas como uma atitude (exclusivamente) má. Mesmo nos dias de hoje, em determinadas situações, os Nadëb podem adotar abertamente uma postura de enfrentamento (e afrontamento) a outrem que contrastam com a moral evangélica. Presenciei algumas dessas atitudes direcionadas aos *mäs*, em reuniões de projetos de governança territorial e manejo realizadas entre os indígenas com empresários, representantes de órgãos do governo e ONGs, pesquisadores, dentre outros (abordo esse tema no capítulo 11).

O evangelismo, em contraste, busca inculcar a ideia de pecado entre os indígenas e a estabilização desta lógica dualista do bem contra o mal. Esta pretendida transformação, contudo, é acompanhada de paradoxos. Conversando com um grupo de lideranças da igreja do Roçado em 2019, a oposição cristã entre bem e mal começou a ser projetada nas histórias dos antigos. Os interlocutores presentes começaram a refletir sobre o mito cosmogônico dos irmãos Ee T'aah Paah a partir das personagens bíblicas. As opiniões divergentes sobre o assunto evidenciavam como o tema não é pacífico, tampouco definitivo entre os indígenas, mesmo para aqueles que tomaram para si o papel de evangelizar as novas gerações. A conversa começou quando Paulo me provocou com uma pergunta: "quem é mesmo esse Ee T'aah Paa"? Eu disse que não sabia e ele respondeu que era Jesus Cristo. Perguntei se ambos os irmãos eram Jesus, e ele disse que não, que o segundo era Satanás. Watöm então discordou e falou que um dos irmãos era Jesus e o outro era *ta yb* (seu pai) e que Toon (o ajudante da dupla) era *ta sahëë* (termo que designa os espíritos auxiliares dos xamãs e que, no processo de conversão, passou a designar também o Espírito Santo).[709] Outro interlocutor que estava presente afirmou que Toon era o Satanás. Eduardo então disse que, na "história dos Nadëb" – ou seja, antes da conversão –, não havia Satanás, e então, todos concordaram com ele. Apesar de associar esta figura ao cristianismo, Eduardo disse que o mal já existia no "tempo dos antigos", era o *karapaar* (um espírito da mata). Socorro, então, indagou os presentes sobre a Trindade cristã: "mas vocês não sabem que a Bíblia diz que todos eram a mesma pessoa?".

Sabemos desde Lévi-Strauss (1991) que o tema da gemelaridade na Amazônia trata, dentre outras coisas, da impossibilidade da identidade. Do ponto de vista evangélico, contudo, toda a complexidade das dualidades que formam a relação dos irmãos Ee T'aah Paah (ver parte 1) deveria ser reduzida ao contraste cristão entre bem e mal. A tarefa não é fácil, como a cena descrita demonstra. Umas das sugestões de meus interlocutores foi que os irmãos demiurgos representariam, justamente, esta oposição (Jesus e Satanás). Outra interpretação que surgiu na mesma conversa indica o caminho inverso, que os irmãos seriam a síntese do bem (Jesus e seu pai). Na primeira visão, portanto, a aproximação entre as personagens míticas e cristãs se daria pela relação de inimizade (no mito, a relação dos gêmeos é também marcada por conflitos), e na segunda pela consanguinidade. Há ainda a presença do ajudante da dupla, Toon, que ora foi visto como o Satanás, ora como o Espírito Santo. A conversa se encerra com uma indagação que, ao invés de apaziguar as divergências de compreensão, traz uma nova dimensão de

[709] Na próxima seção, discuto algumas estratégias adotadas por missionários e lideranças religiosas da aldeia para designar personagens cristãos.

conflito: como Jesus, Deus e Espírito Santo poderiam estar distribuídos nas personagens do mito se elas são um único ser.[710]

No desenrolar da conversa, o grupo acabou por concordar que Satanás não existia no tempo dos antigos. Contudo, meus interlocutores concluíram que o mal que esta personagem sintetiza atualmente já estaria presente na figura de *karapaar*. A apropriação de uma personagem da cosmologia nadëb pelo evangelismo remete a uma questão recorrente nos trabalhos voltados para a conversão indígena: a relação entre códigos e mensagens que são mobilizados e transformados no processo de tradução da cosmologia cristã. Vejamos como isso se deu no Alto Uneiuxi.

9.2.2 Caminhos da tradução

Em uma análise sobre o método de transposição da "verdade espiritual" cristã para as línguas indígenas, Vilaça (2016) destaca o uso que os evangélicos fundamentalistas fazem da linguagem para atingir os seus propósitos. Em diálogo com Schieffelin (2007), ela destaca que os missionários, ao assumirem a ideia ocidental de que a linguagem seria um código passível de ser separado das práticas culturais, presumem que determinado vernáculo pode ser modificado para expressar ideias estrangeiras, embora permaneça o mesmo:

> *Although personally disinterested in the native culture, conceived to be little more than an array of errors, the missionaries need to understand at least some of its basic premises, especially those relating to the 'religious' universe, since this is where many of the key terms to be translated are sought, including words for God, the devil, good, evil, and sin.* (VILAÇA, 2016, p. 50)

Xavier, por sua vez, ao analisar a conversão koripako, descreve o "complexo jogo de sentidos" que compõe o processo de tradução para Bíblia naquela língua:

> Palavras 'antigas' passam a enformar novos conceitos, palavras 'novas' são inseridas na língua koripako, conceitos 'antigos' recebem nova roupagem, chegando mesmo a transmutarem-se radicalmente, ainda que identificados com uma palavra já bem conhecida. Jogos de signos em rotação e transformação, jogos de invenção de conceitos, jogos de memória e esquecimento. (XAVIER, 2013, p. 348)

A conversa entre lideranças evangélicas do Roçado que eu mencionava há pouco é, assim, um exemplo de como esse processo se deu entre os Nadëb. *Karapaar* é um ser da floresta caracterizado pelas suas qualidades predatórias. Há narrativas que descrevem também sua

[710] Volto ao problema da Trindade cristã adiante.

capacidade premonitória, quando a personagem anuncia o fim do mundo em um grande incêndio. Em geral, *karapaar* apresenta os mesmos perigos que *maëts* e outros seres da floresta, contudo, ao ser capturado pela linguagem evangélica, ele foi associado diretamente ao demônio (ou Satanás) e ao mal. No Novo Testamento em língua nadëb, a referência aparece como *karapaar h'yyb nes'aa do*, que, traduzido livremente, seria "*karapaar* [que] carrega o mal no peito" ou "*karapaar* que tem vontade de fazer o mal".

Vilaça (2016, p. 51-52) ressalta que não é um consenso entre os missionários fundamentalistas a questão de traduzir ou não termos-chave da Bíblia. Ao comparar as etnografias que abordam a conversão indígena, constata-se que é mais comum os missionários estabelecerem equivalentes para o Satanás ou o Diabo (normalmente por meio de nomes de espíritos presentes na cosmologia indígena),[711] enquanto, em relação a Deus, a questão é mais complexa e varia de acordo com o contexto.[712] Entre os Nadëb, os missionários seguiram estratégias distintas. Se continuarmos a observar o uso maniqueísta evangélico dom bem/mal, notaremos que foram empregadas outras estratégias para "povoar" o polo da "maldade". Na Bíblia produzida pelos Senn, por exemplo, ocorre o termo *dijab*, que é a transliteração do termo "diabo" como pronunciado pelos Nadëb. Em meu convívio com os Nadëb, notei ainda que, no dia a dia, as pessoas utilizam com frequência a expressão "pai da maldade", *nes'aa doo yb*. Finalmente, pecado é traduzido como *banes'aa*, "mal". Assim, para além da apropriação de personagens mitológicas indígenas (*karapaar*), nota-se também a "nadëbização" de alguns nomes (*dijab*), a adoção de construções descritivas (*nes'aa do yb*) ou a ressignificação de termos pré-existentes (*nes'aa*).

Observemos agora o polo oposto do "bem". A figura de Deus não é associada a outra personagem da cosmologia nadëb, tampouco é referenciada por um nome em português. Ele é designado na Bíblia como P'op Hagä Do, "Aquele que está deitado/que habita [n]o Céu". Portanto, Deus é descrito por uma qualidade específica: estar acima de tudo, o que lhe dá a possibilidade de ver (e conhecer) o que ocorre no plano terrestre.

Xavier (2013, p. 357) também contrasta as estratégias adotadas por Sofia Muller para se referir às figuras de diabo e Deus na produção da bíblia koripako. No primeiro caso, a preocupação foi encontrar uma personagem equivalente na cosmologia indígena que, segundo

[711] Processo que, naturalmente, desencadeia uma série de equívocos (VILAÇA, 2016, p. 51).

[712] Vilaça (2016, p. 52), em diálogo com diversos etnógrafos que abordam a conversão indígena, destaca que a questão da intraduzibilidade de certos termos-chave bíblicos decorre do pressuposto de que haja línguas superiores a outras. A premissa de uma hierarquia entre línguas, por sua vez, se assenta no mito da Torre de Babel, presente no Velho Testamento. Na narrativa, os principais proponentes da construção da torre foram punidos por Deus e condenados a viver o mais afastados possível. Após a punição divina e a separação, costumes e línguas desses povos teriam se degenerado.

o autor, não fosse nem poderosa demais, nem por demais temível, mas ainda assim multiforme e ambígua. Optou-se, então pela personagem *iñaimi*, "um espírito da mata que frequenta as histórias de Ñapirikoli, apresentado até mesmo com um ar patético, ridículo". Por outro lado, Xavier argumenta que Muller decidiu manter os nomes de Deus intraduzíveis, de modo a explicitar que aquela era uma "pessoa nova", sem relação com a "antiga tradição" (ibid.).

Note-se que, na Bíblia nadëb, a opção também foi destacar a singularidade de Deus, mas a partir de uma designação descritiva na língua indígena de um aspecto que lhe torna único. Na construção P'op Hagä Do, coloca-se em evidência um privilégio de perspectiva de Deus, alcançado por um aspecto espacial: do alto é possível ver tudo o que está abaixo.[713] Outra construção que é por vezes utilizada para referenciá-lo é "*Sahõnh hẽ sa bahanh hadoo doo*", que poderíamos traduzir por "[Aquele] que está acima de todos". Salvo engano, o sentido aqui mobilizado é espacial, mas também está relacionado à ideia de uma potência divina incomparável à de qualquer outro ser. O poder de Deus é uma das ideias que, na argumentação dos crentes nadëb, coloca à prova o mundo xamânico dos antigos, porque nenhum *sëëw* (xamã), *sahëë* (espírito auxiliar) ou *danäh* (dono) se aproximam dessa potência.

De todo modo, a designação das personagens cristãs não foi uma tarefa fácil e está envolta em equívocos.[714] Durante minha pesquisa, ouvi críticas de alguns interlocutores em relação à escolha do designativo de Deus, justamente devido à qualidade elencada para distingui-lo dos demais seres. Um dos líderes da igreja, certa vez, sugeriu que a melhor construção para o referenciar seria *Kabaj'aa D*o, "[Aquele que é] Invisível". Note-se que, neste caso, o regime visual continua a ser um aspecto destacado pela designação, mas de maneira diversa daquele empregado na construção P'op Hagä Do. Neste último, a "hiper-visualidade" é uma condição dada por um aspecto espacial: por estar no céu, Deus vê tudo e todos. Já em *Kabaj'aa Do*, a invisibilidade é um aspecto constitutivo do ser divino, que não pode ser visto por ninguém.

Note-se que P'op Hagä Do, e também *Sahõnh hẽ sa bahanh hadoo doo*, são construções que por si só levantam problemas à própria ideia de transcendência, uma vez que a capacidade de Deus de "ver" e "compreender" o plano terrestre é efeito de uma posição privilegiada no plano celeste (e não de uma onisciência divina). Já na designação *Kabaj'aa D*o, entra em jogo

[713] Na língua nadëb, o termo *hapäh*, "ver", é também utilizado no sentido de "compreender", "entender". Certo dia, em 2019, conversando com Socorro sobre a configuração do cosmo cristão, ela me dizia que "pai, filho e espírito santo" a observavam do céu: "Quando eu vou na roça eles me veem", ela disse. A conexão entre ver e conhecer é também o que fundamenta a vida do crente, como a sequência de versos do hino acima explicita: *Eu quero ver Jesus, eu quero ver Jesus, eu quero ver Jesus/ Quando chegar esse tempo ele vai escolher e separar/ Aquele que crê nele, aquele que crê nele*.

[714] Aparentemente, o casal Senn contou com a participação de tradutores e colaboradores indígenas nesse processo.

elementos propriamente cristãos, dado que a invisibilidade é um conceito intrínseco à própria ideia de Deus nesta doutrina. Mas devo ressaltar que todas as designações de Deus que acabo de mencionar evidenciam um problema de fundo na transposição de códigos cristãos para o universo nadëb: seja destacando a perspectiva, seja ressaltando sua invisibilidade, todos as construções em nadëb para o nome de Deus pressupõem a existência de um corpo. Isso vai contra a ideia cristã de incorporalidade de Deus.[715]

Finalizando essa breve análise sobre as personagens que ocupam o "polo do bem", observo que foram adotadas diferentes estratégias para designar as outras duas figuras que constituem a Trindade cristã. Jesus Cristo é referido pelo seu nome em português[716] ou como *ta t'aah*, "filho dele". Portanto, no primeiro caso, destaca-se a intraduzibilidade de seu nome e a singularidade desta personagem. No segundo, opta-se por uma designação descritiva: aquele que é filho de Deus.

Por último, Espírito Santo é referenciado como "*ta sahëë*", "espírito auxiliar" de Deus (P'op Hagä Do *sahëë*). Neste caso, uma personagem cristã é incorporada a uma configuração pré-existente na cosmologia nadëb. Lembremos que os espíritos auxiliares são aqueles responsáveis por mediar as ações e comunicações transespecíficas do *sëëw*. Ou seja, *ta sahëë* é um articulador de mundos e de relações entre donos: xamãs humanos e donos dos diferentes seres. Ao ser incorporado a esta categoria, Espírito Santo é compreendido como aquele que auxilia Deus, mediando suas ações sobre os Nadëb. Assim como o espírito auxiliar é inseparável do xamã, o Espírito Santo acompanha o crente por designação de Deus.[717] Mas note-se que, ainda assim, para que a transposição de personagens ocorra, é necessário que ocorram adequações específicas. A começar pelo fato de que Espírito Santo atende à orientação divina. Um *sëëw*, ao contrário, detém uma agência sobre o *sahëë* (e vice-versa). Além disso, como vimos na parte 2, o zoomorfismo é uma característica própria dos espíritos auxiliares. Eles se

---

[715] A discussão é complexa, e volto a ela no final deste capítulo. Ver, a esse respeito, a discussão de Vilaça (2016, p. 149), em especial o capítulo 6, "*Strange Creator*". Entre os Wari', o termo escolhido para designar Deus é um neologismo, *Iri' Jam*, que também está relacionado à invisibilidade. Contudo, a autora demonstra os equívocos implícitos à tradução justamente porque, para os missionários, invisibilidade é um aspecto divino que está ligado ao caráter incorpóreo de Deus. Já para a cosmologia wari', mesmo que a invisibilidade seja possível (ainda que sujeita a limites temporais e relacionais), seres incorpóreos são inconcebíveis. No final deste capítulo debato o problema da corporalidade entre os Nadëb convertidos.

[716] Como assinalei anteriormente, embora o nome seja notado como Jesus na Bíblia nadëb, encontrei entre meus interlocutores quem adotasse a grafia Zezus.

[717] Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem bíblica (1 Coríntios 6:19): "*Nepäh bë hã,* P'op Hagä Do *Sahee tób hadoo bë hub? Bë h'yyb gó ta Sahee bë hã* P'op Hagä Do *anoo do bawät*". Numa tradução feita por mim, o versículo ficaria: "Não sabem que o corpo de vocês é como a casa de P'op Hagä Do *sahëë?* P'op Hagä Do deu *ta sahëë* para andar com vocês dentro de seu peito". Na Bíblia traduzida por Almeida, que uso de referência, a passagem é escrita da seguinte maneira: "Ou não sabeis que o vosso corpo é o templo do Espírito Santo, que habita em vós, proveniente de Deus, e que não sois de vós mesmos?".

apresentam ao xamã como “feras”, e, à medida que a relação entre ambos progride, há um amansamento mútuo. O Espírito Santo, por sua vez, provém de Deus e não é marcado por aspectos predatórios, antes pelo contrário, media a comunicação com o ser divino que dá aos Nadëb o que eles pedem ou necessitam. Encontramos na Bíblia nadëb, por exemplo, a seguinte passagem em 2 Coríntios 2:12: “P'op Hagä Do nos deu seu *sahëë*, ele nos deu sua fala bonita, para que nós víssemos/compreendêssemos bem”.[718]

9.2.3 O amor cristão

Associada aos dois pares de conceitos acima apresentados, deve-se destacar, ainda, a noção cristã de “amor”, que norteia a moral e o comportamento coletivo pós-conversão.

***Jekatãã pud gó* – Ritmo da flauta *jekatãã* (flauta pan) (hino evangélico)**

1	*taw'ããts hẽ makamahãn ta wób, taw'ããts hẽ makamahãn ta wób*	Muito bem, ame os outros. Muito bem, ame os outros.
2	*makamahãn a da hadoo doo*	ame aquele que é igual a você
3	*a hã hẽ makamahãn doo da makamahãn a da hadoo doo, a hã hẽ makamahãn doo da*	ame aquele que é igual a você assim como você ama a si mesmo, como você ama a si mesmo.
4	*Jesus hã h'yy ko'eeh doo bë kamahã̃*	Amem aqueles que creem em Jesus
5	*õm da P'op Hagä Doo, ky n'aa edëng, õm da P'op Hagä Doo ky n'aa edëng õm da P'op Hagä Doo ky n'aa edëng*	Deus vai te abençoar. Deus vai te abençoar. Deus vai te abençoar.

Como destaca Vilaça (2016, p. 118), a noção cristã de “amor” é compreendida pelos missionários evangélicos como a “base natural de relação entre Deus e humanos”, além de ser um sentimento compartilhado entre todos os convertidos. Contudo, assim como ocorre no caso da conversão wari' analisada pela autora, também entre os Nadëb a tradução do termo para o contexto indígena não é óbvia e se constrói sobre equívocos e transformações.[719] A transposição

[718] O versículo completo na Bíblia nadëb é: “*Hÿ̃ÿ̃ kä, dooh badäk hahÿ̃ÿ̃ hã habong do* P'op Hagä Do *hã h'yy kana'eeh do rahyb n'aa newëë do tado bä ãã gado däk doo. Ta Sahee né hẽ ti* P'op Hagä Do *anoo do ër hã, taky enyym doo gó baad ër hã tabanoo do ër bahapäh hyb n'aa*”. Numa tradução minha, em que contei com o auxílio de Edilson Lopes (Nadëb do São Joaquim), ficaria: “Agora, os que vivem no mundo e que não acreditam em P'op Hagä Do, com seu pensamento, eles não conhecem aquilo em que nós (excl.) acreditamos. P'op Hagä Do nos deu seu *sahëë*, ele nos deu sua fala bonita, para que nós víssemos/compreendêssemos bem”. Na versão da Bíblia em português, a passagem é a seguinte: “Mas nós não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que provém de Deus, para que pudéssemos conhecer o que nos é dado gratuitamente por Deus” (2 Coríntios 2:12).

[719] Vilaça (2016, p. 118) destaca que o significado original do termo wari', definido por missionários e indígenas para traduzir a palavra amor, é “não desgostar”. A autora argumenta que isso indica que a noção nativa de amor revela um “mundo de raiva e inimizade” já de partida, sobre o qual a agência humana atua com uma capacidade

do termo para a língua nadëb é construída pelo verbo "*kamahän*", provavelmente um neologismo criado no processo de conversão.

Segundo Felipe Castelo, um jovem interlocutor, filho de Socorro, o verbo na língua nadëb teria duas traduções possíveis para o português, "amar" ou "valorizar". A diferença, no caso, se daria de acordo com o objeto para quem a ação é destinada. Cito um primeiro trecho de sua fala: "Em *nadëb kyyh* é amar as pessoas, animais e Deus… *yp ỹỹ ỹ kamahãn*", "eu amo meu pai". Note-se, portanto, que o amor cristão é direcionado também aos animais. A questão está associada à transformação que o evangelismo propõe à própria condição dos seres não humanos. Se, no universo xamânico nadëb, os animais, em geral, são caracterizados como pessoas não humanas com as quais deve-se construir relações específicas (geralmente do tipo predador-presa), para o cristianismo eles são criações divinas e, como tal, devem ser amadas. Isso se dá por meio de outra transformação fundamental: se o xamã é o responsável por dessubjetificar pessoas não humanas (em processos de cura de doenças, de consumo de alimentos), o cristianismo pressupõe os animais já destituídos de personitude por não serem a imagem e semelhança de Deus.[720]

Volto a citar Felipe, ao descrever o segundo sentido do verbo *kamahãn*: "Valorizar é algo de gostar, de amar, de fazer, de mostrar costume e dedicar. Valorizar o que começou no passado, continua no presente, e no futuro". Portanto, o crente nadëb idealmente deve amar pessoas (humanas), Deus e suas criações (animais) e valorizar coisas e costumes. Tal configuração da moral evangélica, como veremos na próxima seção, não é um ponto pacífico entre os Nadëb evangélicos, e está envolta em contradições e paradoxos. A começar por um ponto que a própria fala de meu interlocutor evidencia: existe uma dimensão temporal, e uma condição de cuidado, associada à semântica do verbo *kamahän*. Destaco, ainda, que o prefixo verbal *ka-* indica que esta é uma ação recíproca (OBERT, Com. pess., 2022).[721] Portanto, *kamahän* é um afeto necessariamente construído a partir de uma relação.[722] Vê-se, portanto, que existe de partida uma diferença conceitual entre *kamahän* e o "amor incondicional" cristão entre os Nadëb.

Voltemo-nos, agora, para o conteúdo do hino transcrito. Sua referência imediata são os dois "Grandes Mandamentos" citados por Jesus no Novo Testamento, no episódio em que é

---

transformadora.

[720] Na seção 9.3, analiso em detalhe a dessubjetificação proposta pelo cristianismo entre os Nadëb.

[721] Deve-se ressaltar ainda que a opção dos indígenas para traduzir o verbo *amar* não foi a palavra *gen'aak*, normalmente traduzida como "gostar" (p. ex.: *masook ỹỹ ken'aak*, "eu gosto de farinha"; *ta kyyh ragen'aak*, "eles gostam de sua fala").

[722] Este ponto é especialmente relevante se levarmos em conta as relações assimétricas que criam dependência entre duas pessoas no âmbito do parentesco (COSTA, 2010). Volto a este debate na última seção deste capítulo.

questionado por forasteiros (Mateus 22: 35-40; Marcos 12:28-34). A certa altura, ocorre o seguinte diálogo entre um fariseu e Jesus:

> ‘Mestre, qual é o grande mandamento da lei?’. E Jesus disse-lhe: *Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todo o teu pensamento*. Este é o primeiro e grande mandamento. E o segundo, semelhante a este, é: *Amarás o teu próximo como a ti mesmo*. (Mateus 22:36-39; grifo no original)

No hino nadëb, a linha 3 é a reprodução do segundo mandamento anunciado por Cristo. Mas a composição nadëb é interessante porque figura uma “escala de alteridade” que o “amor” deve alcançar. O canto progride numa dinâmica que segue da alteridade para a identidade (pessoal), até chegar numa comunidade (de fé).

linha 1	linha 2	linha 3	linha 4
ta wób →	*a da hadoo do* →	*a hã* →	Jesus *hã h'yy ko'eeh doo*
outro →	semelhante a você →	você →	crente (coletividade)

A progressão do hino, portanto, é centrípeta. Parte-se do amor ao outro para chegar a si mesmo (o pronome de segunda pessoa é direcionado ao crente que ouve o hino), afeto que, por sua vez, irá transcender para uma coletividade (de crentes). É interessante notar que, nesse caminho, os Nadëb subvertem uma lógica da moral evangélica. Veja-se, por exemplo, como Xavier (2013, p. 232) descreve os pressupostos que organizam a pregação protestante de origem estadunidense, da qual derivam tanto a MNT com o SIL. Parte-se, primeiramente, da noção de *igualitarismo*: os seres humanos são iguais perante Deus por serem todos pecadores. Em seguida, está a doutrina da salvação – alcançada pela fé e graça divina – que, para o protestantismo puritano, implica necessariamente o voluntarismo individualista. Isto é: “a salvação é vista como uma decisão individual que deve nascer da responsabilidade exclusiva do indivíduo perante Deus” (ibid.). Se organizamos essa progressão tal qual o fizemos para o hino nadëb, temos o seguinte esquema:

pecadores (coletividade humana) —> eu (voluntarismo individualista)

Voltando ao hino nadëb, além do próprio conceito de individualidade que ali está presente, caberia analisar qual “régua” está sendo utilizada para mensurar, no cântico, o binômio identidade-alteridade. Começando pela questão da individualidade, americanistas

como Taylor (1996), Viveiros de Castro (1998) e Vilaça (2002), dentre outros, já discutiram como a subjetividade ameríndia é construída a partir do "que vem de fora". Se, na Amazônia, o perspectivismo concebe um mundo em que a humanidade é uma condição criada pelo ponto de vista de um (predador) que se impõe sobre o outro (a presa), o risco para os humanos de se relacionarem com os animais é, no limite, transformarem-se em um deles (deixando, portanto, de serem humanos). Como sabemos, em muitos contextos etnográficos, fazer parentesco é um modo de lidar com o problema. Como descreve Vilaça (2014, p. 325): "*making kin...is a means of stabilizing bodies, differentiating a collective human identity out of a generalized humanity of which animals form part, by sharing food, bodily substances, care, memories, and affects*". Como também lembra a autora, este é um investimento contínuo, que necessariamente deve ser compartilhado por todos. Assim, a humanidade é contextual, construída a partir de uma relação determinada pelo "lado de fora" (ibid.). O processo de conversão ao cristianismo promove, ou tenta promover, justamente a estabilidade dessa humanidade, dessubjetivando os animais e outros seres. Entre os Wari', para continuarmos seguindo o argumento de Vilaça, os indígenas muitas vezes explicam a conversão ao cristianismo por meio de duas transformações: passaram a poder comer tudo sem ficar doentes, e deixaram de brigar com os afins, agora tratados como irmãos e irmãs. Ambas as mudanças, portanto, buscavam lidar com a instabilidade da condição de humanidade ao extinguir a predação proveniente de animais e afins (os últimos podem agir como animais por meio do feitiço). Portanto, com o cristianismo, uma nova ontologia é apresentada, em que animais ocupam exclusivamente a posição de presas. Essa objetificação fixa a posição de predador e, portanto, de humanidade, nos indígenas. Este argumento nos leva ao segundo ponto que os versos do hino nadëb revelam: a questão da diferença.

Como a literatura demonstra, o "outro amazônico" prototípico é o cunhado (VIVEIROS DE CASTRO, 2004; VILAÇA, 2016: 116), "almejado" justamente porque marcado pela diferença de perspectiva ("a irmã de um homem é a esposa do outro"). Por outro lado, o "outro cristão" é o irmão, justamente pelo igualitarismo professado pela doutrina. A partir deste contraste, uma interpretação possível para este hino nadëb é que ele descreve e sintetiza a "desjaguarificação" (FAUSTO, 2005) operada pela conversão: uma recusa da predação como condição geral do cosmo e de reprodução social.[723] O hino parte da diferença (agora indesejada) para chegar à semelhança (idealizada) onde, justamente, o indivíduo criado pela cosmologia cristã se transmuta numa comunidade formada em torno da fé em Deus. No esquema abaixo,

[723] Em seu artigo, Fausto associa a "desjaguarificação" à negação do canibalismo pelos Guarani.

seria possível organizar tal transformação, da ontologia da predação para a moral da fraternidade cristã.

animais →	cunhado →	irmão →	eu →	comunidade crente
coletividade de pessoas não humanas [animais]	afim	consanguíneo	indivíduo	coletividade religiosa [“nova” fraternidade]
Predação		→		**Desjaguarificação**

Se observamos o esquema da esquerda para a direita, é possível notar a transformação conceitual do outro operada pelo evangelismo entre os indígenas. No período pré-conversão, as relações prototípicas se davam com pessoas não humanas e, no espectro da humanidade, com parentes afins. A partir da conversão, fraternidade deixa de ser apenas uma relação entre consanguíneos e a categoria de irmão passa a ser utilizada para designar aqueles que creem em Deus. A religião cristã, assim, contribui para a criação de uma coletividade de indivíduos semelhantes porque filhos de Deus (e pecadores) que buscam a salvação pela fé (crentes).

O apagamento da diferença e do conflito cria – ou pelo menos busca criar – uma fraternidade pacificada. Vi, em diferentes ocasiões, pessoas de aldeias distantes, como Roçado e Jutaí, se dirigirem umas às outras como “irmão” ou “irmã”, em português ou nadëb, no sentido comumente empregado pelos evangélicos. Hoje, em certas ocasiões, os Nadëb se dirigem uns aos outros pela construção “*wakã há*”, “meu parente”. Pelo que pude observar, isso se dá em momentos específicos: nos cultos, em situações com missionários e pastores não nadëb (na cidade ou na aldeia) e, ainda, em encontros de lideranças das igrejas de aldeias nadëb distintas. Abaixo, cito outro exemplo de hino que aponta para as mesmas questões.

***Jekatãã pud gó* (2) – Ritmo da flauta *jekatãã* (flauta pan) (2) (hino evangélico)**

1	*bë ty gewëëj padäg wakãn haa bë ty gawääj padäg wakãn haa*	Vocês acordem, parentes. Vocês acordem, parentes.
2	*ãã ty gewëëj padëëk Jesus hyb n'aa ãã ty gewëëj padëëk Jesus hyb n'aa*	Nós (excl.,) acordamos por causa de Jesus. Nós (excl.,) acordamos por causa de Jesus.
3	*bë h'ëëb enyyw Jesus hyb n'aa bë h'ëëb enyyw Jesus hyb n'aa*	Vocês acordem contentes por causa de Jesus. Vocês estão alegres por causa de Jesus.
4	*ãã h'ëëb enyym Jesus hyb n'aa ãã h'ëëb enyym Jesus hyb n'aa*	Nós (excl.) estamos contentes por causa de Jesus.
5	*Jesus ỹ gada hyb n'aa Jesus ỹ gada hyb n'aa*	Por isso eu espero Jesus. Por isso eu espero Jesus.
6	*tsebee gó ër gadoo hyb n'aa tsebee gó ër gadoo hyb n'aa*	Por isso nós (incl.) recebemos ele com alegria. Por isso nós (incl.) recebemos ele com alegria

A mensagem do hino[724] é direta: ao crer em Cristo, o caminho verdadeiro para a salvação e felicidade irá se revelar. Novamente, a progressão que o hino constrói é da diferença para a semelhança: parte-se do pronome de primeira pessoa plural exclusivo "*ãã*" (aqueles já convertidos) até se alcançar um "nós inclusivo", "*ër*", quando todos os parentes receberão, com alegria, Cristo em seu coração.

9.3 Da guerra e da fraternidade

Viveiros de Castro (1992) propõe, a partir do caso araweté, que a guerra ameríndia é, antes de tudo, uma "devoração ontológica". Partindo desse raciocínio, Fausto desenvolve sua teoria sobre a predação familiarizante e argumenta que "matar um inimigo não é simplesmente acabar com sua vida, produzir seu desaparecimento, mas, ao contrário, é estabelecer um novo tipo de relação com esse mesmo inimigo, agora morto" (VIVEIROS DE CASTRO, 1999a, p. 267). O cerne da questão, segundo o autor, é que a relação inicial de inimizade deve ser convertida em uma "relação simbólica de controle" (ibid., p. 268). O processo implica uma transformação na subjetividade do matador, que emerge do episódio mais forte. Entre os Parakanã, por exemplo, o homicida será contaminado pelo cheiro e pela "gordura mágica" de sua vítima (FAUSTO, 2001), que o transformarão em um ser violento e capaz de sonhar:

[724] Devo ressaltar que este hino não tem relação com o anterior, no que diz respeito ao conteúdo. Os nomes das duas peças são os mesmos porque construídos a partir da estrutura melódica e rítmica do *jekatãã pud gó* tradicional.

> E será por meio dos sonhos que o matador irá domesticar inimigos, humanos e não humanos, que se tornarão seus xerimbabos..., e que lhe permitirão ter uma vida longa e produtiva. Produtiva porque receberá desses inimigos nomes com os quais nominará as crianças e cantos com os quais moverá o ritual e as curas xamânicas. (FAUSTO, 1999a, p. 268)

Como também argumentou Fausto (1999a 1999b; 2001), este aspecto da relação predador-vítima é extensível àquela entre xamã e espíritos auxiliares. Da mesma maneira, o xamanismo nadëb que apresentei nos capítulos anteriores poderia ser analisado por meio do ponto de vista da guerra entre humanos e não humanos. Como vimos, no processo de formação do sëëw, ocorre a aproximação do sahëë, seu espírito auxiliar, por sonho. A relação é de estranhamento e perigo porque o sahëë irá se aproximar na forma de uma "fera". À medida que a relação se constrói, o enfrentamento e a agressividade de cada um são transformadas, de modo que, ao final dessa etapa, um se tornará dono (*danäh*) do outro. Assim como o matador parakanã, o que o xamã nadëb busca é fazer do *sahëë* seu animal de estimação. Neste caso, a relação nunca se estabiliza por completo, uma vez que o espírito auxiliar, de seu lado, também busca alcançar o controle sobre o ponto de vista do *sëëw*.

À medida que a relação progride, o *sahëë* oferece ao *sëëw* os *häd* (nomes legítimos) que serão empregados criativamente para a produção de parentesco, proporcionando a alimentação para os humanos, atuando na cura e proteção dos parentes, e promovendo ataque aos outros, humanos ou não humanos. De toda maneira, e ainda acompanhando o pensamento de Fausto (1999a, p. 268), é esse vínculo entre ambos que faz do xamã uma pessoa "criativa e poderosa", mas também "ambígua e perigosa". Se a alteridade que passa a coabitar a pessoa do xamã é importante para a reprodução social, ela é também o que o torna inconstante e violento (e por vezes quase não humano). Como o matador parakanã, o cantor-xamã nadëb pode, no limite, "ver os próprios parentes como se fossem inimigos".

Para o que nos interessa neste capítulo, é importante reter que, na Amazônia em geral e no Alto Uneiuxi em específico, a predação (familiarizante) é uma relação entre sujeitos (VIVEIROS DE CASTRO, 1993; FAUSTO, 2001; 2002). O que significa dizer que tais operações visam não somente reconhecer a subjetividade do inimigo, mas "qualificá-la, resgatá-la da indiferença para consumir sua diferença" (FAUSTO, 1999a, p. 273). Os hinos evangélicos que apresentei evidenciam um processo pós-conversão que busca substituir a predação como modelo de relação generalizada pelo amor fraterno como categoria central das relações humanas (FAUSTO, 2005). Nesse caso, como diria Fausto (2005, p. 398), a pessoa ideal masculina não é mais o guerreiro – ou o cantor-xamã nadëb –, mas a "do xamã que se desfaz de sua alteridade para voltar a ser divino à imagem de um deus que não é um jaguar". No

Roçado, essa figura corresponderia aos líderes evangélicos atuais e, em especial, aos compositores de hinos, empenhados em imaginar essa divindade não jaguar. Contudo, ao menos no Alto Uneiuxi, me parece que essa transformação é, de partida, um processo inacabado.[725] Isso se dá tanto em relação à dinâmica de trabalho do novo xamã – o líder evangélico que continua a lidar com a predação inata ao mundo, mesmo que a negando por princípio – como também em relação ao deus desjaguarizado, que nunca parece alcançar efetivamente uma transcendência que lhe asseguraria uma condição divina (e inabalável). Vejamos estes dois pontos com mais atenção.

André é uma figura central para refletirmos sobre tais questões. Atualmente, ele é o principal compositor de hinos evangélicos no Roçado e uma das lideranças mais aguerridas da igreja. Seu pai, já falecido, foi um xamã importante na comunidade. E seu irmão mais novo, que hoje vive em São Joaquim, apesar de não ser especialista, detém um conhecimento razoável sobre o repertório de *häd* herdado de seu pai e não assume qualquer protagonismo na igreja daquela aldeia. Nos rituais *hah'ook*, tanto André como o irmão assumem o papel de cantores principais, ficando responsáveis pela condução da performance por longas horas.

André exerce as funções de líder da igreja e cantor dos nadëb *jäm* nos rituais *hah'ook*. Assim, este "novo xamã" – que não se autodeclara *sëëw* – transita entre a ética evangélica e a xamânica. Aparentemente, essa alternância entre os dois mundos se dá sem grandes embaraços, desde que se mantenha um afastamento – ideal – entre ambos. Durante minha pesquisa, ouvi de diferentes interlocutores que a "igreja e o terreiro não se misturam". Assim, cultos ocorrem na igreja, e festas no terreiro. O mesmo pode ser dito sobre a execução de hinos e os nadëb *jäm*. Contudo, se no âmbito do discurso evangélico indígena a distinção é mantida, em algumas ocasiões é possível notar o entrelaçamento dessas duas dimensões. Por exemplo, é de interesse de algumas lideranças da igreja criar técnicas que visem à despotencialização criativa dos *jäm* tradicionais. Um dos artifícios empregados é a exclusão das "partes feias" dos cantos tradicionais: em sua execução, são retirados os trechos eróticos, violentos ou que a moral evangélica consideraria condenável. Além disso, paulatinamente, André e outros líderes buscam omitir os *häd* originais, introduzindo novos trechos, agora com referência à cosmologia cristã narrada na Bíblia ou, como vimos nos capítulos anteriores, centrados apenas em

[725] Tenho em mente o comentário de Vilaça (2016, p. 118) sobre os efeitos de convívio entre os Wari' e os missionários: "*Over time, living in close proximity with the missionaries, and thereby learning new concepts of personhood and morality by reading and practicing Christian doctrine and rituals, enabled the Wari' to engage in a process of transforming the relation of affinity and enmity with God and Jesus into one of filiation and siblinghood… however, the very incompleteness of this process is a constitutive part of it. The resistance of their innate world coincides with the intrinsic ambiguity of the Christian God, also constitutive of the missionary version, as well as with the ambiguity of the missionaries themselves…*".

descrições sobre os hábitos dos animais cuja invocação não sejam por demais perigosas para os humanos. Em maio de 2017, quando eu acompanhava pela primeira vez os rituais *hah'ook* no Roçado, observei certa noite que André, antes de começar a cantar, fez um breve discurso de louvação a Deus. Dizia, em nadëb, que iriam cantar e dançar aqueles *jäm*, mas que "a verdade está com Jesus". Ao longo da performance dos cantos, pude identificar o nome de algumas personagens bíblicas, como Jesus e Lázaro.

É comum que, durante sua performance, seja na igreja ou no terreiro, André dedique uma atenção às novas gerações – jovens e crianças que acompanham os rituais e cultos. É frequente, em ambos os ambientes, que ele faça um breve sermão de cunho moral e, na sequência, passe a ensaiar cantos e danças com os jovens (sejam hinos, sejam *nadëb jäm*).[726]

De todo modo, o repertório de um *hah'ook* é extenso e depende da atuação de diferentes cantores. Idealmente, o ritual deve durar uma noite completa, até o amanhecer, de modo que os executores principais se alternem ao longo da madrugada. Como apontado nos capítulos anteriores, cada cantor-xamã é dono de um conjunto de cantos próprio, cujo significado, inclusive, pode escapar aos seus pares. Lembremos que convivem hoje, no Roçado, cantores cujo repertório tem origem no rio Téa, e outros no Alto Uneiuxi. Acrescente-se, ainda, que o caso de André na aldeia é único, não existe ali outro cantor que atue no terreiro e também na igreja. Os demais cantores do *hah'ook* que são referência na comunidade não exercem papel de lideranças da igreja, tampouco têm o ímpeto de evangelizar os demais. Pelo contrário, parecem estar mais próximos do universo do *sëëw*, como ensinaram os antigos.

Desse modo, a maioria das peças executadas em uma festa escapa ao crivo evangélico. Com isso, o terreiro mantém-se, no presente, como um espaço perigoso em que circula uma potência criativa, e que se mantém aberto à alteridade humana (os afins visitantes) e não humana (os donos das pessoas não humanas). Ainda em 2017, tive uma conversa com André sobre a questão. Tentava conversar com meu interlocutor sobre os cantos do dabucuri, ao que ele respondeu que não poderia comentar sobre o assunto porque agora era crente. Mudei, então, o rumo da conversa para as músicas da igreja e ele ressaltou que são muito diferentes: "As da igreja vêm da Bíblia, as do dabucuri são do mundo".[727]

[726] Em 2017, acompanhei uma celebração de Natal na igreja do Roçado. Finalizado o culto religioso, jovens começaram a cantar e dançar os *nadëb jäm*, sendo logo seguidos por outras pessoas da comunidade. Animais e donos de seres visitavam a *jabi*. A performance tinha um caráter jocoso, mas, certamente, se observada por evangélicos forasteiros, seria tomada como blasfêmia.

[727] É interessante notar que, uma vez introduzida a figura do Deus cristão no cosmo, tudo o que é "mundano" está direta ou indiretamente ligado ao pecado.

Assim, malgrado o que professa a doutrina cristã, há algo que persiste, como disse Aparecida Vilaça (2016, p. 120): "*this innate world of mixture between humans and animals*". Note-se, nesse sentido, que os métodos de desjaguarização ensaiados por André e outros líderes evangélicos são de certa maneira paliativos e não resolvem o problema da predação por completo. O mundo xamânico pré-conversão pode ser evitado atualmente, mas não se extingue. Aliás, durante minha pesquisa, meus interlocutores nunca negaram a existência dos donos de outros seres, espíritos canibais, nem tampouco duvidaram da potência agentiva dos cantos tradicionais. O que se busca atualmente é um afastamento deliberado deste universo, por precaução.[728] Se, no passado, a comunicação direta (metonímica) com este universo era o modo padrão de relação e produção da vida – já que os *häd* são partes artefatuais dos seres –, hoje, busca-se uma separação entre aquilo que é "mundano" (pecado) do divino (da bonança) a partir de uma relação metafórica com deus – posto que os hinos são a mensagem divina mediada por compositores humanos.

Teoricamente, a fissura neste "mundo inato de mistura entre humanos e animais" se dá pelo novo conhecimento adquirido pelos crentes. Um diálogo que tive com Eduardo sobre a potência atual dos *jäm* ilustra bem este ponto. Para o tuxaua, os cantos dos antigos poderiam continuar a ser executados no terreiro no presente porque não representavam mais perigo para os Nadëb. O tuxaua me explicou que os indígenas podem cantar essas músicas hoje em dia porque não mais acreditam nelas. "Acontecia com os antigos porque eles acreditavam e não conheciam a palavra de Deus", disse meu amigo. A questão, note-se, não é a inexistência de uma potência agentiva nos cantos, mas a interrupção de comunicação com os donos dos outros. Segundo o discurso dos Nadëb crentes, eles estariam, no presente, optando por um caminho alternativo àquele seguido por seus antepassados.

Certa vez, ouvi uma interpretação semelhante de Joaquim, quando conversava com o tuxaua sobre os benzimentos e a conversão. Eu havia indagado o que ele achava dos *häd*, ao que ele me devolveu com uma pergunta: "De quem é a sabedoria dos benzimentos?". Ou seja, agora que existe um Deus, o ponto fundamental é saber quem é o "dono verdadeiro" desse conhecimento e o que almeja com isso. Na sequência da conversa, perguntei se os pastores *mäs* em geral desaprovam os *nadëb jäm*, ao que ele confirmou, acrescentando que "eles acham que os cantos vêm dos bichos. Não vêm não. E [além disso] os bichos são criação de Deus". Ora, se a origem de cantos e nomes não é mais dos próprios donos de cada "espécie", nem de Deus, restam poucas possibilidades para explicá-la: são criações dos próprios Nadëb ou do diabo (ou

[728] Como destaca Ronaldo Almeida (2004, p. 47), nisso, missionários e indígenas concordam: existem, sim, os espíritos. Contudo, para os primeiros, estes são manifestações do "diabo e seus demônios".

ambas). A abordagem do problema, diretamente ligada à dicotomia cristã entre o Bem e o Mal, coloca o xamanismo e os animais ao lado do diabo (VILAÇA, 2014). Voltarei a isso na próxima seção.

Em suma, a produção de hinos evangélicos no Alto Uneiuxi é ao mesmo tempo estratégia e meio de ação para uma "desjaguarização" do mundo. Estratégia porque os Nadëb convertidos dizem não querer mais lidar com o mundo perigoso dos donos.[729] Há, assim, um certo discurso local que afirma que abandonar o mundo xamânico é a melhor maneira para que ele não afete a comunidade. A chave de compreensão, aqui, seria novamente aquela descrita por Vilaça sobre os Wari' no momento da conversão: assegurar que os animais permaneçam exclusivamente como presas para que a instabilidade na posição de humanidade dos indígenas também não persista.

Ainda, a própria produção de hinos é um meio de promover a *pacificação dos Nadëb*: em vez de interagir com os donos, passam a louvar Deus. Nesses termos, o ideal evangélico seria ressignificar a relação com a diferença radical, o que reflete a busca por um igualitarismo entre os seres humanos aos olhos de uma divindade. A rigor, o que se almeja é o fechamento de um canal de comunicação (que fundamenta a própria cosmoecologia no Alto Uneiuxi): não se comunicar/não cantar sobre e com os donos das pessoas não humanas. Em contrapartida, abre-se uma via de propagação de uma mensagem (que perde a capacidade dialógica e assume um sentido unidirecional): espalhar a Palavra de Deus.

Evidencia-se, assim, como a cosmologia cristã figura um universo dicotômico que é de difícil adequação ao universo pré-conversão. Este último é caracterizado, justamente, pela pluralidade que é própria às relações que os Nadëb travam com pessoas humanas e não humanas. A figura de André exemplifica bem esse paradoxo: se ele canta fervorosamente o hino na igreja nos cultos, nos rituais *hah'ook* ele segue por toda uma madrugada entoando os *jäm* que aprendeu com seu pai xamã. Um aspecto para compreender o convívio entre os dois universos, me parece, está ligado à própria concepção que os indígenas têm, atualmente, de Deus. Se ele não é um ser como os donos dos animais, tampouco me parece ser a divindade construída pela doutrina evangélica. Analiso essa e outras questões na próxima seção, que conclui o capítulo.

[729] É interessante notar que, nesse ponto, o evangelismo vai ao encontro de diferentes processos que vêm se firmando nos últimos anos, que objetificam certos aspectos da cosmoecologia no Alto Uneiuxi, notadamente o "território" e seus "recursos" (ver capítulo 11).

9.3.1 Ainda o corpo

Dentre as transformações cosmológicas advindas com o evangelismo, a morte é, obviamente, outro problema com o qual se deve lidar. Contam os Nadëb que, segundo os antigos (no período pré-conversão), ao falecer uma pessoa, ocorre uma distribuição de seus componentes. O corpo (*hub*) do morto (*nadejëp*) é enterrado com seus pertences numa cova aberta no chão de sua casa (SCHULTZ, 1959). O sepultamento (e a desassociação das partes da pessoa) dão início ao processo de dessubjetivação deste corpo, que passa a ser referido como *ta hub paa* – "seu corpo antigo".

Já seu princípio vital (*ta h'yb tym*, "seu caroço do peito") se dirige ao plano superior, no qual passará por um processo de familiarização pelos mortos. Ao alcançar o firmamento, o *h'yb tym* é uma criança e deve atravessar um rio chamado Wanaar Gó, extremamente quente. Ao fazê-lo, o princípio vital se transforma, e, ao chegar na outra margem, já em forma adulta, é recebido pelos seus parentes.[730] A partir de então, vive em festa permanente com os seus parentes. Não há mais necessidade de caçar, pescar ou plantar. Ao amadurecer no plano celeste e ser familiarizado pela sua gente, o *h'yb tym* passa a habitar definitivamente o mundo dos mortos. A partir de então, ele é designado como *saw'ëëng paa*, "antigo *saw'ëëng*".[731] De modo que o plano celeste pode ser designado como *saw'ëëng paa wë*, "céu dos antigos *saw'ëëng*". Os mortos têm corpo, mas um corpo diferente daquele dos vivos. Como vimos no capítulo 6, a narrativa sobre a reconquista do tabaco descreve a visita dos *saw'ëëng paa* a um terreiro, numa aldeia nadëb, em que eles são descritos como uma gente de corpo frio e que fala uma língua incompreensível. Acontece de essas figuras, por algum motivo, permanecerem no plano terrestre, condição na qual ficarão vagando sem um corpo. Nesses casos, os Nadëb traduzem o termo para português por "fantasma", embora na literatura sejam mais conhecidos por "espectro".

Existe, ainda, um terceiro componente da pessoa, sua sombra. Na língua nadëb, o termo utilizado para referenciá-la é *maëts*, também empregado para designar o reflexo de um corpo[732].

---

[730] É interessante notar que este processo de maturação no mundo dos mortos contrasta com o processo de surgimento dos viventes no plano terrestre narrado no mito dos Ee T'aah Paah (N1). Como vimos na parte 1, ao serem chamados pelos demiurgos, os seres surgem já formados. Como discuti, o processo de maturação de pessoas é um tema difundido em diferentes povos rionegrinos – naduhupy, arawak ou tukano oriental. Nesses grupos, algumas das etapas de maturação estão associadas à submersão/emersão na água. Note-se, portanto, que, entre os Nadëb, o tema se desenvolve no destino pós-morte, no plano celeste.

[731] Infelizmente, não consegui analisar a raiz do termo *saw'ëëng*, uma vez que as tentativas em campo que visavam esclarecer esse ponto não prosperaram.

[732] Também a pessoa hup é composta de três partes: seu corpo (*sap*), seu sopro vital (*hãwäg*) e sua sombra (*b'atɨb'*) (REID, 1979; RAMOS, 2013). Após a morte, ocorre uma fragmentação de tais componentes: o sopro vital segue para a Serra Grande e sua sombra se dirige à floresta onde vaga por um tempo até que desce para a Casa

Todo corpo tem um *maëts*.[733] Após a morte da pessoa, ele também se desassocia dos demais componentes. Alguns poucos interlocutores me afirmaram que seu destino também seria o plano celeste, tal qual ocorre com o princípio vital (*h'yb tym*), mas de maneira independente.[734] Outros sugeriram que *maëts* seguiria para a mata.[735] Para o que nos interessa aqui, é importante reter que, após a morte, ocorre a fragmentação da pessoa em três partes, que passam por transformações específicas e ganham destinos distintos.

Tabela 27 - Transformações dos componentes da pessoa nadëb no pós-morte

Partes da pessoa nadëb	Transformação pós-morte	Designação pós-morte	Destino Pós-morte
Corpo (*ta hub*)	Sepultado e dessubjetificado	*ta hub paa*	Subterrâneo
Princípio vital (*h'yyb tym*)	Ascende ao plano celeste enquanto espectro e torna-se "outro corpo" quando familiarizado (distinto daquele original da pessoa no plano terrestre) ou permanece como espectro no plano terrestre (ocasiões excepcionais)	*saw'ëëng paa*	Plano celeste (ideal); Plano terrestre (excepcional)
Sombra/Reflexo (*maëts*)	Desassocia-se do corpo original e permanece em forma espectral	*maëts*	Plano Terrestre; Plano Celeste (?)

Fonte: Elaborado pelo autor.

A escatologia evangélica encara a morte de maneira muito distinta e, no contexto da conversão indígena, está associada a questões específicas. Pensando ainda com Vilaça (2014; 2016), a estabilização da humanidade sugerida pela ideologia cristã interrompe entre os indígenas a dinâmica de criação do parentesco por meio da diferenciação, sempre provisória, entre os humanos e os outros – inclusive os mortos. No caso nadëb, se, no passado, o princípio

Subterrânea, onde outros *b'atɨb'* o esperam (RAMOS, 2013, p. 195).

[733] Assim, uma construção possível na língua nadëb é "*ji maëts*", "sombra [da] gente".

[734] Devo notar que o destino pós-morte da sombra de uma pessoa foi um tema que não teve um rendimento particularmente grande nas conversas com meus interlocutores. Em geral, as afirmações denotavam que as pessoas tinham dúvida a esse respeito ou não estavam interessadas em conversar sobre o assunto.

[735] Como vimos nos capítulos anteriores, o termo *maëts* referencia, ainda, um espírito da floresta, temido pelos Nadëb por suas características predatórias. Ramos afirma que, entre os Hupd'äh, as sombras das pessoas mortas seguiriam para a floresta, formando a "Gente-Sombra", *b'atɨb däh* – uma gente solitária, malévola, agressiva e noturna (RAMOS, 2013, p. 195). É possível que esta associação ocorra também entre os Nadëb. Isto é, os espíritos *maëts* poderiam ser, também, uma coletividade formada pelas sombras que se desassociam dos corpos após a morte da pessoa nadëb. Ressalto, contudo, que meus interlocutores não fizeram essa relação direta em nossas conversas sobre o tema.

vital deveria passar por um processo de maturação e convivialidade para ingressar definitivamente na aldeia dos mortos,[736] agora o céu e o inferno cristãos passam a ser destinos definidos pela biografia moral de cada morto quando vivo. Assim, ao invés de a morte ideal ser caracterizada pelo rompimento com o plano terrestre, o que prevalece é uma continuidade histórica, definida por uma ética em vida. Os "bons" humanos viverão ao lado do "pai criador" e os maus "serão queimados no fogo do inferno". A alma cristã, portanto, preserva uma identidade do vivo que não se altera com a morte.

Desse modo, o processo de conversão produz (ou tenta produzir) uma transformação no quadro conceitual que sustenta a escatologia nadëb. Essa mudança traz consequências para as próprias noções indígenas de corporalidade e espírito. Como a literatura americanista já demonstrou (SEEGER ET AL., 1979), o corpo é uma construção coletiva, estruturada a partir de dinâmicas como a convivialidade e a comensalidade, num processo contínuo de fabricação do parentesco. A produção e diferenciação do corpo é um aspecto especialmente importante para a criação da pessoa. Dentre os outros de quem se deve diferenciar estão, também, mortos e espíritos. Sabemos, ainda, que há na Amazônia um problema clássico em torno da aparência, daquilo que parece ser, mas não é. Entre os Nadëb, as histórias dos antigos estão repletas de episódios de mau-agouro em que as personagens tomam algo ou alguém por outrem. Veem uma carne moqueada que, na realidade, está podre, avistam um parente no centro da mata que é um espírito canibal, enxergam um cardume de peixes onde só há folhas boiando num rio. Geralmente, estes são eventos premonitórios que antecedem uma adversidade que muitas vezes irá resultar na morte daquele que foi enganado. Ou seja, são imagens e eventos que prenunciam a captura e a familiarização de uma pessoa humana por outra gente – sejam animais, espíritos ou mortos. Nesses casos, portanto, ver (*hapäh*) deixa de corresponder a um ato de conhecimento e passa a ser uma indução ao engano. O "ver" enquanto agência torna-se uma condição inadvertidamente passiva de captura.

Voltemo-nos, por um momento, à ontologia dos espíritos na Amazônia, principalmente a partir dos escritos de Kopenawa, Albert e Viveiros de Castro.[737] Em um texto dedicado ao tema (VIVEIROS DE CASTRO, 2006), o último autor ressalta que os termos indígenas que normalmente traduzimos por espírito correspondem a uma gama heteróclita e heterogênea de seres – espectros dos mortos, seres maléficos, espíritos-animais, espíritos-auxiliares, dentre

[736] Há, inclusive, episódios em que o *h'yyb tym* chega à beira do rio, no plano superior, e volta para o plano terrestre, religando-se ao corpo. A morte da pessoa viva, portanto, só se conclui quando seu princípio vital é completamente familiarizado pelos mortos (ou por outras gentes, como a gente-boto, por exemplo).
[737] Kopenawa (2000; 2004); Kopenawa e Albert (2010); Viveiros de Castro (2006).

outros. Viveiros de Castro (2006, p. 325) argumenta que a categoria "não-humanos invisíveis" poderia unificar esta diversidade, não fosse o fato de que esses seres "possuem determinações humanas fundamentais, seja no plano de sua forma corporal básica, seja no de suas capacidades intencionais e agentiva". Seu modo de relação com os humanos vivos é paradoxal: "enquanto (normalmente) invisíveis, esses não-humanos 'são' humanos; enquanto (anormalmente) visíveis, esses humanos são 'não-humanos'" (ibid.). Viveiros de Castro (2006, p. 325, grifo nosso), então, sugere:

> O que define os espíritos, em certo sentido, é indexarem os afetos característicos daquilo de que são a imagem sem, por isso, parecerem com aquilo de que são a imagem: são índices, não ícones... *os xapiripë são imagens interiores, 'moldes internos', inacessíveis ao exercício empírico da visão... imagens que seriam então como a condição daquilo de que são imagem*; imagens ativas, índices que nos interpretam antes que os interpretemos...

Esses não humanos, portanto, são um tipo de imagem específica e distinta, porque curiosamente seriam a condição mesma da imagem que são. Viveiros de Castro, sugere que os espíritos amazônicos seriam uma "relação de vizinhança obscura entre o humano e o não-humano" (ibid., p. 326), ao invés de um "gênero de seres".

Pois bem, se a doutrina evangélica, como vimos, oferece um caminho que a princípio resolveria em definitivo a instabilidade das posições de predador/presa, humano/não humano, ela introduz também um novo tipo de relação entre o corpo e seus duplos. A materialização mais explícita dessa transformação no Alto Uneiuxi se apresenta sob uma nova imagem, agora chamada de *kabari*. Como vimos, originalmente, esta é a designação utilizada pelos Nadëb para designar pessoas órfãs. A partir da conversão, o termo passou a ser utilizado, também, para nomear as imagens humanoides de santos católicos (tão caras às festas de santos e demais rituais católicos no rio Negro). O iconoclasmo protestante é traduzido pelos Nadëb pelo idioma da maestria: as imagens de santos não possuem um dono verdadeiro, ou um pai. Nas palavras de um interlocutor, são *tamab*, isto é, estão "sozinhas" no mundo. Não são originadas ou derivadas de nada ou ninguém. São apenas fabricações humanas.[738]

Comparemos, portanto, os três tipos de "duplos" do corpo nadëb para que tenhamos em perspectiva sua condição em algumas categorias pré e pós-conversão:

[738] Note-se que a origem do iconoclasmo pós-conversão no Alto Uneiuxi se relaciona, em parte, à noção de individualidade forjada pela ideologia cristã (e moderna) a que eu aludia na seção anterior. Como diria Bruno Latour (2002, p. 77), nessa ideologia, "o sujeito da interioridade serve de contrapartida para os objetos da exterioridade. Para fazer a ligação, inventaremos, em seguida, a noção de *representação*". A dinâmica descrita pelo filósofo francês, como se nota, é o simétrico oposto daquela elaborada por Viveiros de Castro sobre a imagética dos espíritos amazônicos a que me referia acima.

Tabela 28 - Relações entre corpo e duplo em três categorias nadëb

	maëts	**saw'ëëng paa**	**kabari**
forma	espectro	outro-corpo	artefato (escultura ou pintura)
corpo de origem	presente	ausente	inexistente
relação imagem-corpo	duplicada	transformada	representada

Maëts, portanto, é a imagem duplicada de um corpo presente. Sua existência, no plano terrestre, é imaterial, é a sombra/reflexo de um corpo vivo (*ta hub*) ou o espectro de um corpo morto (*ta hub paa*). *Saw'ëëng paa* é a corporificação do princípio vital (do recém-falecido) ao ser familiarizado pelos mortos no plano celeste.[739] Portanto, ele está desassociado de seu corpo de origem (*ta hub paa*) e, no mundo dos mortos, se transforma em outro corpo, ao ser alimentado e familiarizado por aquela gente. Nesse sentido, seu corpo de origem (no plano terrestre) está ausente (no plano celeste).[740] Por fim, *kabari* é uma imagem (artefatual), contudo, é uma representação desprovida de um corpo de origem (dono). Assim, no período pré-conversão, a noção de duplo está relacionada à sua própria "transcorporalidade constitutiva" (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 326). A reconfiguração evangélica, em contraste, descreve imagens destituídas de corpos, que não derivam de nada ou ninguém. A diferença é significativa. Se os "espíritos" são "imagens não-representacionais, representantes que não são representações" (ibid.), poderíamos dizer, parafraseando o autor, que os *kabari* são representações que não são representantes, mera falsidade. É interessante notar que o termo *hub*, além de designar corpo, é empregado pelos Nadëb para qualificar justamente a veracidade/legitimidade de algo. Por exemplo, a construção "*ta hub ne hẽ y her'oot*" poderia ser traduzida como "estou falando a verdade". Esse ponto nos exige uma reflexão e, para isso, é útil tecer um paralelo com outros exemplos etnográficos.

Ao analisar o mesmo tema nas cosmologias amazônicas, Fausto (2020, p. 33) sugere, a partir do caso parakanã, que o duplo seria uma "atenuação do status existencial" daquilo ou daquele do qual ele se origina. O autor demonstra como os Parakanã Ocidentais e Orientais

[739] O processo de maturação do princípio vital no mundo dos mortos – chega criança e transforma-se em adulto – remete, ainda, ao processo de construção da pessoa hup. Naquele contexto, o "sopro vital" da pessoa é pequeno quando a criança nasce e cresce conforme ela participa dos rituais (RAMOS, 2013, p. 195). É possível que este também seja o caso entre os Nadëb, mas meus interlocutores não fizeram referência ao processo de desenvolvimento do princípio vital da pessoa em vida.

[740] Como vimos, em situações excepcionais, quando o *saw'ëëng paa* permanece no plano terrestre, sua forma é espectral.

lançam mão de categorias para designar os duplos, cuja semântica pertence ao campo da imagem, em contraste com o termo *-pireté* (na glosa do autor, "*actual skin*") que denota um envelope visível, uma superfície material: "*The difference existing between the prototype and the double is that prototypes possess their own body, or more precisely their 'actual skin' (pireté) — a category to which the Western Parakanã always turned in order to distinguish dream interactions from those experienced while awake*" (ibid.). Fausto não se restringe ao caso parakanã e analisa diferentes contextos, em especial o kuikuro. O autor ressalta que, entre estes últimos, ainda que os mortos possuam corpos, estes são outros tipos de corpos: "*this is not an own-body*" (FAUSTO, 2020, p. 259). Sua conclusão é particularmente interessante para a nossa discussão:

> *The condition of being alive is marked by a provisional totalization of an own-body, which serves as an aggregating axis of a relational universe that each person, according to his or her biography, establishes with alterhumans through their imagetic replicas, their akuã. The akuã distribute and expand the person; the own-body aggregates and localizes it. By provoking the disappearance of the first body, death separates the relations that converge on the tihühokolo ['that one in his/her own body' or 'with his/her own body'], leaving its doubles dispersed without any point of convergence, without an attractor. Each of the doubles unfolded over the course of life as a consequence of disease will remain among the collective of spirits that replicated it when the person was still in his or her own body — that is, still alive. One of these doubles, now akuãpe, will go to the celestial village of the dead where it will join the collective of human kin, those who died before him or her.* (FAUSTO 2020, p. 259)

Fausto (2020, p. 255) argumenta que, diferentemente da tradição ocidental, em que o conceito de mimese envolve uma "ansiedade sobre a fratura (ou contaminação) entre o original e a cópia, o autêntico e o inautêntico", em muitas sociedades ameríndias não ocorre uma ruptura radical entre essência e aparência, mas uma escala cromática de níveis de "existencialidade" (ibid., p. 258). Se este for também o caso entre os Nadëb, portanto, a "verdade do corpo" está no fato de que ele é um "corpo-próprio" que, quando vivo, é um eixo agregador de relações. Isso nos leva a um terceiro sentido do termo *hub*: designa a parte maior de um conjunto de partes menores, como vimos ser o caso, por exemplo, para denominar o maior curso de uma bacia hidrográfica (*tamahub*).[741] As partes menores podem ser designadas, por sua vez, como *uuh*, que é glosado como "pedaço" ou "parte pequena" no dicionário Nadëb-Português.[742]

---

[741] Também entre os Kanamari, o termo para "corpo-dono", —*warah*, é empregado para designar o curso principal de uma bacia hidrográfica (COSTA, 2013). Nas próximas linhas, detenho-me sobre aspectos da discussão de Costa. No capítulo 10, volto a debater algumas dessas questões levantadas pela etnografia do autor.

[742] É interessante notar que, na Bíblia nadëb, em certos momentos, Espírito Santo é referido como *uuh*, por ser uma parte da Trindade. Contudo, a corporalidade das três entidades cristãs é um tema complexo, que abordarei adiante.

Nesse sentido, a nova figura do *kabari* construída pelos evangélicos representa uma ruptura radical entre protótipo e cópia porque este duplo, justamente, não possui um "(corpo-)dono". E, por isso mesmo, não pode ser considerada *ta uuh* de algo ou alguém. *Kabari* seria, enfim, a antítese de *hub*.

Para seguir a discussão, tenhamos em vista o que Luiz Costa (2013) afirma sobre o significado de um "corpo sozinho" na Amazônia. O autor argumenta que entre os Kanamari, o termo utilizado para denotar uma pessoa "só", ou "sozinha" (*padya*), significa literalmente "vazio": "Pessoas 'vazias' são aquelas que não estabelecem relações de alimentação ou que não são alimentadas por outros. São, consequentemente, pessoas que não são 'corpo-dono' de outras e que tampouco têm um 'corpo-dono'" (COSTA, 2013, p. 498, nota 14).[743] É esta, justamente, a condição do órfão (*kabari*, em língua nadëb). Contudo, no caso nadëb, há órfãos e órfãos. O segundo sentido de *kabari* (pós-conversão) transforma o primeiro sentido do termo (pré-conversão) – que também continua em uso, diga-se de passagem. Reflitamos sobre este ponto a partir do idioma do parentesco.

Maëts é o duplo do corpo de uma pessoa, que se forma à medida que é produzido na vida social. *Saw'ëëng paa* é o duplo desassociado de seu original terreno, que vive idealmente num plano celeste onde passa a se alimentar e é familiarizado pela gente morta. Nessas condições, ele torna-se outro corpo. *Kabari*, por fim, é um corpo sem dono, desamparado e incapaz de se alimentar. É, ainda, Costa (2013, p. 494) quem ressalta que a alimentação, da qual o parentesco deriva, é ela mesma derivada da predação: "para que o parentesco exista, corpos-donos precisam alimentar outrem, emergindo, assim, como agentes em relação à passividade ou ao desamparo daqueles que são alimentados".[744] Como ressalta o autor, a capacidade reprodutiva ou gerativa é um dos aspectos que definem a maestria nas Terras Baixas da América do Sul (ibid., p. 481). A fabricação do parentesco depende deste vínculo de maestria "que é ao mesmo tempo originário e indispensável" (ibid., p. 473). Mas notemos que se a posição do

[743] A expressão corpo-dono, cunhada por Costa, é uma proposta de tradução do termo *–warah*, caracterizada por sua multiplicidade semântica (2010; 2013; 2016). Dentre os sentidos que pode assumir, é de se destacar pelo menos dois: "corpo (vivo) de pessoas ou animais"; "mestre" ou "dono de alguém" (COSTA, 2013, p. 481). Segundo o autor, tais significados não são alternativos, ocorrem simultaneamente, o que o leva a afirmar: "podemos ser mais precisos e dizer que alguém que alimenta um outro é um 'corpo-dono' desse outro".

[744] Alimentar é um ato que cria uma relação assimétrica entre aquele que alimenta e aquele que é alimentado (COSTA, 2013, p. 477): "Embora a agência esteja aqui igualmente constituída nos relacionamentos, os Kanamari concebem a capacidade de agir como a função de um termo da relação, o corpo-dono, cuja posição é construída através de uma assimetria investida. A agência não está igualmente distribuída em cada um dos termos que constituem o corpo-dono, uma vez que a pessoa que ocupa o limite englobante da relação acabará por determinar a direção de ações futuras... Portanto, a agência é transpessoal não porque seja difundida entre aqueles que participam de uma atividade, mas no sentido de que uma pessoa tem a sua capacidade de agir 'magnificada' [...] perante aqueles para os quais ele (ou ela) é um corpo-dono" (COSTA, 2016, p. 126).

órfão, e os tipos de relações que suscita nas Terras Baixas da América do Sul (KARADIMAS, 1997; BONILLA, 2005; FAUSTO, 2008) "operam como uma espécie de termômetro da intensidade das relações de proteção-*feeding* e controle-servidão" (LUCAS, 2021, p. 23), esta nova figura do *kabari*, que surge entre os Nadëb, se restringe a uma posição paralisada, encerrada em si mesma.

Ocorre, assim, uma transformação importante. No período pré-conversão, *kabari* denotava a condição de uma pessoa baseada numa relação social assimétrica e criativa (no sentido de que há uma "agência transpessoal" na relação, para usar os termos de Costa). Em primeiro lugar, o termo designava filhos e filhas órfãs que deveriam ser alimentadas e cuidadas por outros. Lembremos que é por estar nesta condição que Joaquim Batista foi "induzido" (pelos Nadëb e pelos brancos) a tornar-se filho de criação de um *mäs* – mas não de qualquer *mäs*: o primeiro patrão dos Nadëb do Alto Uneiuxi. E dali a alguns anos, Joaquim retornou aos parentes para se tornar o principal líder nadëb da segunda metade do século XX – destacado dos demais, justamente, por sua articulação com o mundo dos brancos. Esse ponto nos leva a outra relação fundamental que a condição de *kabari* construiu ao longo do no século XX: aquela estabelecida entre os Nadëb e os *mäs* (patrões em geral, mas não só). Como vimos na parte 1, as relações dos indígenas com os patrões inauguradas no Alto Uneiuxi entre as décadas de 1950 e 1960 se valeram a tal ponto desta condição de orfandade (e desprovimento) que o termo *kabari* (e sua variação, *kabori*) se difundiu regionalmente para designar os Nadëb em contato com os brancos. Assim, os indígenas, ao se colocarem nesta posição, alocavam os *mäs* na posição de provedores da relação (de mercadorias e dinheiro, mas também, em muitos casos, foram transformados em "pai de criação" de crianças nadëb). Assim, *kabari* foi uma posição elementar na atualização do sistema do aviamento no Alto Uneiuxi.[745]

No contexto evangélico, o termo passa a ter, também, outro sentido. Nesta nova roupagem, a figura do *kabari* desassocia-se dos próprios Nadëb e deixa de denotar um termo nas relações com os *mäs*. *Kabari* passa a designar uma figuração que, paradoxalmente, representa algo inexistente. Quando deslocado para esta posição, *kabari* está associado, agora, a um problema estético e ético – porque está vinculado à mentira (produzida por cristãos não crentes), ao pecado, e, finalmente, ao diabo. Não por acaso, o processo de evangelização nadëb é seguido por uma transformação na idealização da relação estabelecida com os *mäs*. Segundo afirmam os nadëb crentes, eles abandonaram a lógica da dívida perpétua para com os patrões e, concomitantemente, construíram um novo tipo de relação com os missionários – baseado na

[745] No capítulo 11, volto a discutir esse tema a partir da perspectiva de uma política regional.

convivialidade na aldeia, na prestação e contraprestação de "ajuda" de uns para os outros e, finalmente, a introdução do pagamento em dinheiro para "serviços" prestados pelos indígenas aos brancos. Ou seja, se os Nadëb ocuparam a posição de *kabari* na relação com os patrões, optaram por (idealmente) não estar mais nesta posição no convívio com os missionários.[746]

Em suma, a transformação dos sentidos do termo *kabari* que estamos observando poderia ser sintetizada da seguinte maneira:

Tabela 29 - Sentidos do termo *kabari*

Pré conversão	Relações assimétricas (nadëb-nadëb) (nadëb-mäs)	Dependência (é protegido, alimentado e provido por alguém)
Pós conversão	Não-relação (representação: imagens cristãs)	Corpo sem dono

Vê-se onde quero chegar. A figura do *kabari* evangélico rompe com a lógica da produção do parentesco (e das diferentes relações assimétricas aí implicadas) da mesma forma que o hino evangélico rompe com a cosmoecologia dos antigos. Corpos e cantos sem donos, agora, compõem um mundo de representações no sentido moderno do termo (LATOUR, 2002). Mas note-se que a questão a ser levantada não é tanto sobre a representação em si, mas o que fazer com ela. Afastadas a diferença e a predação, o que sobra do parentesco? Talvez este seja o ponto que explique, em alguma medida, a permanência dos donos dos seres, dos cantos (e dos rituais *hah'ook*) e dos nomes legítimos ainda hoje no Roçado. Retomemos, uma vez mais, as reflexões de Viveiros de Castro (2006, p. 330) sobre os espíritos amazônicos. O autor revisita a elaboração de Mentore (1993) sobre os Wai-Wai e afirma: "a dialética primária é aquela entre o ver e o comer". Entre os Nadëb não parece ser diferente, e a permanência do referido complexo mítico-ritual é um sinal disso.

Resta, ainda, uma questão: como os Nadëb se relacionam com a divindade cristã à luz dessas questões? Para finalizar o capítulo, volto-me para este último ponto.

9.3.2 A Trindade e sua presentificação

O problema que vínhamos discutindo, sobre a produção do corpo e do parentesco, alcança, atualmente, a própria noção de divindade cristã para os Nadëb. O tema está relacionado

[746] No capítulo anterior, apontei como se deu esse processo. Ressalto, ainda, que este contraste é construído pelo discurso dos Nadëb evangélicos, que tentei problematizar no capítulo anterior.

à identificação de Deus à Trindade Pai-Filho-Espírito Santo nesta doutrina. Na língua nadëb, as entidades podem ser designadas, respectivamente, como *yb* (pai), *t'aah* (filho) e *sahëë* (espírito auxiliar). Há, ainda, a identificação entre Deus (P'op Hagä Do, "Aquele que habita no alto") e a figura do Pai.

Certa vez, em 2019, conversava com Socorro sobre o assunto. À medida que discutíamos sobre as três entidades, minha interlocutora ressaltava que este era um assunto complexo para os indígenas. Socorro então propôs uma primeira formulação sobre o modo como cada uma das partes se relacionava com a outra: P'op Hagä Doo *ta sahëë gó*, "Aquele que habita o alto está dentro do espírito auxiliar"; ou P'op Hagä Doo *ta t'aa gó*, "Aquele que habita o alto está dentro do filho". Por esse caminho minha interlocutora descrevia uma relação do tipo continente-conteúdo: Deus está contido em duas entidades (Filho e Espírito Santo). Até onde compreendo, o sentido desta construção se constrói na ideia de que P'op Hagä Doo seria a essência vital das demais entidades.

Na sequência, Socorro sugeriu que outra forma de abordar a questão seria dizer que Deus "está transformado" (*ta kawarim do*) em cada uma das outras entidades. Ou seja, "Aquele que habita o alto" está transformado no Espírito Santo ou no Filho. Esta elaboração aborda a questão a partir da perspectiva ontogenética: Filho e Espírito Santo são transformações de Deus.

Em seguida, Socorro propôs outra forma de traduzir as relações que formam a Trindade: "P'op Hagä Do *sahëë awät Jesus hã*", "o espírito auxiliar d'Aquele que habita o céu anda/vive com Jesus". Note-se que a construção sugere uma aliança profunda entre as entidades, mas marca sua distinção.

Finalmente, minha interlocutora propôs uma última imagem: "*Séd hẽ rababook sé noo gó*": "Todos [a Trindade] estão/andam/vivem juntos em um". Esta construção parece sintetizar as duas que a antecederam. Apesar de distintas, as entidades formam uma coletividade (*séd hẽ* = todos), portanto, vivem (*rababook*)[747] dentro de um só (*gó* = está contido). É a partir deste último sentido, me parece, que o Espírito Santo pode ser designado na Bíblia como *uuh*, "parte pequena" de Deus.

Note-se, desde já, que as quatro formulações de Socorro apontam para uma hierarquia entre as entidades da Trindade. Todas as suas construções descrevem Jesus e Espírito Santo como subordinados a Deus, que, por sua vez, é identificado à figura do Pai. Abaixo, organizo as proposições de Socorro a partir dos tipos de relação que ela enfatizou. Para o esquema, marco

[747] *Babook* é o plural do verbo *awät*. O prefixo *ra* é o pronome de 3ª pessoa do plural.

a posição que seria ocupada por cada uma das duas entidades menores (Filho ou Espírito Santo) pelo genérico "*wób*" (outro) ou pelo pronome de terceira pessoa no singular, "*ta*".

Tabela 30 - Formulações nadëb sobre a Trindade cristã

	1ª formulação	**2ª formulação**	**3ª formulação**	**4ª formulação**
Construção	*ta wób gó*	*ta wób ta kawarim*	*tabawät wób hã*	*Séd hẽ rababook sé noo gó*
Tradução	está dentro de outro	transformado em outro	ele anda/vive com outro	todos vivem dentro de um
Relação entre os termos	continente-conteúdo	transformação de um ser em outro	aliança entre seres	parte-todo (coletividade)

Cada uma das formulações gravita em torno de um sentido geral: a proximidade relacional e constitutiva entre Pai, Filho e Espírito Santo. Mas há distinções entre as construções que evidenciam que a reflexão indígena sobre o tema é complexa e muitas vezes é concebida a partir de uma linguagem muito próxima à xamânica. Tenhamos em vista, por exemplo, a formulação 2 do quadro acima. Uma das características de um *sëëw* (*xamã*) e seu *sahëë* (espírito auxiliar) é a capacidade de se transformarem em outros seres (geralmente animais, mas não só). Quanto mais poderosos cada um deles for, maior a quantidade de transformações que poderão realizar. Nesse sentido, a forma das relações destacadas nesta proposição de Socorro (*ta kawarim do*) é comparável àquelas construídas no contexto xamânico:

Deus : Espírito Santo/Filho :: xamã/espírito auxiliares : animais

Se a forma da relação é a mesma nos dois universos, os termos se distinguem. As relações da Trindade se dão entre um ser divino, hierarquicamente superior, e seus outros dois "componentes menores" (Espírito Santo e Filho).[748] Note-se, ainda, que a transformação prototípica, aqui, é antropomórfica (Jesus, que é a imagem e semelhança de Deus, assim como os humanos). Já a relação xamânica se dá entre xamã/espíritos auxiliares e animais, numa dinâmica de transformações zoomórficas.[749]

[748] Vilaça (2016, p. 152) afirma que também os Wari' compreendem que Jesus e o Espírito Santo são "componentes menores da Trindade".
[749] Ressalto que *sahëë* e outros seres dotados de personitude podem se transformar em humanos. Este é um artifício usado, por exemplo, pela gente-boto para seduzir os Nadëb para dentro do rio.

Se considerarmos, agora, a formulação 3 de Socorro, é possível fazer outra comparação, agora focada na própria relação estabelecida entre xamãs e espíritos auxiliares. Vejamos uma das maneiras que o xamã Manuel Silva me descreveu, certa vez, a interação construída entre ambos:

> *Ta sahëë*, como a gente diz pelo português? É tipo quando a gente tem um colega, um amigo da gente, que gosta da gente. Aí todo o tempo tá acompanhando o senhor. Pra onde tu vai, ele vai contigo. É assim quando a gente começa esse negócio de *sëëw*. Meu *sahëë* era um piraíba...[750] Finado Tipiti tinha piranha, papai tinha boto. Cada *sëëw* tem seu *sahëë*... [*Ta sahëë*] não entra no corpo dele, mas tá sempre acompanhando ele. [Gravação em português de Manuel Silva, no Roçado, 17/12/2017]

Sëëw e *sahëë* andam/vivem permanentemente um ao lado do outro (relação semelhante à descrita por minha interlocutora na formulação 3). Assim, a construção "o espírito auxiliar d'Aquele que habita o céu anda/vive com Jesus"[751] parece ser uma transformação de uma relação xamânica fundamental:

Transformações das relações	
Xamanismo	Donos dos seres —> ta sahëë —> sëëw
Trindade cristã	Deus —> ta sahëë (Espírito Santo) —> Jesus

Se a estrutura relacional permanece semelhante, há uma mudança na hierarquia entre os termos a compor cada um dos exemplos. No xamanismo, *ta sahëë*, o espírito auxiliar do xamã, negocia com, e age sobre, os donos dos animais, que são a magnificação da potência agentiva de uma "espécie". São relações construídas a partir da ética e da ontologia da predação. O universo cristão, por sua vez, é baseado numa divindade onipotente que envia seu espírito auxiliar (Espírito Santo) para estar ao lado de Jesus (avatar humano deste Deus). São relações criadas e definidas por um Ser superior num mundo em que os humanos, agora, estão hierarquicamente destacados dos animais (novamente: os humanos foram criados à imagem e semelhança deste Deus). Portanto, o xamanismo se desenvolve num "mundo imanente" que se constrói a partir de relações do tipo predador-presa. O mundo evangélico é construído a partir

[750] Na mesma conversa, Manuel também comentou sobre a capacidade de transformação de seu espírito auxiliar: "Ele é um animal lá do fundo [do rio], um encanto. Ele transforma em gente".
[751] P'op Hagä Do *sahëë awät Jesus hã*.

de um Deus transcendente que age sobre tudo e todos. Nesse mundo, aqueles que foram criados conforme a sua semelhança divina devem se relacionar a partir do amor cristão.

A fala de Manuel citada acima evidencia que a primeira formulação de Socorro (relação continente-conteúdo) não se aplica ao tipo de entrelaçamento existente entre *sëëw* e *sahëë*. Mas devemos lembrar que esta forma de interação não é exatamente uma novidade, antes pelo contrário, ela estrutura a comunicação entre três termos que também são fundamentais para o xamanismo nadëb: dono de um ser (que é também dono do canto deste ser); canto; cantor atual (nadëb). Para nos relembrarmos de uma síntese construída no capítulo 6: o canto tradicional nadëb é um continente que abriga, simultaneamente, o ser nominado (e suas transformações) e o emissor atual (nadëb e suas transformações).[752] Aqui, a comparação entre as relações que compõem a Trindade e o universo xamânico seria:

Deus : Espírito Santo/Filho :: Dono mítico/Cantor : Canto

Novamente, a comparação exige uma observação. Devido à hierarquia divina, Deus (Pai) é aquele que estrutura as relações com os outros entes da Trindade. Ou seja, nesse caso, o conteúdo é a base de criação do próprio continente. Já no universo xamânico dos cantos ocorre o inverso. O continente é o canto, atualizado no momento mesmo em que está sendo emitido por alguém. No instante em que ocorre a emissão sonora de uma fórmula verbal, o canto é criado e captura/preda seu dono-mítico e seu cantor atual (que se tornam partes de seu conteúdo). Assim, o que estrutura esta relação é a forma atual (o canto emitido por alguém) – o continente – que gera a apropriação de perspectivas – o conteúdo.

Finalmente, a formulação 4 de Socorro parece sintetizar os paradoxos inerentes à existência de um ser que é três. Por um lado, a construção parte-todo parece ser a que melhor se encaixa no vocabulário evangélico, o que pode ser observado, por exemplo, no Novo Testamento em nadëb, em que o Espírito Santo é referido, por vezes, como *ta uuh* (parte [de algo]). Mas, paradoxalmente, esta formulação está próxima da própria relação que um xamã vai construindo ao longo da vida com seu espírito auxiliar (com a ressalva de que, ao contrário do que ocorre na Trindade, o *sahëë* não vive dentro de seu xamã). Vejamos outra explicação dada por Manuel, na mesma ocasião que citei acima. Neste ponto, conversávamos sobre o modo de agir do espírito auxiliar de um xamã. Para melhor descrever seu argumento, Manuel sugeriu que se eu fosse, hipoteticamente, um *sëëw* que estava no Alto Uneiuxi, meu *sahëë* estaria

[752] O exemplo que eu apresentei naquele capítulo foi: *awad pud gó pud suun ejäm*, que em tradução livre seria "o cantor canta o encanamento da onça".

cuidando de minha família, que naquele momento estava a milhares de quilômetros de distância de nós.

> O senhor tá longe, mas teu *sahëë* tá pra lá, vendo, cuidando lá. Porque *sëëw* trabalha muito. Ele anda muito longe. Por exemplo, o senhor tá aqui [no Roçado] mas o senhor tá pra lá, pra [aldeia] São Joaquim. No sonho. Tem vez que a gente sonha com primo, mãe, pai. Mas é teu *sahëë* que tá fazendo isso. Eu já viajei muito no sonho. Sonhava muito com finado meu tio, que ele ia morrer. E ele morreu no dia mesmo que já sabia… Meu sahëë que contou no sonho. *Sahëë da gente anda longe. No sonho você anda longe. Mas não é o sonho que tá fazendo, é o sahëë que tá fazendo*. [Gravação em português de Manuel Silva, no Roçado, 17/12/2017; grifo nosso]

Vimos anteriormente que o xamã e seu espírito auxiliar têm uma relação de maestria em que um é dono do outro (*ta danäh*). Note-se que, constitutivamente, eles são pessoas distintas. Inclusive, um *sahëë* pode ser transmitido de um xamã para o outro: Manuel herdou um *sahëë* de seu pai, que, por seu turno, foi doado para seu primo posteriormente. Contudo, à medida que a relação entre ambos se aprofunda, esta distinção torna-se cada vez mais problemática. O trecho que grifei acima é um exemplo dessa "síntese-disjuntiva" (DELEUZE, 1969, p. 204).

Novamente, as comparações que teço entre evangelismo e xamanismo nadëb, contudo, devem levar em consideração a existência de divergências estruturantes. Como apontei, a Trindade Cristã é construída sobre uma hierarquia entre as entidades que não se vê no xamanismo. Certa vez, em uma conversa com o tuxaua Joaquim Batista, perguntei se Deus era *sahëë*, buscando compreender se a sua constituição se assemelharia à dos espíritos auxiliares, no que ele me respondeu: "Não, Deus é Deus. Ele tem *ta sahëë* (P'op Hagä *däk ta sahëë ty anäng)*. Mas ele é Deus. *Sét* [um], ele. Ele é *sét* [um]". Ou seja, há uma ambiguidade própria à figura de Deus porque, se por um lado ele é "Pai, Filho e Espírito Santo", por outro ele é um e é único. Nas palavras de Joaquim: "Deus é santo, Deus não tem nada de maldade, não tem nada de coisa feia, coisa ruim, ele é Deus". Ainda que exista uma conexão entre os três componentes da Trindade, permanece uma hierarquia em que a posição mais alta é ocupada por Deus.

Na conversa com Socorro, perguntei, ainda, quem na Trindade possuía corpo (*ta hub*) e ela me respondeu: "com certeza, só Jesus". Quanto a Deus, ela disse ter dúvidas, já o Espírito Santo ela firmou que certamente não. "Quando Jesus voltar, se ele voltar – ela disse –, *ta kawarim doo*". Ou seja, caso Jesus volte ao plano terrestre, ele irá "se transformar" em um ser corporificado novamente. Mas note-se que, se a corporalidade de Jesus é algo ortodoxo para o cristianismo, para os Nadëb, este é um problema porque, como vimos, *ta hub* é, justamente, a parte maior que agrega as partes menores (*uuh*), um "eixo que agrega relações". Na cosmologia indígena, o outro significado de *ta hub*, "verdade", se dá, justamente, porque o corpo é um eixo

relacional. Nesse sentido, como articular a existência do Filho corporificado à possibilidade de um Pai sem corpo?

Até onde compreendo, os Nadëb não têm respostas definitivas para essa questão. Mas há dois pontos que gostaria de destacar nessa discussão. O primeiro deles é que a tradução da figura de Deus para o universo nadëb me parece estar necessariamente vinculada à noção de corporalidade. Tenhamos em vista, por exemplo, a forma mais difundida entre os indígenas para designá-lo: P'op Hagä Do, "Aquele que habita o alto". Menos que uma onipresença e uma onisciência, o que caracteriza esta divindade é possuir uma perspectiva privilegiada: por ocupar um lugar determinado (plano celeste), ele pode ver tudo e todos. Portanto, Deus é caracterizado por seu ponto de vista, o que, no pensamento ameríndio em geral, e no nadëb em específico, é uma condição que pressupõe um corpo. Além disso, como já apontei, para os Nadëb, assim como para outros povos como os Wari', a invisibilidade (outra característica de Deus) não corresponde à incorporalidade.[753] A discussão sobre os duplos na cosmologia nadëb algumas páginas acima demonstra, justamente, que há necessariamente uma relação entre seres invisíveis e corpos. Assim, malgrado a ambiguidade própria à figura de Deus, me parece que o estatuto do corpo – construído na e pela cosmoecologia nadëb – fundamenta também a existência dessa divindade.[754] E isso, necessariamente, problematiza sua condição transcendente (tal qual concebida pelo cristianismo).

Ao aproximarmos as formulações de Socorro e Joaquim às de Manuel vemos que, embora os termos sejam distintos (e isso por si só evidencia rupturas e transformações importantes), os tipos de relações construídas entre o Deus cristão e a Trindade não estão muito distantes das categorias de relações que são estruturantes ao universo xamânico. Há um problema de fundo que permanece mesmo no evangelismo nadëb, principalmente quando analisamos a Trindade cristã, relacionado à transcorporalidade. Nas palavras de Viveiros de Castro (2006, p. 326), um espírito, na Amazônia indígena é "menos uma figura representativa transcendente que um signo do fundo universal imanente – o fundo que vem à tona no xamanismo, no sonho e na alucinação, quando o humano e o não-humano, o visível e o invisível trocam de lugar". Como os exemplos de Socorro evidenciaram, se há uma ruptura fundamental que a doutrina cristã tenta incutir na cosmologia indígena – isto é, a existência do Deus transcendente e antropocêntrico em detrimento de uma cosmoecologia que envolve pessoas

[753] Ver, em especial, a discussão desenvolvida por Vilaça (2016) no capítulo 6, "*Strange Creator*".
[754] Ainda que a figura de Deus seja a tal ponto ambígua que os próprios indígenas crentes não afirmem categoricamente que ele tenha um corpo.

humanas e não humanas – algumas de suas manifestações estão ainda muito próximas de um "mundo imanente". Isso nos leva a um segundo ponto.

A existência da Trindade cristã entre os Nadëb também levanta questões relacionadas ao problema da diferenciação entre a pessoa humana e os outros. Assim como ocorre em outros contextos etnográficos, o rompimento com a ética e a ontologia da predação é, por um lado, o horizonte da conversão evangélica promovida pelos missionários no Alto Uneiuxi. Dessa forma, o antropocentrismo cristão e a divindade transcendente, a princípio, instauram (idealmente) um mundo em que animais (e outros seres e coisas) são dessubjetificados. Contudo, o xamanismo no Alto Uneiuxi é, ainda, um modo muito presente e comum de ver e experienciar o mundo, bem como as relações criadas nesse mundo. Apontei em algumas partes da tese que, em geral, os Nadëb atualmente não negam a existência de espíritos canibais, nem de donos de seres e lugares, tampouco a potência agentiva dos *häd*. O que muitos dos indígenas crentes afirmam é que preferem afastá-los de si. "Porque as coisas acontecem para quem acredita", me disse uma vez Eduardo, o chefe do Roçado. Portanto, uma potência agentiva imanente permanece a moldar o mundo (no limite, enquanto virtualidade). Por esse ângulo, menos que um rompimento com a cosmologia dos "antigos", a conversão é (mais) um modo criado pelos Nadëb para lidar com essa ética e essa ontologia da predação.

Ao observarmos o contexto atual por esse ângulo, as formulações de Socorro que acabo de descrever podem ser tomadas no sentido inverso ao daquele pretendido pelos missionários. Isto é, o xamanismo permanece como o fundo sobre o qual a doutrina cristã é construída e transformada. Lembremos, por exemplo, que esta não foi a primeira, nem a segunda, conversão de muitas das pessoas do Roçado. Assim, a princípio, é possível se aproximar ou se afastar da doutrina cristã de maneiras e em momentos distintos.

No capítulo 11, me deterei numa fala de Eduardo que me parece ser relevante para refletirmos sobre esse ponto. Ele afirma que os Nadëb têm uma "cultura transformada" desde que o convívio com os *mäs* (principalmente os missionários) se intensificou. Parece-me que esta é uma imagem adequada para descrever o momento atual: os Nadëb não negam, e também não abandonam os ensinamentos dos "antigos" por completo, tampouco se recusam a seguir novos caminhos apontados pelas relações criadas com os *mäs*. O discurso de Eduardo ressalta é que tanto a "cultura tradicional" quanto a "cultura do *mäs*" são vividas de acordo com o que os Nadëb compreendem ser bom para o seu bem-viver no presente. Ou seja, há práticas e crenças – dos antigos e dos *mäs* – que eles discordam e não veem problema algum em

abandonar.[755] A figura de André ilustra bem os paradoxos atuais que constituem o mundo pós-conversão. O compositor prolífico de hinos e evangelizador empenhado nos cultos das quartas-feiras é um dos principais detentores de repertórios de cantos dos outros (*nadëb jäm*) no Roçado. É ele uma das maiores referências entre os cantores da aldeia e um dos grandes condutores dos cantos-dança nos rituais *hah'ook* realizados no terreiro, durante toda a madrugada.

Ao afirmar que, aparentemente, o evangelismo nadëb hoje também pode ser um modo de lidar com as relações cosmoecológicas do mundo, não estou desconsiderando as rupturas que a doutrina evangélica busca promover no interior do universo indígena. Justamente porque parte dessa criação indígena se dá, atualmente, por meio de uma apropriação da doutrina cristã que, nas mãos de seus propagadores (os missionários), quer romper com a concepção cosmológica pré-evangélica. Como ocorre na maioria dos casos de conversão dos indígenas, as lideranças evangélicas do Roçado também foram forjadas a partir de discursos de demonização de complexos míticos-rituais. Assim, ainda que a maioria dessas pessoas tenha crescido e amadurecido no interior de um universo xamânico,[756] figuras como André buscam sim promover transformações que apontam para a direção pretendida pelos missionários: como, por exemplo, a omissão dos nomes verdadeiros dos cantos, que são substituídos por citações à narrativa bíblica, por exemplo. Autores como Vilaça (2008, p. 176) e Xavier (2013, p. 514) ressaltam que a conversão indígena é construída a partir de uma ruptura profunda com uma dimensão da ideologia pré-conversão.[757] Nada impede que, no futuro, este também seja o caso entre os Nadëb. Contudo, ela ainda não parece ter se concretizado (e talvez nunca venha a ser).

De todo modo, nessa dinâmica, a categoria de pessoa é um ponto chave a ser observado. Assim como apontou Vilaça sobre a evangelização dos Wari', entre os Nadëb, o que esta categoria ainda guarda, no presente, de sua construção do tempo dos antigos, se dá simultaneamente ao estreitamento progressivo daquilo que é humano:

> *The traditional notion of personhood is preserved through the permanence of the original meaning of the words, such as the one for spirit/double, which points to a dividual and relational person even though something a bit different might be happening insofar as this new conception of self is accompanied by the narrowing of the notion of humanity. When the Wari' stabilize themselves in the human position, the inventive process that used to take as its starting point the extended humanity, making kinship a process of differentiating humans out of others…, looses its meaning. As innate humans, they now have to make themselves moral persons, making*

[755] A expulsão dos pastores evangélicos não indígenas nos anos 2000 é um bom exemplo.
[756] O próprio André, por exemplo, é filho de um xamã reconhecido no Alto Uneiuxi.
[757] Cito Vilaça (2008, p. 176): "E é justamente de descontinuidade e ruptura que vêm nos falando os nativos, que insistem na originalidade do cristianismo, ou seja, na sua diferença em relação àquilo que se convencionou chamar de religião tradicional".

> *invention a process of identifying as children of God people who are naturally different among themselves.* (VILAÇA, 2017, p. 330-331)

Finalizando essa discussão, não percamos de vista, portanto, qual é o contexto a que me refiro nesta análise. Esta é a primeira vez, no Alto Uneiuxi, que uma geração evangélica (ainda relativamente jovem e que cresceu num mundo xamânico) detém o poder político e religioso no Roçado. O que descrevi nos dois últimos capítulos, portanto, é efeito dos primeiros anos de um processo ainda em curso, que, aparentemente, pode transformar o "mundo inato", ou a "ontologia" que conforma a vida (VILAÇA, 2017, p. 331). Busquei demonstrar que, em algumas dimensões da conversão, chegou-se mais perto de tal objetivo, e em outras não. Também deve-se ressaltar que transformações, subversões e criações não são estáveis nesse processo e podem vir a ser outra coisa em outro momento.

Para seguirmos para a última parte desta tese, proponho a seguinte reflexão. Se o evangelismo dá início a um desencantamento do mundo, isso significa que a compreensão indígena sobre a cosmoecologia, que vínhamos tratando desde a parte 2, também será impactada. O que seria uma territorialidade nadëb que pretende, em certas circunstâncias, se afastar da ontologia da predação que até então a fundamentava? A pergunta ganha outra camada de significação se levarmos em conta os novos atores que recentemente subiram o rio: além de patrões e missionários do século XX, a partir do XXI chegaram representantes do Estado, organizações da sociedade civil e indigenistas, pesquisadores, empresários, dentre outros. É uma rede de atores heterogêneos, com intenções e motivações distintas, mas que tem em comum um interesse sobre o "território indígena" (no sentido jurídico-administrativo da expressão) e seus recursos (no sentido moderno do termo). Neste processo, portanto, as relações ali criadas tensionam a própria noção de territorialidade, e os Nadëb, uma vez mais, devem lidar com o encantamento e o desencantamento do mundo. Dedico a última parte da tese a essa análise.

PARTE 4

10 VIVER-MOVER: OS CAMINHOS NADËB

Nas partes anteriores, descrevi diferentes relações estabelecidas no interflúvio Japurá-Negro – entre pessoas (humanas e não humanas), lugares e coisas – a partir do ponto de vista dos meus interlocutores nadëb. Busquei analisar de que modo tais relações conjugam, atualmente, noções pré e pós-conversão (destacando transformações, rupturas, continuidades e paradoxos observáveis atualmente). Analisei, ainda, dados históricos que nos permitiram lançar um olhar mais abrangente sobre processos regionais que ocorreram ao longo do tempo.

A partir do que foi discutido, busco, nesta última parte da tese, sintetizar aspectos da territorialidade indígena. Colocarei em diálogo alguns pontos já tratados com novos dados etnográficos. Neste capítulo, trato da mobilidade espacial e descrevo caminhos construídos e utilizados pelos Nadëb no Alto Uneiuxi no presente. No próximo, abordo o tema em sua dimensão política, ao analisar conceitualizações dos indígenas em torno da noção de "terra nadëb" e busco apreender de que modo elas são empregadas no processo de contato com os *mäs*. Para isso, apresento a etnografia de projetos contemporâneos de manejo de recursos, autogestão do território e salvaguarda cultural que os Nadëb estiveram envolvidos entre 2016 e 2020.

10.1 Introdução: mobilidade e cultura

Contam os Nadëb que antigamente os humanos não conheciam o fogo.[758] Naquele tempo, um grupo de homens, os chamados Kanaar Enõn,[759] viviam com Kamab Jaaw, a quem chamavam de sua tia paterna (*sa óng*), que cozinhava sua comida em segredo. O artifício que usava era chamar Warém Jaa, um sapo (espécie não identificada) que guardava em sua barriga a brasa primordial. Toda vez que os homens saíam para abrir sua roça, em um local afastado, a mulher se punha a preparar a refeição de todos. Para isso, chamava o animal pelo nome, que vinha até ela imediatamente. A mulher então pisava em suas costas, para que o sapo expelisse a brasa pela boca e acendesse a fogueira que já deixara preparada. Após o cozimento dos alimentos, ela apagava a fogueira e sumia com todos os vestígios no chão. A mulher cozinhava dois tipos de refeições: à base de mandioca (chibé, beiju) e ensopado de peixe (mujeca de

[758] Nesta introdução, sintetizo a narrativa dos Kanaar Enõn (N5), que me foi contada em língua nadëb (registro em áudio) por Eduardo Castelo em 21 de julho de 2017. A tradução para o português foi realizada por Socorro Castelo entre junho e julho de 2019.

[759] O narrador se refere aos membros do grupo apenas como "homens" (*aj'yy*), e não como irmãos (*hÿ̃ÿ̃j*).

mussum e sarapó). Contudo, os homens não sabiam que os peixes eram excretados da própria mulher através de seu ânus. Além disso, o grupo ingeria os alimentos sem serem benzidos previamente. Apesar de se alimentarem fartamente os comensais permaneciam magros e fracos.

Os homens tramam então um plano para descobrir o segredo da tia. O pajé do grupo simula um acidente na roça e volta antes dos outros para perto da mulher, dizendo que havia ferido seus olhos. Ao ser recebido pela tia, deita na rede e a orienta a entregar-lhe artefatos que colocaria sobre a vista, com o pretexto de se curar. Os objetos buscados são utensílios utilizados em etapas do processamento da mandioca, que o pajé experimenta e rejeita, um a um: abano, cumatá, tipiti. A recusa do homem se dá porque a trama de todos os objetos era por demais cerrada, o que o impedia de ver através de suas superfícies. O homem só se deu por satisfeito quando a tia lhe entregou a peneira, que permitia ao pajé observar perfeitamente suas ações em segredo. A mulher, desavisada, acreditando que o sobrinho dormia, começa o processo de feitura do fogo. Vai à mata, pega lenha, corta-a em pequenos pedaços, arma a fogueira e chama por Warém Jaa. Em seguida, acende o fogo, expele os peixes, cozinha a comida e limpa o ambiente de vestígios.

Após aprender as técnicas e artifícios utilizados pela tia, o homem se diz curado e parte em direção ao grupo. Lá chegando, conta o que viu. Seus companheiros decidem roubar a brasa para si, no que seriam bem-sucedidos.[760] Antes, porém, deixam de comer a mujeca (que descartam em segredo nos momentos das refeições comunitárias) e passam a tomar somente caribé (mingau de mandioca), que agora era benzido pelo pajé.[761] Os homens engordam e ficam fortes. Após um mês de trabalho em que se dirigiam diariamente à roça, já com a brasa em seu poder, se deslocam para o rio, sem a tia. Lá chegando, acendem pela primeira vez uma fogueira para moquear os peixes que pescaram por três dias. Voltam então para casa. Ao ver os peixes preparados no fogo, a tia desconfia do furto da brasa e decide apresentar-lhes o artifício que usava para cozinhar. O grupo de homens se reconcilia com a mulher e, a partir daí, empreendem uma longa jornada pela floresta. Em sua viagem, o grupo é obrigado a passar por caminhos que os levam de encontro a todas as outras gentes da mata, que futuramente viriam a ser a caça dos Nadëb.

Os deslocamentos dos Kanaar Enõn são marcados por disputas entre o grupo e outrem. No trajeto para o rio, o embate se dá pela posse da brasa primordial.[762] Diferentes animais

[760] Para isso, imitam a tia e chamam Warém Jaa. Ao obterem a brasa, não deixam mais que ela se apague.
[761] O benzimento proferido pelo pajé é formado pelo nome legítimo (*ta häd had'yyt*) do Warém Jaa.
[762] Trata-se do deslocamento para o rio citado no parágrafo anterior, quando os homens partem com a brasa roubada de Warém Jaa, sem a mulher.

inicialmente enganam os homens, que, contudo, conseguem sempre reaver a brasa usurpada.[763] O segundo trajeto, quando os homens já estavam reconciliados com a tia, é realizado no interior da mata. O grupo segue pela única via existente, que os conduz sucessivamente às casas dos animais, onde são recebidos pelos donos de cada "espécie", a quem chamam de avô (*oow*).[764] Este deslocamento é marcado pelo interesse das diferentes gentes pela única mulher do grupo, a tia paterna. A cada novo encontro, a mesma cena se repete: ocorre um diálogo em que o dono de determinada "espécie" permite que os homens sigam o caminho caso a mulher permaneça consigo e se alimente de sua comida (que é sempre anunciada pelo pretendente).[765] Invariavelmente, os humanos conseguem enganar os animais, deixando a mulher momentaneamente sob sua guarda, para que logo em seguida esta fuja e os reencontre adiante, no caminho.[766] Ao passar por todas as casas existentes no plano terrestre, o grupo segue para o céu, subindo por meio de um cipó cujo dono é irara.[767] Todas as caças permanecem no plano inferior. Já no estágio superior, o grupo encontra Jamatõõnd, um ser diminuto e rico. Este oferece aos homens ipadu, uma espingarda – dita "pai do fogo" (*tëëg yb*) em nadëb – e munição. Satisfeitos com o pagamento, os homens entregam finalmente a mulher e seguem o caminho no sentido vertical, para um nível ainda mais alto, onde viviam os urubus. O grupo consegue matar as aves e, desde então, vive ali.

A narrativa dos Kanaar Enõn é um dos enredos mais complexos do repertório nadëb que pude conhecer e não pretendo esgotar sua análise aqui. Além disso, a síntese que acabo de apresentar omite, por ora, detalhes importantes. Para a discussão que gostaria de introduzir, basta nos centrarmos em algumas questões. A história descreve a jornada de um grupo de humanos ancestrais em sucessivas etapas. O tema principal do mito é a aquisição do fogo culinário pelos humanos e o estabelecimento de sua alimentação vegetal, carnívora e xamânica.

---

[763] As gentes que tentam roubar a brasa são, por ordem de aparição: a borboleta (*taton*), uma espécie de cobra (*wëëj*), o mutum (*jahamad*) e o jacaré (*wëë*).

[764] O narrador se limitou a citar alguns exemplos (todos eram espécies de macaco), mas ressaltou que os homens passaram pelas casas de todos os animais de caça existentes. Os animais enumerados nesta gravação, em ordem de aparição, foram: macaco-preto (*jamasiis*), macaco-bicó (*watoor*), macaco-guariba (*samỹỹj*), macaco-prego (*jawëëj*) e macaco-caiarara (*hëëw*).

[765] Na narrativa, o macaco-preto come cucurinha (*masaju*); macaco-bicó a abiurana (*waaw-si*); macaco-guariba come folha de árvore (*bag'aad*); macaco-prego come a fruta de um cipó (*nabaro*) e o macaco-caiarara come muxiwa (*kewan-t'ëëh*).

[766] Sucessivamente, ao se desvencilhar de seus pretendentes e reencontrar os Kanaar Enõn, a mulher ressalta características físicas dos seres que a desagradaram. Todos são fracos e feios: macaco-preto tem rosto branco e sem carne; macaco-bicó tem cara peluda; guariba é barrigudo e cheio de vermes; macaco-prego tem rosto espichado e caiarara tem rosto amarelo e cheio de manchas negras, parecido com o *rakakó* (espécie de sapo.)

[767] Para conseguirem subir pelo cipó, os humanos caceteiam a irara, que, desde então, tem a cabeça achatada. O cipó é chamado de Kanaar Enõn *tyd* (Cipó de Kanaar Enõn). O vegetal possui sulcos em toda sua extensão, que, por sua vez, são a marca dos passos dos homens em direção ao céu. Em uma versão do mito, os homens se transformam em formigas-de-fogo para realizar a subida. Fiz uma referência a este cipó no início do capítulo 5.

São descritas, ainda, as técnicas de processamento alimentar e as etiquetas próprias à comensalidade. Um dos efeitos importantes da jornada é o desenvolvimento do corpo humano (masculino).

Subjacente ao enredo, há um movimento que acompanha toda a narrativa: o progressivo afastamento (espacial e conceitual) dos humanos de outras gentes. No decorrer da história, essa diferenciação é destacada de diferentes maneiras, mas é especialmente elaborada na descrição dos próprios deslocamentos do grupo. O trânsito por diferentes lugares (roça, rio, mata, céu) leva os Kanaar Enõn ao encontro da alteridade. A princípio, os humanos passam pela casa de todos os animais no plano terrestre e, a cada novo encontro, são ressaltadas as características físicas de cada um. Essas interações desencadeiam transformações nas relações gerais estabelecidas entre os viventes. Um primeiro ponto a se destacar nesse sentido é que o deslocamento na mata e a subida ao estágio celeste são marcados pelo fracasso da aliança matrimonial, já que os humanos enganam seus cunhados potenciais (os animais).[768] O progressivo deslocamento do grupo na floresta, e as recusas sucessivas da aliança por parte dos homens, desencadeiam o processo de dessubjetivação dos animais. Desse modo, ao longo da narrativa, a condição de pessoa das outras gentes gradativamente perde força. Se durante o caminho na mata os homens conversam com a gente-guariba, gente-bicó, gente-caiarara, logo que essa etapa do caminho é concluída os animais passam a ser referidos como caça (*har'ëëng*). Quando os humanos sobem pelo cipó em direção ao plano celeste, o narrador observa: "as caças ficaram embaixo, nenhuma subiu".

Note-se, ainda, que todos os caminhos seguidos pelo grupo dos Kanaar Enõn os levam progressivamente para mais longe de sua morada inicial e passam a ser associados a determinados tipos de alimentos: o primeiro em direção à roça (mandioca), o segundo ao rio (peixes), o terceiro pela mata (casas dos animais de caça onde está, também, sua alimentação própria).[769] No último trajeto ocorre a mudança no eixo de deslocamento (do horizontal para o vertical), quando o grupo se dirige definitivamente para o céu (comida xamânica [ipadu]; "pai do fogo" [espingarda] e munição [cartuchos]).

O enredo é construído a partir de oposições consecutivas entre personagens que estabelecem entre si relações predatórias em que disputam itens específicos. Nas duas primeiras partes do mito ocorre o embate pela brasa primordial, que permite o fogo culinário. Primeiramente, a disputa se dá entre os homens e a tia paterna. Nesta etapa, o deslocamento do

[768] A mulher em disputa (Kamab Jaaw) é a tia paterna dos homens.
[769] Na narrativa, apenas os seres da floresta e Jamatõõnd (o dono do ipadu) são caracterizados por sua personitude. Cultivares, frutas silvestres e peixes não o são.

grupo acontece em direção à roça. Na segunda etapa, a disputa se dá entre os homens, que já estão com a brasa consigo, e determinados animais (borboleta, cobra, mutum e jacaré). Neste caso, a disputa ocorre durante o deslocamento dos homens para o rio. O objeto acaba sob a guarda dos Kanaar Enõn que não deixam que ela se apague jamais.

A terceira e quarta partes da narrativa – respectivamente, os deslocamentos na floresta e no céu – são marcadas pela disputa pela tia paterna (personagem que é, potencialmente, geradora de uma mulher casável para os homens). Quando os caminhos terrestres se acabam, e os humanos se esquivam definitivamente dos animais, o grupo parte para o céu, para onde as caças não se dirigem. A jornada se encerra com a aliança firmada entre o grupo dos Kanaar Enõn e Jamatõõnd, que se casa com a mulher humana. Os homens passam a viver relativamente próximos ao cunhado (i. e., no céu, mas em um plano distinto deste ser).

Tabela 31 - Relação de disputa entre personagens e deslocamentos espaciais em N5

Oposição	Objeto em Disputa	Caminho
homens x mulher	brasa primordial	para a roça
humanos x animais (borboleta, cobra, mutum e jacaré)	brasa primordial	para o rio
humanos x animais da floresta	mulher humana	na floresta
humanos x Jamatõõnd	mulher humana	no céu

Quando traduzi essa narrativa com Socorro, minha interlocutora fez um comentário na cena em que os Kanaar Enõn chegam no céu e negociam a mulher com Jamatõõnd. Socorro observou que a única preocupação do grupo enquanto estava no plano terrestre foi se deslocar. “Eles não aumentaram seu povo, nem deixaram filhos por aqui”, ela disse. Sua fala põe em relevo uma inadequação básica dos Kanaar Enõn: não construíram relações de parentesco neste plano. Parece-me que, ao fazer tal observação, Socorro destacava que as transformações empreendidas pelo grupo terminaram incompletas no plano terrestre. Por um lado, os sucessivos deslocamentos dos humanos possibilitaram transformações relevantes para a vida humana no plano terrestre: a obtenção do fogo culinário, o aprendizado sobre as técnicas de obtenção, processamento e cocção de alimentos[770] e as etiquetas de comensalidade, que permitiram, finalmente, que o corpo dos homens se desenvolvesse corretamente. Essa dinâmica estabeleceu (ou ressaltou) a diferenciação entre humanos e outros viventes. Contudo, ao invés

[770] Ressalte-se que os alimentos que passam a ser consumidos não provém mais do corpo da tia, são externos.

de produzirem parentes neste plano, os homens optam por subir ao céu, onde trocaram, enfim, sua tia pelo alimento xamânico (ipadu) e armas de fogo e munição.[771]

Deve-se destacar, portanto, que uma dimensão da narrativa está centrada no universo masculino. A começar pelo fato de que o fogo culinário humano é uma aquisição cultural dos homens, fruto de um roubo de um bem indiretamente feminino.[772] Os conhecimentos adquiridos enquanto se deslocam por diferentes ambientes criam as condições para o desenvolvimento adequado do corpo masculino. Finalmente, ao realizar a viagem para o plano celeste, o grupo decide por viver em um ambiente eminentemente xamânico e masculino.[773]

Note-se que Kamab Jaaw, a única mulher do grupo dos Kanaar Enõn, é uma personagem que media a comunicação interespecífica.[774] Além de Kamab Jaaw, há outras quatro personagens humanas (masculinas) relevantes na narrativa. Cada uma é, ao seu modo, responsável por ações que, em conjunto, desencadeiam as transformações narradas no mito. O chefe (*wahëëh*) do grupo atua em situações pontuais, no início e no fim da história. É ele quem toma decisões importantes: determina a simulação do acidente ocular do pajé para a descoberta dos segredos culinários guardados pela mulher; o descarte em segredo pelos homens da mujeca feita pela tia; decide entregar a tia para Jamatõõnd em troca do ipadu, da espingarda e das munições no plano celeste. É uma personagem voltada para dentro de seu grupo, que se comunica basicamente com os homens, sobre decisões que definem o destino da mulher a partir de relações estabelecidas com outrem.[775]

As outras personagens que ganham relevância são aquelas que possibilitam a articulação entre situações e personagens externas ao grupo. Há o pajé (*sëëw*), que descobre o segredo do fogo e da culinária, e que benze os alimentos para que possam nutrir efetivamente os homens. Outra personagem é descrita como "*tawë nu kejëk doo*", "aquele que recebe comida carnívora". Ele é o responsável por receber a comida preparada por outrem, por prová-la e dar início ao

[771] Note-se, assim, que a narrativa associa indiretamente Jamatõõnd aos brancos.
[772] Apesar da brasa primordial pertencer originalmente ao sapo Warém Jaa, o objeto é indiretamente dominado pela mulher. O roubo do objeto pelos homens cria um paralelo com o roubo de outro importante bem cultural, os aerofones Bares'ÿÿnh [jurupari] (em N2).
[773] Note-se que este é um mito de aquisição cultural, e não de fertilidade. O mito descreve uma certa esterilidade masculina vencida por sua astúcia (que progressivamente os aproximam da cultura). Outro aspecto que a narrativa ressalta é a característica física do grupo: após o estágio inicial de desnutrição e pouco desenvolvimento, os homens se tornam muito grandes e fortes, enquanto os pretendentes da mulher (os donos de cada "espécie') são feios e fracos. Ressalto, finalmente, que a narrativa põe em relevo um jogo de proporções que passa pelo gigantismo e pelo nanismo de seres e objetos, que denotam um período pré-humano que ainda não tem estabilizada a proporção do mundo. Aparentemente, tal instabilidade ecoa a dinâmica de expansão e retração do universo pré-humano na cosmologia baniwa (HILL, 1993; WRIGHT, 2015).
[774] No mito de Jood (N4), apresentado na Parte 2, este papel cabe à mãe humana de Jood (o filho-cobra).
[775] Significativamente, entre as personagens humanas, apenas o chefe e a mulher têm nomes próprios, respectivamente Manawëë e Kamab Jaaw.

ritual de refeição coletiva. Tanto o alimento ofertado pela tia, no início da narrativa, como o ipadu, no plano celeste, são recebidos e experimentados primeiro por esta pessoa. Há, por fim, uma personagem que assume o papel de guia nos deslocamentos. Ela é referida como "*sa h'yyb mahõm n'aa*", "aquele que os guia com o coração".[776] É esta pessoa que vai primeiro pelos caminhos, é também quem se dirige a, e se comunica com, aqueles que encontram durante o percurso. Segundo os Nadëb, desde o tempo dos antigos, qualquer deslocamento espacial é empreendido dessa maneira, com um homem que assume a dianteira do grupo, abrindo trechos cerrados, empreendendo desvios necessários, identificando perigos potenciais.[777] Assim, as personagens que ganham destaque no mito são, antes de tudo, mediadoras:

Tabela 32 - Personagens e tipos de mediação em N5

personagens nadëb	mediação	ação
mulher	externa	comunicação com outras gentes; segredo do fogo culinário e das artes da cozinha
chefe	interna	comunicação com os próprios humanos (homens)
pajé	externa	dessubjetivação de pessoas (produção da comida); revelação do fogo culinário
recebedor de comida	externa	nutrição das pessoas
guia dos caminhos	externa	trânsito espacial das pessoas

Ao apresentar esta narrativa, gostaria de chamar atenção para a associação entre a produção de conhecimento, o desenvolvimento (físico e cultural) humano e o deslocamento espacial. Se o mito está assentado na relação entre cada vivente e seu habitat (e sua alimentação), os percursos empreendidos pelo grupo dos Kanaar Enõn trazem transformações nas relações interespecíficas à medida que os humanos transitam em cada ambiente. Ao dominar o fogo, o grupo de homens, que até então trabalhava exclusivamente em sua roça, passa a se deslocar no espaço de maneira progressivamente mais abrangente: rio, mata, céu.[778]

[776] Atualmente, os líderes evangélicos também podem ser designados dessa maneira.
[777] Outra forma de referenciá-lo é "*ta pooh n'aa*", o "nariz", porque vai à frente. A última pessoa de um grupo em deslocamento, por sua vez, pode ser referenciada como "*ta duu n'aa*", a "bunda do grupo". As extremidades da canoa (*h'ooh*) são referidas pelos mesmos termos.
[778] Chama atenção a posição da roça e do cultivo de mandioca na narrativa. Apesar de o cultivo ser dominado pelo grupo desde o início da narrativa, ele faz parte de um momento "pré-cultural", em que os homens não sabiam como processar as matérias-primas para transformá-las em alimento (mandioca e peixe). Acrescento que apresentei em diferentes partes desta tese indícios históricos e etnográficos que apontam que o cultivo da mandioca entre os Nadëb é uma prática que remonta pelo menos ao século XIX. Outro ponto relevante sobre a questão é que os dados etnográficos que apresentei na parte 1 demonstram que as roças também estão relacionadas ao deslocamento espacial, uma vez que, historicamente, são mantidas áreas de cultivos que não coincidem com as áreas de habitação dos grupos, algo que ocorre até o presente.

À medida que o périplo se desenvolve no espaço e no tempo, os humanos adquirem atributos, enfrentam adversidades e tomam decisões que os diferenciam dos demais viventes, que, por sua vez, passam a ser descritos em código alimentar.[779] Por exemplo, durante o caminho na mata, os homens conversam com a gente-guariba, gente-bicó, gente-caiarara, mas, logo que essa etapa do caminho é concluída, os animais passam a ser designados genericamente como caça. Assim, o processo de aprendizado e diferenciação em relação às outras gentes se dá em movimento, por meio de caminhos específicos.[780] Se, como argumentei anteriormente (cap. 2), um vivente é definido pela sua condição de habitante e por sua mobilidade (ou repouso no ambiente), de acordo com esta narrativa é por meio de artifícios conquistados em trânsito que a experiência humana se diferenciou das demais.

Note-se, contudo, que o espaço não é uma tábula rasa a ser marcada por trajetos aleatórios. No mito, os humanos vão ao encontro de outras gentes justamente porque há uma única via a ser seguida, que leva às suas respectivas casas. A cada novo encontro na mata, o dono a quem os humanos encontram e passam a negociar sua passagem faz uma afirmação padrão: "Podem passar, não tem outro caminho, podem passar". Não é só a construção de um percurso, mas o modo de percorrê-lo que marcará as diferenças entre as "espécies". Além disso, os caminhos sempre têm donos. Assim, os trajetos percorridos criam, literalmente, uma rede de conexão interespecífica, mas que é sobredeterminada pela relação assimétrica predador/presa. É só a partir da interação com outrem que os Kanaar Enõn progridem em sua jornada. No caso, o artifício utilizado pelos humanos é enganar os donos da mata (cunhados potenciais) ao simular uma aliança que nunca se concretiza. Na transição do deslocamento para o plano celeste, a negociação dá lugar ao conflito. Os humanos alcançam o céu após cacetearem a irara, dona do cipó que os conduzirá para o alto. Uma vez lá, mais uma vez seu deslocamento depende da negociação (aliança com Jamatõõnd), a partir da qual podem seguir para outro estágio celeste, onde, finalmente, entrarão em conflito com os urubus, donos deste lugar.

A narrativa dos Kanaar Enõn, portanto, descreve a importância conceitual e a complexidade relacional implícita à prática de fazer caminhos. Nesta última parte da tese, procuro descrever como a mobilidade é empreendida pelos Nadëb do Alto Uneiuxi atualmente e como esta dinâmica irá constituir sua relação com o ambiente. Como sabemos, os povos de

[779] Chama atenção que o narrador só referenciou as personagens humanas pelos seus nomes próprios após o início do deslocamento das personagens na floresta.

[780] É comum nas narrativas rionegrinas a descrição de processos transformativos desencadeados pela jornada de personagens, sejam elas humanas ou não. Alguns exemplos regionais são as viagens das mulheres no mito cosmogônico de Kuwái-Jurupari; as casas de transformação distribuídas na paisagem do ARN; e as visitas às casas de caça empreendidas pelos pajés em seus benzimentos. Uma introdução ao tema está no livro organizado por Andrello (2012), que reúne diferentes exemplos etnográficos.

fala Naduhupy foram notabilizados (tanto na região como na literatura especializada) pela alta mobilidade espacial no Noroeste Amazônico. Meu intuito é qualificar essa imagem genérica projetada sobre os Nadëb.

10.2 "Existem muitos caminhos"

Desde os relatos dos cronistas, os grupos indígenas que vivem nas regiões do interflúvio Negro-Japurá são caracterizados pela alta mobilidade (ver Parte 1). A etnografia de Howard Reid (1979) trouxe uma contribuição ao debate ao descrever os ciclos de mobilidade hup[781] e caracterizar os *hup tiw*, "caminhos de hup" no interior da mata, na bacia do Uaupés. As descrições de Pozzobon (2011; 2013) e Ramos (2013) se somaram ao trabalho do autor e demonstraram que, malgrado as transformações socioespaciais desencadeadas entre o último quartel do século XX e o início do século XXI, os caminhos e as deambulações na mata permanecem como aspectos centrais ao modo de vida hup. Monteiro e McCallum (2013, p. 32) destacaram os afetos envolvidos nesses deslocamentos, associados à noção de *náw ibiy*, que, segundo as autoras, tem o sentido de "bem-viver". O conceito estaria ligado a uma "felicidade", a um "estar bem" que une as pessoas e que demonstraria "uma supervalorização dos momentos em que perambulam no seu território, no estilo dos seus avós". Pozzobon (2013) descreve a multiplicidade desses caminhos, cuja qualidade varia conforme a função: de "trilhas sumárias" para caça a verdadeiras "*highways* selvagens", extensas, repletas de sinalizações, que ligam bacias hidrográficas. Marques (2015) e Silva (2017) renovaram a discussão ao apresentar a complexidade de questões associadas aos deslocamentos que os levam aos centros urbanos.

Entre os Nadëb, a relevância dos caminhos terrestres, *tyw n'aa*, se dá em diferentes dimensões. Por exemplo, os varadouros cumprem historicamente o papel de conectar cursos de rios de médio e grande porte, permitindo o estabelecimento de relações de aliança e parentesco entre os próprios Nadëb e também com outros grupos indígenas e não indígenas.[782] Tomemos a área que venho designando como o "território tradicional Nadëb", no interflúvio Negro-Japurá, onde incidem três rios de destaque: Téa, Uneiuxi e Jurubaxi, afluentes do Negro, cujas

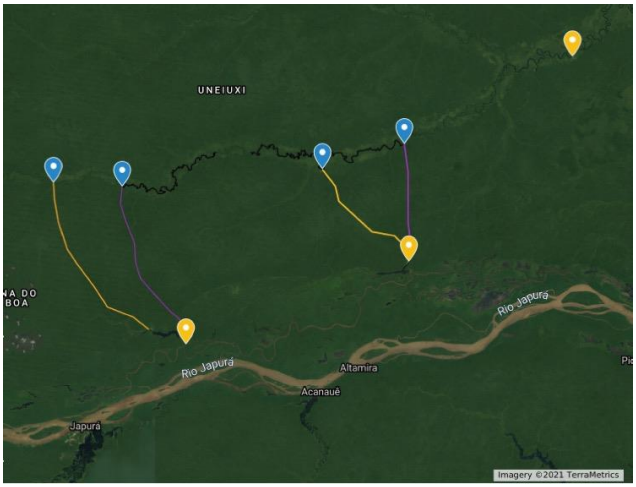
[781] A partir do que chama de "*ecological framework*", Reid (1979, p. 33) estabelece três "mundos" sobre os quais é construída a mobilidade hup: (1) assentamento de origem, de onde as pessoas saem e para onde voltam; (2) acampamentos de caça; (3) aldeias de indígenas ribeirinhos. O autor chega a contabilizar a média anual de deslocamentos relacionados a esses ambientes: seis meses se dariam nos assentamentos familiares, dois meses visitando outras comunidades hup, dois meses entres as aldeias ribeirinhas (trabalhando) e mais dois meses em acampamentos de caça (ibid., p. 93).

[782] Na parte 1, descrevi interações históricas no interflúvio Japurá-Negro, entre grupos nadëb e não nadëb. Adiante, na seção 10.4, proponho uma associação entre os tipos de relações estabelecidas aos diferentes modos de deslocamentos espaciais.

cabeceiras estão próximas da calha do Japurá. Em um trabalho não exaustivo de etnomapeamento que realizamos em 2018 na bacia do Uneiuxi, registramos dois varadouros que ligam os rios Uneiuxi e Téa (baixo curso), um varadouro que liga as cabeceiras do Jurubaxi ao Japurá, e nove que conectam este último ao Uneiuxi (alto curso).[783] Dentre os caminhos identificados, havia aqueles de utilização atual e outros abandonados, sendo que o conjunto registrado tem uma profundidade temporal de, no mínimo, oito décadas.[784] As distâncias percorridas em cada caso variam sobremaneira e podem chegar a algumas dezenas de quilômetros. Por exemplo, os varadouros usados no presente pelos Nadëb do Alto Uneiuxi para se deslocarem até o Paraná do Boá-Boá têm cerca de 20 km.

As histórias de guerras, festas e visitas que vimos na Parte 1 da tese são construídas em meio à deambulação dos grupos por uma área relativamente extensa do interflúvio Japurá-Uneiuxi. De modo que se tomarmos o Alto Uneiuxi como um dos centros de dispersão nadëb, as vias terrestres foram as primeiras, mas não as únicas, utilizadas para alcançar o Alto Téa ou o Paraná do Boá-Boá.[785]

Figura 10 - Varadouros que ligam o Alto Uneiuxi ao Paraná do Boá-Boá (Japurá)



Fonte: Google Maps, 2021. Editado pelo autor.

[783] Noto que, desta lista, percorremos apenas um caminho, que liga o Alto Uneiuxi ao Paraná do Boá-Boá (Japurá). Como ficará claro no capítulo 11, neste trabalho de georreferenciamento, os Nadëb optaram por realizar um mapeamento extensivo do rio Uneiuxi e de dois afluentes. À medida que nos deslocávamos pela via fluvial, meus interlocutores indicavam localidades da paisagem que julgavam ser relevantes, como, por exemplo, as áreas onde haveria varadouros. No caso do caminho Jurubaxi-Japurá, a via foi citada em nossas conversas, mas não visitamos a região.

[784] Como vimos na Parte 1, já os primeiros registros dos portugueses sobre o interflúvio apontavam que o trânsito entre as bacias do Japurá e Negro era realizado pelos povos que habitavam o interior.

[785] Quero dizer, com isso, que os caminhos terrestres assumem, nesses casos, um papel central para os deslocamentos. Mas meu argumento no capítulo tende a uma complexificação da mobilidade indígena ao propor que esta não pode ser tratada sem que se considere também a mobilidade fluvial. Por exemplo, para que os Nadëb do Roçado possam acessar o varadouro que os conduz para o Paraná do Boá-Boá, que acabo de mencionar, é preciso que percorram um trecho considerável de rio (ver adiante).

Na figura acima, os traçados em amarelo são exemplos de caminhos atuais e os roxos de rotas já abandonadas (os pontos amarelos representam, da esquerda para a direita, as comunidades nadëb de Jutaí, São Joaquim e Roçado). É interessante notar que existem certas regiões da paisagem que são *clusters* de varadouros com temporalidades distintas. Por exemplo, em determinado ponto no interflúvio, há uma área onde se cruzam três caminhos, utilizados em épocas diferentes para atravessar essa área. Não por acaso, a aldeia de São Joaquim foi criada próxima à extremidade de uma dessas rotas, no igarapé Tawëën, que desagua no Paraná do Boá-Boá. A poucos quilômetros do porto deste mesmo caminho está o local onde ocorreu a guerra entre os Nadëb e os Majoran, que registrei na parte 1 da tese.[786] Assim, há uma temporalidade inscrita no espaço que é materializada nas vias terrestres que associam pessoas, grupos e ambiente. Para além dessas grandes rotas, que ligam bacias distintas, ocorrem caminhos menores de caça e coleta que configuram uma complexa ramificação no interior da mata.[787]

Como notei anteriormente, durante meu convívio com os Nadëb, era comum escutar afirmações do tipo "a vivência do Nadëb é andar no mato".[788] Cito uma fala de Eduardo Castelo, tuxaua do Roçado, em uma conversa que tivemos sobre o tema. O trecho que destacarei é relevante porque ilustra, justamente, como os caminhos conectam pessoas, bacias e sub-bacias hidrográficas ao longo do tempo. Apresento a fala em etapas, para que fiquem mais nítidas as conexões que meu interlocutor construiu. A gravação foi feita em língua nadëb e traduzida por Celson Castelo (Nadëb), posteriormente, no Roçado.

> Aqui eu vou falar porque os Nadëb andam-vivem na terra firme do Uneiuxi [*Man'uuts hëëj n'aa*]:[789] é porque os Nadëb surgiram aqui mesmo. Eles sempre foram daqui. Por isso, até agora somos habitantes do Uneiuxi [*Man'uuts buuj*]. Porque os meus avós moravam na cabeceira do rio. Por isso ficamos sempre aqui. Nossos antepassados andavam-viviam aqui mesmo. Eles andavam-viviam no igarapé Natalzinho, tinham roça lá. Ninguém vê mais isso, já faz muito tempo. Nós não vemos mais. Meu finado pai também não viu. Nem mesmo os outros viram que eles tinham muitas roças. Tinha época que eles iam até o igarapé Natalzinho. Eles andavam-viviam também no igarapé Cunuri. Finado papai falava que a roça deles era pra lá, a roça do finado vovô. Muitos

[786] Todo caminho que liga dois cursos de água tem portos em suas extremidades, onde são deixadas as embarcações dos indígenas. Geralmente, estas localidades são usadas também para os acampamentos erguidos no início e fim da travessia do varadouro.

[787] Vale ressaltar que os caçadores se utilizam dos caminhos abertos na mata como referência, mas invariavelmente, durante uma caçada, saem da rota para perseguir sua presa. Portanto, há caminhos mais visíveis, mas há trajetos únicos criados durante a perseguição a uma presa.

[788] Durante a pesquisa, diferentes interlocutores, em especial os tuxauas, empregaram essa ideia de "vivência" em português. Como apontei no capítulo 5, o sentido da sentença pode ser expresso em língua nadëb da seguinte maneira: "*hëëj hẽ nadëb bawät doo*" (trad. lit. "é na terra-firme/mata que o Nadëb anda").

[789] Como discuto no cap. 4, o termo "*awät*", *lit.* "andar", é empregado também no sentido de viver. No trabalho com o tradutor, optamos por empregar o termo "andar-viver" todas as vezes que o termo apareceu, seja no singular, ou no plural ("*babook*"), "andam-vivem".

> foram pra lá e já tinham outros Nadëb que viviam por lá. [Eduardo Castelo, Alto Uneiuxi, 16/01/2018]

Todos os igarapés e localidades que Eduardo cita estão no Alto Uneiuxi, próximo da cabeceira do rio. A primeira parte da citação descreve uma prática já destacada na Parte 1: o cultivo de roças em pontos determinados da paisagem que não coincidem necessariamente com a área de habitação dos grupos.[790] Eduardo conta que, em certos períodos do ano, as famílias se deslocavam desde a cabeceira do Uneiuxi até o Igarapé Natalzinho ou igarapé Cunuri, afluentes esquerdos, para realizar a coleta de mandioca. Neste trecho, meu interlocutor ainda comenta o encontro com outros grupos nadëb na região ("*ta wób paah*", literalmente, "antigos outros").[791] Há, portanto, uma história e uma significação do espaço construída por meio de localidades interconectadas por uma rede de varadouros. Esta memória social inscrita na paisagem constitui um arcabouço mnemônico coletivo.[792] A nominação dos lugares e caminhos são um aspecto importante deste conhecimento. Na sequência de sua fala, por exemplo, Eduardo faz referência a localidades próximas ao Japurá e ao Paraná do Boá-Boá.

> Pra cima do rio Japurá também, no igarapé do Espinho e igarapé Karanaaj, que eram os rios onde eles andavam-viviam. Rio do Abano. Todos eles têm nomes, igarapé Kooj (lugar de fazer fogo). Todos esses lugares onde eles andam têm nomes. Também desciam para o igarapé do Tawëën (espécie de árvore), eles sempre paravam nesse igarapé para pescar peixe matrinxã. Eles procuravam seus alimentos. Paravam no igarapé do Rawas e também andavam por lá. Eles paravam no igarapé do J'aar Waa e também andavam por lá. [Eduardo Castelo, Alto Uneiuxi, 16/01/2018]

Neste trecho, Eduardo descreve outro aspecto importante dos deslocamentos nadëb: o trânsito entre bacias para a obtenção de recursos específicos.[793] O matrinxã é um peixe muito apreciado pelos Nadëb, mas que não ocorre no Uneiuxi. São históricas, e ainda frequentes, as excursões para o Paraná do Boá-Boá em busca desta e de outras espécies, que podem proporcionar, por exemplo, a realização de um dabucuri do peixe. Da mesma forma, esta região é visitada em certos períodos para a extração de castanha-do-pará e açaí, onde abundam. Transcrevo a conexão que meu interlocutor fez entre os deslocamentos e a extração de recursos:

> Tem muitas coisas nas terras dos Nadëb. Tem caminhos. Caminhos onde eles caçam, tem caminho onde vão tirar caraná. Tem caminho pra eles tirarem alimentos como

[790] O mito dos Kanaar Enõn sugere que este é um aspecto já presente entre os ancestrais da humanidade atual.
[791] Na Parte 1 da tese. é possível observar a dinâmica de relações construídas entre grupos nadëb e não nadëb no Alto Uneiuxi, nas histórias de Ba, Wahëëh e Kanang Hÿÿh.
[792] Esta memória social permite, por exemplo, que pessoas conheçam localidades mesmo sem tê-las visitado presencialmente. No próximo capítulo, cito um exemplo ilustrativo que veio à tona quando meus interlocutores produziam um mapa mental do rio Uneiuxi.
[793] Adiante, destaco algumas diferenças geofísicas e ecológicas na região.

> patauá, bacaba, açaí, buriti, abiu do mato... Tem outras frutas de pau, tem também fruta de cipó que a gente come, é gostoso! Fruta de maçarico é gostoso! Quando a gente come, a gente come o que tem. Tem cacau que a gente come. Cupuí a gente come. Isso mesmo, quando eles andam. Tem também os alimentos que eles procuram, como peixes. Naquela época, os antepassados tinguijavam, eles não tinham anzóis, não tinham como zagaiar. Não tinha luz para focar, somente tinguijavam. Eles faziam dabucuri de peixes: traíra, jandiá, com tudo isso eles faziam dabucuri naquela época. Outras vezes eles pescavam. Eles pegavam caminho pra caçar seu alimento, porco-do-mato, paca, cutia, anta, tudo isso que tem em sua terra. Os Nadëb comem o que tem no mato, até hoje tem caças pra gente caçar. [Eduardo Castelo, Alto Uneiuxi, 16/01/2018]

No capítulo 4, mencionei o reencontro entre grupos do Alto Uneiuxi e do Japurá ocorrido na década de 1990, após um intervalo de aproximadamente 20 anos. O distanciamento havia se dado, provavelmente, pelo engajamento de cada grupo no sistema de aviamento estabelecido nas respectivas bacias. Meus amigos relataram que o reencontro se deu porque um grupo de homens do Alto Uneiuxi "queria comer matrinxã", e, assim, reabriram um varadouro cerrado que os levou até o Paraná do Boá-Boá e lá se depararam com pessoas que falavam sua língua. Desde então as relações foram retomadas. Sigamos, uma vez mais, a fala de Eduardo.

> A terra é de todos os Nadëb! Nós não estamos enganando ninguém! Nós viemos daqui mesmo. Os finados chefes de onde viemos, todos eles andavam-viviam, eles tinham muitos caminhos por onde desciam. Eles também desciam por outros caminhos: o caminho que fica na Terra Firme Flor de Patauá... outro caminho onde eles desciam era o do igarapé do Paroween. Eles também desciam no outro caminho, na Terra Firme Onde Fica Uacuzeiro. No caminho do igarapé Wisara já fomos nós que andamos [mais recentemente]. Agora tem outro caminho, no igarapé Jarakow, por onde nós caminhamos nos dias de hoje. Logo abaixo, no lago Xidawa, tem outro caminho por onde também descemos. Por isso, até hoje, nós andamos-vivemos nas terras-firmes do Uneiuxi. *Existem muitos caminhos. A gente vai pelo rio, a gente vai pelo mato, igapó, caatinga*. [Eduardo Castelo, Alto Uneiuxi, 16/01/2018, grifo nosso]

Há três pontos especialmente relevantes neste trecho. Primeiramente, a fala evidencia que os deslocamentos formam redes de comunicação em diferentes escalas. Desde a ligação entre bacias, como a do Japurá (sub-bacia do Solimões) e a do Uneiuxi (sub-bacia do Negro), descritos nas citações anteriores, como a conexão entre igarapés no interflúvio. Este último conjunto de caminhos nomeados por Eduardo mostra uma dinâmica construída no interior da mata, afastada dos médios e grandes cursos de água. O segundo ponto a ser destacado é que certos caminhos são nomeados. A lista abaixo apresenta os designativos dos varadouros que ligam o Alto Uneiuxi ao Japurá que registrei junto aos meus interlocutores.

Tabela 33 - Nomes de varadouros no Alto Uneiuxi

Nome em Nadëb	Tradução
Jarakoow Awad Bawëënh Paa Bä	Onde a onça comeu o cachorro
Wisara tyw n'aa	Caminho do (igarapé) Wisara
Paroweedn tyw n'aa	Caminho do (igarapé) Paroweedn
Jutaí ta tyw n'aa	Caminho da (comunidade) Jutaí
Jutaí ta tyw n'aa paah ou kanés g'aad rabehëën do tyw n'aa	Caminho antigo da (comunidade) Jutaí ou Caminho que fica na Terra Firme Flor de Patauá.
Karaa Bak tyww n'aa	Caminho Karaa Bak
Jëë batoonh bä tyw n'aa	Caminho da Terra Firme Onde Fica Uacuzeiro.
Xidawa tyw n'aa	Caminho do (igarapé) Xidawa

O modo de designação dessas vias se baseia em três tipos de referentes: elementos da paisagem local; nome de uma terra firme que atravessa; nome de um curso d'água ali presente. Em algumas denominações ocorre, ainda, a lexicalização de certos eventos, como "onde a onça comeu o cachorro". O terceiro ponto que gostaria de destacar é que, mesmo para os deslocamentos no interior da floresta, a água é um referente importante.[794]

Cito um último trecho da fala de Eduardo:

> Na época que eles andavam no igarapé do Pëëd, os velhos se casaram com pessoas de fora. Nessa época, eles abriram a nossa comunidade [Roçado]. Naquela época muitos também viviam e andavam na aldeia chamada Roça Grande [Gëëw Paah]. Eles eram outros mesmo. Os finados avós viviam separados. A comunidade ficava no igarapé do Cunuri. Eles também atravessavam no igarapé do Sapo. Outro caminho fica no lugar chamado Karaa Bak. Tinha vários caminhos onde eles desciam naquela época. [Eduardo Castelo, Alto Uneiuxi, 16/01/2018]

Esta última citação destaca a importância dos caminhos na construção de alianças entre grupos nadëb e não nadëb que estavam dispersos no "tempo dos antigos".[795] Quando comenta sobre o casamento com "pessoas de fora", Eduardo se refere tanto a famílias nadëb que até

[794] Há um sentido prático neste fato: não convém ao caminhante uma via que esteja afastada por muito tempo de um curso de água minimamente razoável que dê as condições para que os viajantes saciem a sede, se alimentem, se banhem, etc. Os outros aspectos que fazem dos cursos de água elementos importantes para a mobilidade serão tratados adiante.

[795] Como vimos anteriormente, entre as décadas de 1950 e 1960 há uma transformação nesse padrão. Famílias Nadëb se deslocam para a beira do rio e a aldeia do Roçado é fundada na margem do Alto Uneiuxi, algo pouco usual até então. A aldeia progressivamente passa a abrigar um contingente de famílias que estavam dispersas.

então permaneciam social e espacialmente afastados como a não nadëb (naquele momento, tratava-se principalmente de pessoas ligadas ao sistema de aviamento, indígenas e não indígenas). Apesar das transformações, a vida na beira de um rio de porte médio como o Uneiuxi não altera radicalmente certos padrões do passado: o cultivo de roça em terras afastadas e o trânsito entre regiões distantes para extração de recursos, passeio, visita a comunidades, etc.

Há, finalmente, uma observação de Eduardo (na penúltima citação) que é especialmente importante. "Existem muitos caminhos. A gente vai pelo rio, a gente vai pelo mato, igapó, caatinga". Em seus deslocamentos, os indígenas percorrem e atravessam diferentes tipos de terreno, e, portanto, não se restringem a caminhar em terra firme.[796] Analisei no capítulo 5 duas noções particularmente importantes para os Nadëb. A primeira é *buuj*, que traduzi como "habitante", condição que está associada ao pertencimento de um ente a determinado ambiente. A segunda é a mobilidade, que no universo nadëb está inserida em um campo semântico formado pelo contraste de dois verbos: *awät* e *agä*, respectivamente, "andar" e "estar em repouso".[797] No caso dos deslocamentos nadëb, devemos ter em mente, portanto, que a mobilidade espacial é construída por uma rede de vias que não se restringem aos conhecidos "varadouros dos povos da mata". É necessário levarmos em conta o trânsito em ambientes total ou parcialmente inundados. Antes de abordar a questão, gostaria de ressaltar que o número de pessoas que se deslocam pode variar enormemente. Durante a pesquisa, acompanhei desde caminhadas solitárias para a caça até deslocamentos de praticamente toda a população do Roçado para a região do Paraná do Boá-Boá. Abaixo, registro breves observações sobre esses deslocamentos coletivos, destacando algumas de suas particularidades.

10.2.1 Breves considerações sobre o deslocamento coletivo entre o Uneiuxi e o Japurá

Para além dos deslocamentos de grupos reduzidos para caça, pesca, coleta, ou visitas a outras comunidades ou cidades, durante minhas estadias no Roçado, pude participar de três deslocamentos de praticamente toda a aldeia para o Paraná do Boá-Boá. O objetivo principal dessas viagens foi a participação em festas *hah'ook* na comunidade de São Joaquim ou

[796] Os deslocamentos por diferentes planos e ambientes são elementos importantes em muitas narrativas nadëb. No mito de especiação (N2a), por exemplo, é descrito como *sëëw* tenta se livrar de seu perseguidor Awii (que almeja chegar na terra da gente-caiarara). O herói se transforma em animais aquáticos, aéreos, ou que se locomovem no dossel da floresta, para que o cunhado não veja seus rastros na terra firme. No mito de aquisição do fogo culinário (N5) que abre este capítulo, ocorre uma descrição minuciosa dos caminhos percorridos pelo grupo dos Kanaar Enõn. No próximo capítulo, retomo a narrativa de Kanang Hÿÿh), que traz aspectos importantes sobre os deslocamentos nadëb em terra e por água entre o Alto e o Baixo Uneiuxi.

[797] Como destaquei, literalmente, *agä* significa "estar deitado".

evangélicas no Jeremias. Quando ocorrem deslocamentos nessas proporções, a tendência é haver uma certa coesão entre os viajantes: grupos de famílias se organizam para realizar o trajeto em conjunto (por via fluvial e terrestre), que tem duração de dois a cinco dias, conforme o interesse e a necessidade.[798] As partidas da aldeia se dão em sequência e, no espaço de dois ou três dias, toda a comunidade já está em viagem.[799] O tempo de estadia na aldeia visitada varia. Após o evento, algumas pessoas retornam imediatamente para sua comunidade, enquanto outras podem permanecer por tempo indeterminado, com a possibilidade, inclusive, de passarem a residir no local.

Assim como descrito na narrativa dos Kanaar Enõn, durante o deslocamento há sempre um condutor (*ta pooh n'aa*), aquele que seguirá à frente do grupo. Geralmente, é um homem experiente que conhece as vias principais e secundárias, o que permite a proposição de desvios e alterações nos trajetos, caso necessário. De todo modo, uma pessoa adulta comumente tem conhecimento razoável dos trajetos e ambientes usualmente percorridos. Isso permite que diferentes grupos em viagem tenham uma boa noção do progresso de cada um, mesmo que estejam relativamente afastados. A partir de conversas prévias que as pessoas têm entre si e da leitura dos sinais na paisagem – índices sonoros (barulho dos motores de barco, gritos emitidos pelos viajantes) ou visuais (picadas abertas, frutas extraídas, sementes de frutas coletadas e ingeridas, vestígios de caçadas, sinais deixados) – os grupos são capazes de localizar com boa precisão em que ponto da paisagem cada um está, adiante ou na retaguarda. Essas estimativas de localização eram feitas inclusive para pessoas que estavam a mais de um dia de distância.

O trabalho de manutenção das vias é realizado tanto pelos habitantes do Uneiuxi como do Paraná do Boá-Boá: manter os caminhos "limpos" (i.e., abertos e livres de obstáculos que impossibilitem o deslocamento), derrubar troncos para a construção de "pontes" para atravessar igarapés e regiões alagadas, manter "furos" de rios e caminhos terrestres abertos para a passagem, fazer sinalizações que indiquem novos desvios, atalhos ou perigos na paisagem, etc. No interflúvio, existem áreas estratégicas, razoavelmente limpas e localizadas perto de cursos de água, onde tradicionalmente são erguidos acampamentos dos viajantes. Estas áreas são facilmente reconhecidas pelos esteios antigos, que foram erguidos para atar redes e armar abrigos em viagens anteriores. Os momentos de acampamento coletivo na mata provavelmente foram as situações em que vi meus companheiros expressarem mais enfaticamente o prazer e a felicidade em estarem juntos, aspecto que remete às descrições de Monteiro e McCallum (2013)

[798] Grandes deslocamentos normalmente são acompanhados de caçadas, pescarias e coletas, seja para a própria alimentação durante o percurso, seja para oferecer aos anfitriões. A prática estende o deslocamento em alguns dias.
[799] Nesses casos, duas ou três pessoas permanecem na aldeia para que esta não fique completamente vazia.

sobre os acampamentos hup. Cada família arma uma fogueira próxima de onde estão atadas suas redes. Há uma certa efervescência no ar, as pessoas se visitam, vários jovens e crianças deitam e brincam entre si, são contadas histórias e entoados cantos, ri-se muito, compartilham-se alimentos.[800]

10.3 Água e territorialidade

A água é um elemento abundante no Noroeste Amazônico. Nas palavras de Pozzobon (2011, p. 2), "[a] terra é tão irrigada que é impossível caminhar um quilômetro em qualquer direção sem cruzar um ou dois cursos de água". O regime pluviométrico do Noroeste é o mais Alto da Amazônia (ibid.). Na chamada Cabeça do Cachorro, onde ocorre a tríplice fronteira (Brasil, Colômbia e Venezuela), a precipitação média anual é de 3.500 mm/ano, o que leva os especialistas a afirmar que não existe nesta região um período de seca (FISCH et al, 1998, p. 104).[801] Apesar de os parâmetros científicos não permitirem tal distinção, regionalmente a sazonalidade das chuvas é marcada e afeta as dimensões sociais, econômicas, culturais e ecológicas de seus habitantes. No Alto Uneiuxi-Japurá, o período de estiagem ocorre anualmente entre setembro e janeiro, e as chuvas entre abril e julho. Fevereiro-março e julho-agosto são os períodos de transição entre as estações.

Na planície amazônica inundável, o ciclo de flutuação das águas é o principal fator responsável pela produtividade e interação dos ecossistemas (ASSIS, 2008).[802] Os ciclos anuais de alagamento e vazão caracterizam o que os estudiosos qualificam como "pulsos de inundação" (JUNK et al, 1989), que determinam as fases terrestre e aquática nesses ambientes. Os dois tipos mais representativos de florestas inundáveis amazônicas são a várzea, periodicamente alagada por rios de água branca ou barrenta, e o igapó, cobertos por rios de água preta ou clara (SIOLI, 1951).[803] O primeiro tipo de vegetação ocorre em formações geológicas mais recentes (período Quaternário) e ricas em sedimentos, enquanto o segundo é mais antigo (período Terciário) e pobre em nutrientes.[804]

---

[800] Adiante, descrevo em mais detalhe o deslocamento em um varadouro no interflúvio Japurá-alto Uneiuxi,

[801] A região amazônica como um todo possui uma precipitação média de 2.300 mm/ano (FISCH et al, 1998). O período de chuvas é compreendido entre novembro e março e o período de seca entre maio e setembro. Abril e outubro seriam os meses de transição entre os regimes (ibid.).

[802] Calcula-se que esta área corresponda a 300.000 km^2 (JUNK & FURCH, 1993).

[803] A maioria dos sedimentos das águas brancas são provenientes dos Andes. Nas áreas subandinas desses cursos, ocorre o depósito de argila mineral e há uma diminuição de calcita. Do ponto de vista geoquímico e mineralógico, esta conformação se distingue das demais áreas na Amazônia, em geral pobres em nutrientes e em elementos alcalinos (ASSIS, 2008, p. 14-15).

[804] Dois terços das áreas alagáveis na Amazônia são várzeas, e um terço é igapó (JUNK, 1993; ASSIS, 2008). Veloso et al. (1991) designam a vegetação nessas áreas como Florestas Ombrófilas Densas Aluviais. O projeto

A região tradicionalmente habitada pelos Nadëb é irrigada pelos dois tipos de água. Os rios Solimões e Japurá são de água branca, enquanto o Negro e seus afluentes direitos possuem águas pretas.[805] Na região do Paraná do Boá-Boá em específico (Fig. 2), onde está a maioria das aldeias nadëb atuais, os indígenas convivem com este contraste, como é possível visualizar na imagem abaixo. O ponto esbranquiçado no mapa é a aldeia São Joaquim, localizada na beira de um igarapé de águas pretas. Mas, em uma navegação de cinco minutos, se alcança o Paraná, que tem as mesmas águas brancas do Japurá. Esta diversidade traz contrastes ecológicos. Por exemplo, os rios de água pretas são menos piscosos, já que são ambientes relativamente ácidos e com baixa quantidade de nutrientes em suspensão.

Figura 11 - Incidência de água preta e água branca na região do Paraná do Boá-Boá

Fonte: Google Maps, 2021. Editado pelo autor.

De todo modo, se refletirmos sobre rios e igarapés a partir da abordagem cosmoecológica que venho destacando, o ponto fundamental de contraste entre ambientes não está associado à cor da água, mas às singularidades de cada curso. Todo rio conforma um sistema de relações próprio entre seres e donos, que exigem protocolos determinados. Por exemplo, os Nadëb do Roçado (Uneiuxi) afirmam que, quando visitam São Joaquim, a água do igarapé Tawëën os ataca, lhes faz passar mal, e é preciso um período de adaptação do corpo ao novo ambiente para que possam beber de suas águas, cozinhar alimentos, se banhar. Durante uma viagem na mata em 2017, em que deveríamos utilizar de águas que não eram a do Uneiuxi, Timóteo, que circulou por muitas localidades no Noroeste Amazônico, me ensinava que a

Radambrasil (1979, p. 373) a classifica como "floresta aluvial das áreas de planícies aluvial permanentemente inundável".

[805] Apesar das designações, a água branca apresenta um aspecto turvo e barrento, enquanto a água preta é límpida e de tonalidade topázio.

relação com outros rios que não o seu (Uneiuxi) deve ser feita sempre com reserva. Disse-me que quando se desloca para rios como o Xié ou o Jurubaxi, segue certas restrições como não assar carne de caça durante o dia, nem ingerir qualquer alimento sem antes se banhar. “Esses outros rios não são iguais ao meu. Eles têm donos, eles têm bichos”, me dizia. Da mesma forma, um professor baré, vindo do Alto rio Negro, me disse que, na primeira vez que esteve no Alto Uneiuxi, foi seguir o protocolo regional de se banhar antes de se alimentar. Contudo, ao entrar no rio, imediatamente armou-se um forte temporal que o obrigou a sair apressadamente da beira. Foi quando alguns Nadëb vieram até ele explicar que a conduta neste rio era diferente, e que ele deveria seguir os protocolos locais. Cito ainda um último exemplo. O Lago do Escondido, localizado no Uneiuxi, é reconhecido por ser um ótimo local para pesca. Lailton, um homem nadëb que viveu durante muitos anos no rio Negro, voltou a habitar seu rio de origem em 2018. Numa conversa entre pescadores, ele afirmou: “Lá eu tenho medo de pescar, parece que o lago já não me conhece. Quando eu vivia aqui, eu pescava muito lá, agora não vou mais”. Há, portanto, uma relação pessoal a ser estabelecida com cada curso de água que se visita. Note-se que tal relação está em construção permanentemente: o fato de Lailton ter nascido no Uneiuxi não impede que o rio o desconheça (e consequentemente possa agir contra ele), após muitos anos de afastamento.

Os Nadëb distinguem os tipos de ambientes a partir da incidência de água no espaço: terra firme (*hëëj*); áreas inundáveis (*kas'aag* e *taju*); e o rio (*tamiih*).[806] *Taju*, traduzido pelos indígenas como igapó, se refere a faixas estreitas de floresta que margeiam os cursos dos rios por grandes distâncias. São formados em terrenos baixos, que permanecem com água estagnada, que não é drenada para os igarapés e rios, mesmo nos períodos de estiagem, quando o nível hídrico se reduz consideravelmente. Por serem ambientes ácidos e pobres em nutrientes, sua vegetação é uniforme e com pouca variação de espécies, com árvores com altura média de 10 m (PIRES, 1957; POZZOBON, 2011). São regiões pouco propícias para o cultivo.

Quando instados a traduzir a palavra *kas'aag*, meus interlocutores alternavam entre os termos “chavascal” e “caatinga”. Salvo engano, em outras localidades da região os dois termos em português não designam o mesmo ambiente. No caso nadëb, o termo faz referência a uma

[806] Conforme os Nadëb interagem com esses ambientes, ocorrem modificações, o que traz novas distinções. Assim, quando determinada área de terra firme é derrubada para a abertura de roça (*gëëw*), a localidade passa a ser designada por esse termo. Quando o solo está exaurido e abandona-se o cultivo, uma nova vegetação começa a crescer, formando uma área de capoeira, designada como *gëëw paah*, “roça velha”. Quando empregado nessa chave de “uso do solo”, *hëëj* designa as áreas florestais em terra firme com vegetação mais antiga e com menos intervenção antropogênica. As áreas de habitação são designadas como *panang*. Os acampamentos temporários na mata são chamados de *ji ba heyyh doo*, literalmente “a gente dorme aqui” e, durante as viagens fluviais, as paragens são designadas como *aj'oog sób*, literalmente “paragem de lontra”.

área localizada dentro da mata densa, de solo argiloso, com a presença de árvores com raízes aéreas. A baixa drenagem do solo torna o ambiente encharcado, com níveis de água que variam conforme as estações. Os Nadëb distinguem esses ambientes em "chavascal duro" (*kas'aag babanh*), quando o solo é mais denso, e "chavascal mole" (*kas'aag banabaah*), quando o terreno é mais pantanoso (onde frequentemente ocorrem palmeiras). Nos períodos de estiagens prolongadas, essas áreas podem ficar razoavelmente secas. Existem ainda as áreas permanentemente encharcadas das cabeceiras de igarapé, os *kas'aag tamii gad*, que poderíamos glosar como "caatinga da cabeceira de rio".

Convém notar que a justaposição dos termos "caatinga" e "chavascal" realizada pelos indígenas contrasta também com a distinção científica das vegetações. Pozzobon (2011), por exemplo, adota a nomenclatura do Projeto Radambrasil (1976-1978) e identifica três tipos básicos de floresta no Alto Rio Negro: floresta de terra firme, igapó e a caatinga. O autor emprega este último termo como sinônimo de capinarana (POZZOBON, 2011, p. 2).[807] "Na capinarana, predomina um solo argiloso-arenoso e pouco permeável, com menos nutrientes. Em razão disso, as árvores são mais baixas [do que nas florestas de terra firme] (10 m ou menos) e a qualidade agrícola, bastante precária" (ibid., p. 3). O autor ressalta que tanto a terra firme como a capinarana são florestas de divisores de água, em contraste com o igapó.

Já o chavascal é caracterizado pelos especialistas como floresta densa, pobre em espécies, geralmente com árvores de raízes aéreas (o que seria uma estratégia para aumentar a superfície de captação de oxigênio, que é escasso nesse ambiente):

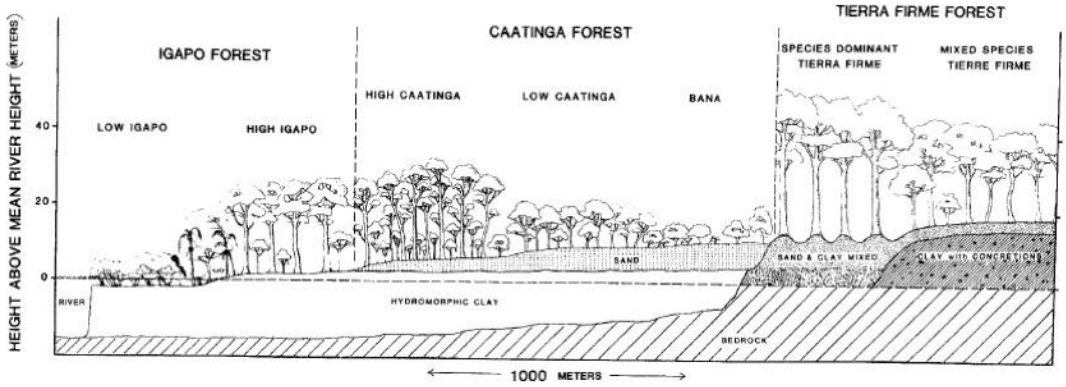
> Os chavascais ocorrem em depressões das florestas de várzea baixa e são caracterizados pela lenta deposição de argila e matéria orgânica, onde o acúmulo de partículas pequenas durante as fases aquáticas leva à formação de um substrato impermeável. A baixa drenagem induz a formação de um ambiente permanentemente alagado, mesmo durante os períodos do ano em que o nível da água é baixo. (ASSIS, 2008, p. 21)

Clark e Uhl (1987) propõem uma representação do Alto Rio Negro que relaciona hidrologia, vegetação e solo. Em linhas gerais, o esquema pode ser estendido para o Alto Uneiuxi, assim, o reproduzo abaixo.

---

[807] O Manual Técnico da Vegetação Brasileira (2012) caracteriza a capinarana da seguinte maneira: "Termo regionalista brasileiro empregado pela primeira vez para a área do Alto Negro, por Ducke (1938) e Sampaio (1942), reafirmado por Rodrigues (1961), utilizado como sinônimo de Campina, que também significa falso campo na linguagem dos silvícolas locais. Foi adotado por ser ímpar na fitogeografia mundial… Este tipo de vegetação ocorre predominantemente em áreas fronteiriças da Colômbia e Venezuela, nas Bacias dos Rios Negro e Branco, e sob a forma de disjunções por toda a Amazônia, adaptado ao solo Espodossolo. As campinaranas ocorrem em áreas planas e alagadas, e apresentam fisionomia bastante variada, desde formações campestres até florestais, com árvores finas" (IBGE, 2012, s/p).

Figura 12 - Representação esquemática da região do Alto Rio Negro



Fonte: Clark & Uhl, 1987, p. 5.[808]

Tomando a classificação indígena como referência, a relação dos Nadëb com cada um desses ambientes encharcados varia. Especialmente nos períodos de seca (setembro-fevereiro), quando o nível de água do *taju* se reduz, esses espaços são muito frequentados para a pesca (noturna ou diurna, usando variadas técnicas como a pesca com caniço, a "espera"[809] ou o cacuri). Os *kas'aag* são frequentados para a caça (de anta, capivara, etc.) e extração de matéria-prima e frutos, geralmente de palmeiras, que ocorrem nesses ambientes. A dinâmica de deslocamento espacial também é distinta quando se compara o *taju* e o *kas'aag*. Os *taju* são sempre visitados ou atravessados pelos Nadëb por canoa e podem esconder em sua vegetação furos e atalhos que encurtam a viagem ao longo dos rios serpenteados da região. O *kas'aag*, por sua vez, é sempre acessado a pé, independente do período do ano. Não raras vezes, é preciso construir estruturas de madeira que permitam atravessar áreas demasiadamente alagadas ou escorregadias (ver abaixo). Este é o ambiente mais custoso para ser atravessado: o solo mais ou menos encharcado e o emaranhamento de raízes expostas com superfícies lisas tornam o trajeto arriscado. Mesmo pessoas experientes podem se acidentar.[810] Quanto mais inundado um ambiente, mais difícil é a travessia.[811]

---

[808] A distribuição das diferentes vegetações no Noroeste Amazônico não é homogênea. Em estudo publicado por FOIRN/ISA, por exemplo, é registrado que em apenas 12% do curso do Uaupés ocorrem igapós, enquanto 95% da extensão do rio Tiquié no Brasil seria tomada pela vegetação (FOIRN/ISA, s/d). Registre-se que, no Uneiuxi, a sua presença é acentuada.

[809] Técnica regional em que os pescadores fixam uma linha de pesca em sentido transversal em arbustos e árvores no igapó. Desta linha principal pendem outras linhas, em intervalos regulares. Cada uma dessas linhas tem um anzol em sua ponta, que permanece submerso com uma isca. Após construir a armadilha, os pescadores se distanciam do local por alguns minutos ou horas. Voltam, então, regularmente, para conferir os resultados, armazenar os pescados e repor as iscas.

[810] Por exemplo, num deslocamento do Paraná do Boá-Boá para o Uneiuxi que realizei com algumas famílias em 2018, uma mulher se acidentou ao atravessar o *kas'aag*, fraturando o pulso.

[811] Remeto o leitor ao texto de Pozzobon (2013), "Vocês, brancos, não têm alma", em livro homônimo, em que o

Com a presença acentuada de água na paisagem do Alto Uneiuxi, rios, igarapés e áreas encharcadas muitas vezes são um obstáculo a ser vencido ou uma via a ser percorrida nos deslocamentos espaciais. Portanto, para que tenhamos uma visão mais aproximada de como se dá a mobilidade nesta região, é preciso ter em conta que os varadouros integram uma rede maior de caminhos, também constituída de vias fluviais. Deve-se atentar, ainda, que não é possível seguir por muito tempo em terra firme sem que o elemento água se imponha.

Tomemos como exemplo uma das rotas atualmente utilizadas pelos Nadëb do Roçado (localizado no Uneiuxi) e de São Joaquim (localizado no Paraná do Boá-Boá) para se deslocarem entre os dois cursos de água. Imaginemos um grupo de viajantes que parta do Roçado. Ele irá se deslocar por cerca de 55 km rio acima, provavelmente numa canoa com motor rabeta.[812] Ao longo da viagem, é provável que o viajante pesque, pare em localidades para coletar frutas, ou cace aves e macacos para a sua alimentação. Considerando esses fatores, os viajantes sairão da aldeia provavelmente no meio da manhã, de modo que a subida do rio (com seus intervalos) seja concluída ainda no período diurno, a tempo de desembarcarem com tranquilidade seus pertences e se acomodar em terra firme: acender uma fogueira, realizar uma refeição e atar suas redes. A "boca" do varadouro está localizada em terra firme, a poucos metros do porto (*detyyw*),[813] onde o grupo atracará sua canoa nas margens do Alto Uneiuxi. Os viajantes dormirão neste local.

No dia seguinte, nas primeiras horas da manhã, o grupo adentrará a mata. Percorrerá um caminho de cerca de 20 km, no interflúvio Uneiuxi-Paraná do Boá-Boá. Primeiramente, ele irá seguir por uma área de terra firme, atravessará um igarapé por meio de uma série de troncos derrubados, que são mantidos pelos indígenas como estruturas a ligar as margens que distam algumas dezenas de metros, conforme a estação. Seguirá, então, por um curto trecho de terra firme que rapidamente dará lugar a um *kas'aag* duro e, na sequência, a um *kas'aag* mole, mais longo. A travessia do terreno pantanoso é custosa, a lama do solo em certas áreas ultrapassa os joelhos de uma pessoa adulta. A depender do viajante ou do grupo de pessoas que realizam a empreitada, a caminhada no *kas'aag* pode levar de 2 a 3 horas.[814] Vencida esta etapa, segue-se por um trecho de terra firme quando então encontra-se um igarapé de proporções razoáveis, de

autor descreve as dificuldades de travessia em ambiente pantanoso desse tipo no Alto Marié.

[812] Ao longo de minha pesquisa, busquei estimar a diferença média entre os tempos de deslocamentos no rio Uneiuxi, conforme a direção. Apesar de não ser um cálculo preciso, em média, as viagens que seguem a direção montante são de 3 a 4 vezes mais longas que aquelas que descem o rio.

[813] Toda beira de rio frequentemente utilizada pelos indígenas é alterada para que o acesso seja facilitado. O terreno é limpo, são preparados deques flutuantes, são construídos degraus em ribanceiras, etc.

[814] Quando as viagens são realizadas em família, com a presença de mulheres e crianças, ou em grandes grupos de pessoas, o deslocamento é realizado num tempo prolongado.

água límpida, ideal para saciar a sede, cozinhar, banhar o corpo e refrescar-se do calor úmido da floresta. Após atravessar o curso de água por meio de novos troncos e estruturas, chega-se a uma área costumeiramente utilizada para acampamento. Um observador rapidamente constatará os esteios afixados ali, erguidos em viagens anteriores. Nas viagens em que estão presentes crianças ou quando muitas pessoas se deslocam em conjunto, a tendência é que o primeiro dia de caminhada se encerre neste momento. Os homens então cortarão novos esteios, as famílias coletarão lenha para acender a fogueira e um ambiente efervescente tomará conta da floresta. Ouvem-se histórias, gritarias, risadas. Ainda estamos no meio da tarde, mas a viagem só será retomada no dia seguinte.

Na próxima manhã, ainda antes do sol nascer, novas fogueiras serão acesas, será realizado um desjejum com o que restou da pesca e caça do dia anterior, acompanhado de mingau feito com goma de mandioca (insumo que, junto da farinha, é indispensável em qualquer viagem). A movimentação e agitação voltam a tomar conta do ambiente e, em pouco tempo, a caminhada é retomada. Segue-se por um trecho de terra firme, com aclives e declives, até que se encontra um novo igarapé, de proporções e profundidade maiores que o anterior. A área é também muito utilizada para acampamento. Este é um dos trechos mais perigosos da travessia, os troncos-ponte são muito escorregadios e o trecho a ser transposto é ainda mais longo. Concluída esta etapa, segue-se por uma área de terra firme em aclive, atravessa-se mais um terreno encharcado, em que incidem dois igarapés, e chega-se, finalmente, no porto do igarapé Tawëën, que deságua no Paraná do Boá-Boá. Ali, os viajantes esperarão pelas canoas dos parentes de São Joaquim, caso tenha sido possível avisá-los previamente de sua chegada. Segue-se então um percurso de cerca de 30 a 40 minutos em motor-rabeta até a aldeia. Nos casos em que não há embarcações, os viajantes seguem por cerca de 3 horas um trecho de terra firme cortado por dois igarapés.

Este breve registro representa um deslocamento de aproximadamente 80 quilômetros, realizado durante três dias e duas noites. A mesma jornada pode se estender sobremaneira, de acordo com o número de pessoas, os objetivos iniciais e eventuais desvios da viagem. Como já destaquei, atividades de pesca, caça e coleta ao longo do trajeto invariavelmente alteram o ritmo do percurso. Mas deve-se ter em conta que, afora as dificuldades que lhe são próprias, esta é uma atividade prazerosa para os Nadëb e o deslocamento está longe de ter um sentido exclusivamente utilitário. Uma viagem não se restringe a "vencer" uma distância entre duas localidades. A própria travessia é um evento que potencialmente pode se expandir no tempo e

no espaço. Assim, os viajantes não se limitam a completar uma linha que une dois pontos (INGOLD, 2007).[815]

Para além dos obstáculos e aspectos próprios de cada ambiente, a descrição acima evidencia que há dois sentidos básicos de direção que o viajante deve seguir ao se deparar com um curso d'água: transversal ou longitudinal.

Nos casos em que o deslocamento é transversal, ou seja, quando trata-se de uma travessia, o curso d'água é um obstáculo a ser ultrapassado. Para isso, os Nadëb se utilizarão das próprias espécies vegetais disponíveis no terreno para a produção de estruturas que permitam à pessoa seguir seu caminho. Se o ambiente for de terra firme, haverá a ocorrência de árvores robustas, altas e com troncos largos. A árvore deve estar relativamente próxima do curso d'água para que, ao ser derrubada, já caia na posição adequada, atravessando total ou parcialmente o rio ou o igarapé. O número de árvores derrubadas é proporcional à largura do curso. Devido à magnitude das árvores, geralmente os troncos não podem ser carregados, o que faz com que o trajeto não seja retilíneo, seguirá a direção de cada tronco caído.[816] Pode acontecer também de o caminho construído não ser contínuo, possuir falhas que devem ser saltadas, por exemplo. Em sua lateral, podem ser erguidas hastes, afixadas no fundo do rio, amarradas com cipó, que auxiliam o equilíbrio do viajante.

Tanto os habitantes do Uneiuxi como os do igarapé Tawëën são responsáveis pela manutenção dessas estruturas. De tempos em tempos, grupos de homens de cada uma das aldeias se deslocam para essas áreas para abrir a vegetação que eventualmente está cerrada, construir atalhos e desvios em pontos de difícil acesso, derrubada de novos troncos, troca de bambus e tabocas das estruturas que podem estar apodrecidas. Até aqui, destaquei a travessia de igarapés e rios. Quando os cursos d'água se integram às rotas de deslocamento, e passam a ser uma via a ser percorrida, tornam-se caminhos de água.[817] Passo a descrevê-los.

---

[815] Aqui, é instrutivo o contraste proposto por Ingold (2007, p. 75) entre dois modos de deslocamento, que o autor chama de "*wayfaring*" e "*destination-oriented transport*". No primeiro caso, há uma potencial abertura para novos caminhos: onde quer que esteja o viajante, sempre haverá um lugar mais longe que se pode alcançar. No segundo, ao contrário, qualquer destino é um término. A diferença, para o autor, se origina na transformação da concepção do espaço operada pelos modernos: "*once a knot tied from multiple and interlaced strands of movement and growth, it now figures as a node in a static network of connectors. To an ever-increasing extent, people in modern metropolitan societies find themselves in environments built as assemblies of connected elements*". Não quero dizer que os Nadëb não empreguem a lógica "utilitária" de conexão entre dois pontos no espaço. Mas, de maneira geral, é indiscutível que sua mobilidade é construída sob uma lógica de "movimento e crescimento", estruturada sobre um "*ethos* do improviso" (POZZOBON, 2011).

[816] Atualmente, a derrubada de árvores é realizada com machado ou serra elétrica.

[817] Remeto novamente o leitor ao pensamento de Ingold (2007, p. 75). A diferença que acabo de destacar entre os modos de movimentação que uma pessoa pode adotar ao se deparar com um curso d'água se assemelha à distinção entre o deslocamento "*across surfaces*" e "*along paths*" que o autor constrói. O primeiro segue a lógica de conexão entre dois pontos (no meu exemplo, a ligação de uma margem a outra de um igarapé). O segundo é um tipo de mobilidade espacial que se dá a partir de um entrelaçamento de diferentes linhas que compõem o ambiente (neste

Figura 13 - Travessia de igarapé no interflúvio Japurá-Uneiuxi

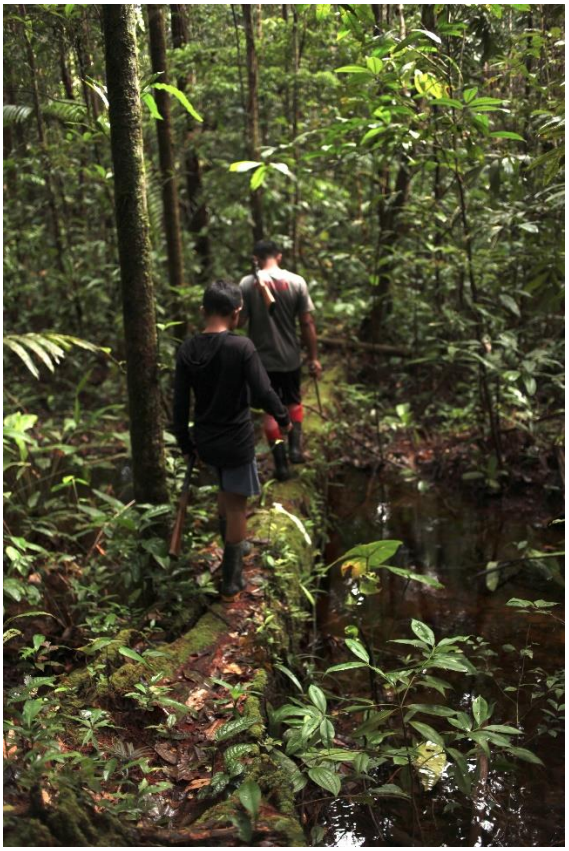


Figura 14 – Estrutura para travessia em cabeceira de igarapé

Figura 15 – Porto no igarapé Tawëën (boca do varadouro que leva ao Uneiuxi)

caso, a própria descrição do trajeto Uneiuxi-Paraná do Boá-Boá ao longo de vários ambientes pode ser tomada como exemplo).

10.3.1 Os caminhos de água

Há uma construção na língua nadëb que pode ser empregada para o deslocamento em qualquer terreno: "*ji kenaa wät*", que poderia ser traduzida como "a gente vai" ou "a gente segue" por determinado ambiente. É possível aplicá-la em situações distintas como "*taju me ji kenaa wät*" ("a gente vai pelo igapó"), "*hëëj hẽ ji kenaa wät*" ("a gente vai pela terra firme"), "*kas'aag gó ji kenaa wät*" ("a gente vai pela caatinga") ou "*tamiih ji kenaa wät*" ("a gente vai pelo rio").[818]

O termo nadëb para designar "caminho" é *tyw*.[819] Todo ser que se locomove faz e possui caminhos (ver cap. 5).[820] Em relação aos deslocamentos humanos, costumeiramente *tyw* é empregado para designar um trajeto realizado a pé – portanto uma rota em terra firme ou em ambientes que, apesar de encharcados, são percorridos sem embarcações, como *o kas'aag*. Também é possível designar os trajetos nos cursos de água como *tyw*, mas, neste caso, fica mais evidente que seu uso é contextual. Isto é, rios (*tamiih*) e igarapés (*kapỹỹj*), assim como os demais elementos da paisagem, são um referente espacial. Nesse mesmo sentido, estaria incorreto afirmar que *hëëj* (terra firme) é um caminho (*tyw*). Caminhos são construídos nos ambientes, mas os ambientes em si não são caminhos. Ressalto, ainda, que o espaço tampouco é uma superfície lisa passível de ser rasgada por qualquer rota. Veja-se, por exemplo, a narrativa dos Kanaar Enõn: uma vez na mata, havia um caminho específico a ser percorrido pelas personagens.

A descrição que acabo de fazer do trajeto atualmente realizado pelos Nadëb para se deslocarem entre Roçado e São Joaquim evidencia que os *tyw* são construídos pelos seres (humanos e não humanos) a partir de interações com o ambiente que permitem, mas também constrangem, a maneira como se dará determinado trânsito. Os grandes troncos derrubados para atravessar um curso d'água são um exemplo: as pessoas podem determinar até certo ponto a direção do tombamento de uma árvore, mas há uma dimensão dessa ação sobre a qual não se tem controle e que determinará como se dará a dinâmica de deslocamento naquele trecho. Outro

[818] Como vimos, o verbo *awät*, que literalmente significa "andar", também é empregado na língua nadëb no sentido de viver em um ambiente, seja ele terrestre ou aquático (capítulo 4).
[819] Há cognatos para o termo nas demais línguas naduhupy: *t~~ttt~~w*, em dâw; *tiw*, em hup e yuhupdeh (OBERT & PISSOLATI LOPES, em prep.).
[820] Por exemplo, *awad tyw n'aa* (caminho da onça), *tooh tyw n'aa* (caminho do porco-do-mato), *nawaroh tyw n'aa* (caminho de uma espécie de abelha), etc.

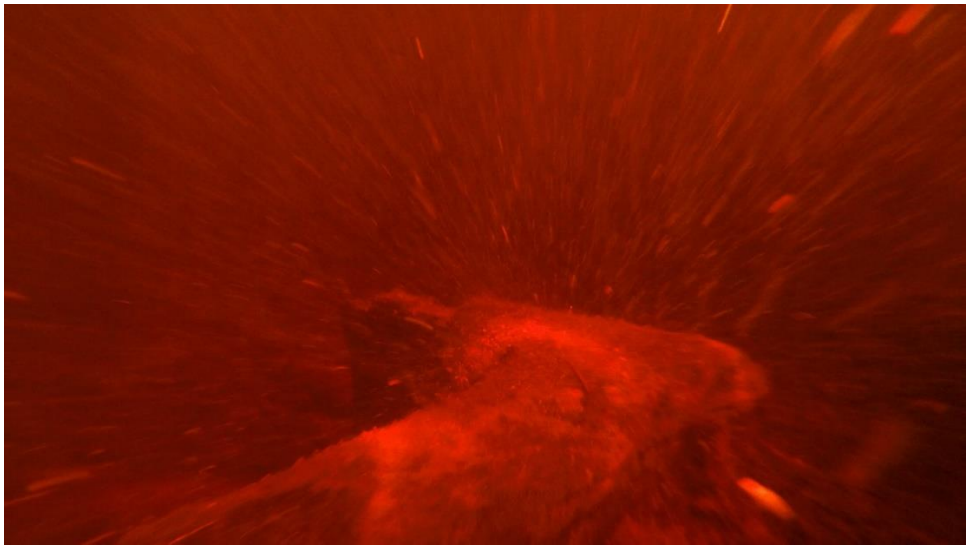
exemplo: para percorrer a parte mais custosa daquele caminho, as duas áreas de *kas'aag*, os Nadëb constroem pontes e travessias para que o trajeto se realize de maneira segura. Ao longo do tempo, vários desvios e atalhos foram construídos de modo a encurtar o caminho ou desviar de trechos particularmente difíceis, contudo, a área encharcada é incontornável. Resta aos Nadëb encontrarem as melhores formas de cruzá-lo. Valho-me, mais uma vez, da discussão empreendida por Ingold (2007, p. 75). Ao analisar a percepção inuit sobre o espaço, o autor comenta: "*the entire country is perceived as a mesh of interweaving lines rather than a continuous surface*". A percepção nadëb sobre o espaço me parece ser semelhante.

Assim, só é plausível que um trecho de um curso hídrico seja referenciado como *naëng tyw n'aa* (caminho de água) quando estiver sendo utilizado para esse propósito por meio de uma embarcação.[821] Contam os Nadëb que os antigos se deslocavam, tanto no sentido transversal como longitudinal de rios e igarapés, em canoas (*h'ooh*) feitas de casca de árvore.[822] Atualmente, os Nadëb não costumam utilizar suas pirogas tradicionais, preferindo utilizar embarcações fabricadas a partir de técnicas difundidas regionalmente. Diferentemente das canoas tradicionais, constituídas de uma peça única, estes barcos possuem uma estrutura composta de diferentes partes (tábua, caibro, quilha, pregos). Para calafetar as embarcações, os Nadëb usualmente usam breu.

No Baixo Uneiuxi, há duas canoas tradicionais submersas que, segundo alguns interlocutores, pertenceram ao grupo de Kanang Hÿÿh Makũũh, cuja história apresentei no capítulo 3.[823] Segundo os cálculos que fizemos, o episódio de deslocamento teria ocorrido no início do século XX. Note-se, ainda, que os já citados escritos de Tastevin (1923) também sugerem que, no final do século XIX, os então chamados Maku do Japurá usavam canoas, inclusive para cruzar este rio.[824] Assim, é provável que, pelo menos desde a virada do século XIX para o XX, os Nadëb construam embarcações para atravessar e percorrer cursos de água.

[821] Por contraste, um pescador em sua canoa está em um ambiente, antes que num caminho: *ta betty ta me* ("ele pesca no rio").
[822] Segundo meus interlocutores, as árvores utilizadas na fabricação de canoas eram *h'ooh tëëg* (literalmente "árvore de canoa", espécie não identificada), marupá e uma espécie não identificada que seria semelhante ao miratauá. Ainda de acordo com eles, as cascas extraídas das árvores para essa função não eram queimadas.
[823] Abaixo, apresento uma foto da embarcação e volto a discutir a narrativa no capítulo 11.
[824] Os dados apresentados por Tastevin, que remontam ao final do século XIX, registram expedições de ataque de grupos "maku guariba" que atravessavam o rio Japurá para chegar aos assentamentos dos novos colonos tanto em canoas próprias como roubadas. O rio Japurá é grande e caudaloso (em certos trechos, sua largura chega a 2 km), de modo que uma embarcação deve ter uma boa estrutura para atravessá-lo.

Figura 16 – Proa de canoa submersa no Baixo Uneiuxi, atribuída ao grupo de Kanang Hỹỹh (2018)



Fonte: Fotografia de Eduardo Castelo.

Figura 17 - Elyzângela Castelo navega em canoa no Alto Uneiuxi (2018)

Fonte: Fotografia do autor.

Figura 18 - Família do Roçado se desloca no ig. Tawëën para São Joaquim (2018)

Figura 19 - À esquerda, canoa construída a partir de uma peça única (2018)

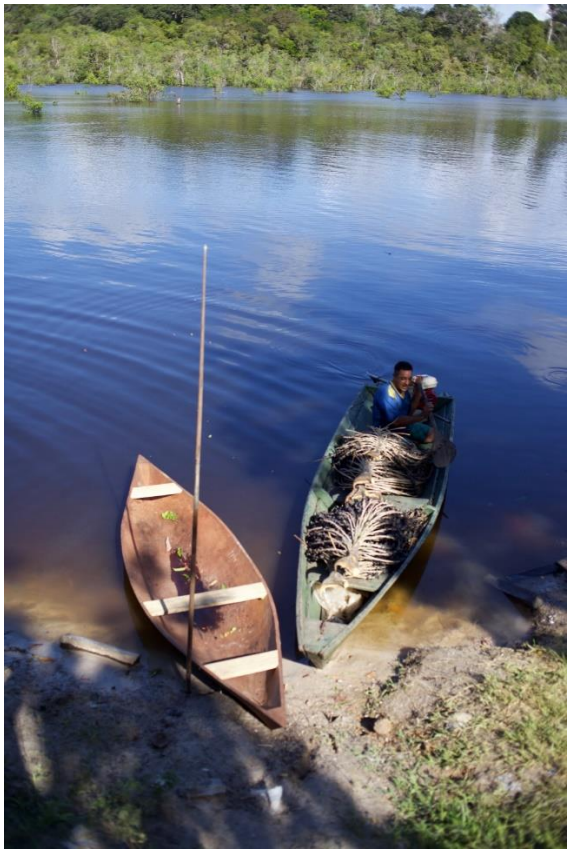


Figura 20 - Timóteo, assentado na proa, conduz embarcação com motor momentaneamente desligado em igarapé, no Natal, tributário do Uneiuxi (2018)

Atualmente, as canoas a remo, geralmente individuais, são utilizadas para pesca em localidades próximas e para o deslocamento em igapós (ambientes rasos, com vegetação cerrada, muito frequentado para pesca). No presente, os deslocamentos em grandes trajetos são realizados em embarcações com motor de popa (geralmente rabeta), que variam de tamanho e podem ser cobertas. Normalmente, estes barcos são produzidos nas sedes dos municípios de Santa Isabel, Japurá, ou em outras comunidades dos grandes rios e adquiridos pelos Nadëb.

O Uneiuxi é um rio serpenteado, com um grande número de curvas e lagos, o que torna o deslocamento em seu curso principal longo e labiríntico para quem não o conheça minuciosamente. Contudo, as áreas alagadas que o margeiam abrigam em si "furos" (*tagahod*) e paranás (*tagabäh*), estes sim designados comumente como caminhos. Outra forma de referenciá-los é como *tahon*, "atalho" (literalmente "cortar no meio").[825]

As áreas de igapó que margeiam grandes extensões do leito do rio guardam tais vias secundárias, navegáveis em embarcações pequenas. No passado, quando não havia motor, conhecer os furos dos rios permitia uma economia grande de esforço. No presente, seguir os atalhos é também uma maneira de reduzir o gasto com combustível. Por exemplo, a distância em linha reta entre a aldeia do Roçado e a boca do varadouro que leva para o Paraná do Boá-Boá é de cerca de 35 km. Contudo, essa distância é de 55 km quando se navega pelo curso principal do Uneiuxi. A representação abaixo demonstra a redução de distância que esses atalhos podem proporcionar em um trecho do trajeto.

Figura 21 - Representação de dois furos de rio no Alto Uneiuxi

Fonte: Google Maps, 2021, editado pelo autor.

[825] O termo pode ser utilizado tanto em terra firme como na água. Por exemplo, a expressão "ã *gehod jëng*", "nós [excl.] vamos atalhando" pode ser empregada tanto para o deslocamento no rio como na terra. Outras formas de expressar a mesma situação são: "*tame dah doo*" ("o rio encurta o caminho"); *ta tyw ta medah doo* ("o caminho encurta [o trajeto]") ou "*tagahod tamedah doo*" ("o furo encurta [o trajeto]").

Na representação, o lado esquerdo do mapa está em direção montante e o direito a jusante. Os traços em laranja são o Tagahod Yb (“grande furo”) e Tagahod T'aah (“pequeno furo”).[826] A qualificação do furo corresponde à dimensão de cada via: o traçado à direita é o maior, e aquele à esquerda é o menor. No deslocamento em rabeta, a distância entre cada um dos furos não ultrapassa 5 minutos. O trecho do curso principal do rio onde incidem os dois atalhos é de 7,3 km. Já com os *tagahod*, a distância navegada é reduzida para 2,4 km.

No início da temporada de seca no Uneiuxi, em setembro de 2018, contabilizei 15 furos no Alto Uneiuxi, no trajeto Roçado-boca do varadouro (sentido montante).[827] Todos os furos são nominados. Apresento, na tabela abaixo, suas designações e algumas observações que anotei durante a viagem. A ordem de aparição segue o sentido jusante-montante.

Tabela 34 - Registro de furos e paranás no Alto Uneiuxi (1º de setembro de 2018)

Nome	Tradução Livre	Observações em campo
Tagahod t'aah	Pequeno Furo	
Tagahod Yb	Grande Furo	
Rakoob Noo Gahod	Furo Boca do Rakoob (rio Natal)	
Japah Gahod (1)	Furo de Japah	Japah é um nome próprio que designa a terra firme que ocorre nesta localidade.
Japah gahod (2)	Furo de Japah	É um caminho bem curto, também é referido com Japah. Está muito próximo do *tagahod* anterior, a menos de 5 minutos.
Japah gahod (3)	Furo de Japah	Também é referido com Japah. Está muito próximo do *tagahod* anterior, a menos de 5 minutos.
Federal Gahod	Furo do Federal	Já estava bem seco, ficamos presos num toco de pau quando tentamos atravessar. Um dos homens desceu da canoa e puxou a proa com a mão, até atravessá-lo.
Federal gahod (2)	Furo do Federal	Está a poucos minutos do *tagahod* anterior.
Piraíba Poço Gahod	Furo do Poço Piraíba	Já estava seco, não passamos por este caminho.
Hëëw ti gebäng gahod	Furo Onde o Macaco Caiarara Andou Debaixo do Luar	Estava cerrado, não tem sido usado.

[826] A tradução literal das designações é, respectivamente, “furo pai” e “furo filho”. Numa tradução livre seria “furo grande” e “furo pequeno”.
[827] Como assinalei, o percurso pelo rio principal mede cerca de 55 km. Portanto, a média de atalhos no trajeto foi de um a cada 3,6 km percorridos.

Depah Gahod	Furo da Paca	Estava cerrado, não tem sido usado.
Tagabäh	"Repartimento" (vocabulário regional). Trad. Lit.: 'com seu pedaço (cortado longitudinalmente)	O termo é usado para designar paraná.
Ji babong Gahod	A gente vai pelo furo	É um trecho bem curto e sai do paraná registrado acima. Leva novamente para o curso principal.
G'éé Gahod	Furo G'éé	Sem informação
Haruum Bag'ëëp	Onde o Tipiti Foi no Fundo	Ocorrência de terra firme com o mesmo nome

Fonte: Elaborado pelo autor.

Duas semanas depois desse registro, ao realizarmos o mesmo trajeto, desta feita na direção jusante, o rio estava mais seco. Para chegar até o Roçado, passamos por apenas quatro *tagahod*. A diferença se deu por três motivos. Primeiro porque alguns dos caminhos que havíamos utilizado estavam intransitáveis devido ao baixo nível das águas. Segundo porque a canoa em que eu estava era conduzida por um jovem navegante que não conhecia todos os atalhos existentes. E, finalmente, porque o trajeto da descida é consideravelmente mais rápido e econômico, uma vez que o fluxo da água facilita o deslocamento e, assim, o navegante por vezes opta por não sair do curso principal.

Este registro é o bastante para evidenciar alguns pontos que singularizam os caminhos de água na dinâmica de mobilidade nadëb. Primeiramente, há um aspecto temporal que estrutura a formação dessas vias: os ciclos de cheias e vazão trazem alterações sazonais que, no limite, criam e extinguem provisoriamente trajetos e localidades para desembarque. Assim, à medida que o período de estiagem avança e o nível de água nos igapós diminui, os *tagahod* tornam-se intransitáveis (ou, exigem que os navegantes desçam da canoa e concluam o trajeto a pé, puxando a embarcação).[828] A sequência de fotografias abaixo registra o encontro de duas embarcações no Tagahod T'aah (referido anteriormente). Note-se o baixo nível das águas (setembro de 2018).

[828] Quando estão em embarcações com rabeta, os viajantes devem desligar e levantar os motores.

Figura 22 - Encontro de embarcações no Tagahod T'aah (2018)

Fonte: Fotografia do autor.

As imagens evidenciam outro aspecto dos furos de rio: também os caminhos de água exigem manutenção. Os *tagahod* devem ser constantemente limpos, isto é, não se pode deixar a vegetação crescer, devem ser retirados troncos, pedaços de tocos e raízes aquáticas para que a via permaneça acessível. Entre as observações que registrei na lista de furos acima, anoto que deixamos de passar em dois atalhos porque eles estavam intransitáveis. Para que pudessem ser reutilizados seria necessário o trabalho de alguns homens para reabrir os caminhos.

Há ainda uma outra característica a se destacar, referente à temporalidade dos caminhos de água. Mesmo que sua utilização exija uma manutenção constante, existem determinadas áreas onde o ambiente inundável apresenta previamente uma conformação física que privilegia sua travessia. Ouvi uma vez de um interlocutor que os muitos *tagahod* que os Nadëb percorrem atualmente já eram utilizados por seus antepassados. Essa é uma diferença em relação aos caminhos de terra, que se perdem ao longo do tempo, quando depois de décadas a vegetação

cresce e volta a tomar o ambiente. Portanto, muitos caminhos de água são "caminhos dos antigos". Além de reduzir distâncias dos cursos principais, essas veredas criam uma trama que leva a pontos distintos da paisagem. A partir deles é possível chegar a lagos escondidos atrás de igapós, poços de pesca, pontos para extração de isca, igarapés que dão acesso à terra firme onde estão localizadas capoeiras e comunidades antigas. Estas vias secundárias criam, assim, uma conexão espaço-temporal complexa.

Se na época da seca minguam os caminhos de água, no período da cheia o problema é inverso. Na estação chuvosa, as localidades ao longo do Uneiuxi que permitem o desembarque temporário dos viajantes se tornam cada vez mais escassas. Esta é uma questão relevante porque, durante uma viagem fluvial em embarcações simples e reduzidas, áreas minimamente secas (ou pouco encharcadas) possibilitam aos viajantes realizar atividades básicas como acender fogueira, armar acampamento, se refugiar dos "banzeiros" e das perigosas agitações das águas causadas pelas inescapáveis tempestades que caem com frequência quase diária.[829] No período de cheia, há trechos do rio Uneiuxi em que o viajante deve percorrer mais de um dia e uma noite para encontrar uma "paragem" – i.e., uma área de terra firme não inundada. Quando o período de inundação está no seu auge, o intervalo entre a foz do Uneiuxi e a localidade de Tabuleiro (cerca de 130 km em linha reta) tem apenas um ou dois pontos de terra firme.

Com a escassez de áreas de terra firme ao longo do Alto Uneiuxi, os Nadëb, em seus deslocamentos pelo rio, se utilizam de pequenas áreas emersas nos igapós, chamadas de *aj'oog sób*, literalmente, "paragem de lontra". Estes são ambientes com um perímetro geralmente reduzido, muitas vezes encharcados, circundados por igarapés e rios, de solo argiloso ou arenoso e permanentemente úmidos. Em muitas áreas, estes são os únicos terrenos em que é possível acampar por algumas horas ou poucos dias. Certa feita, acompanhei uma viagem de pesca ao Alto Uneiuxi que teve duração de duas semanas. Além de mim, íamos na canoa um casal, cinco filhos e outro jovem nadëb. Todos os nossos acampamentos ou breves desembarques foram realizados em *aj'oog sób* (raramente permanecemos por mais de uma noite nestes locais). Nas viagens cujo objetivo principal é a pesca, essas paragens se fazem particularmente importantes porque à medida que o pescado se acumula, é necessário seu armazenamento adequado. Participei de viagens em que estimo um acúmulo de 150-200 kg de peixe em uma única canoa. As duas técnicas frequentemente empregadas para a conservação é

[829] Uma das formas de se referir a estas paragens é "*ji nu gehej'ëëk doo*", que poderíamos traduzir como "A gente encosta para fazer comida".

o moqueamento ou o salgamento, que exigem espaço e tempo adequados para o tratamento da carne.[830]

Howard Reid (1979), ao comentar a mobilidade hup, registrou que eram raros os dias em que alguém não estivesse chegando ou partindo de uma aldeia. No caso, o autor dá destaque aos caminhos de terra. Ainda hoje, o mesmo pode ser dito sobre os Nadëb do Roçado, mas deve-se ter em conta que muitos destes deslocamentos são realizados num emaranhado de vias que perpassam diferentes ambientes, terra firme, terrenos encharcados, áreas alagadas e rios. Os Nadëb, portanto, conectam diferentes ambientes enquanto se deslocam. Nesse sentido, se os varadouros formam um emaranhado no interior da mata, os caminhos de água, com seus furos, criam um sistema de vasos comunicantes importante no dia a dia.

10.3.2 Alguns usos do rio

Para além de igarapés de pequeno porte, lagos e furos, os Nadëb do Roçado se deslocam com maior frequência em três cursos de maiores proporções: o Man'uuts (rio Uneiuxi), o Rakoob (igarapé Natal) e o igarapé Lourenço.[831] O motivo para as viagens é variado. Rotineiramente, por exemplo, famílias partem a jusante ou a montante para trabalhar em suas roças. Como já destacado, o cultivo em áreas afastadas dos locais de habitação é uma prática tradicional. Atualmente, algumas das roças de moradores do Roçado são acessíveis apenas por via fluvial. Após a fundação da comunidade na década de 1960, a primeira área aberta nesse sistema foi nas terras do igarapé Lourenço, que está a aproximadamente a 1h20min da aldeia em motor rabeta. Apesar de hoje não haver cultivo no terreno, ele continua sendo visitado para a coleta de frutas, matérias-primas vegetais e para caça.

Em ordem cronológica, as próximas roças a serem abertas pelos habitantes do Roçado, já na década de 1980, foram as terras do igarapé Kus. Após sua utilização por mais de uma década, ela foi abandonada em meados dos anos 1990, e foi retomada por uma segunda geração por volta de 2005, que vem utilizando-a novamente. Apesar de as terras do Kus serem acessíveis por um caminho terrestre desde a aldeia (que pode ser percorrido em aproximadamente 40 minutos), atualmente ela é acessada pelo rio.

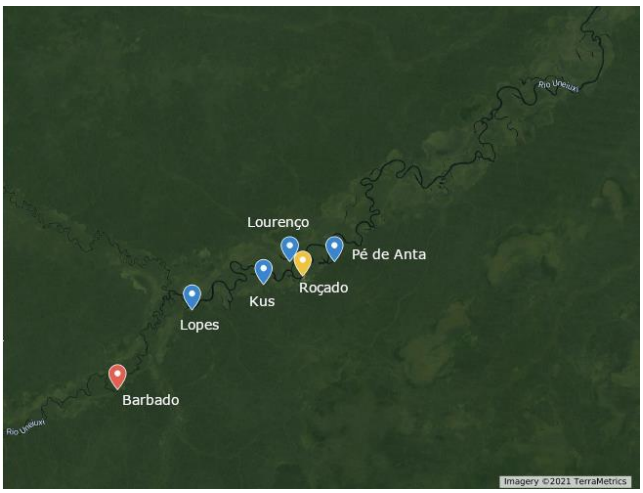
---

[830] Em ambas as técnicas é preciso que sejam retiradas as vísceras e qualquer traço de sangue do peixe. No moquém, a carne é levada ao fogo brando por longas horas, para que se extraia toda a água. No salgamento, os indígenas depositam os peixes tratados em grandes recipientes, geralmente em vasilhames e carotes.

[831] O nome faz referência a um ribeirinho que passou um período na região no passado.

No mapa abaixo, apresento as roças distantes que eram cultivadas por famílias do Roçado no período em que realizei minha pesquisa de campo (2016-2019). Todas eram alcançadas por meio de deslocamentos fluviais. O ponto em amarelo representa o Roçado, os pontos em azul são as áreas de roças que estão num raio de 13 km da aldeia. O ponto em vermelho, que está a cerca de 20 km em linha reta da aldeia, é uma terra para onde, no início dos anos 2000, algumas famílias do Roçado se mudaram, abriram roças e mantiveram uma "comunidade temporária", enquanto São Joaquim estava sendo aberta e as roças plantadas no Paraná do Boá-Boá. Por volta de 2006, as famílias que viviam ali seguiram para a nova comunidade.[832]

Figura 23 - Roças acessadas pelos Nadëb por via fluvial entre 2016-2019



Fonte: Google Maps, 2021, editado pelo autor.

A pesca é outra prática cotidiana exercida tanto em períodos diurnos como noturnos. Normalmente, a escolha do destino leva em conta um conjunto de variáveis: a incidência de cada uma das espécies conforme a época do ano e a hora do dia, a distância que é possível percorrer, o gasto de combustível, além de informações sobre o rio trocadas entre as pessoas cotidianamente. O consumo de proteína animal entre os Nadëb é diário e grande parte dessa quantidade provém do peixe.[833]

[832] Terras cultivadas em distâncias maiores tendem a se configurar como sítios ou novas comunidades. Em 2020, em direção jusante, algumas famílias abriram roças nas terras de Cujubim, a 50 km de Roçado. Essas famílias, vindas do Roçado, passaram a habitar o local. No limite, existem roças de moradores do Roçado na comunidade de Tabocal do Uneiuxi, aldeia onde vivem alguns parentes, na foz deste rio.

[833] Apesar de não ter mensurado a quantidade de carne pescada ou caçada na aldeia, estimo que a média de saída de um homem para a pesca é cerca de 3 vezes maior que para a caça. De toda maneira, quando possui arma e munição, um homem sempre a carrega consigo ao sair da aldeia, para o caso de se deparar com uma presa. Há, ainda, as predileções pessoais. Existem aqueles que preferem uma ou outra atividade. Nesses casos, a média de saídas difere da minha estimativa. Ambas as atividades são masculinas.

A navegação é fundamental também para uma modalidade de caça noturna, as chamadas saídas para 'focar' (*hehãnh*) animais, especialmente paca. A técnica consiste em direcionar a lanterna para as margens do rio, com a canoa em movimento, de modo que a presença da presa seja denunciada pela luz refletida por seus olhos, momento em que o caçador dispara em seu alvo. Esse tipo de caçada, que pode ocorrer desde o cair da noite até os instantes que antecedem a aurora, é mais simples que a perseguição em terra e se adequa bem às viagens fluviais, uma vez que introduz menos desvios à trajetória inicialmente planejada. Outra característica desta atividade é que ela pode ser realizada por um único caçador, algo que não é comum nas caçadas em terra firme (os Nadëb afirmam que para a atividade na mata é ideal ao menos um parceiro).

Há também as viagens de lazer, em que famílias podem se reunir para temporadas de pesca no alto curso do Uneiuxi ou afluentes. É frequente também as saídas em período de seca para o igarapé Rakoob, único ponto na paisagem da região que possui formações rochosas e queda d'água. A viagem, que tem duração de dois a três dias, exclusivamente por água, tem como destino as praias do igarapé Cismado, que fica a poucos metros da cachoeira. Para lá, viajam famílias que podem estender sua estadia por dias ou semanas.

Figura 24 - Grupo sobe embarcação na cachoeira do Rakoob (2018)

Fonte: Fotografia do autor.

Todas essas práticas estão associadas a relações que os Nadëb mantêm com cursos de água específicos que mencionei anteriormente. "Estar no seu rio" denota uma dimensão de afeto e uma condição de bem-estar em um ambiente determinado por uma bacia hidrográfica. Ambos derivam de um conhecimento e de uma intimidade construídos com este ambiente. Este é um processo que se inicia nos primeiros meses de vida de uma pessoa, quando já participa das navegações com sua família, e que segue ao longo da vida. Em 2018, por exemplo, presenciei

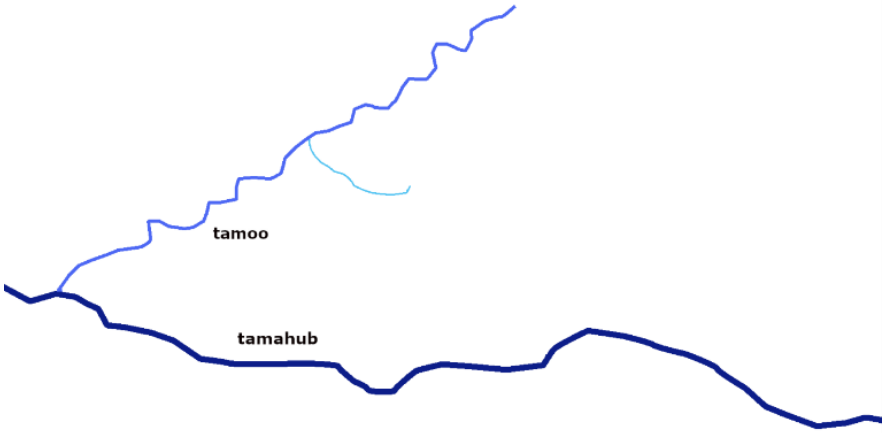
o nascimento de uma criança durante uma viagem fluvial que fazia com um grupo no Uneiuxi. A criança nasceu numa madrugada, em terra firme, e dois dias depois seguimos a viagem pelo rio. Há uma pedagogia estruturada na experiência corporal que se relaciona diretamente com os caminhos fluviais e o ambiente aquático. São raras as vezes que uma canoa sai do Roçado sem que vá junto uma ou várias crianças, independentemente do objetivo. Passar longos períodos embarcado, longe da terra firme, enfrentando mudanças climáticas bruscas num mesmo dia – horas de sol escaldante, seguidas de temporais –, ou passar a noite em claro pescando, caçando e conduzindo a canoa na escuridão, são alguns exemplos de experiências formativas da pessoa e de "educação da atenção" (aparentemente mais destacada nos indivíduos do gênero masculino, mas não só).[834] O mesmo pode-se dizer do conhecimento sobre o rio e seus afluentes, transmitido de geração em geração. Um saber apurado, que vai das cabeceiras à foz, em que são categorizados tipos de relevo, vegetação, sítios que margeiam o curso, narrativas que conformam o espaço, etc.

10.4 Sistema hídrico e socioespacialidade

Na língua nadëb, o termo genérico para todo curso de água é *Tamiih*.[835] Um igarapé pode ser referido, ainda, como *kapỹỹj*. Estas são formas de destacar nominalmente o elemento fluvial na paisagem. Quando um curso d'água é referido em um contexto espacial abrangente, o modo de designação passa a ser relacional e segue a lógica parte-todo. Por exemplo, em uma situação de navegação, os Nadëb com frequência designam rios e igarapés pelos termos *tamahub* ou *tamoo*, que podem ser traduzidos como "seu corpo" e "seu braço", respectivamente. Os termos assim utilizados referenciam o curso principal (*tamahub*) e seus tributários (*tamoo*). Esta é uma taxonomia que estabelece uma relação entre os referentes considerando suas dimensões: o "braço" será sempre menor que o "corpo" (OBERT & PISSOLATI LOPES, *in. prep*.).

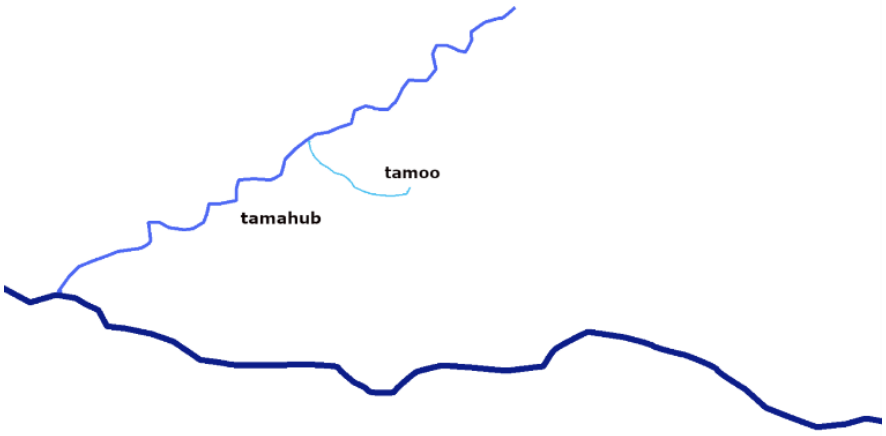
[834] Danilo Ramos (2013) registra o processo de "educação da atenção" a que os jovens são submetidos durante as caminhadas da mata. No caso nadëb, compreendo que o processo se estenda aos caminhos fluviais.
[835] O nome *tamiih* é, possivelmente, uma construção que explicita uma relação de posse, realizada na junção entre o pronome possessivo da terceira pessoa singular *ta-* e o termo de paisagem *miih* "curso de água".

Figura 25 - Representação de designação de cursos d'água (perspectiva abrangente)



Note-se que os termos de designação são relativos, como num sistema fractal em que as partes repetem em escalas distintas a estrutura do todo. Assim, o Man'uuts (Uneiuxi) é considerado *tamoo* quando relacionado ao Hajaad (rio Negro), que neste caso é o *tamahub*. Mas o Uneiuxi é o *tamahub* de seus tributários, que são seu *tamoo*. Em um contexto mais restrito, por exemplo, uma pesca no Rakawaat (ig. Natalzinho, afluente do Uneiuxi), este curso passará a ser referido como *tamahub*, e seus pequenos afluentes como *tamoo*.[836] Assim, a terminologia explicita que os cursos fluviais formam um sistema relacional e hierarquizado, mas dinâmico, em que os termos de referência são alterados conforme o ponto de vista.

Figura 26 - Representação de designação de cursos d'água (perspectiva local)



[836] A relação parte-todo também constitui a designação dos pontos extremos dos cursos de água. "*Tamiih noo*", literalmente "boca do rio", designa foz. "*Tamiih nu gadoh*", literalmente "[a] cabeça está dentro do rio", é um modo de referenciar a cabeceira de um curso. Vale registrar, ainda, que este sistema não se utiliza do termo que designa o elemento água, "*naëng*".

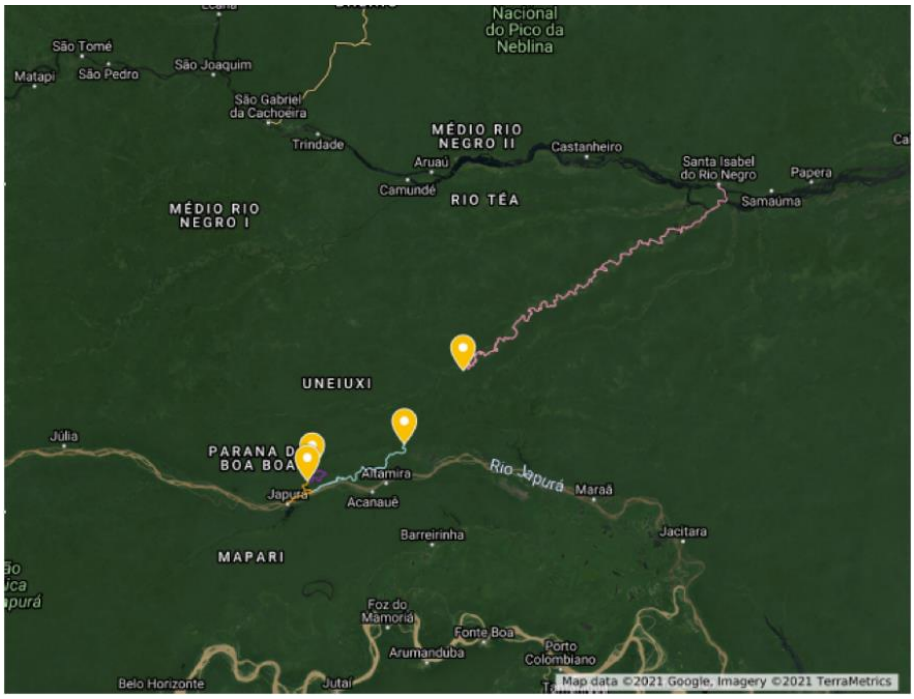
Tomando o Alto Uneiuxi como referência, o sistema hídrico que acabo de descrever tem como limite físico e histórico dois grandes rios, o Japurá e o Negro.[837] Em seus deslocamentos cotidianos, estes são os dois cursos mais longínquos aos quais se pode chegar. Durante minha pesquisa, das quatro aldeias habitadas no interflúvio Alto Uneiuxi-Paraná do Boá-Boá, três estavam mais próximas do Japurá (Jeremias, Jutaí e São Joaquim, localizadas no Paraná do Boá-Boá). Para se chegar ao rio a partir destas comunidades, gasta-se entre 2 e 12 horas em motor rabeta. No caso do Roçado, única comunidade localizada no Alto Uneiuxi, apesar de a distância em relação ao Japurá ser menor que para o Negro, os deslocamentos e as relações mais frequentes se dão neste último rio. Um dos motivos para isso é que, neste caso, o deslocamento se dá exclusivamente por via fluvial, enquanto que, para alcançar o Japurá a partir do Uneiuxi, deve-se cruzar o varadouro que descrevi há pouco. A viagem para o Negro, a partir do Roçado, varia em média entre 2 a 5 dias, em motor rabeta.

No presente, os Nadëb se dirigem para os rios grandes geralmente para visitar as sedes dos municípios de Japurá e Santa Isabel do Rio Negro. Normalmente, os indígenas realizam essas viagens para terem acesso a serviços públicos (saúde, educação, registro de documentos, retirada de benefícios sociais, dentre outros); para realizar compra de insumos (mercadorias e combustível); e para participar de reuniões com associações e entidades indígenas ou não indígenas. Eventualmente, os indígenas visitam ainda São Gabriel da Cachoeira (Alto Rio Negro) ou Tefé (rio Solimões) e, mais raramente, Manaus. Portanto, a relação que os Nadëb estabelecem com os grandes rios se diferencia sensivelmente daquela mantida com os cursos menores, localizados no interflúvio Japurá-Negro.[838] No mapa abaixo estão representados os caminhos fluviais partindo de cada uma das aldeias para os grandes rios com os quais habitualmente se relacionam.

[837] Virtualmente, o sistema é abrangente, chegando até o oceano, como veremos a seguir. O que chamo de limite, neste caso, está relacionado à distância que os Nadëb alcançam ordinariamente em seus deslocamentos e às relações regionais que estabelecem com pessoas não nadëb.

[838] Na parte 1 desta tese, vimos como a relação dos Nadëb com os rios Negro e Japurá foi construída historicamente. Propus que, ao longo do tempo, é provável que a visita a estes cursos tenha seguido uma lógica pendular, de acordo com as restrições, oportunidades e a própria segurança dos indígenas. No próximo capítulo, retomo em parte essa discussão, agora para analisar aspectos de uma política contemporânea.

Figura 27 - Trajetos fluviais entre aldeias e centros urbanos mais próximos (2016-2020)



Fonte: Google Maps, 2021, editado pelo autor.

Ressalto que, na cosmologia nadëb, os cursos de água geralmente cumprem o papel de limite de mundos. Como já vimos, o plano terrestre acaba no grande Akajaar, hoje associado ao oceano. No mito dos Ee T'aah Paah (N1), após os irmãos criarem as gerações de humanos e reconfigurarem o plano terrestre, eles se dirigiram ao Akajaar para se banhar.[839] Hoje, os demiurgos permanecem afastados, nas extremidades deste plano: um está onde o sol nasce (a jusante do rio Uneiuxi) e o outro no poente (a montante do mesmo rio). Os limites que os cursos de água impõem não se restringem ao plano horizontal, mas se referem também ao vertical. A superfície do rio é o limite físico que se interpõe ao plano subaquático, espaço habitado por animais e seres sobrenaturais predadores, que podem capturar o princípio vital (*hyb tym*) dos humanos. Estes são ambientes onde existem cidades enormes e complexas, que são uma constante ameaça aos humanos atuais.[840] Noto que, ao contrário de outras cosmologias rionegrinas, inclusive de grupos de fala naduhupy (SILVERWOOD-COPE, 1990; ATHIAS, 1995), os Nadëb não concebem um plano infraterreno. O espaço habitado abaixo do plano dos humanos está localizado em ambiente exclusivamente aquático.[841]

[839] No capítulo 7, apresentei a cosmologia kaborí registrada por Münzel em 1968-1969. Apesar de haver diferenças em sua configuração, observa-se que também neste caso os cursos d'água são limites entre planos.
[840] Lembremos que no N4, Jood, o filho-sucuriju que dá o repertório de cantos e encantamentos aos Nadëb, rompe definitivamente sua relação com os humanos quando ingressa nas profundezas do rio Uneiuxi.
[841] É possível fazer um paralelo entre o interior da mata e a profundidade do rio. Os dois ambientes, embora estejam em eixos distintos – horizontal na primeira, vertical na segunda – são habitados por seres e donos com instintos

Um dos estágios do plano celeste – aquele para onde vão os Nadëb mortos (*saw'ëëng paah*) – também é limitado por um curso de água muito quente, chamado Wanaar Gó. Além de ser uma fronteira, este curso tem poder transformativo. Quando uma pessoa morre, seu princípio vital se dirige para esta camada celestial, onde chega como criança. Para adentrar neste mundo, ele deve atravessar o Wanaar Gó. Durante a travessia, o *hyb tym* torna-se adulto e é recebido pelos seus parentes, com quem viverá, a partir de então, em permanente estado de festa. Nos casos em que ainda não é o momento de a pessoa morrer, o *hyb tym* volta ao plano terrestre, sem atravessar o rio.

10.4.1 Sistema hídrico e nominação de relações

Como adiantei no capítulo 2, os cursos d'água são referentes mobilizados pelos indígenas para denotar contrastes socioespaciais. Vimos que os Nadëb do Alto Uneiuxi criaram dois sistemas distintos para isso. A começar pelas diferenças internas à própria gente que hoje se autodesigna Nadëb, os rios podem ser empregados como marcadores: Paraha *buuj* (Habitantes do Japurá), Man'uuts *buuj* (Habitantes do Uneiuxi) e Pajts *buuj* (Habitantes do Téa).[842] Para fins analíticos, chamarei esse modo de designação de "terminologia 1". Grosso modo, essa tripartição define os mesmos grupos que venho designando como Nadëb do Japurá, Nadëb do Alto Uneiuxi e Nadëb do Téa, respectivamente. Note-se que esta nominação também é utilizada nas narrativas que descrevem o tempo dos antigos, o que indica que a associação com um curso de água maior é mantida para referenciar mesmo os grupos nadëb que estavam dispersos no interior da mata.

Se voltarmos à ideia de que um curso principal é um corpo (*tamahub*), notamos que há uma espacialização das relações estruturada pelo sistema hídrico. Cada pessoa (humana ou não humana) faz parte, e pertence, a um rio.[843] Assim, os humanos são um dentre vários outros habitantes (*buuj*) de um espaço conformado por um eixo fluvial. De uma perspectiva abrangente, Man'uuts *buuj* é um coletivo em que estão incluídos toda sorte de seres que habitam a bacia do Uneiuxi. Nessa perspectiva, pequenas vias fluviais (igarapés e rios de pequeno porte) e varadouros terrestres são linhas que permitem diferentes relações (predação, aliança,

predatórios. Um modo padrão de ação destes seres é a sedução dos humanos, que, uma vez atraídos para o interior da mata, ou para o fundo do rio, dificilmente conseguirão voltar. Assim, quando estão nesses ambientes os Nadëb devem manter atitudes de evitação, precaução e afastamento de certos seres e de determinadas localidades.

[842] O referente usado pode ser também os nomes dos rios em português: Japurá *buuj*, Uneiuxi *buuj* e Téa *buuj*.

[843] Como argumentei na parte 1, entre os Nadëb há uma compreensão de que os seres pertencem ao território, e não o contrário. No capítulo 5, apontei que *babuuj* é um termo que pode ter o sentido de "aquele que se locomove" ou "alguém que pertence a alguma coisa ou lugar".

parentesco) num espaço conformado por um rio principal. Como detalharei abaixo, a terminologia acima é empregada pelos Nadëb do Alto Uneiuxi para diferenciar grupos social e espacialmente próximos.

Existe outra terminologia, também referenciada no sistema hídrico, geralmente empregada para distinguir grupos afastados. Chamarei esta nomenclatura de "terminologia 2". Presente já no mito de origem nadëb (N1), tal nomeação explora o binômio identidade-alteridade a partir de uma gradação que está relacionada à própria conformação da rede fluvial.[844] Assim, os Nadëb do Alto Uneiuxi se autodesignam *jaaj tamiih buuj* (habitantes do igarapé do jeju). A designação não faz referência a um curso de água específico, mas aos pequenos igarapés da região de cabeceira do rio Uneiuxi em que ocorrem esta espécie de peixe. Já outros grupos indígenas espacialmente afastados (rio abaixo), com os quais os Nadëb tradicionalmente mantêm relação, principalmente os Baré, são referidas como *tanoo buuj* (habitantes da boca do rio). Como vimos anteriormente, os Nadëb do Téa por vezes também são referidos pelos Nadëb do Alto Uneiuxi como *tanoo buuj*.[845] Por fim, brancos e outros grupos indígenas com quem não há relações próximas (como os povos do Alto Rio Negro, por exemplo) são chamados de *tamahub buuj* (habitantes do rio grande).

Esta segunda terminologia tem como referente um sistema hidrográfico cujo eixo articulador é o Uneiuxi. O rio representa, ele mesmo, um gradiente para a alteridade: o interior da floresta e o Alto Uneiuxi estão relacionados aos Nadëb, sua boca aos Baré/Nadëp, e o rio Negro aos brancos e demais grupos indígenas da região (Alto Rio Negro a montante, Baixo Rio Negro a jusante).

Nadëb: Igarapés/ Alto Uneiuxi :: Baré/Nadëp : Boca do Uneiuxi :: Brancos/ARN/BRN[846] *: Rio Negro*

As duas terminologias empregadas pelos Nadëb do Alto Uneiuxi são modos específicos de nomear termos de relações (distintas). O primeiro sistema (terminologia 1) aponta para relações simétricas (de aliança e inimizade) entre grupos que se distinguem pelo "corpo" a que pertencem: os habitantes do "corpo-Uneiuxi" se distinguem daqueles do "corpo-Téa" e também do "corpo-Japurá". A relação focada aqui é entre *buuj* (habitante) e *tamahub* (corpo).

[844] Observei os Nadëb empregarem tal terminologia para designar grupos humanos. Mas, até onde compreendo, seria possível utilizá-la também para pessoas não humanas. Por exemplo, acredito que poderia ser usada para diferenciar uma vara de queixadas que habita o Alto Uneiuxi de outra que viva na região da foz do rio.
[845] Como argumentei na parte 1, os Nadëb do Alto Uneiuxi, ao empregarem tal designação, estão marcando diferenças socioespaciais específicas. Adiante, volto a este debate.
[846] Siglas utilizadas para referenciar, respectivamente, povos do Alto Rio Negro e do Baixo Rio Negro.

É produtivo fazer uma comparação com o modelo empregado pelos Kanamari da bacia do Juruá, analisado por Luiz Costa (2007). Segundo o autor, idealmente os Kanamari se organizam em subgrupos, cada qual associado à bacia hidrográfica de um tributário do Juruá. As aldeias de uma bacia estariam distribuídas no espaço e conectadas umas às outras por caminhos de terra. Seus chefes estariam subordinados ao chefe do subgrupo, que residiria na única aldeia localizada no curso principal da bacia. Na língua kanamari, como já fiz referência anteriormente, o termo *-warah* tem o significado simultâneo de "corpo", "dono" e "chefe". O termo pode ser empregado, também, para designar um rio. Nestes casos, seus tributários são referidos como "suas pernas" (*a-odyaranim*) (COSTA, 2013, p. 56).[847] Há, portanto, uma correspondência de relações: "os chefes da aldeia só podem estabelecer aldeias nos igarapés de rios se um chefe de subgrupo já estabeleceu uma casa comunal no rio; do mesmo modo que o igarapé em si só pode existir por causa do rio em qual desemboca" (COSTA, 2007, p. 56). As relações estruturadas pelo termo *-warah*, portanto, são assimétricas, no sentido de que um termo depende do seu chefe/corpo/dono para existir. Assim, um aspecto importante do *-warah* é sua capacidade de reunir em si uma multiplicidade. Nas palavras do autor: "o chefe/corpo/dono estabiliza aquilo que é potencialmente fluido, expresso em seu prefixo;[848] afirma-se como *um* em relação àquilo que é (potencialmente) *muitos*" (ibid., p. 47, grifo do original). Desse modo, para que um subgrupo exista na forma de várias aldeias numa bacia hidrográfica é necessário haver um corpo que possa expressá-lo no singular, isto é, o chefe do subgrupo e sua aldeia no curso principal desta bacia (COSTA, 2013, p. 50).

O paralelo com os Kanamari do Juruá é produtivo, mas exige algumas considerações – a começar pelo fato de que historicamente não existe uma figura semelhante à do chefe de um subgrupo kanamari. Adiante, volto a este ponto. Por ora, é interessante reter a noção de uma unidade que contenha em si uma multiplicidade. Também entre os Nadëb o *tamahub* (corpo) reúne em si um conjunto de *tamoo* (tributários que o formam), bem como conjuntos heteróclitos de seres que habitam sua bacia. Portanto, os termos que compõem a terminologia 1 explicitam coletividades constituídas em torno de determinados cursos d'água. Japurá, Uneiuxi e Téa, assim, são corpos distintos porque formados por coletividades distintas. O sistema eclipsa a imagem de um contínuo hidrográfico em que os rios referenciais – Téa, Uneiuxi e Japurá – seriam ramificações de um corpo maior (Negro, Solimões e Amazonas).[849] Significativamente,

[847] As designações evidenciam uma relação parte-todo que é semelhante ao modelo nadëb, expresso nos termos *tamahub* (seu corpo) e *tamoo* (seus braços).
[848] O autor nota que o termo *-warah* deve ser prefixado por um sujeito, de modo que uma pessoa será sempre chefe/corpo/dono em relação a algo ou alguém (COSTA, 2007, p. 47).
[849] Relembro o leitor que Uneiuxi e Téa são tributários do Médio Negro e o Japurá é tributário do Solimões.

as relações construídas entre habitantes de cada "corpo" são estruturadas por uma rede de caminhos de terra firme.[850]

Figura 28 - Representação dos rios como "corpos independentes" (terminologia 1)

Fonte: Elaborado pelo autor.

Se observamos as relações designadas pela terminologia 1, notamos, ainda, que não há "um ponto de vista privilegiado sobre o conjunto", para fazer referência a um artigo de Manuela Carneiro da Cunha (1998) em diálogo com Gow (1996). Há distinções entre os grupos nadëb em função de sua localização no sistema hidrográfico local, mas estas não correspondem a uma assimetria na relação. Aliança e inimizade foram as duas maneiras com que os grupos de cada rio se relacionaram ao longo do tempo (como vimos na parte 1). Note-se, inclusive, que esta terminologia pode ser empregada de maneiras distintas, conforme a escala temporal que esteja em jogo. Pode ser utilizada para fazer referência à relação que os antepassados de certas pessoas tiveram com uma bacia, o que permite, por exemplo, designar famílias nadëb que atualmente vivem no Roçado (Alto Uneiuxi) como "Téa *buuj*", posto que seus avós vêm daquele rio. Por outro lado, do ponto de vista das configurações atuais, é possível designar essas mesmas famílias como "Man'uuts *buuj*" (habitantes do Uneiuxi), quando se quer dizer que estas pessoas vivem, hoje, neste rio.

A segunda terminologia que apresentei, em contraste, denota um conjunto de relações assimétricas que se integra à própria dinâmica hidrológica em que os cursos se mantêm

[850] São também utilizados caminhos de água, principalmente pequenos trajetos em igarapés, furos ou trechos dos rios principais de cada "corpo". Contudo, o deslocamento prolongado pelos rios principais de cada bacia está mais associado a outras conexões, espacialmente distantes, como ressalto abaixo.

integrados, como num sistema de vasos comunicantes. Neste caso, a referência maior é o rio Negro, para onde corre o Uneiuxi. Aqui, montante e jusante correspondem a polos contrastivos que representam distinções de acordo com o contexto, como, por exemplo: "índios da mata"/"índios do rio"; selvageria/civilização; mundo indígena/mundo dos brancos; recursos da floresta/mercadorias; troca/comércio; dívida/crédito; etc. É um sistema que sintetiza aspectos históricos da socialidade construída com outros grupos indígenas e não indígenas na bacia do rio Negro. Ou seja, o sistema projeta sobre o espaço aspectos das relações assimétricas rionegrinas (nesse caso, centrada no contato entre grupos nadëb e arawak) e das relações do tipo patrão-freguês do sistema de aviamento.

Em certa medida, é possível comparar a estrutura das relações designadas pela segunda terminologia nadëb ao sistema descrito por Carneiro da Cunha (1998) sobre a Amazônia Ocidental no mesmo artigo que acabo de fazer menção. Segundo a autora, apesar do sistema fractal característico da rede fluvial, a posição relativa de um ator altera a abrangência e o poder de determinado ponto de vista.[851] Tal diferença resultaria numa visão privilegiada daqueles que estão a jusante, que teriam uma perspectiva englobante do sistema (e não apenas parcial, como quando se está a montante). No caso nadëb, é possível observar a mesma conformação, mas acredito que ela seja historicamente contextual. Esta configuração de perspectivas ocorreria mais explicitamente nas relações do tipo patrão-freguês nos tributários do Médio Rio Negro como Téa, Uneiuxi e Jurubaxi no século XX.

O modelo sugerido por Carneiro da Cunha, contudo, talvez não se aplique tão bem à análise de outras situações históricas que apontam para configurações relacionais distintas. Por exemplo, o próprio movimento pendular em direção aos rios de médio e grande porte (como Negro e Japurá), que proponho ser uma característica dos grupos nadëb, denotam uma visão abrangente sobre as relações no tempo e no espaço. Pense-se, por exemplo, nas expedições de assalto a assentamentos de seringueiros na virada do século XIX para o XX, em que os Nadëb chegavam à margem oposta do rio Japurá. Segundo Tastevin (1923), inclusive, a primeira migração de colonos para a região, por volta de 1885, não prosperou, em grande parte, por conta desses ataques. O autor sugere ainda que, no final do século XIX, os "Maku do Japurá" dominavam a coleta de ovos de tartaruga nas margens desse rio. Ou seja, ainda que vivendo no interior da mata, esses grupos mantiveram, neste período, um fluxo intenso que os levava para o rio grande (Japurá) para diferentes fins. A criação do Roçado, no fim dos anos 1950, às margens do Alto Uneiuxi, denota também uma estratégia relacional baseada num ponto de vista

[851] A autora faz um paralelo entre a rede de patrões-freguês no sistema de aviamento às relações dos xamãs que abrangem uma clientela regional.

abrangente: a localização os permitiu se relacionar com grupos do rio grande ao mesmo tempo que foi mantida uma distância segura destes mesmos atores.

Voltemos a comparar as duas terminologias. É possível associar, portanto, a primeira ao sistema de relações horizontais, cuja força motriz é a predação, e a segunda a relações assimétricas, baseadas em alianças com grupos não nadëb associadas ao rio grande.[852] Gostaria de retomar dois aspectos que já destaquei sobre tais relações assimétricas. Do ponto de vista histórico, os Nadëb do Alto Uneiuxi decidiram, a partir de meados do século XX, por construir relações com os *mäs* não mais baseadas na guerra e no conflito, mas em negociações (engajamento no sistema de aviamento, relações com missionários, etc.) que lhes garantisse mercadorias, remédios, ferramentas e outros itens (até então obtidos majoritariamente por meio de expedições de assalto). Por outro lado, do ponto de vista estrutural, com essa transformação, passava-se da tensão predatória simétrica a uma relação de filiação assimétrica (contendo sempre a possibilidade da violência). Esta transição é marcada pela posição de *kabari* (órfão) que os Nadëb assumiram em certas interações com os patrões e estão conectadas ao deslocamento pelo rio grande.

Tabela 35 - Comparação entre as terminologias 1 e 2

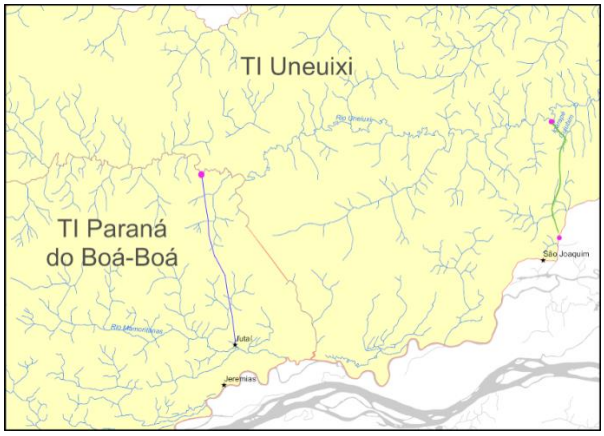
Terminologia	Relações	Motivação	Sistema Hídrico	Terminologia
1	Simétricas	Predação	Corpos independentes	*tamahub buuj* (habitante de um corpo)
2	Assimétricas	"Negociação"	Parte-todo (Vasos Comunicantes)	*tamahub-tamoo* (corpo-braço)

Ao articularmos os dois sistemas terminológicos e sociológicos, é possível ter uma visão abrangente sobre as relações estabelecidas pelos Nadëb do Alto Uneiuxi. Assim, parentes social e espacialmente próximos pertencem ao mesmo "corpo". Desse modo, mesmo que no Roçado convivam, hoje, famílias Nadëb do Alto Uneiuxi e Nadëb do Téa, é possível referenciá-los, em certas ocasiões, como Man'uuts *buuj*. Parentes distantes e afins virtuais pertencem a outros "corpos". Por exemplo, os moradores do Jutaí são Paraha *buuj* e os do Roçado são Man'uuts *buuj*. As relações estabelecidas entre grupos nadëb tendem a uma horizontalidade tanto no nível social – a relação não é baseada em uma assimetria política – como no espacial – as redes de caminhos utilizadas para estabelecer essas relações atravessam (sentido transversal) cursos de

[852] No próximo capítulo, essa dinâmica de relações a partir de processos de autogestão territorial atuais.

médio porte (como Uneiuxi e Téa), mais do que utilizam os rios no sentido longitudinal (montante-jusante), que levam para regiões afastadas como foz e cabeceira do rio. Na imagem abaixo, é possível ver rotas de deslocamento entre o Paraná do Boá-Boá e o Uneiuxi. A linha azul é um caminho utilizado pelos Nadëb do Paraná do Boá-Boá e a linha verde representa um caminho geralmente transitado pelos Nadëb do Alto Uneiuxi. Como fica evidente na representação, os igarapés presentes no interflúvio são "atravessados", pois constituem obstáculos a serem transpostos (note-se como a linha azul corta a rede hidrográfica, por exemplo).

Mapa 9 - Rotas de deslocamento no interflúvio Uneiuxi-Japurá



Fonte: FUNAI/PPTAL, s/d, editado pelo autor.

Para essas interações, os rios de médio e grande porte são marcadores relacionais que distinguem grupos (por exemplo, Nadëb do Alto Uneiuxi e Nadëb do Japurá). Note-se, ainda, que, para as relações construídas nestes interflúvios, os cursos médios de água (tributários do rio Negro, como Uneiuxi e Téa) não são as vias principais de deslocamento. Nesses casos, geralmente são usados apenas como trechos de um percurso mais abrangente, ou como obstáculos a serem vencidos. Podem, ainda, representar um limite. Por exemplo, no início do século XX, famílias do Téa se deslocavam por terra até o Baixo Uneiuxi e atravessavam-no para caçar e realizar festas na margem oposta, mas após a atividade voltavam para sua área tradicional de habitação. Note-se, ainda, que estas relações são construídas em um espaço afastado dos cursos grandes de água (rio Negro e Japurá), que, assim, estão presentes apenas de maneira virtual no esquema: isto é, são rios dos outros (*wób*) para onde correm os afluentes onde os Nadëb estão.

Finalmente, as relações com grupos humanos mais distantes – tanto no sentido social como espacial – se estruturam a partir da rede hidrográfica. Nesse contexto, rios de médio e

grande porte tornam-se propriamente vias a serem percorridas no sentido montante-jusante. Por exemplo, o deslocamento do Roçado para o rio Negro é todo realizado pela navegação no Uneiuxi. Neste caso, as relações com pessoas não nadëb tendem à assimetria, de modo que a posição relativa ao longo do rio determina uma posição específica na relação: quanto mais a jusante, maior o status regional de determinado grupo. Quando visto a partir de uma escala mais abrangente, o *tamahub* de um dado grupo nadëb (por exemplo o Uneiuxi), é o *tamoo* de um corpo maior, o rio Negro. Ocorre aqui, de certa maneira, a atualização do mito cosmogônico, que prediz que os Nadëb e os Nadëp – respectivamente *jaaj tamiih buuj* (habitantes do igarapé do Jeju) e *tanoo buuj* (habitantes da boca) – estariam subordinados materialmente aos *mäs*/*tamahub buuj* (habitantes do corpo).

	Cosmografia		
Surgimento cosmogônico	1ª humanidade	2ª humanidade	3ª humanidade
Designativo	jaaj tamiih buuj	tanoo buuj	tamahub buuj
Espacialidade	Cabeceira	Boca	Corpo

É interessante notar, mais uma vez, o papel que assumem os Nadëb do Téa como articuladores do sistema. Ainda que atualmente eles convivam com os Nadëb do Alto Uneiuxi na aldeia do Roçado, estruturalmente eles ocupam o lugar de mediação entre pessoas – os Nadëb do Alto Uneiuxi e os outros – e entre espaços – a cabeceira do Uneiuxi (espaço *nadëb*) e o rio grande (espaço *mäs*). Isso pode ser visto nas próprias designações que são associadas a eles pelos Nadëb do Uneiuxi: os termos *nadëp* e *tanoo buuj*. Retomemos, brevemente, alguns pontos das narrativas dos Nadëb do Alto Uneiuxi sobre o passado. A começar pelo mito dos Ee T'aah Paah, há uma posição intermediária entre a posição *nadëb* e *mäs*. De acordo com a versão, ela pode ser definida pelo termo *nadëp* ou *nadëb wób* (outro *nadëb*). Ao longo das narrativas, a posição *nadëp* é construída de tal modo que as pessoas aí alocadas estão próximas demais do universo nadëb para serem designadas como *mäs*, mas suficientemente distantes para serem outros. Nas histórias sobre o passado, vimos ainda que meus interlocutores nomearam diferentes grupos que habitavam as regiões de cabeceira e as áreas de interflúvio entre os rios Japurá, Uneiuxi e Téa, dentre eles grupos *nadëb* e *nadëp*. Suas relações variavam entre a aliança e a inimizade. Houve então um grande conflito entre grupos nadëb e nadëp (dentre outros), chamado pelos indígenas de “grande guerra”, que culminou na fuga do segundo grupo para o Téa (ver cap. 3). Na perspectiva atual dos Nadëb do Alto Uneiuxi, é a partir dessa migração que

os Nadëp passaram a ser vinculados a este rio (ao "corpo" Téa). No quadro abaixo, organizo essas informações em dois períodos, pré e pós-guerra indígena.

Tabela 36 - Designações de grupos e rede hidrográfica (pré e pós "grande guerra")

Período	Rede Hidrográfica	Termos de designação	Relação	Deslocamento
Pré-guerra indígena	Cabeceiras dos rios Uneiuxi e Téa e Paraná do Boá-Boá	Nadëb - Nadëp	simétrica (aliança/inimizade)	Trilhas na mata; igarapés pequenos
Pós-guerra indígena	Bacia do Uneiuxi - Bacia do Téa	Man'uuts *buuj* - Pajts *buuj* (Téa buuj)	simétrica (aliança/inimizade)	Trilhas na mata; igarapés pequenos

Fonte: Elaborado pelo autor.

Ao longo do século XX, progressivamente, os grupos que estavam no Téa desceram o rio e se engajaram no sistema de aviamento com os patrões do rio grande. Com isso, passam a ser associados aos *tanoo buuj* (habitantes da boca) pelos Nadëb do Alto Uneiuxi. A sucessão desses deslocamentos iria culminar no abandono do rio Téa por esse grupo. Ao longo da segunda metade do século XX, algumas famílias desse grupo passaram a viver com os patrões ou em sítios e comunidades multiétnicas no rio Negro e no baixo curso do Uneiuxi. Algumas dessas famílias se estabeleceram, por volta dos anos 1980-1990, na comunidade Tabocal do Uneiuxi. Outra parte começou a subir o rio Uneiuxi na segunda metade do século XX. Aldeias foram abertas e abandonadas conforme a disseminação de epidemias que resultaram na redução drástica de seu contingente populacional. Seus chefes foram se extinguindo, e, assim, no início do século XXI, a última aldeia dos *tanoo buuj* (Terra Comprida) no rio Uneiuxi foi abandonada e eles se mudaram para o Roçado.[853] Assim, essa dinâmica de migração culmina na associação dessas famílias a um novo chefe, Nadëb do Alto Uneiuxi. Este agora será seu *wahëëh* (termo empregado para designar chefe e também "velho"), enquanto eles mesmos passarão a ser referenciados como suas crianças (*karapé*), termo usado para referenciar as pessoas que seguem um chefe ou um líder. Portanto, os acontecimentos relacionados a esses dois períodos são caracterizados por novas relações, agora assentadas na assimetria.

[853] Tratei dessas migrações em detalhe na parte 1.

Tabela 37 - Designações de grupos e rede hidrográfica (século XX)

Período	Rede Hidrográfica	Termos de designação	Relação	Deslocamento
Engajamento no sistema de aviamento	Rio Uneiuxi - Rio Negro	*jaaj tamiih buuj* - *tanoo buuj*	assimétrica (patrão-freguês)	Rio Uneiuxi (montante-jusante) e Médio Rio Negro
Corresidência no Roçado	Rio Uneiuxi - Rio Negro	Man'uuts *buuj*	assimétrica (*wahëëh-karapëh*)	Corresidentes

Fonte: Elaborado pelo autor.

É importante notar um contraste com o caso kanamari a que me referi acima. Há, sim, no caso nadëb, uma associação entre pessoas e bacias hidrográficas, mas ela não parece alcançar a estabilidade dos subgrupos nos tributários do Juruá sugerida por Costa. Ademais, não parece ter havido entre os Nadëb uma figura como os chefes de subgrupos kanamari. Portanto, a dispersão dos grupos não encontrava sua unidade em um único "corpo-dono". Nesse sentido, os rios principais de cada grupo nadëb são um "corpo" não tanto pela existência de um único chefe que os una – conviviam, numa bacia, diferentes chefes de aldeias. O ponto central, me parece, está no próprio rio: é ele que unifica a multiplicidade que o constitui. Novamente, *babuuj* é um termo que associa necessariamente uma pessoa a um lugar. Sua existência depende deste lugar. Note-se, ainda, que, se há um vínculo de grupos nadëb com certos rios – Téa, Uneiuxi e Japurá –, as narrativas demonstram que reconfigurações das aldeias, dissoluções e renovações de alianças intergrupais configuraram uma dinâmica importante na história. O que possibilita, portanto, que pessoas Patjs *buuj* se tornem, em certas relações, Man'uuts *buuj*. Isso me leva ao último ponto que gostaria de destacar. O rio Negro, para onde correm os tributários Uneiuxi e Téa, não foi um eixo de articulação entre os grupos nadëb (ao contrário do que o Juruá representa para os Kanamari). Portanto, ele representou, por muito tempo, o limite do sistema. Seja quando ele era ocupado pelos grupos arawak, seja quando foi invadido pelos brancos.

10.4.2 Caminhos, espaço e tempo

Para concluir o capítulo, gostaria de destacar que se o deslocamento espacial continua a ser, atualmente, um elemento importante a compor a territorialidade indígena, o fato não se deu sem transformações ao longo do tempo. Os próprios Nadëb afirmam que, no passado, andavam-viviam no centro da mata e nas cabeceiras dos igarapés com mais frequência. À medida que a aproximação mais duradoura aos rios de médio porte se consolidou e o motor de popa e outros tipos de embarcação tornaram a navegação mais ágil, os deslocamentos fluviais passaram progressivamente a ser mais regular. Também a visita a locais mais afastados foi facilitada. É ainda pelo rio que missionários e patrões chegaram ao Alto Uneiuxi a partir da década de 1950.

Registro um último caso que ilustra a relação atual dos Nadëb com os cursos de água. Enquanto estive no Roçado, um episódio ficou famoso entre os habitantes da comunidade. Dois garotos na faixa dos 15 anos saíram em uma tarde para a mata localizada atrás da aldeia. Isso aconteceu no fim da manhã e, até o início da noite, apenas um deles havia voltado. Teve início uma busca pelo outro jovem que só seria concluída na manhã seguinte, quando ele foi encontrado num *tagahod* localizado num igapó abaixo da comunidade. No outro dia, o garoto contou sua versão da história: durante o passeio, com o avanço das horas e a permanência estendida na mata, os amigos tiveram receio de se perder. Seu companheiro resolveu refazer o trajeto de volta para a aldeia, no que foi bem-sucedido. O outro preferiu continuar a caminhada. Quando escureceu, ele se deu conta de que não saberia voltar pela mata. Decidiu, então, procurar o igapó (*taju*) que margeia o limite nordeste do Roçado, que conhecia bem, ao contrário daquele trecho da mata. Depois de um tempo, o jovem encontrou a localidade e tendo a noite já caído, decidiu dormir numa árvore, onde foi encontrado por parentes no dia seguinte.

Muitas pessoas com quem eu conversei disseram que o incidente ocorrera porque o garoto perdido fora enfeitiçado, provavelmente por *maëts*, que queria levá-lo para o centro da mata, onde roubaria seu *hyb tym*. Fato é que, desde então, os mais velhos, num misto de crítica e jocosidade, usam o episódio para destacar que as novas gerações não sabem andar na floresta e que os Nadëb "estão perdendo sua cultura". "Cultura", neste caso, é empregada no mesmo sentido que a noção de "vivência" que destaquei anteriormente, que associa diretamente o modo de vida nadëb aos deslocamentos na mata. Há um ponto que considero especialmente relevante na história. O jovem, enquanto esteve na mata, seguiu perdido e só conseguiu se localizar quando alcançou o igapó, onde está um *tagahod* utilizado pelos indígenas quando descem o Alto Uneiuxi. O caminho de água foi o referente espacial que o salvou. Ao chegar ali, o garoto se tranquilizou porque sabia que mais cedo ou mais tarde alguém passaria por aquele caminho.

Sublinho ainda que, em sua dimensão cosmológica, o *tagahod* é um lugar mais seguro que o *hëëj* porque a presença humana é mais intensa do que no centro da mata, onde habitam outros seres e donos.

Como descrito na narrativa que abre este capítulo, a territorialidade nadëb está ligada ao próprio modo humano de fazer caminhos: vias que atravessam, contornam ou cruzam terrenos – alagados, encharcados ou secos – dominados por outrem com quem devem se relacionar. Procurei demonstrar que essas vias estão conectadas no tempo e no espaço. Traçado esse panorama geral, proponho, agora, concluir a discussão sobre a territorialidade nadëb a partir da análise de processos contemporâneos de autogestão que pude acompanhar.

11 VER E SER VISTO: POLÍTICA E TERRITORIALIDADE NO ALTO UNEIUXI

"[...] o contato é um contexto de confronto entre lógicas espaciais"
Dominique Tilkin Gallois

"[...] excesso de comunicação, transparência perigosa do mundo"
Eduardo Viveiros de Castro

11.1 Abertura

Em uma tarde de fevereiro de 2021, meu telefone celular apitou. Era uma mensagem de Mauro, um amigo nadëb que mora na aldeia de São Joaquim, no Paraná do Boá-Boá.[854] Depois de um já longo período de pandemia do novo coronavírus, mantivemos conversas intermitentes (quando meus amigos visitavam a cidade e conseguiam algum sinal de internet) para trocar informações e buscar maneiras de enfrentar os problemas causados pela disseminação da doença. Imaginei que meu amigo me traria notícias sobre a situação naquele dia. Porém, em sua mensagem havia apenas coordenadas geográficas acompanhadas de um *link* para a plataforma digital Google Maps. Ao abri-lo, vi um ponto marcado numa imagem de satélite que representava o interflúvio Uneiuxi-Japurá.

Figura 29 - Ponto georreferenciado no interflúvio Uneiuxi-Japurá

Fonte: Google Maps, 2021.

Após as atualizações sobre a saúde de meus amigos, e ainda sem compreender o que Mauro queria me mostrar, seguimos a conversa sobre as coordenadas.[855]

[854] Por motivos de segurança, registro um nome fictício de meu interlocutor.
[855] Entre os Nadëb, o domínio do português varia de acordo com o gênero e a idade dos falantes, bem como de seus interesses pessoais. Mauro é uma jovem liderança de São Joaquim e, como costuma ocorrer nesses casos, é uma das pessoas a fazer a mediação entre o mundo dos brancos e o dos Nadëb. Ele domina o português e geralmente nossas conversas mesclam as duas línguas. No caso em questão, a conversa se deu majoritariamente

> Nian: Essa localização é de quê?
> Mauro: Conseguiu visualizar?
> Nian: Isso tem a ver com invasão de mäs [‘branco’]?
> Mauro: O que você acha?
> Nian: A imagem parece mostrar um caminho ou igarapé.
>
> Mauro (por mensagem de áudio): Dawëëd, isso que eu tô enviando, esse endereço aí, é lá pro centro do igarapé, onde nós estamos.[856] Vai embora esse igarapé e a *gente quer ver essa imagem aí,* [entender] o que que [a imagem] é. Porque em cima do varadouro [nadëb], tem a picada dos *mäs*. A gente não sabe quem fez essa picada do igarapé, eles estão limpando com motosserra. Em cima do varador tá limpo, limpo, limpo. O pessoal [Nadëb] descobriu agora, quando foi lá. Cinco pessoas descobriram. Quando os *mäs* saíram, o pessoal foi lá só pra descobrir mesmo. Aí foram mais em cima do varadouro e descobriram esse igarapé. Ficou limpo, [antes] tava cerrado, muito. E agora diz que tá limpo, vai embora! *Aí a gente achou essa imagem* aí e a gente tá pensando que é o pessoal que tá fazendo as barracas deles lá, tu sabe como é... Esse daí não é caminho, é o igarapé que tá aí [na imagem]. *Esse ponto que eu coloquei lá, tipo assim, é um local, por exemplo, uma invasão que esse pessoal tá fazendo*. [Conversa realizada em 18/02/2021 por aplicativo de mensagens, grifo nosso]

Nosso diálogo girava em torno de um episódio recente de invasão à TI Uneiuxi. Alguns dias antes, os Nadëb haviam descoberto um caminho aberto por não indígenas, numa região tradicionalmente usada por eles para caça e coleta. A via estava um pouco acima do varadouro que usam para se deslocar entre o Paraná do Boá-Boá (Japurá) e o Alto Uneiuxi (afluente direito do Médio Rio Negro). Os Nadëb suspeitavam que esta seria mais uma ação de invasores que, apesar de histórica, nos últimos anos vem se intensificando. Geralmente, os episódios estão ligados à extração ilegal de recursos de seu território (mineral, vegetal, animal) ou à busca por uma rota para escoamento de mercadorias e narcóticos entre o Japurá-Caquetá e o rio Negro. Parecia, ainda, que a nova picada estava relacionada a um episódio prévio. Algumas semanas antes, uma voadeira com cinco homens armados havia invadido o território nadëb e retornado, algumas horas depois, sem nenhuma interação com os indígenas. Sugeri a Mauro que encaminhássemos a imagem com o ponto georreferenciado à Funai, como material anexo à denúncia registrada na ocasião da invasão da voadeira. Mauro me respondeu com mais uma mensagem em áudio.

> Mauro: Primeiro a gente tem que ver o quê que é [essa imagem], pra gente encaminhar essa denúncia. Isso que a gente quer descobrir primeiro. O que que é [essa imagem esbranquiçada no verde do mapa].... às vezes, quando o pau cai, esse lugar aparece nessa imagem. Por isso que a gente quer ver o que é, se é uma casa [de invasores]... isso que a gente quer descobrir primeiro. [Conversa realizada em 18 fevereiro de 2021 por aplicativo de mensagens]

em português.
[856] Igarapé Tawëën, onde está localizada a aldeia de São Joaquim (Paraná do Boá-Boá, rio Japurá).

Até aquele momento, portanto, meus amigos embasavam suas ações e suas preocupações em dois tipos de sinais visuais. O primeiro era um vestígio observado presencialmente: a abertura de um caminho novo, num local anteriormente cerrado, testemunhado por um pequeno grupo de homens. Na próxima vez que foram à cidade, quando puderam acessar a internet pelos seus celulares, fizeram uma investigação visual na plataforma Google Maps. Reconheceram o igarapé Tawëën no interflúvio Uneiuxi-Japurá e o seguiram no mapa, sentido montante, até o ponto que localizaram uma mancha clara, em meio ao verde da floresta, que domina a representação do satélite. A investigação virtual trazia, assim, um novo indício que se somava àquele constatado *in loco*. Ao me contatar, Mauro me pedia um auxílio específico: ele queria visualizar melhor aquela imagem. Ou seja, buscava uma imagem de satélite recente, com maior definição, para que descobríssemos se a mancha identificada no Google Maps seria um caminho aberto pelos invasores ou apenas uma área em que uma árvore havia caído.

Este episódio sintetiza o modo pelo qual os Nadëb lidam com uma série de desafios contemporâneos no que tange a segurança de sua própria vida. Muitos dos problemas atuais são continuidades ou transformações de um processo iniciado nos primeiros séculos de colonização da Amazônia, discutidos na parte 1. A região tradicionalmente habitada pelos Nadëb é uma área de transição entre as bacias do Japurá (afluente do Solimões) e do Negro e propicia a comunicação física (e cultural) entre regiões distintas. No período pré-colombiano, provavelmente a região foi utilizada para o estabelecimento de uma rede de comunicação e troca multiétnica, por meio de igarapés e varadouros. Após a invasão europeia e a entrada de colonos, aventou-se o estabelecimento de uma rota fluvial economicamente viável que unisse as bacias. Contudo, a ocupação dos sertões se mostrou um projeto irrealizável para as Coroas tanto do ponto de vista econômico como militar, de tal modo que, desde muito cedo, a região passou a ser transitada por missionários e pelo que Sweet (1974) chamou de "*transfrontiersmen*": uma população flutuante formada por militares desertores, foras da lei e pessoas engajadas na extração de drogas do sertão e tráfico de escravos (ANDRELLO, 2004, p. 59). Como destaca Andrello, entre os séculos XVII e XVIII, foram estes homens os responsáveis pela abertura do vale do Japurá (dentre outros rios) às tropas de resgate. Como vimos, para além da violência, a presença colonial se impôs pela circulação de mercadorias e pela transformação política das guerras ameríndias. Já no século XVIII, o Japurá se configurou como um corredor de tráfico de escravos e uma região violentamente disputada entre as Coroas. Nos séculos subsequentes, a ausência formal do Estado e o contexto de exploração da floresta

e dos indígenas estabeleceram a violência como um modo de relação (TAUSSIG, 1987; FAULHABER, 1992). No século XX, a questão passa a ser um problema transfronteiriço entre os Estados-nação recém-criados. Hoje, o Japurá é cortado pela fronteira entre o Brasil e a Colômbia (onde passa a se chamar Caquetá) e o rio continua a ser utilizado como um corredor para o contrabando.

Para além da queda radical do contingente indígena, o processo de colonização trouxe consequências na conformação socioespacial no interflúvio Japurá-Negro. Neste último capítulo, irei analisar um derradeiro aspecto da territorialidade nadëb, de caráter político: os diferentes modos indígenas de ver e se fazer visto por pessoas não indígenas, decorrentes, em parte, desse processo histórico. O argumento se baseia em minha observação e participação em trabalhos contemporâneos de manejo de recursos, autogestão do território e salvaguarda cultural nos quais os Nadëb estiveram envolvidos nos últimos cinco anos (2016-2020).

11.2 Três trabalhos e um rio

Entre 2017 e 2018, acompanhei os Nadëb do Roçado em um trabalho de salvaguarda cultural e de etnomapeamento em um projeto ligado ao Museu do Índio e à Unesco que incluía os demais povos da família linguista Naduhupy.[857] O objetivo era realizar o "registro cultural" e criar condições para processos de preservação das "artes verbais" e dos "modos de fazer caminhos" indígenas. A proposta do trabalho foi construída a partir da parceria entre indígenas, pesquisadores e instituições, e assumia o pressuposto de que os quatro povos compartilhavam um saber específico sobre o espaço decorrente de sua experiência de mobilidade numa área relativamente definida. Entre os Nadëb, o trabalho se deu em consonância com outras duas atividades que os indígenas começavam a desenvolver na mesma época: a elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Uneiuxi (PGTA TI Uneiuxi, ainda em desenvolvimento), e a implementação de um período de teste para ordenação da pesca esportiva do tucunaré no rio Uneiuxi (2018-2020).[858] São muitos os elementos que conectam os três

[857] Trabalho realizado no âmbito do "Projeto de Cooperação Técnica Internacional Salvaguarda do Patrimônio Linguístico e Cultural de Povos Indígenas Transfronteiriços e de Recente Contato na Região Amazônica", Museu do Índio/Unesco; Subprojeto: "Caminhos dos Hupd'äh, Yuhupdeh, Dâw e Nadëb: arte verbal e imagem, tecendo floresta e mundos".

[858] Ambos os projetos foram inicialmente apresentados para os Nadëb, no Roçado, por representantes de organizações indígenas e indigenistas e órgãos do Estado (ver adiante). As discussões se iniciaram em 2017 e ganharam corpo em 2018. Durante o processo, houve reuniões, ainda, em Santa Isabel do Rio Negro, em assembleias intercomunitárias regionais (CAIBRIN, ACIMRN e FOIRN); e no Tabocal do Uneiuxi, aldeia localizada na foz deste rio que vivia simultaneamente o processo de ordenação pesqueira do baixo curso do rio (ver adiante) e que também começava a organizar oficinas para elaboração do PGTA TI Jurubaxi-Téa. Houve ainda uma reunião sobre o PGTA TI Uneiuxi em São Joaquim (aldeia nadëb no Paraná do Boá-Boá).

projetos – temas relacionados a saberes tradicionais, saúde, educação, manejo de recursos – mas um dos focos de atenção dos indígenas naquele momento era a proteção do território e da vida dos habitantes do Alto Uneiuxi.

Tanto nas reuniões de discussão sobre o PGTA como no processo de regulamentação da pesca, a invasão histórica e a pilhagem de recursos da floresta e dos rios foram temas muito debatidos.[859] O projeto da pesca, por exemplo, além de buscar estruturar o manejo do tucunaré naquele rio, era visto como um modo de organização que poderia frear os empresários que anualmente invadem o Uneiuxi, e outros afluentes do Negro, com barcos e botes repletos de turistas estrangeiros no período de seca (entre setembro e fevereiro).[860] Já nas reuniões para desenvolvimento do PGTA, os indígenas apontavam que a discussão sobre o monitoramento do território era urgente e levantavam, por exemplo, a necessidade de práticas de monitoramento territorial e criação de postos de vigilância no rio Uneiuxi e no Paraná do Boá-Boá.

Os projetos estreitaram as relações entre os Nadëb e atores indígenas e não indígenas. Desde o início, entidades como Funai, Ibama, FOIRN, ACIMRN, CAIMBRN e ISA assistiram os Nadëb no desenvolvimento do PGTA e no processo de ordenação pesqueira. Como veremos, a parceria em si era um acontecimento importante e inédito de certa maneira. Por esse motivo, desde o início dos projetos, os indígenas se preocuparam em estabelecer uma boa comunicação com os "parceiros".[861]

As relações construídas em torno dos trabalhos, como se pode supor, eram complexas, tendo em vista as distintas perspectivas e expectativas em jogo. Organizações indígenas e não indígenas regionais, almejavam, por exemplo, o "desenvolvimento sustentável" da atividade pesqueira no rio, que garantisse a segurança da população indígena envolvida, não causasse um alto impacto ambiental e ainda gerasse renda e formação profissional para os habitantes do rio. Para isso, as entidades se colocavam como mediadoras entre o mundo indígena e o mundo dos brancos – que, neste caso, era representado pela própria municipalidade santa isabelina, empresários e funcionários de fora da região (brasileiros e estrangeiros) e turistas (também

[859] Conforme a época, a área e o tipo de invasor, os recursos almejados no interflúvio Japurá-Negro foram seringa, sorva, balata, ucuquerana, cipó, madeira, ouro, peixes ornamentais, tucunaré (pesca esportiva), pirarucu, tartarugas, ovos de tartaruga, dentre outros. Como já ressaltei, outra invasão histórica, que remonta ao século XVII, está relacionada à busca por conexões entre o Negro e o Japurá (e Solimões).

[860] As ameaças que os empresários historicamente representam vão desde a violência física contra os indígenas, passando pela invasão e circulação no seu território, até a exploração indiscriminada de recursos.

[861] "Parceiro" é o termo normalmente usado pelos Nadëb para designar uma pessoa ou instituição que se envolva em um trabalho ou "projeto" com os indígenas. Geralmente, os Nadëb descrevem essa parceria como uma "ajuda", no sentido de que os aliados estão voltados para colaborar na solução de algum problema. De acordo com a qualidade da relação, e em determinadas circunstâncias, esses parceiros são denominados como "*najiis*", nome que os Nadëb traduzem para o português como "amigo".

brasileiros ou estrangeiros).[862] Os empresários, obviamente, visavam o lucro. Em seu cálculo, a adequação às regras impostas durante o processo (em forma de decretos, portarias, chamadas públicas, acordos e contratos); o "apoio" às comunidades (por meio de financiamento de reformas e construções infraestruturais na aldeia e, supostamente, o custeio da formação profissional dos indígenas); e a obrigação em respeitar direitos constitucionais indígenas (dever historicamente descumprido por estes atores na região) não impediriam um fluxo financeiro proveitoso. Já os indígenas, como veremos, nutriam diferentes expectativas – desde o fortalecimento da segurança de seu território até o manejo de recursos que gerasse renda, passando pela valorização de seu conhecimento tradicional sobre o rio.[863]

Quando de fato os três projetos começaram a ser desenvolvidos, logo os Nadëb se mostraram preocupados em assegurar o controle sobre seu território frente às transformações que pareciam se avizinhar. Deve-se notar que há dois polos nos quais os Nadëb alocam os potenciais "parceiros" (principalmente no caso dos *mäs*): o do "abandono" ou o da "ajuda". O primeiro, historicamente mais comum, é onde estão colocados todos os *mäs* que têm poder político e material para auxiliar os indígenas em alguma demanda, mas não o fazem por diferentes motivos. O segundo, historicamente complexo, se refere a todo *mäs* que se aproximou dos Nadëb e que, na perspectiva indígena, trouxe uma contribuição para que sua condição de vida melhorasse (mesmo que às custas de perdas nada negligenciáveis). Note-se que há um componente espacial nessa distinção de papéis. O "abandono" é, antes de tudo, uma distância espacial que, do ponto de vista nadëb, não é vencida *devido ao desinteresse do outro* (o *mäs*). A primeira condição para ser um parceiro é *subir o rio* e chegar até os Nadëb. Ainda assim, o parceiro nunca deixa de estar numa posição ambígua – porque ele é, justamente, *mäs*.[864] Assim, se a distância espacial é a materialização do abandono de outrem, a proximidade coloca os indígenas em contato estreito com o risco de predação desmedida do branco.[865] Dessa

[862] Grande parte dos clientes da pesca esportiva vem de outros países, que pagam quantias expressivas para uma temporada de 4 ou 5 dias em barcos-hotéis no rio Uneiuxi. Para a temporada experimental no Alto Uneiuxi (2018-2020), os valores estabelecidos por contrato de cada "pacote turístico" eram de U$ 5.990 no primeiro ano e de U$ 6.990 nos anos subsequentes. O dólar comercial à época do contrato (2018) valia R$ 3,50.

[863] Minha participação no processo de ordenamento pesqueiro se concentrou na articulação entre os atores envolvidos enquanto estive em campo, buscando traduzir, nas reuniões e debates sobre o trabalho, as perspectivas de cada parte. Já no processo de desenvolvimento do PGTA TI Uneiuxi, fui um colaborador constante e participei ativamente das oficinas e reuniões de elaboração do documento (em desenvolvimento). No projeto de salvaguarda cultural, fui "pesquisador membro" do projeto, participando do trabalho em campo com os Nadëb e mediando a comunicação entre as partes envolvidas. Fui também o responsável por apresentar aos indígenas a possibilidade de desenvolvimento do trabalho.

[864] Como apontei na parte 1, o *mäs* nunca ocupa a posição de nadëb.

[865] Adiante, retomo a narrativa de Kanang Hÿÿh que descreve, justamente, os brancos canibais na confluência do Uneiuxi com o Negro. Remeto uma vez mais o leitor ao texto de Hugh-Jones (1988) em que se discute a posição da predação desmesurada do branco presente na mitologia barasana.

maneira, o desenvolvimento dos três projetos citados sempre foi acompanhado de uma desconfiança por parte dos indígenas – não sem razão – quanto às proposições que vinham de outros atores sobre "seu território". Não raras vezes, as reuniões eram marcadas por discursos públicos enfáticos das lideranças nadëb, questionando o real interesse dos outros por "sua terra" e por "sua cultura", causando desconforto e hesitações por parte dos não nadëb em prosseguir com os trabalhos.

Cabe destacar, ainda, algumas particularidades de cada um dos projetos. As oficinas relacionadas ao PGTA e a temporada experimental de pesca estavam focadas principalmente em ações sobre o território no presente e que visavam o futuro. Há, nesse sentido, uma articulação entre a perspectiva indígena sobre o espaço e um certo discurso jurídico-administrativo sobre a terra, algo amplamente manejado por outras etnias no rio Negro nas últimas décadas, sintetizadas na questão da "autogestão do território".[866] Já o trabalho de salvaguarda enfatizava a dimensão mito-histórica de um território mais amplo tanto em termos espaciais como em termos conceituais e cosmológicos: o registro de narrativas, de caminhos e de elementos espaciais que dessem a medida da temporalidade e do modo de habitação de um espaço que ultrapassa a TI Uneiuxi. Neste último caso, entrava em jogo um outro debate, que também se desenvolve na dimensão jurídico-conceitual, em torno do patrimônio e da patrimonialização. Deve-se ressaltar, ainda, que o projeto de salvaguarda se desenvolveu apenas com a população do Roçado. Já os projetos de pesca e a elaboração do PGTA incluíram, também, a população de São Joaquim (Paraná do Boá-Boá), e, portanto, abrangem toda a população que habita a Terra Indígena Uneiuxi.

Ressalto, finalmente, que o desenvolvimento desses projetos deve ser observado no contexto da educação escolar indígena e dos processos de evangelização (em particular, a escrita), que abordei na parte 3. Como vimos, se o cristianismo e a escolarização foram instrumentalizados pelos brancos para "civilizar o índio", do ponto de vista nadëb, são ferramentas que puderam ser apropriadas para a comunicação com o Estado e com pessoas não nadëb. Portanto, acompanhar o desenvolvimento dos três projetos permite-nos refletir sobre uma certa apropriação de meios, linguagens e ferramentas dos brancos pelos indígenas. Um dos intuitos de tal apropriação – de ordem política – é a tradução da relação que os Nadëb têm com a "sua terra" para determinados atores não nadëb (Estado, organizações indígenas e não indígenas, pesquisadores, empresários, dentre outros). Ao longo do capítulo, analiso alguns dos caminhos construídos nesse sentido.

[866] Retomo essa discussão adiante.

11.3 Políticas do rio

A proposta para o trabalho de salvaguarda foi trazida aos habitantes do Roçado por mim, durante uma reunião pública no centro comunitário da aldeia, em novembro de 2017.[867] O primeiro desafio do encontro era discutir com os indígenas conceitos caros ao projeto como "salvaguarda cultural" e "acervo museográfico". A própria posição da instituição Museu do Índio era complexa naquela situação, porque, em primeiro lugar, era apresentada como uma espécie de "parceiro ausente". Geralmente, órgãos do Governo como Funai, DSEI, Ibama e demais entidades que atuam na região se fazem presentes para os indígenas nas figuras de servidores ou representantes – que sempre usam certos símbolos que reforçam este vínculo como uniformes, barcos adesivados com os logos da instituição, etc. – quando da sua visita às aldeias. Mas, neste caso, mesmo eu sendo o pesquisador envolvido e, até certo ponto, ser porta-voz das "intenções do Museu", mantive-me deliberadamente no papel de articulador entre as duas pontas. Portanto, eu não "era" o Museu do Índio no Alto Uneiuxi, aos moldes do que ocorre quando um servidor da Funai visita o Roçado, por exemplo.[868]

A segunda complexidade estava no fato de que estava sendo proposto aos Nadëb que a instituição se tornasse depositária de saberes específicos – "os modos indígenas de fazer caminhos e as artes verbais associadas" – no intuito de lhes assegurar alguma proteção a esse conhecimento. Uma questão básica, mas difícil, nesse processo seria definir o que significa "salvaguardar" um conhecimento espacializado e oral, por meio de um registro por imagem ou som, a ser depositado em um lugar distante (o Museu do Índio no Rio de Janeiro). Como vimos nos capítulos anteriores, o saber e sua vitalidade no Alto Uneiuxi se constituem como experiências individuais e coletivas, a partir de relações construídas no tempo, no processo de habitar o espaço.[869] Outro aspecto próprio deste saber é sua transmissão oral. Como lembra Carneiro da Cunha (2016, p. 14), o conhecimento indígena muitas vezes possui um "caráter corpóreo", que torna intrínseca a ligação entre conhecimento e conhecedor. Portanto, uma questão que se coloca nesse tipo de trabalho relacionado a "políticas culturais" é a passagem

[867] Inicialmente, analiso o trabalho de salvaguarda. Nas seções 11.3 e 11.5, volto aos trabalhos de ordenação pesqueira e elaboração do PGTA para uma discussão mais abrangente sobre o território indígena.

[868] Além de assumir tal posicionamento, naquela altura eu já tinha estabelecido uma relação com os Nadëb que passava por outras dimensões. Além do convívio prolongado, eu estava envolvido em diferentes trabalhos com meus amigos, o que não permitia que eu fosse identificado exclusivamente ao Museu do Índio. Mas, obviamente, este distanciamento ao longo do trabalho de salvaguarda variou, e a associação entre mim e a instituição também ocorreu em determinados momentos.

[869] Ressalto, por exemplo, alguns temas já tratados, como o repertório de cantos e benzimentos e sua transmissão (parte 2), os caminhos de terra e de água e os saberes tradicionais a eles associados (cap. 10).

do modelo de "participação" próprio à epistemologia indígena (conhecer é se ligar ao conhecido) para um regime de "transmissão" (no sentido de alienação do conhecimento).

Se esses pontos eram um desafio, havia, por outro lado, um tema de fundo (o "território nadëb") e uma experiência prévia (a demarcação das Terras Indígenas Uneiuxi e Paraná do Boá-Boá na década de 1990), que serviram aos indígenas como referências e ferramentas para lidar com a nova proposta. Já durante a primeira reunião, os Nadëb adicionaram ao trabalho de "salvaguarda cultural" uma dimensão política de proteção territorial (inclusive no que tange a dimensão fundiária do problema). Como veremos, a possibilidade de salvaguardar saberes e poéticas que lhes foi apresentada foi tomada também como oportunidade para reafirmar aos *mäs* seu território (demarcado) e uma iniciativa para assegurar seus direitos constitucionais. Esse componente político do discurso indígena voltado para o Estado vem à tona, frequentemente, quando os Nadëb são instados a falar sobre seu modo de vida no Alto Uneiuxi com os *mäs*. Alguns meses antes, em junho de 2017, eu conversava com Joaquim Batista, tuxaua de São Joaquim, sobre os varadouros no interflúvio Uneiuxi-Japurá e essa associação veio à tona. Destaco um trecho de sua fala:

> Pois é, esse varador, eles [os Nadëb] não esquecem, porque eles não querem abandonar terra deles, não querem abandonar. Então hoje, a terra nadëb tá demarcada pelo governo federal. Então agora, essa demarcação vem de Roçado, do rio Negro, passa aquele limite lá, do lado do Japurá, que chama de Paraná Boá-Boá. Esse limite é da área aqui do Uneiuxi [TI Uneiuxi]. Então, por isso, agora tem esse lugar lá, São Joaquim: pra esse povo nosso que era do Roçado, pra vigiar praquele lugar. Porque lá tem muito peixe, no Japurá. Então, eles vigiam isso aí. Esse Uneiuxi tão vigiando e no Japurá tão vigiando. Então por isso que eles têm, eles se visitam, todo o tempo. Eles fazem festa aqui no Roçado e depois fazem festa lá pro São Joaquim. Eles fazem festa de peixe, faz festa de farinha, faz festa de frutas, de banana, pupunha, mandioca, farinha de peixe, farinha de matrinxã, tudo isso eles fazem. Então essa festa deles não termina. Festa do Nadëb não termina nunca. Nunca, porque vai passar por geração e geração. Como era antes, essa festa tá continuando pra frente, pra eles não esquecer cultura deles, os Nadëb [não] esquecer cultura deles. [Conversa gravada com Joaquim Batista, em português, 18 de junho de 2017, Roçado]

A fala de Joaquim ilustra como os Nadëb, em determinadas situações, articulam temporalidade e espacialidade num discurso que leva em consideração condições jurídico-administrativas impostas pelo Estado. O tuxaua associa a habitação ancestral na região às práticas tradicionais de mobilidade – varadouros no interflúvio, visitas intercomunitárias, obtenção de recursos em áreas distintas e deslocamentos para festas – associando-as a um tempo futuro: os Nadëb fazem festa (e se movem no espaço) para não esquecer sua cultura e nunca deixarão de fazê-lo. A fala evidencia ainda que se o trânsito entre o Japurá e o Uneiuxi é histórico, a criação de São Joaquim no Paraná do Boá-Boá tem sentido dentro de um contexto

político contemporâneo: vigiar os limites da Terra Indígena "demarcada pelo governo federal". Como detalho adiante, desde o final da década de 1960, os Nadëb lidaram com a questão da delimitação de uma área própria. A citação de Joaquim é um exemplo de como é construído o discurso dos Nadëb sobre a terra frente ao Estado. Tendo em vista a maneira como a política indigenista (e fundiária) foi constituída no Brasil, esse tipo de articulação se faz necessária aos povos indígenas que buscam ter seus direitos reconhecidos. Marcela Coelho de Souza (2017, p. 8-9) e seus alunos refletem sobre a questão da seguinte maneira: "vida na terra, tal como a vivem os povos indígenas no Brasil (segundo seus 'usos, costumes e tradições') tem de ser traduzida (tornada traduzível) em um conceito de 'ocupação tradicional' para que... possam usufruir do direito de vivê-la'.

Ao receber nossa proposta de trabalho de salvaguarda – minha, enquanto pesquisador, e do Museu do Índio/Funai, enquanto instituições –, é notável como os indígenas mobilizaram por vezes um discurso que remete ao seu diálogo com o Estado. Assim, noções como a de identidade ("somos o povo Nadëb") e de fronteira ("essa é a nossa terra"; "este é o limite da terra nadëb"), embora nunca chamadas como tais pelos indígenas, foram manejadas no desenrolar das atividades. É a partir desta condição que compreendo a relevância que os Nadëb do Roçado deram ao rio Uneiuxi no processo relacionado à salvaguarda. Ao concordarem com o desenvolvimento do trabalho, os indígenas definiram, já na primeira reunião, que os caminhos/território a serem registrados seriam o Man'uuts (rio Uneiuxi) e dois afluentes esquerdos no alto curso, Rakoob (Igarapé Natal) e Rakawaad (Igarapé Natalzinho). Para isso, o projeto se desenvolveria por meio de três abordagens distintas e complementares entre novembro de 2017 e fevereiro de 2018. Primeiramente, os habitantes do Roçado desenhariam coletivamente o curso do rio Uneiuxi. Em seguida, faríamos viagens para marcar coordenadas geográficas de localidades ao longo do rio. Durante os meses de trabalho, faríamos, ainda, a gravação, transcrição e tradução da narrativa e do canto de Kanang Hÿÿh, que tem no rio Uneiuxi o eixo dos eventos descritos.[870]

É certo que ao tratar do tema da territorialidade em geral (principalmente a partir da dimensão jurídico-administrativa relacionada aos territórios habitados pelos povos indígenas no Brasil), mas também neste trabalho em específico com os Nadëb, é difícil separar as esferas política e cultural (já que uma está contida na outra). Mas, ao se apropriarem do projeto, os Nadëb demonstraram um pragmatismo a ser destacado: estiveram preocupados em representar e traduzir, para o *mäs*, "sua pertença" ao rio Uneiuxi.[871] Desse modo, dentre os desafios de lidar

[870] Adiante, analiso as etapas do trabalho. Apresentei a narrativa de Kanang Hÿÿh no cap. 3 e abaixo volto a ela.
[871] Como vimos anteriormente, segundo os Nadëb, o habitante pertence ao espaço.

com a questão territorial no âmbito de uma política de Estado, está o problema de transpor a ideia de "pertencer à terra" para "a terra é nossa". Nas próximas seções, analiso os artifícios empregados pelos indígenas para isso.

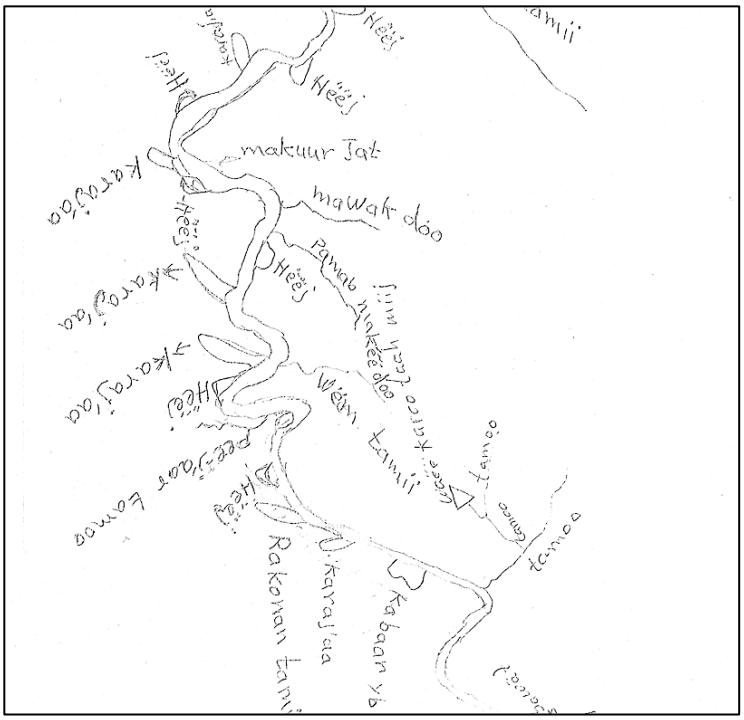
Houve, portanto, um processo de tradução promovido pelos indígenas que definiu o rio Uneiuxi como eixo das representações. Como buscarei argumentar, existem diferentes motivos para tal escolha, mas há um aspecto que imediatamente vem à tona quando observamos essa decisão: é pelo rio que, historicamente, chegaram as ameaças mais graves e as transformações decorrentes do contato com pessoas não nadëb.[872] À medida que determinados atores, detentores de armas, motores, combustível, ferramentas e mercadorias, começaram a transitar no Alto Uneiuxi, teve início a transformação das relações estabelecidas não só entre pessoas, mas também entre pessoas e o território. É a partir da década de 1960 e 1970, por exemplo, que os Nadëb do Alto Uneiuxi adotaram de maneira sistemática a prática de extração de recursos da floresta como modo de obter mercadorias e ferramentas dos *mäs* em substituição às excursões de pilhagem ao rio Negro e Japurá. O rio é também um espaço histórico de relações interétnicas. Como vimos, os grupos arawak se mantiveram em sua foz e, com o tempo, estabeleceram relações com colonos, "neobrasileiros" e a população de Santa Isabel do Rio Negro.

Estes pontos que acabo de apresentar são importantes para compreender as escolhas metodológicas dos indígenas. No fim da primeira reunião sobre o projeto de salvaguarda, meus interlocutores ressaltaram que o trabalho ideal demandaria um tempo maior e deveria abranger uma área muito mais extensa (não só em relação ao interior da mata, mas também abrangendo os rios Téa, Jurubaxi e Japurá). De todo modo, o projeto foi aprovado pela comunidade e nos dedicamos a ele nos três meses seguintes.

[872] Este foi, inclusive, o caminho seguido pelos "parceiros" atuais para desenvolver os três projetos que analiso.

11.3.1 A memória e os rios

Figura 30 - Trecho do rio Uneiuxi desenhado pelos Nadëb



Fonte: Elaboração coletiva dos moradores do Roçado, editado pelo autor.

A primeira atividade desenvolvida pelos Nadëb para o trabalho de salvaguarda foi o desenho do rio Uneiuxi, feito a lápis numa sequência de cartolinas brancas. A representação foi produzida em cerca de três ou quatro dias. A imagem tem mais de um metro de comprimento e alcança um grau de detalhamento notável tanto em relação ao traçado serpenteado do rio como à profusão de marcações registradas ao longo de seu curso. Foram identificados topônimos, além de características físicas e ecológicas da paisagem. A peça é uma representação da memória social sobre o espaço que sobrepõe histórias e diferentes períodos temporais à própria topologia.

Os indígenas começaram a desenhar o Uneiuxi pela sua foz no rio Negro, e foram subindo progressivamente, marcando o nome das localidades imediatamente após um trecho do rio ser desenhado. O registro de nomes ajudava, também, na representação dos aspectos geofísicos. Era comum, por exemplo, trechos do desenho serem refeitos à medida que se organizavam os nomes de localidades (e, consequentemente, as narrativas associadas a esses nomes): uma curva marcada em sentido equivocado, um lago que havia sido esquecido, e assim por diante. O oposto também ocorria: termos eram lembrados a partir do contorno desenhado.

O processo ficou inscrito na própria representação final, na qual é possível observar trechos de rio apagados para que novos traçados fossem registrados.

Na representação, todo o rio é marcado por topônimos, sendo que predominam termos de origem portuguesa ou nheengatu no baixo curso. Conforme se alcança o médio e o alto curso, os termos e expressões passam a ser registrados majoritariamente em nadëb. Esta configuração espelha a própria história de ocupação do rio. A foz e as regiões a jusante foram majoritariamente habitadas por grupos arawak, "caboclos" e patrões com quem os Nadëb se relacionaram em diversos graus de intensidade ao longo do tempo. Os *mäs* se mantiveram afastados dos trechos a montante até meados da década de 1950 e, mesmo após, sua circulação permaneceu relativamente restrita. Abaixo, transcrevo exemplos de toponímias registradas.

Tabela 38 - Exemplo de marcações registradas no mapa desenhado

Baixo/médio curso (termos em português)	**Baixo/médio curso (termos de origem nheengatu)**	**Alto curso (termos em nadëb)**
Casa de vigilância	Acutinema	Wëëw
Igarapé do Bitinha	Mitamirim	Jëë
Cabrito	Mitawaçu	Tyw n'aa paah
Paraná da Piranha	Jacundá	Wisara
Igarapé do Chapéu	Jutaí	Basik batoonh
Lago Pesqueiro	Akutiboia	Sawiis tamoo

Durante o processo de produção do mapa, à medida que o contorno do rio chegava próximo às cabeceiras, menos pessoas se dispunham a desenhá-lo, por nunca terem chegado até aquele ponto. A finalização do mapa ficou a cargo dos homens mais velhos, que já tinham estado naquelas localidades (na maioria dos casos, eles orientavam os mais jovens a traçar as linhas e anotar as tecnonímias). O motivo pelo qual algumas pessoas não se dispuseram a representar determinado trecho do rio não foi apenas por uma suposta incapacidade de reproduzi-lo. Ao conversar com um homem sobre a questão, ele disse que não o fazia por não se sentir à vontade para desenhar a cabeceira, já que nunca havia chegado até lá (há, nessa atitude, uma postura de respeito à experiência dos mais velhos). Contudo, esse mesmo interlocutor frisou que, uma vez no Alto Uneiuxi, ele não teria problema em reconhecer os lugares, por já os conhecer pelas histórias dos antigos. São comuns no Noroeste Amazônico relatos de pessoas que conhecem os lugares por meio da tradição oral, ou por viagens espirituais. Por exemplo, Luiz Cayón (2013) e Aline Scolfaro (2014), descrevem viagens

distintas realizadas por xamãs e conhecedores do Alto Rio Negro que percorriam trechos de rios pela primeira vez e que, contudo, demonstravam um conhecimento apurado sobre o trajeto.[873]

Observando o trecho do mapa destacado acima, é possível notar que o desenho justapõe uma visão aérea e externa, própria às imagens cartográficas de tradição europeia, à visualidade experienciada pelas pessoas. Isso é notável, por exemplo, quando observamos o sentido de leitura dos textos inseridos pelos indígenas. Da forma como está disposta a figura acima, é possível ao observador ler os referentes que estão à direita da linha do rio, ou seja, no sentido montante. Para os referentes à esquerda, o sentido de leitura é o de quem está descendo o rio. Apesar dessa ordenação não se dar de maneira inequívoca, ela se mantém de maneira consistente ao longo de toda extensão representada. Minha hipótese é que a representação ecoa a experiência histórica dos dois grupos que estiveram envolvidos na produção do mapa: os Nadëb do Alto Uneiuxi e os Nadëb do Téa que hoje vivem no Roçado.

Como vimos, a área tradicional de ocupação dos primeiros é o interflúvio Alto Uneiuxi-Japurá (lado esquerdo da imagem acima) e a dos segundos é o interflúvio Uneiuxi-Téa (lado direito da imagem). Assim, parte do mapa reproduz o ponto de vista dos Nadëb do Alto Uneiuxi e sua experiência espaço-temporal de progressiva descida do rio (sentido de leitura a jusante, lado esquerdo). Já o lado direito do desenho ecoa a experiência dos Nadëb do Téa que, a partir de meados do século XX, abandonaram progressivamente o rio Téa e subiram o Uneiuxi. No início do século XXI, os grupos se encontram no Roçado fundado pelos Nadëb do Alto Uneiuxi.[874]

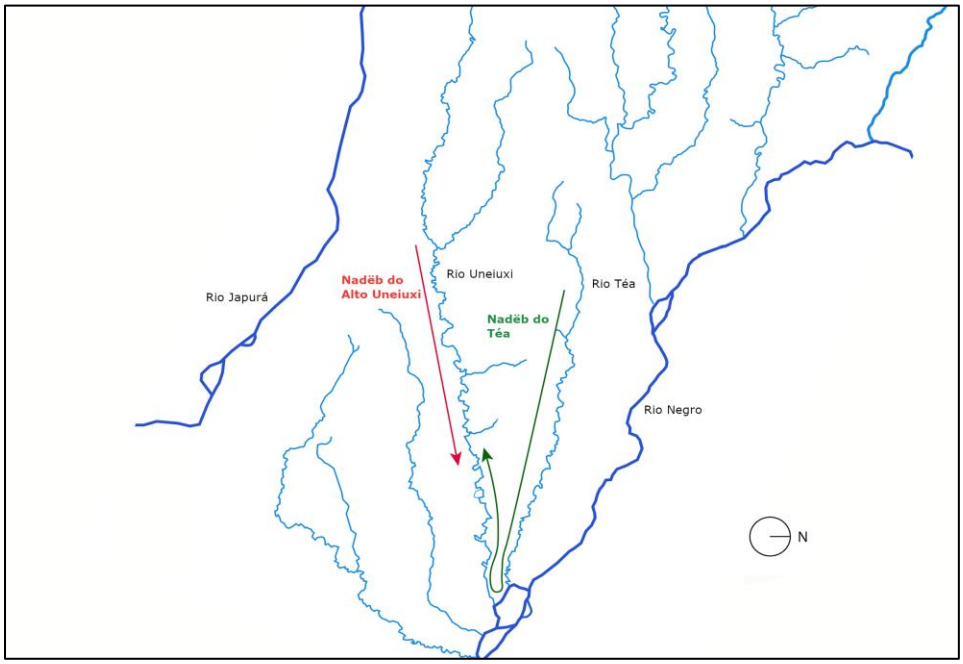
Noto, ainda, que o sentido de deslocamento coincide com a experiência narrada na história de Kanang Hÿÿh, que também foi objeto de salvaguarda definido pelos indígenas. Na narrativa, o grupo do herói desce o rio de canoa até a foz, e o único sobrevivente volta a pé, na margem direita para quem está subindo o rio (ou seja, seguindo o sentido de leitura da representação acima). Os topônimos relacionados aos eventos narrados seguem a mesma conformação. Assim, a descida das personagens coincide com o sentido experienciado pelos Nadëb do Alto Uneiuxi (inclusive, a canoa submersa utilizada pelo grupo está deste lado) e a subida se assemelha ao sentido de deslocamento dos Nadëb do Téa. O paralelo que faço não é

[873] A viagem descrita por Cayón (2013, p. 39-40) se deu desde o rio Negro até o igarapé Japu, no rio Uaupés, em 2005, e foi realizada por dois xamãs tatuyo e um sacerdote católico bará. Seu objetivo era repetir a viagem de criação do mundo a fim de reativar a existência de um clã bará. A viagem que Scolfaro acompanhou, ao lado de uma equipe de pesquisadores, ocorreu em 2013. Também neste caso, xamãs de diferentes grupos da família tukano refaziam e documentavam parte da rota de origem dos ancestrais (CAYÓN, 2014, p. 235). Ambos os relatos são exemplos de o que os autores chamam de "geografia xamânica" no Noroeste Amazônico.

[874] Remeto o leitor ao cap. 3 em que descrevo tais deslocamentos e apresento sua representação cartográfica.

gratuito: tanto o movimento histórico dos grupos nadëb como os deslocamentos da narrativa mítica têm na foz do Uneiuxi um ponto de inflexão. A subida significa, em ambos, um afastamento após a aproximação traumática ao mundo dos brancos.

Figura 31 - Representação do deslocamento histórico dos grupos nadëb no século XX



Fonte: Elaborado pelo autor a partir de base cartográfica: Mapa Físico do Brasil, IBGE, 2017.

Em sua representação do Uneiuxi, portanto, os Nadëb registraram de maneira sutil a figuração dos deslocamentos indígenas no século XX. O desenho considera também outros marcadores temporais inscritos na paisagem cujas referências vão desde o mito cosmogônico de Ee T'aah Paah e outras narrativas dos antigos, passando pelo tempo dos patrões, lugares sagrados, além de eventos circunstanciais ocorridos com determinadas pessoas. As localidades nomeadas na representação variam, ainda, entre as referências que singularizam uma localidade – como os topônimos acima citados – e descrições genéricas da paisagem – como por exemplo, "lagos", "furos de rio", "terra-firme", dentre outros. Muitos desses marcadores reapareceram durante o registro das coordenadas geográficas *in situ*. Adiante, apresentarei mais exemplos dessas tecnonímias.

A partir da manipulação de signos específicos – traços que representam o contorno do rio e a escrita –, os Nadëb criaram uma representação que evidencia uma experiência local (e temporal) que não se esgota numa visão panóptica sobre o espaço, tal qual se dá na tradição cartográfica ocidental. O mapa nadëb reflete uma estrutura de conhecimento indígena que Hugh-Jones (2016, p. 2) chamou de "sistema integral", formado por formas verbais e não

verbais de saberes. Um dos focos de análise do autor é, justamente, a interrelação entre memória, arte verbal e o conhecimento inscrito na paisagem rionegrina.[875] Na parte 2 desta tese, chamei atenção para uma interrelação semelhante quando analisei os cantos nadëb. E, agora, é possível identificá-la, também, na produção deste mapa (e o desenvolvimento das outras atividades)[876] no trabalho de salvaguarda. Note-se, novamente, o caráter político implícito à tradução realizada pelos indígenas nesse processo.[877] Desse modo, se há uma preocupação entre os Nadëb em se comunicarem com o *mäs* sobre aspectos de sua territorialidade, visando uma conversa com/contra o Estado, deve-se notar que o modo pelo qual o fazem – isto é, a própria composição do mapa – evidencia escolhas e estratégias específicas. Estas, por sua vez, estão relacionadas ao que Hugh-Jones (2016, p. 2) chamaria de uma "concepção indígena de tempo e história". Nesse sentido, é especialmente interessante a proposição do autor sobre o caráter "duplamente histórico" do "sistema integral" indígena rionegrino:

> Por um lado, e com relação aos forasteiros, histórias de todos os grupos da região refletem uma longa resistência a dominações externas e servem para legitimar as reivindicações indígenas sobre o território. Por outro lado, histórias particulares também servem para legitimar as reivindicações de território e de *status* de um grupo específico em relação a outros. (HUGH-JONES, 2018, p. 33)

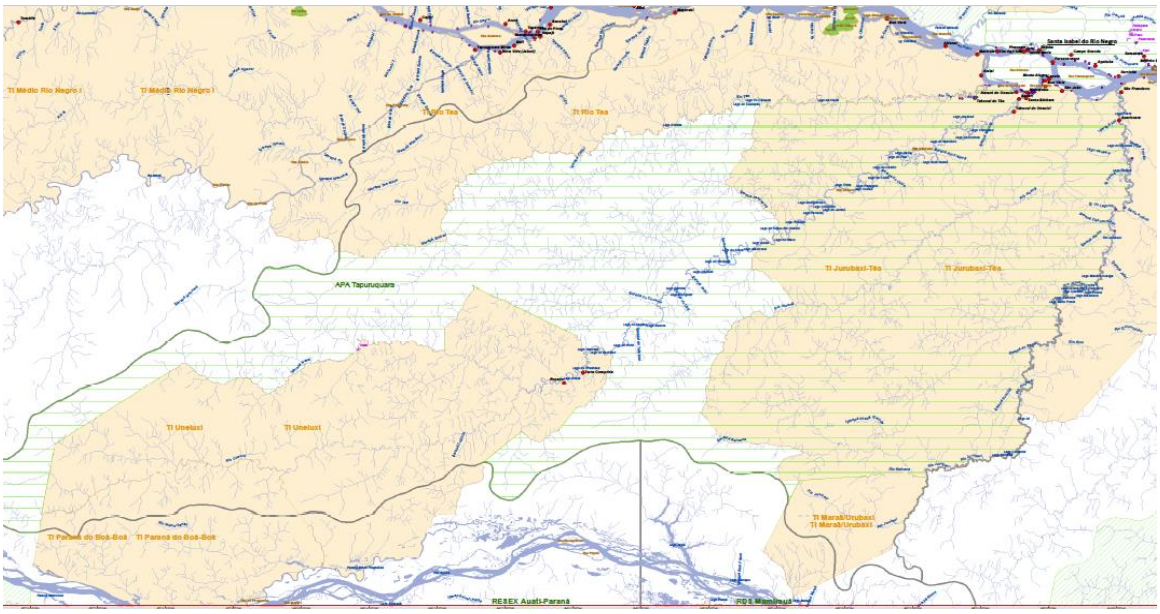
É possível identificar essa dupla historicidade apontada pelo autor ao observamos o mapa produzido pelos Nadëb. Especialmente se levarmos em conta a configuração socioespacial do rio Uneiuxi atualmente. No presente, há três Terras Indígenas demarcadas em seu curso. No Alto Uneiuxi estão as duas TI's que são de "posse permanente do povo Nadëb" – TI Uneiuxi e TI Paraná do Boá-Boá. Na foz do rio incide parte da TI Jurubaxi-Téa, habitada por diferentes etnias. A principal comunidade que existe na foz do rio é Tabocal do Uneiuxi, fundada na década de 1980. Atualmente, esta é uma comunidade multiétnica, mas foi aberta por famílias baré, historicamente presentes na região e que mantiveram o controle político local. A maioria de sua população hoje está dividida entre os Baré (50 pessoas) e os Nadëb (48 pessoas) (SARMENTO, 2018).[878] Portanto, no Baixo Uneiuxi ocorre um domínio político dos

[875] Cito como exemplo uma das análises do autor sobre a multiplicidade de conhecimentos envolvidos: "[...] observamos que os locais sagrados também são locais de memória que funcionam como dispositivos mnemônicos; que muitos desses locais são marcados por petróglifos e que os cantos estruturados em relação aos locais sagrados também podem fazer referência explícita a esses petróglifos" (HUGH-JONES, 2016, p. 27).
[876] Refiro-me à narrativa de Kanang Hÿÿh e ao georreferenciamento de localidades, que analiso adiante.
[877] Este processo de tradução também ocorreu nos projetos relacionados ao PGTA e à ordenação da pesca.
[878] O censo realizado por Sarmento (agosto-outubro de 2018) registra que a população de Tabocal do Uneiuxi era de 119 pessoas naquele momento. A representação étnica era a seguinte: Arapaso (3), Baniwa (2), Baré (50), Kanamari (1), Nadëb (48), Piratapuya (2), Tukano (12) e Yanomami (1). Somadas, a população baré e nadëb correspondem a 82% dos habitantes da comunidade.

Baré enquanto o alto curso é um domínio nadëb. Como vimos, essa configuração arawak-nadëb é antiga e remonta, no mínimo, aos séculos de invasão europeia.

Os efeitos dessa configuração socioespacial histórica podem ser observados, inclusive, quando o Estado intervém nesse território, por exemplo na demarcação de Terras Indígenas. Segundo alguns interlocutores, no processo de delimitação da TI Uneiuxi, os Nadëb optaram por reivindicar uma área mais restrita do que aquela em que seus antepassados viveram-moveram. Um dos motivos para isso teria sido a busca pela consolidação de uma área naquela bacia que se mantivesse desassociada dos grupos da foz. A demarcação da TI Jurubaxi-Téa, que ocorreu cerca de 20 anos depois, também manteve uma distância do limite da área nadëb. No espaço entre as duas TI's, incide, hoje, a APA Tapuruquara.[879] Tal configuração remete, portanto, a uma relação interétnica histórica naquele rio e às decisões políticas indígenas em articulação com outros atores – sejam patrões, missionários, pesquisadores ou o próprio Estado. Note-se que tal conformação territorial traz hoje uma séria fragilidade para os indígenas, pois empresários da pesca esportiva, geleiros[880] e outros invasores usam o hiato entre as TI's Uneiuxi e Jurubaxi-Téa como artifício para entrada para o rio e extração de seus recursos, comprometendo a segurança dos habitantes das Terras Indígenas.

Figura 32 - Terras Indígenas e Unidade de Conservação que incidem no rio Uneiuxi



Fonte: Áreas Protegidas e Comunidades de Santa Isabel do Rio Negro, ISA, 2017, editado pelo autor.

[879] Criada pelo decreto municipal nº 23 de 10/09/2001 (município de Santa Isabel do Rio Negro).
[880] "Geleiro" é o termo regional para designar pescadores, geralmente habitantes da região, que adentram os afluentes dos grandes rios e pescam em grandes quantidades, geralmente com malhadeira, para vender nos centros urbanos mais próximos, como Santa Isabel do Rio Negro e Japurá.

O quadro das relações interétnicas no Uneiuxi também foi determinante para o processo de ordenamento pesqueiro naquele rio a que fiz referência. Em 2017, uma convergência de forças e atores no município de Santa Isabel do Rio Negro se voltou para o desenvolvimento da "pesca esportiva sustentável e de base comunitária capaz de transformar a realidade de danos socioambientais e gerar renda para o município" (ISA, 2017).[881] A partir de um decreto municipal criado naquele ano, almejava-se organizar a pesca no município.[882] Para isso foram desenvolvidos "planos de manejo" e "temporadas experimentais" junto às comunidades localizadas em diferentes afluentes do rio Negro. Um dos objetivos era limitar e regular a entrada de empresas de turismo nos rios da região e formalizar a relação entre os atores envolvidos (indígenas, empresários, instituições parceiras). No rio Uneiuxi, o processo foi dividido em dois planos distintos: um na foz (encabeçado pelos Baré) e outro no alto (conduzido pelos Nadëb). A separação foi proposta pelos próprios indígenas. A decisão refletia, como estamos vendo, um contexto de relações interétnicas consolidado ao longo do tempo. A partir de então, cada um dos planos seguiu caminhos distintos no que toca à seleção das empresas que iriam operar em cada trecho, os termos dos contratos a serem firmados junto às comunidades indígenas, o período das temporadas experimentais, a maneira de participação de cada uma das partes envolvidas, dentre outras decisões. Em suma, o ordenamento da pesca no Baixo Uneiuxi foi conduzido de maneira independente àquele desenvolvido no alto.

Cumpre voltar, agora, à questão do "abandono" a que fiz referência anteriormente, agora a partir da perspectiva de uma política regional. A área tradicionalmente habitada pelos Nadëb representa um espaço de transição entre duas bacias no contexto geopolítico do Noroeste Amazônico: a do Negro e do Japurá. Além da dificuldade inerente de se chegar até as áreas nadëb, há, atualmente, uma certa indefinição de jurisprudência em relação às entidades que deveriam agir localmente. O problema está relacionado à atuação de órgãos do Estado, como, por exemplo, DSEI e Funai (ver item 11.5), mas também envolve organizações não governamentais. Por exemplo, os avanços políticos e territoriais conquistados pelo movimento indígena regional a partir da década 1980, e consolidados na década seguinte, principalmente no que tange à "governança e ao protagonismo indígena", ganharam destaque na região geográfica do Alto Rio Negro.[883] Nessa dinâmica, as coordenações e associações indígenas do

[881] O processo, capitaneado por ISA e FOIRN em parceira com comunidades indígenas, envolvia também instâncias do governo municipal, estadual e federal.
[882] A base legal para as operações estava baseada na Normativa da Funai, que regulamenta o turismo em Terras Indígenas (IN 3/2015) e do novo Decreto Municipal de Pesca Esportiva da APA, de 2017.
[883] A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) foi fundada em 1987 e, na década seguinte, sua atuação esteve focada na demarcação de uma área indígena contínua, "cobrindo toda a extensão da bacia dos formadores do Rio Negro (ANDRELLO, 2016, p. 29). Em 1998, foram demarcadas 5 Terras Indígenas numa área

Médio Rio Negro integram um movimento político maior – a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro –, cujo centro político é o Alto Rio Negro (a sede da FOIRN está em São Gabriel da Cachoeira). Ademais, os Nadëb consideram que as ações do movimento indígena rionegrino não avançaram com a mesma intensidade sobre o interflúvio Negro-Japurá. É inegável que conquistas fundamentais aconteceram durante esse tempo para os Nadëb, como a própria demarcação de suas terras nos anos 1990. Mas, quando se compara a posição deste povo dentro de uma rede de articulação política interétnica mais ampla, sua participação é reduzida.[884] Por exemplo, apesar de a Terra Indígena Uneiuxi estar localizada na área de atuação da ACIMRN, e, consequentemente, da FOIRN, a primeira visita oficial de um presidente da federação se deu em 2018, relacionada ao processo de ordenação pesqueira. Outro exemplo: o PGTA Wasu (2020) que reúne os planos de gestão de 5 TI's do rio Negro não inclui as Terras Nadëb. O PGTA TI Uneiuxi, ainda não finalizado, foi realizado em separado, num momento posterior. FOIRN e ISA, principais incentivadoras e apoiadores nesse processo, tampouco se envolveram diretamente no desenvolvimento do PGTA da TI Paraná do Boá-Boá (que teve início em 2022, a partir de outros apoiadores).

Wright et al. (2012) fazem uma análise crítica da atuação do ISA e da FOIRN no Noroeste Amazônico desde o fim dos anos 1980.[885] Os autores discutem o modelo de apoio a "projetos sustentáveis" em comunidades indígenas que as entidades passaram a desenvolver. Um dos problemas abordados é que o sistema construído define critérios para seleção das comunidades a serem apoiadas que acaba por privilegiar certas aldeias e, consequentemente, não atuar junto a outras. Wright analisa especificamente as desigualdades geradas na política interna aos clãs baniwa do Alto Rio Negro, que gozam de uma posição de destaque na política regional.[886] Se consideramos o contexto nadëb – um grupo de fala naduhupy (que ocupa,

contínua: Alto Rio Negro, Médio Rio Negro I, Médio Rio Negro II, Téa e Rio Apapóris (ISA, 1996; 2000).

[884] Parte desta situação pode ser explicada pelo conhecido padrão de relações assimétricas entre grupos indígenas do Noroeste Amazônico. As etnografias hup que surgem desde Silverwood-Cope (1990) analisam tais relações a partir de diferentes perspectivas e observando variados aspectos (ver, em especial, ATHIAS, 1995). Mas como venho argumentando ao longo da tese, me parece que, no caso nadëb, há uma questão espacial que também forma o problema, já que a região que habitam é uma área de comunicação e fronteira entre bacias.

[885] Em meados da década de 1980, o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) passa a atuar no Noroeste Amazônico com foco no apoio às comunidades indígenas. Em pouco tempo, adquire força e poder político regional. Em 1994, o CEDI é extinto e se desdobra em outras entidades, dentre elas o Instituto Socioambiental (ISA), que tem no "Projeto Rio Negro" um de seus principais focos de atuação. O início de sua atuação na região coincide com o período criação da FOIRN, em 1987.

[886] Usando o caso baniwa como exemplo, Wright descreve um *modus operandi* em que jovens indígenas evangélicos são posicionados como intermediários entre as entidades e as comunidades indígenas para a implementação de "projetos comercializáveis", como o da cestaria e da pimenta baniwa. O autor descreve como a ética evangélica se adequa bem ao pensamento de projetos de "desenvolvimento sustentável". O autor argumenta que, nesta articulação, o conhecimento tradicional, e aquelas pessoas que o detém, acaba afastado de tais projetos. Desse modo, argumenta Wright (2009, p. 204), rivalidades históricas acabam sendo exacerbadas neste modelo de aliança "transnacional/local".

portanto, uma posição mais baixa na hierarquia regional), do Médio Rio Negro (afastado do "centro político" do movimento indígena que está no Alto Rio Negro) –, é possível compreender de maneira mais nítida o que representa essa disparidade política.

Geraldo Andrello desenvolveu análises sobre a organização política indígena no Alto Rio Negro e a formação da FOIRN (2006; 2008; 2014; 2016). Algumas considerações do autor são relevantes para refletirmos sobre o tema. Andrello destaca que, desde a década de 1970, importantes transformações que ocorreram na região compuseram o contexto de emergência de um movimento indígena regional organizado. Nesse período, militares e missionários lidaram de maneira distinta com a questão da "aculturação" e da "cultura indígena". Por um lado, os internatos salesianos foram fechados, a teologia da libertação e a ideia de "enculturação" começaram a circular na fronteira Brasil-Colômbia e seu efeito foi que os missionários, invertendo sua atuação padrão de proibição, passaram a incentivar a expressão indígena em "festivais culturais". Por outro lado, no fim da década de 1980, foram implantados os pelotões de fronteira. Andrello destaca que a militarização da região colocou em prática um modelo que distinguia áreas indígenas (reservadas aos "índios não aculturados") e colônias indígenas (destinadas aos ditos "índios aculturados"). Neste último caso, bastaria aos indígenas que se declarassem como tais para reivindicarem o acesso a "serviços de saúde, educação e projetos econômicos a serem proporcionados pelo Governo Federal" (ANDRELLO, 2016, p. 29). Andrello caracteriza o movimento indígena emergente como uma terceira força, que irá tentar conjugar "civilização" e "vida dos antigos", agora em termos propriamente indígenas. Cito uma síntese do autor sobre a situação política regional no final dos anos 1980:

> Para além do alinhamento de diferentes grupos da região às agendas dos militares e da Igreja, o que me parece importante salientar é que, paralelamente à constituição de um movimento indígena regional, em seu próprio interior começou a ganhar força um tipo muito específico de *movimento cultural*, baseado na reconstrução das antigas malocas em alguns pontos do Rio Uaupés – movimento que parece ter lançado as bases para o que seria uma espécie de *terceira via local, em um esforço de imaginar uma mediação entre 'cultura' e 'civilização'*. (ibid., p. 30, grifo nosso)

A "revitalização cultural" (concentrada nos "índios do rio") e a relação com o mundo do branco (assentada na lógica de extrair desta relação o que lhes interessa) constituíram, assim, um "movimento cultural" específico dentro da dinâmica política criada. A emergência e consolidação do movimento indígena no rio Negro veio acompanhada de uma produção narrativa, imagética e cartográfica expressiva, e, depois de mais de três décadas de atuação, tem consolidado atualmente um vocabulário, uma gramática, um discurso e uma imagética

própria.[887] Nesse cenário, os povos que não estiveram tão próximos a este movimento guardam perspectivas outras, que não ganharam projeção regional. Ramos (2013), por exemplo, reproduz uma conversa com um professor hup em torno das diferentes versões sobre o tema cosmogônico difundido no Alto Rio Negro da ordem de emergência dos povos indígenas na cobra-canoa. Em meio a uma conversa sobre o magistério indígena, o professor comentou que os Hup teriam sido os primeiros a sair da cobra-canoa, ao contrário do que dizem os Tukano, que afirmam terem sido eles os primeiros. O evento descrito pelo antropólogo revela o embate interétnico de perspectivas sobre a mitologia espacializada no Uaupés. Não por acaso, o autor se refere à questão como "política da cobra-canoa", construída na disputa entre diferentes grupos indígenas que buscariam "legitimar territórios e status por meio da mito-história da região" (RAMOS, 2013, p. 427).

Há um contexto de relações interétnicas, que perpassa o rio Uneiuxi, que não pode ser negligenciado em nossa análise. No que tange o alto curso do rio, tal configuração da política regional sofreu alguma alteração entre 2017 e 2018, quando os três projetos a que me refiro neste capítulo começaram a ser desenvolvidos. Nesse contexto, aqueles que historicamente "abandonaram" os Nadëb – sejam indígenas ou não indígenas – propuseram-se a ser "parceiros" no desenvolvimento de projetos ligados à autogestão territorial. Ainda é cedo para dizer se essa mudança política é meramente pontual ou mais profunda. De todo modo, note-se que as discussões promovidas naquele momento – e as representações que os Nadëb fizeram do espaço que habitam e transitam – apresenta uma visão sobre a região pouco conhecida, inclusive pelos indígenas não nadëb. Aliás, salvo engano, diferentemente de outros grupos da região, os Nadëb do Roçado não tinham participado de muitas experiências de produção de mapas de seu território antes do trabalho de salvaguarda. Este ponto talvez explique, em parte, aspectos de sua representação – penso, por exemplo, sobre um certo "iconoclasmo", que abordo na próxima seção. Portanto, a representação espacial proposta pelos Nadëb revela um olhar específico, construído a partir de alguns aspectos: um grupo de fala naduhupy, caracterizado pela alta mobilidade, que habita historicamente uma região que está localizada na transição entre o Alto e o Médio Rio Negro e muito próxima à bacia do Japurá. Assim, os processos que descrevo neste capítulo e a produção de um discurso que potencialmente pode alcançar uma projeção regional são um ato político, nos termos propostos por Hugh-Jones.

Para finalizar a seção e este ponto do argumento, descrevo uma situação que observei por vezes em campo. Ao longo do processo de elaboração do PGTA, diversos mapas da TI

[887] Para citar dois exemplos de um universo amplo, pense-se na Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro e o PGTA Wasu recém-publicado.

Uneiuxi trazida pelos "parceiros" registravam, além do Roçado, a comunidade de Terra Comprida, localizada um pouco abaixo no rio. Esta aldeia, contudo, fora abandonada pelos Nadëb há mais de dez anos. Em contrapartida, São Joaquim, que foi criada na primeira década dos anos 2000, não constava nas mesmas representações. A informação que até então estava registrada nos principais mapas que circulavam sobre esta área era baseada em trabalhos realizados entre a década de 1990 e início dos anos 2000 (provavelmente ligados à própria demarcação da TI Uneiuxi). Para os Nadëb, a desatualização era um problema (inclusive, porque a fundação de São Joaquim é, em parte, uma estratégica política indígena para reivindicação de uma área tradicional que foi excluída da demarcação inicial da TI e até o presente não homologada). O equívoco foi apontado reiteradamente pelos Nadëb durante os processos de trabalho. A cada novo encontro, os mapas apresentados continuavam incorretos, causando discussões e constrangimento entre os presentes. A demanda nadëb só foi oficialmente atendida em 2021, com a inserção de um mapa atualizado na publicação do já referido PGTA WASU (FOIRN, 2021). O caso ilustra o embate de forças que está em jogo na construção de um aspecto da chamada "governança indígena": a produção e o controle de imagens e informações sobre os "territórios indígenas". A FOIRN, vale lembrar, é historicamente gerida e coordenada por lideranças tukano e arawak, nunca naduhupy. A política, aqui, é interétnica, mas também se dá nas relações criadas dentro (e fora) do "movimento indígena" e na atuação de organizações não governamentais, atores regionais e órgãos do Estado.

11.3.2 Contornos de rios

Gostaria de abordar agora dois aspectos das escolhas metodológicas dos indígenas no processo de salvaguarda. Primeiramente, é interessante observar sua decisão por um registro mais extensivo do que intensivo do território que habitam tradicionalmente, ao optar por varrer todo o curso do Uneiuxi, da foz à cabeceira, e grande parte de dois afluentes.[888] Foram mapeados, em extensão, ao menos 280 km do curso do Uneiuxi e dois tributários. Portanto, os Nadëb não focaram uma área restrita sobre a qual pudessem, por exemplo, se aprofundar no detalhamento de informações como o trajeto de caminhos de caça terrestre, extensão de uma

[888] Aplico, aqui, as noções de "extensividade" e "intensividade" sem o peso conceitual que adquiriram no debate antropológico em torno da ontologia ameríndia. Meu intuito é apenas fazer uma distinção entre escalas possíveis no trabalho de etnomapeamento e, consequentemente, no grau de detalhamento do registro e no tipo de informação disponibilizada.

área específica de coleta, localização exata de um sítio antigo no interior da mata, etc. O segundo ponto notável é sua decisão em privilegiar os cursos de água e adotá-los enquanto estrutura da representação.

De início, cabe observar que, em seu desenho, os Nadëb produziram uma representação sintética e sóbria do Uneiuxi e dos lugares que optaram por destacar. Antes do que um detalhamento do espaço, o trabalho se voltou para uma representação de relações que tem o rio Uneiuxi como eixo. Ao analisarmos a maneira como os dados foram trabalhados e transformados em "acervo" pelos Nadëb, observamos que a densidade de significados não se reflete numa riqueza de elementos figurativos que é tão característica aos mapas mentais indígenas, presentes, por exemplo, em publicações contemporâneas que abordam a territorialidade e a governança territorial.[889] Nesses casos, é frequente a inserção de ícones que representam "elementos da paisagem" como árvores, serras, rios, igarapés, áreas de caça e coleta, bem como "elementos culturais", como casas, canoas, roças, caminhos. A representação nadëb, em contraste, se limita ao traçado do rio principal e de alguns afluentes, de lagos, paranás e "furos", além da inserção dos nomes de localidades. Observa-se um certo iconoclasmo que o distancia de representações que lançam mão de elementos clássicos da cartografia para representar o espaço. Nesses casos, o rio torna-se "apenas" mais um elemento do espaço representado, que também pode ser atravessado, por exemplo, por caminhos terrestres indígenas.[890] No mapa nadëb, a linha do rio é um caminho de água que, junto aos seus nomes, é simultaneamente espaço, memória, ação e narração sobre a "terra nadëb" (*nadëb sa hëëj n'aa*).

Esta forma sintética de dispor os dados demanda informações prévias por parte de um observador, o que diferencia a experiência de leitura/visualização do mapa conforme o repertório e a vivência que se tenha sobre o espaço (e o tempo). Por exemplo, "Lugar onde Puuw Nu atravessou" é o nome de um lugar no baixo curso do rio que guarda alguns significados: a referência mais explícita é a um episódio descrito na narrativa de Kanang Hÿÿh, quando Puuw Nu, irmão de Kanang, inicia sua caminhada de retorno para o Alto Uneiuxi, atravessando, neste ponto do rio, da margem direita para a esquerda. A segunda camada de informação é que, neste ponto do Uneiuxi, há um lajeado que só é visível no período de seca,

[889] A bibliografia sobre o tema é extensa. Para permanecer apenas na área etnográfica do Noroeste Amazônico brasileiro, remeto o leitor aos mapas desenvolvidos por grupos indígenas do Alto e Médio Rio Negro que constam nas publicações recentes, já citadas, sobre os PGTA's concluídos na região (FOIRN, 2021; FOIRN, 2019) e os Boletins Governança e Bem Viver desenvolvidos por FOIRN e ISA (2015-2018).

[890] Para citar um exemplo próximo, veja-se a representação, produzida pelo professor hupd'äh José Mateus Salustiano (2021, p. 236), da comunidade de Santa Cruz do Cabari, no Médio Uaupés, que consta no PGTA Wasu. O mapa é colorido, possui a representação de elementos da paisagem como árvores e cursos d'água e apresenta uma legenda no próprio desenho com ícones representando "serra", "igarapé", "floresta-mato", "catinga", "acampamento", "caminho", "comunidade", "lugar sagrado", "*moy höd*".

quando o rio se torna particularmente estreito (motivo pelo qual Puuw Nu o atravessou). Este lajeado é uma paragem utilizada pelos Nadëb quando em viagem nessa época do ano e, no período de cheia, é uma área do rio que deve ser desviada porque a formação rochosa pode danificar o motor de popa de uma embarcação. Portanto, o topônimo denota, para determinadas pessoas, tanto a conformação geofísica do espaço como a memória individual e coletiva sobre ele e as relações práticas com o ambiente.[891]

Assim, o desenho realizado pelos indígenas está inserido em uma lógica de representação que expõe um mínimo de elementos que emergem de um contexto mais abrangente de significados. Se pensarmos na arte verbal apresentada na parte 2, de fato, há uma dimensão da estética nadëb que lança mão de uma série de expressões e formas narrativas que se entrelaçam e fazem referência a um panorama mais amplo. Relembremos: todo canto possui/pertence a uma história mais extensa e detalhada. De modo que o ouvinte de um canto que não conheça previamente sua história terá uma compreensão limitada de seu conteúdo (podendo, inclusive, não o compreender). Se levarmos em conta os trechos dos cantos compostos nas línguas dos outros seres, surge mais uma camada de significação. As referências inscritas no espaço seriam ainda outra camada. Voltamos, assim, ao "sistema completo" indígena descrito por Hugh-Jones (2016). Nesse sentido, apesar dos contrastes em relação a outras produções indígenas, o desenho nadëb é mais um exemplo da apropriação nativa sobre a "escrita no papel" (ibid., p. 48). Como ressalta Hugh-Jones, nesse processo ocorrem "transformações dos sistemas mnemônicos" indígenas, uma vez que modos orais e gráficos de expressão se misturam de tal forma que suportes como mapas tornam-se verdadeiras narrativas. Como diria Ingold (2007, p. 90), trata-se de variações de expressões baseadas em um modo particular de experiência, que é "tópica" e "relacional": "(...) *drawing a line on a sketch maps is much like telling a story… Thus the storyline goes along, as does the line on the map*".

No desenho do Uneiuxi, o contorno do rio é o vestígio de uma experiência sensorial do habitante: cada nova volta desenhada é uma espécie de extensão de uma memória corporal (pessoal) experienciada no dia a dia que se utiliza, ainda, dos eventos inscritos na paisagem (memória social). O traçado do rio, a ordenação de topônimos, a identificação de ambientes e elementos da paisagem refletem a experiência histórica de navegação pelo rio. A identificação de lugares se baseia, ainda, em saberes coletivos presentes nas narrativas dos antigos ou em episódios individuais que se tornaram públicos e marcaram a paisagem. No mapa produzido pelos Nadëb, o contorno do rio e seus topônimos são como índices, antes do que ícones. Nesse

[891] Há, ainda, outra camada de informação. Neste trecho do rio há, atualmente, um posto de vigilância da Funai. Mais uma vez, este dado não é reconhecível para um observador "leigo" do mapa.

sentido, o rio desenhado pelos indígenas é um *caminho-território*, que guarda memória e práticas inscritas no espaço (INGOLD, 2007; SANTOS-GRANERO, 1998; HUGH-JONES, 2016). A concepção/representação do rio enquanto *caminho-território* também é perceptível no trabalho de marcação de coordenadas geográficas realizado pelos Nadëb no mesmo projeto de salvaguarda. Nessa etapa do trabalho, a decisão de meus interlocutores foi a de realizar viagens pelo Uneiuxi para registrar "lugares que conheciam", demonstrando sua relação histórica com um território abrangente. Cito alguns exemplos que evidenciam a heterogeneidade dos registros.

Tabela 39 - Exemplo de coordenadas geográficas registradas no trabalho de salvaguarda

Topônimo em Nadëb	Tradução sugerida	Elementos presentes na coordenada geográfica
Puuw Nũh Batsëk Paa Bä	(Lugar) onde Puuw Nũh atravessou [o rio]	Mito-história (episódio da narrativa de Kanang Hỹỹh)
Kawawi Yb Hëëj N´aa	Terra-firme Copaúba (esp. de árvore)	Caminhos (furo no rio); paragem; área de caça; terra firme (paisagem)
Tatyb Tabëhej'aa Doo	Tabuleiro onde bicho de casco sempre desova	Pesca-caça-paragem; antigo local de extração de sorva; tabuleiro-terra firme-praia-igarapé (paisagem)
Hig Menang Doo	Onde Hig Nasceu (nascimento de uma pessoa em acampamento durante trabalho de extração de sorva)	Histórico ("colocação"); Pesca; igarapé (paisagem)
Mohoja Kamana'uuh Hëëj N'aa	Terras do Prejuízo (designação que remete às doenças e epidemias surgidas durante o trabalho extrativista, como gripes, sarampo, catapora, etc.)	Ponto antigo de trabalho de extração de sorva ("colocação"); terra firme (paisagem)

Fonte: Elaboração coletiva dos moradores do Roçado.

Foram registradas mais de 150 coordenadas geográficas ao longo do rio e seus afluentes. Em geral, as marcações eram realizadas dentro da própria canoa em que nos deslocávamos. Para isso, ao passarmos por uma área que os indígenas decidissem georreferenciar, reduzíamos a velocidade de deslocamento ou parávamos momentaneamente a embarcação.[892] Meus interlocutores passavam, então, a descrever aspectos físicos, míticos, históricos e econômicos

[892] Apesar das oficinas prévias de manuseio do GPS com os indígenas, os Nadëb preferiram que eu operasse o aparelho.

que tornavam todo o espaço denso de significados. Note-se que sua preocupação não era com a exatidão de um ponto no mapa. No quadro acima, cada topônimo indica uma coordenada geográfica, mas os elementos que compõem cada registro são heteróclitos (3ª coluna da tabela). Assim, antes do que locais, me parece que aquilo que os Nadëb procuravam registrar (e apresentar para outrem) era a complexidade espaço-temporal a formar o território que habitam, além de demonstrar o profundo conhecimento que têm sobre aquele ambiente, fruto de uma relação histórica.

É interessante notar que a resolução sobre o registro da história e do canto de Kanang Hÿÿh foi tomada antes das viagens para georreferenciamento. Como vimos, seu enredo trata da jornada e da morte de Kanang Hÿÿh Makũũh, personagem que desce do Alto Uneiuxi à foz do rio, onde morre nas mãos dos *mäs* (seringueiros ou balateiros). Assim, além dos topônimos que fazem referência ao mito, a narrativa nos serviu também como pano de fundo e horizonte em nossa viagem. Por exemplo, nosso limite de subida até o igarapé Natal, afluente do Uneiuxi, deu-se por ele ter sido um segundo ponto de travessia de Puuw Nu em sua viagem de volta para a Serra.[893] Se a narrativa de Kanang Hÿÿh nos ajudou a compor o roteiro de viagem, logo ficou nítido que o deslocamento espacial e o registro de localidades implicava na justaposição de temporalidades.[894] Assim, ao longo de nossa jornada, eram referidos topônimos e narrados episódios que remetiam a uma memória social também marcada pela violência do tempo dos patrões e das mortes advindas das epidemias. Histórias pessoais que por algum motivo foram coletivizadas também se tornam referentes espaciais.

Assim como se deu no desenho do mapa, também para o georreferenciamento, os Nadëb elegeram o rio como epítome de uma experiência que associa pessoas, caminhos, espaços e temporalidades. Dessa maneira, seria mais correto conceber as coordenadas geográficas registradas não como pontos, mas como *nós*, no sentido dado por Ingold (2007): constituídos pelo emaranhamento de linhas que são histórias de vida humana e não humana distribuídas no espaço.[895] Uma coordenada geográfica não deve ser lida como a referência a uma localidade, mas como o registro do entrelaçamento de eventos e relações que se sucedem no tempo e se prolongam no espaço. De modo que uma marcação no meio do rio reúne significados tão

[893] Fizemos um primeiro deslocamento fluvial, da foz ao Roçado, no Alto Uneiuxi, por 3 dias. Algumas semanas depois, navegamos por 10 dias por mais um trecho do rio e adentramos o igarapé Natal, ultrapassando um trecho de formação rochosa, único na região habitada pelos Nadëb, em que ocorrem duas cachoeiras (um dos trechos por onde passou Puuw Nu). Fizemos, ainda, uma última expedição até as cabeceiras do Uneiuxi e adentramos o igarapé Natalzinho por aproximadamente uma semana.

[894] No sentido de sobreposição de temporalidades cíclicas (mito) e cumulativas (história), como Hugh-Jones (2016) dá à expressão "cronologia indígena", em diálogo com Chaumeil (2007).

[895] No capítulo 3 de seu "*Lines – a brief history*", o autor define certa experiência indígena de relação com o espaço da seguinte maneira: "*place as a knot of entangled lifelines*" (INGOLD, 2007, p. 98).

heteróclitos como uma área de extração de sorva no interior da mata, uma paragem historicamente usada pelos Nadëb na beira do rio, o local de nascimento de alguém, o início de um varadouro, o episódio de um mito, etc.

É produtivo traçar uma breve comparação com outro caso etnográfico. Albert e Le Tourneau (2007) analisam a relação de grupos yanomami com o espaço a partir dos diferentes tipos de deslocamentos realizados pelos indígenas. O artigo apresenta um trabalho extenso de etnomapeamento e georreferenciamento dos caminhos de caça, coleta e também aqueles que levam à roça. No texto, os autores examinam os dados coletados e modificam a compreensão até então vigente dos especialistas sobre a dinâmica espacial yanomami. Anteriormente, a relação dos indígenas com o espaço era entendida pelos estudiosos como uma progressão baseada na exploração de diferentes ambientes, desde o terreno adjacente à casa coletiva até as áreas distantes de caça.[896] Os autores propõem abandonar o modelo de espaço organizado em zonas concêntricas, tradicionalmente elaborada pelos antropólogos (inclusive por ALBERT, 1988). Diferentemente desse sistema, os autores defendem que os indígenas constroem um espaço reticular, "*structured by a crisscrossing network of sites (points) and routes (lines) — rather than zonal*" (ibid., p. 584-585). O resultado de tal organização seria o seguinte:

> *[...] Yanomami ethnogeographic knowledge is organized by a rich toponymy consisting of an ensemble of sites tied together by interconnected paths (used for hunting, fishing, gathering, and traveling). The main routes forming the vertebrae of these networks (hwi-i-e yo pata, 'father path') are also given names, and this complex system of paths and places is intermeshed with the local network of named rivers and streams.* (ALBERT & LE TOURNEAU, 2007, p. 589)

Aproximar a "etnogeografia" yanomami às concepções nadëb sobre o espaço é interessante pelas semelhanças e contrastes que emergem. De modo geral, parece que a concepção de um espaço reticular é próxima à percepção nadëb, se considerarmos a noção nativa de caminho que apresentei no capítulo anterior e a própria história dos grupos nadëb no interflúvio Japurá-Negro. O elemento que estrutura essa rede, porém, é o próprio Uneiuxi: o rio se apresenta como o eixo principal para onde as ramificações no espaço convergem. Estes "nós" formados em seu leito atraem para si tudo o que está ao redor. Assim, se na experiência cotidiana dos Nadëb também ocorre o que Le Tourneau e Albert chamaram de "*empty zones*" – regiões de floresta onde os humanos não adentram –, em seu trabalho de etnomapeamento do

[896] Albert e Le Tourneau argumentam que este é um modelo etnocêntrico, forjado por antropólogos. O modelo concebe as atividades produtivas indígenas a partir de uma projeção de zonas no espaço que se configurariam como "anéis", com graus decrescentes de exploração, conforme se distanciam do ambiente doméstico. Segundo os autores, este "*ring model*" seria uma convenção mais ou menos implícita nos estudos amazônicos desde o trabalho de Robert Carneiro (1960) sobre a agricultura kuikuro.

Uneiuxi mesmo estas áreas foram englobadas. Por exemplo, na tabela acima, a coordenada geográfica "Tatyb Tabëhej'aa Doo", além de indicar uma região de coleta de ovos de tartaruga ("praia"), representa, simultaneamente, uma região do rio onde se costuma pescar, uma região da mata onde se costuma caçar, uma paragem para os viajantes, um antigo local de extração de sorva, um tabuleiro (área de encosta), um trecho de terra-firme, bem como um igarapé que deságua no Uneiuxi. Apesar de o "nó" no rio atrair para si tudo que está ao seu redor, note-se que o "tudo" neste caso não corresponde a uma planificação do espaço, afinal, o nó abriga uma heterogeneidade de significados e memórias que constroem um espaço complexo.

11.3.3 Sobre descer e subir o rio

Majié ó majié ó majié ó majié ó majié ó majié ó do majié jó do majié[897]
Vamos lá primo cruzado, me espera, eu vou comer comida lá para baixo (do rio)
Éé maié ió maié ió maié ió.
Minha comida, eu vou comer caça lá embaixo (na Boca do Uneiuxi), ele falou.
Eu não como se eu não for andar ...
Meu primo, eu vou baixar pra lá, baixar pra lá.
Meu primo, eu vou baixar, olha aí, esse padu vai ficar pra ti comer mesmo.[898]

Apresento, agora, breves considerações sobre a narrativa e o canto de Kanang Hÿÿh, que também foram objeto do trabalho de salvaguarda.[899] Como vimos no capítulo 3, este repertório está inserido em um ciclo narrativo maior, que descreve uma grande dispersão indígena, provavelmente no início do século XX, derivada de uma guerra de vingança entre grupos nadëb e não nadëb. A história de Kanang Hÿÿh, em particular, descreve o embate entre perspectivas contrastantes. A primeira delas está associada ao universo xamânico, guerreiro e predatório no Alto Uneiuxi, que é representada pelo herói nadëb que dá nome à narrativa. Ainda no alto curso do rio, ocorria a ascensão de Wahëëh, consanguíneo de Kanang Hÿÿh e que se tornará seu adversário.[900] Já na foz do Uneiuxi estão os patrões canibais, que haviam raptado anteriormente uma mulher nadëb do grupo.

---

[897] *Majié* é a transcrição proposta por Cleto Castelo, Nadëb, que transcreveu e traduziu o canto. O termo é uma variação da palavra *marié* que analisei no capítulo 7.
[898] Trecho traduzido do canto de Kanang Hÿÿh, executado por André Garrido, Juvenal Garrido, Benito da Silva e Manuel da Silva, num ritual *hah'ook*, entre 5 e 6 de maio de 2017, no Roçado. Transcrição e tradução de Cleto Castelo entre novembro de 2017 e fevereiro de 2018. Nesta seção, apresento outros trechos do mesmo canto.
[899] Os Nadëb definiram que a narrativa e o canto seriam objeto de trabalho desde a primeira reunião sobre o projeto de salvaguarda. Nos meses seguintes, fiz uma gravação da narrativa com Eduardo Castelo, em ambiente doméstico. Na sequência, Evanildo Nadëb a transcreveu e traduziu. Paralelamente, trabalhei com Cleto Castelo a transcrição e tradução do canto de Kanang Hÿÿh que eu havia gravado meses antes (ver nota anterior).
[900] Do modo como é descrito, Wahëëh é a antípoda de Kanang Hÿÿh: é um chefe que teme a guerra e que irá morrer de velhice (morte indigna). No cap. 3, analisei esse contraste.

A partir desta armação, ocorre um conflito entre o chefe e o guerreiro, que disputam uma mulher. O episódio gera o rompimento do grupo. Kanang Hÿ̃ÿ̃h decide partir após oferecer um grande dabucuri (*hah'ook*), em que entoa, pela primeira vez, seu canto. Ali, ele anuncia que partirá a jusante para "comer sua comida", como é possível ver na epígrafe que abre esta seção. Esta é uma linguagem figurada (característica dos discursos e narrativas xamânicos) para dizer que estava indo guerrear com os brancos. No próprio canto, o herói prevê que morrerá. Após o ritual, o herói começa sua jornada, acompanhado por um primo cruzado, Tëër Nã̄, e seu irmão, Puuw Nu. O grupo parte para a foz do rio em uma canoa de casca de árvore.

Chegando à foz, o herói e seus seguidores guerreiam com os *mäs*, roubam suas ferramentas e reencontram a mulher nadëb raptada, que, no entanto, se recusa a voltar para o alto, porque agora "já come como os brancos". Após uma sequência de vitórias e infortúnios, Kanang Hÿ̃ÿ̃h e Tëër Nã̄ são mortos. Puuw Nu, o único sobrevivente, encontra os restos mortais dos companheiros, apenas os ossos sem carne, o que denota o canibalismo dos adversários. Abaixo, apresento a tradução de um trecho do canto que narra esta cena:

> [Os mäs] trataram (a carne) deles.
> Eles trataram bem mesmo, nossos antepassados.
> Eles trataram. Eles trataram como se trata comida [carne].
> Eles cortaram até as mãos com que nossos antepassados pegavam suas armas. Eles cortaram as mãos com que eles pegavam suas armas.

Tem início a última parte da narrativa, que trata da subida solitária de Puuw Nu, a pé, levando consigo apenas um machado dos brancos. Durante o penoso regresso, ele perde a roupa do corpo, e chega nu na casa de sua tia, que decide lhe fazer uma saia (*wi da*, veste tradicional feita com entrecasca de árvore) para seu sobrinho. Seu tio, contudo, acaba por matá-lo num episódio algo obscuro que sugere que o homem desconfiava de uma relação amorosa entre o sobrinho e a tia (mais uma vez, portanto, um conflito entre dois homens em torno de uma mulher).

Note-se que a narrativa apresenta motivos distintos, mas complementares, para a descida de Kanang Hÿ̃ÿ̃h e seus parceiros. O primeiro é o próprio conflito, originado na disputa entre dois homens em torno de uma mulher, seguida da fissão do grupo. A dispersão e reorganização de unidades sociais geradas por conflitos é um fato recorrentemente registrado nas etnografias dos chamados "povos da mata".[901] O segundo motivo para a descida é a vontade anunciada pelo próprio herói de "caçar/comer na boca do rio". Neste ponto, podemos observar não só o ímpeto

[901] Observado desde os estudos de Silverwood-Cope, o fato ganhou maior atenção em Pozzobon (1983; 1993; 2011).

guerreiro, mas também o xamanismo enquanto "aspectos tradicionais" descritos nas histórias dos antigos. Kanang Hÿÿh é também *sëëw* e faz benzimentos ao longo da viagem, que é também marcada por eventos de premonição e mau-agouro, próprios à dinâmica de manipulações sobrenaturais. O terceiro motivo é empreender o resgate de uma parente raptada anteriormente pelos brancos. Na história, chama atenção a recusa da mulher em voltar para o alto, por agora ter sido familiarizada pelos *mäs*.[902] O último motivo se relaciona à decisão do herói em ir de encontro à própria morte.

As causas para a descida da personagem, observadas em conjunto, são como uma síntese dos problemas enfrentados pelos Nadëb no contato cada vez maior com o mundo dos brancos. A narrativa apresenta uma espacialização dos eventos que não é fortuita. A foz é o lugar da riqueza e dos *mäs*, caracterizados por uma voracidade desmesurada que resulta, por exemplo, no canibalismo. Além disso, são donos de armas que o xamanismo e a belicosidade indígenas não conseguem vencer (apesar de se benzerem antes da guerra, os indígenas acabam sendo mortos). O Alto Uneiuxi, por sua vez, é o espaço indígena por excelência, onde viviam e andavam os antigos e onde a vida é marcada pela pobreza e por muito trabalho (tal associação é anunciada já no mito dos Ee T'aah Paah e sempre é contrastada com o mundo do *mäs*). O alto curso do rio representa também o contraste entre perspectivas indígenas distintas frente ao contato iminente com o branco.[903]

Se os universos dos brancos (foz do Uneiuxi) e dos chefes nadëb que almejavam relações que não a guerra (alto Uneiuxi) ainda estavam espacialmente afastados, na narrativa, a viagem pelo rio constrói um elo trágico: a morte do grupo liderado por Kanang Hÿÿh (que representa o mundo guerreiro, xamânico e predador). Num futuro próximo ao episódio narrado, a obtenção de mercadorias e ferramentas até então adquiridas majoritariamente por meio de expedições de assalto, passaria a ser alcançada com o trabalho extrativista para os patrões.

Assim, a narrativa constrói sentidos específicos conforme a direção em que se dão os deslocamentos no rio. A descida significa a busca por riqueza e pelo contato com os brancos; a subida denota uma condição de penúria material característica da vida indígena. Note-se, inclusive, que a descida é menos custosa que a subida, já que, no primeiro caso, as personagens se utilizam de uma canoa e, no segundo, o sobrevivente faz o percurso a pé durante um mês. Podemos contrastar alguns elementos da narrativa da seguinte maneira:

---

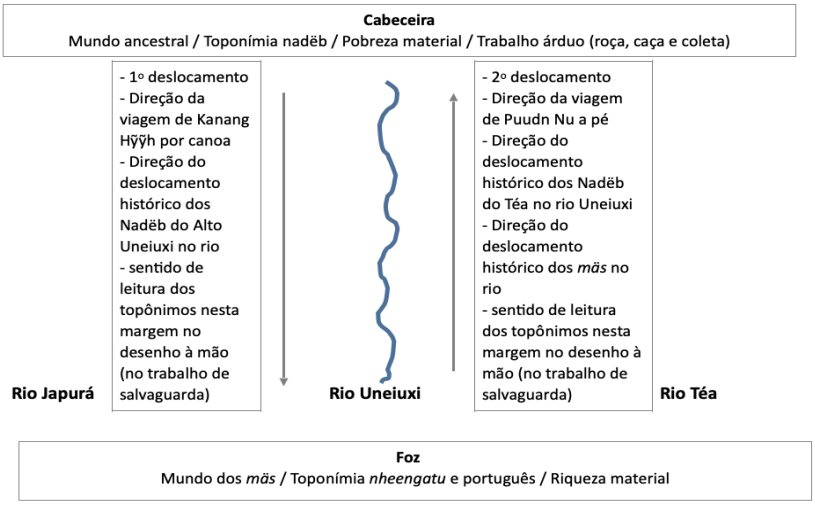
[902] O código culinário é especialmente importante na narrativa para descrever as relações entre indígenas e *mäs*. Muitos episódios de premonição xamânica também estão relacionados a momentos de comensalidade (veem-se alimentos podres, quando na realidade estão bons, ou vice-versa).

[903] Refiro-me ao contraste entre Kanang Hÿÿh e Wahëë. É possível identificar, ainda, o alto curso do rio como lugar de um tipo de "conflito tradicional", aquele entre dois homens em torno de uma mulher.

Tabela 40 - Sentidos de deslocamento no rio na narrativa de Kanang Hÿ̃ÿ̃h

Deslocamento	Direção	Meio	Modo de deslocamento	Sentido/ significação	Conflito	Motivação
1 (Kanang Hÿ̃ÿ̃h, Tëër Nã̄ e Puuw Nu)	montante-jusante	canoa	navegação	Descida para a foz: riqueza	Brancos canibais (foz)	Fazer guerra; obter ferramentas; recuperar mulher nadëb raptada; morrer
2 (Puuw Nu)	jusante-montante	a pé	caminhada	Subida para a cabeceira: penúria	Afim avarento (tio de Puuw Nu) (cabeceira)	Fugir do branco canibal; retorno para a casa de parentes (território ancestral)

É interessante notar o paralelismo entre alguns elementos que estamos analisando neste capítulo: as direções de deslocamento descritas na narrativa de Kanang Hÿ̃ÿ̃h; a disposição gráfica de topônimos no mapa do Uneiuxi produzido para o projeto de salvaguarda; o movimento histórico dos grupos nadëb ao longo do Uneiuxi; o mito cosmogônico de Ee T'aah Paah. Se sobrepusermos todas essas informações em um único esquema, vislumbraremos uma síntese dos sentidos associados ao espaço e à mobilidade indígena, em que o rio Uneiuxi é o eixo de articulação.



Pelo modo como ordeno os eventos no esquema, cada item presente numa das margens do Uneiuxi tem seu correspondente no outro lado do rio.[904] Em geral, nos exemplos citados, a

[904] Deve-se ressaltar que este é um esquema analítico que relaciona regiões da bacia do Uneiuxi historicamente associadas aos grupos indígenas e não indígenas e às suas movimentações. Por exemplo, as aldeias abertas pelos

descida do rio (lado esquerdo do esquema) é cronologicamente o primeiro deslocamento a ocorrer.[905] Note-se, por exemplo, que a canoa submersa de Kanang Hÿÿh que fotografamos (ver cap. 10) (1º deslocamento) está no interflúvio Uneiuxi-Japurá e os topônimos relacionados à subida de Puuw Nu a pé (2º deslocamento) estão no outro lado do rio, no interflúvio Uneiuxi-Téa.[906] O fato de a descida dos indígenas pelos rio serem caracterizadas como cronologicamente anteriores aos movimentos de subida merece nossa atenção porque revela um discurso sobre o protagonismo indígena. Isto é, segundo suas narrativas, independente dos movimentos dos *mäs* pelo rio Uneiuxi, houve momentos em que os Nadëb se dirigiram para a foz (domínio não nadëb) para retornarem em seguida. Ou seja, paralela (ou sobreposta) à história que contam sobre a subida dos brancos, os Nadëb narram outros episódios em que os próprios indígenas se dirigem rio abaixo, adquirem mercadorias e conhecimentos, sofrem com graves adversidades, para retornar para o Uneiuxi em seguida. Se retomarmos a reflexão de Carneiro da Cunha (2009, p. 130) sobre o modo como se constrói a "teoria política indígena", o esquema acima representa, portanto, "a ideia dignificante de que os índios são agentes de sua própria história".

Assim, a narrativa de Kanang Hÿÿh escolhida pelos meus interlocutores para compor o trabalho de salvaguarda sobre os caminhos que formam seu território trata de um episódio crítico, que articula forças contraditórias (entre os próprios Nadëb e entre os Nadëb e os *mäs*), e que descreve transformações socioespaciais e políticas no Uneiuxi. Para citar Carneiro da Cunha (2009, p. 130) novamente, a narrativa em si, e a escolha em salvaguardá-la no Museu do Índio, ilustra modos de construção da política indígena: "uma elaboração ativa que permanentemente articula práticas sociais e cosmologias com situações específicas".

Sintetizando o que vimos até aqui, os Nadëb que hoje vivem no Roçado têm uma relação com o espaço que habitam que está necessariamente associada ao Uneiuxi. Ao mesmo tempo, o rio representa uma via (e um território) fundamental para as transformações socioespaciais e cosmopolíticas ao longo do tempo. Ao justapor todas as camadas de informações trabalhadas

---

Nadëb do Téa no Uneiuxi variaram entre as duas margens do rio ao longo do século XX, apesar de estarem associados à parte direita do esquema.

[905] Lembremos que, também no mito dos Ee T'aah Paah, os humanos são criados pelos demiurgos no Alto Uneiuxi. Ali, há um conflito entre os dois irmãos, que se separam momentaneamente. Começa a jornada rio abaixo de um dos irmãos à procura do outro, viagem que gera o surgimento de diversos seres. Os irmãos se reencontram, se unem novamente e vão se banhar no limite espacial (rio abaixo), no Akajaar (oceano). A partir daí eles se separam. Um permanece no limite do plano terrestre a leste (rio abaixo) e o outro no limite a oeste (rio acima).

[906] Chamo atenção para o fato de que os movimentos de descida dos Nadëb do Alto Uneiuxi e dos Nadëb do Téa indicados no esquema, apesar de não serem uma exceção, devem ser observados com atenção: a descida dos Nadëb do Alto Uneiuxi se restringiu a casos pontuais – por exemplo, órfãos que foram viver com pais de criação (patrões) na foz, ou famílias que se engajaram no trabalho com os patrões. Já o movimento dos Nadëb do Téa se deu de maneira relativamente coesa e progressiva ao longo do século XX. Cronologicamente, quando os últimos alcançaram o médio-alto Uneiuxi, já havia ocorrido descidas pontuais dos Nadëb do Alto Uneiuxi.

no projeto de salvaguarda, é possível retomar ainda um argumento de Albert (1995). Ao analisar as transformações do discurso político yanomami ao longo de algumas décadas, o autor (ibid., p. 4) reconhece uma auto-objetivação por meio de categorias brancas de "etnificação" (território, cultura, meio ambiente), ao mesmo tempo que constata uma reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato, o que autor irá chamar de "construção simbólica da história imediata". Albert destaca que este "duplo enraizamento simbólico" operado pelos indígenas são "duas faces equivalentes e interdependentes" que, quando bem articulados, evitam, de um lado, uma "retórica oca" de reprodução de categorias do branco, bem como o "solipsismo cultural", caso o discurso indígena permaneça numa dimensão exclusivamente cosmológica (ibid.). O trabalho de salvaguarda entre os Nadëb evidencia que também é possível identificar tal articulação em seu discurso político. O autor ressalta ainda que a manutenção destes dois processos é geralmente articulada por grandes lideranças indígenas. Entre os Nadëb, é possível associar o processo à habilidade de Joaquim Batista. Ao longo da tese, analisei aspectos da liderança de Joaquim entre os Nadëb. Acrescento, abaixo, considerações sobre o modo como Joaquim estruturou sua posição de mediador entre indígenas e brancos e, na seção seguinte, analiso sua atuação no processo de demarcação das TI's nadëb.

11.4 À beira, no alto: chefia e mediação

A narrativa de Kanang Hÿÿh prefigura transformações na espacialidade e temporalidade indígena advindas do contato crescente com os *mäs* no rio Uneiuxi. Entre as décadas de 1940 e 1950, a foz do rio significava, em grande medida, aquilo que a narrativa prediz: lugar de atração onde estavam os patrões e suas mercadorias, mas também a doença e a morte. Como vimos na parte 1, o Roçado surgiu nesse período, e sua fundação está relacionada a decisões tomadas pelos indígenas nesse contexto. Diante da brutalidade dos "*mäs* canibais" (patrões) e das epidemias que avançavam a partir da foz, os Nadëb decidiram se manter a uma distância segura, no alto curso do rio. Ao mesmo tempo, a localização da aldeia, nas margens do Uneiuxi, permitia a manutenção de relações com aqueles que se propusessem a subir o rio.

Como vimos anteriormente, a história de Joaquim Batista se entrelaça à do Roçado. Na década de 1950, ainda criança, Joaquim partiu com os brancos e passou a viver na confluência com o Negro, ao lado de seu pai de criação, primeiro patrão a explorar sistematicamente o trabalho dos Nadëb naquele rio. Assim como Kanang Hÿÿh, Joaquim desceu o rio e encontrou

o mundo dos *mäs*.[907] Mas, diferentemente do herói trágico, ele passa a conviver com os outros. Na foz, Joaquim aprendeu a língua portuguesa, foi alfabetizado, recebeu lições de matemática básica, foi convertido ao catolicismo e ganhou experiência no trabalho dos brancos. Joaquim passou a comer com/como os brancos, mas, ao contrário da mulher raptada na história de Kanang Hÿÿh, decide retornar para o Alto Uneiuxi e compartilhar o conhecimento que acumulara. Segundo seu próprio relato, quando volta a viver com os parentes, aos 15 anos, seu intuito é o de "ajudar" o povo Nadëb. Para isso, almejava introduzir elementos do mundo dos brancos que, aos seus olhos, melhorariam a vida dos indígenas.

Naquele momento (anos 1960), Roçado ainda estava nos seus primeiros anos. Em pouco tempo, Joaquim se destacou pelos conhecimentos adquiridos e passou a ter o papel de tradutor, sendo o responsável por articular as relações dos indígenas com os estrangeiros. O jovem casa-se então com Euzita, a filha do chefe da aldeia, Hildebrando. Remeto o leitor, mais uma vez, ao capítulo 3, em que sintetizo a história de vida de Joaquim. Destaquei, naquele capítulo, sua habilidade política e sua capacidade de fazer alianças com atores distintos, até mesmo o chefe nadëb, que lhe concede a filha para casar. Mas note-se que esta aliança, estratégica para comunicação entre indígenas e brancos pode ser vista, ainda, pela perspectiva do sogro. Hidelbrando, frente à iminente aproximação do mundo do *mäs*, aproxima-se daquele que estaria mais apto a lhe servir nessa articulação incontornável, ou seja, Joaquim. Também no capítulo 3, caracterizo a relação assimétrica entre sogro e genro entre os Nadëb.[908]

Cito a descrição do próprio Joaquim de dois episódios ocorridos entre 1965 e 1970 que ilustram sua atuação quando de volta à aldeia.

> Quando chegou no Roçado homem da FUNAI, de Manaus, meu [futuro] sogro me chamou pra ir falar com ele. Ele não sabia falar português. Então eu que fiquei falando, transmitindo o que o chefe falou.... Eu tinha 15 anos.... Aí todo mundo conhecia Joaquim, já. Aí, padre, chegou em 70, lá.[909] Padre lá de Santa Isabel, [foi] lá no Roçado. Aí padre já me chamou de tuxaua mesmo, o padre. [gravação com Joaquim Batista em português, aldeia São Joaquim, 8/9/2018]

[907] Mas há uma diferença importante entre os dois. Da maneira como Joaquim descreve sua partida, houve um mal-entendido entre os indígenas e os brancos. Seu grupo teria sugerido, por brincadeira, que os brancos levassem aquela criança, órfã, para ser criada. E os brancos teriam levado a proposta a sério, trazendo o menino rio abaixo à sua revelia. Já Kanang Hÿÿh desce o rio por vontade própria.

[908] Bruce Albert (1995) e Davi Kopenawa (2010) descrevem articulação política semelhante ao registrarem a história de vida do xamã. Albert analisa a habilidade política do chefe yanomami Lourival no final dos anos 1970, que, frente à violência do contato, se aproxima de um posto indígena da Funai para obtenção de remédios e ferramentas. Kopenawa trabalhava neste posto e o chefe acaba por articular o casamento de sua filha com aquele yanomami que ocupava uma posição estratégica na mediação com os brancos. Lourival introduz, ainda, o novo genro ao universo xamânico. Seguindo o modelo político yanomami, o sogro transformara, assim, Kopenawa em seu dependente, conseguindo "capturar", nas palavras de Albert (1995, p. 7), "o benefício de seu papel de intérprete".

[909] José Schneider, padre salesiano que atuou em Santa Isabel do Rio Negro.

Na mesma conversa, Joaquim abordou a importância da comunicação com as pessoas não-nadëb e explicou que sua autoridade precoce se originou aí.

> Eu *respondo por tudo*. Até agora eles me procuram. Quando tem reunião no Distrito da Saúde, eles dizem 'tem que trazer Joaquim', porque eu sou muito inteligente com eles. [Os Nadëb] acham que eu tenho que falar quando o *mäs* fala. É por isso [que eu sou o chefe deles]. Se não fosse assim, eles nem ligavam [pra mim] não. [gravação com Joaquim Batista em português, aldeia São Joaquim, 8/9/2018, grifo nosso]

"Falar bem" garantiu a Joaquim a autoridade entre os parentes, lhe permitiu fazer a articulação com os não nadëb, além de diferenciá-lo dos chefes não indígenas.[910] Com a morte do sogro nos anos 1980, Joaquim tornou-se o chefe da aldeia.

A criação do Roçado e a ascensão de Joaquim desencadeiam transformações nas relações entre os Nadëb do Alto Uneiuxi e os brancos, até então conflituosa e violenta. Uma dessas novas relações, entre patrão e freguês, estava baseada fundamentalmente na exploração da força de trabalho indígena e do espaço que habitam. Para além de uma atividade econômica, o sistema de aviamento permaneceu como modelo específico de socialidade para os indígenas do Uneiuxi durante a segunda metade do século XX. Gostaria de chamar atenção para os efeitos dessas mudanças na própria chefia indígena. Joaquim se tornou, durante certo período (provavelmente entre a década de 1980 e 1990), patrão de fregueses nadëb. Ou seja, o chefe nadëb passou a ser um elo entre indígenas e brancos na cadeia do aviamento. Algumas famílias extraíam recursos do território para Joaquim, que lhes pagava em mercadorias (ou dinheiro). Estas, por sua vez, eram repassadas aos patrões, a jusante, que lhe pagavam em novas mercadorias (ou em espécime), que eram repassadas aos indígenas como adiantamentos para novos recursos a serem extraídos.

O engajamento no trabalho com os patrões trouxe a Joaquim uma nova perspectiva sobre o território nadëb e sobre as relações construídas em torno deste território. Se, por um lado, o tuxaua articulava relações que, no seu entender, podiam garantir a sobrevivência e a melhoria de vida do seu povo, por outro, assumia a posição de patrão intermediário na cadeia do aviamento. Com isso, o tuxaua transformava e expandia seu poder político local e regional. Em sua relação com os parentes, a assimetria entre chefe e grupo se intensificava, posto que agora

[910] Na mesma conversa, Joaquim delimita uma diferença básica entre um chefe nadëb e um chefe branco: "Desde antes [da homologação] das Terras Indígenas era eu que respondia tudinho. É muito bom pessoa ter respeito dos outros. Porque se você não tem mais respeito você não tem mais autoridade [...] *Mäs* não respeita o chefe deles não. *Mäs* respeita o chefe dele por dinheiro, por emprego. É como na prefeitura, eles têm que respeitar o prefeito por emprego deles. Se desobedecer o prefeito, ele já cortou os empregos deles" [gravação com Joaquim Batista em português, aldeia São Joaquim, 8/9/2018].

os indígenas passavam a devê-lo. Ao mesmo tempo, a assimetria na relação com os patrões (maiores) a jusante se modificava, porque agora ele era também um patrão (menor). As mudanças podem ser sintetizadas da seguinte maneira:

Tabela 41 - Tipos de relações assimétricas no Alto Uneiuxi ao longo do tempo

	Pré-contato	**Pós-Contato**	**Transformações**
Relações Assimétricas entre Joaquim e os Nadëb do Alto Uneiuxi	*wahëë —> ta karapëëh* (chefe —> "suas crianças")	*kariw n'aa —> ta karom* (patrão—>seus fregueses)	Acúmulo de relações: intensificação da assimetria
Relações Assimétricas entre Joaquim e os patrões a jusante	*ta karom <— kariw n'aa* (freguês <— patrão)	*kariw n'aa taah <— kariw n'aa yb* (patrão menor <— patrão maior)	Transformação de relações: enfraquecimento da assimetria

Fonte: Elaborado pelo autor.

No primeiro caso – relações intracomunitárias –, o chefe acumulava e diversificava seu poder, intensificando a assimetria em relação ao grupo. No segundo caso – relações com os patrões brancos –, Joaquim enfraquecia a assimetria ao se colocar como o elo entre os fregueses indígenas e os patrões a jusante. Note-se que a condição de Joaquim que proporcionou originalmente sua proximidade com os brancos foi a de *kabari* (órfão) ainda criança: ele foi levado rio abaixo e foi criado por um pai de criação branco. Portanto, a origem de tais transformações no Alto Uneiuxi remonta à relação assimétrica entre órfão-pai de criação, que possibilitou que Joaquim ocupasse o papel de mediador de mundos e de relações ao voltar para o alto curso. O órfão que desceu o rio ao voltar para o Roçado assume um protagonismo que culminaria na chefia da aldeia. Portanto, o órfão que desceu o rio, ao voltar do mundo dos brancos para o alto, assume um protagonismo que culminaria na chefia da aldeia.

Há ainda outro ponto a ser considerado. Do ponto de vista de uma política regional, o acúmulo das posições de *wahëë* e *kariw n'aa* por Joaquim reestrutura, em parte, a assimetria original entre os Nadëb e os *mäs*. Como vimos, já no início do contato no Alto Uneiuxi, os Nadëb se colocaram como órfãos (*kabari*) a serem providos pelos *mäs*, agora seus patrões. Nos anos 1980, quando Joaquim se interpõe entre os dois termos desta relação, passava ele mesmo a ser o provedor de seu grupo. Gradativamente, o sistema de aviamento foi perdendo força no rio e, no século XXI, finalmente, os Nadëb se desvincularam dos patrões (*mäs* e nadëb).

Joaquim mantém, até hoje, uma pequena venda na aldeia de São Joaquim, onde vende mercadorias para os parentes.[911]

Note-se, portanto, que as transformações políticas em torno do território habitado pelos Nadëb estão associadas às relações estabelecidas entre indígenas e brancos ao longo do tempo. Na próxima seção, analiso de que forma estas questões se apresentam no embate em torno da demarcação de seus territórios.

11.5 Entre o abandono e o protagonismo

Em julho de 2019, os moradores do Roçado e de São Joaquim se reuniram nesta última aldeia para discutir mais uma etapa de elaboração do PGTA TI Uneiuxi. Aquele era um momento importante na história recente nadëb porque era a primeira vez que algumas lideranças do "movimento indígena" do Rio Negro visitavam a aldeia.[912] O objetivo geral do evento era promover um debate entre os presentes em torno da autogestão do território e avançar na elaboração do documento final do PGTA, validando o que fora produzido nas etapas anteriores. Ocorria, ainda, uma articulação interna aos próprios Nadëb que habitam a TI, que lidavam com o desafio de imaginar um território comum nos termos jurídico-administrativos definidos por uma política de Estado, a PNGATI.[913] Nesta dimensão do problema, uma questão enfrentada pelos indígenas era conseguir articular e apresentar aos "parceiros" um pensamento convergente sobre a autogestão do território, dividindo responsabilidades, sem perder de vista as diferenças internas aos próprios Nadëb.

Para órgãos do Estado, entidades e organizações indígenas e indigenistas que atuam no Médio Rio Negro, o Roçado é considerado uma localidade distante e de difícil acesso. É também comum um tipo de fala entre os habitantes regionais (indígenas e não indígenas) de que sua população é de difícil trato (na chave clássica dos "índios brabos"). A localização das demais aldeias nadëb, mais próximas do rio Japurá (inclusive São Joaquim), reforçam ainda mais as distâncias espaciais, políticas e culturais. Como vimos, a percepção histórica dos Nadëb sobre tal distanciamento se relaciona ao "abandono" por parte do movimento indígena, do Estado e das demais entidades que atuam na região.

---

[911] Existem outras famílias nadëb que vendem produtos na aldeia atualmente.
[912] Estavam presentes famílias do Roçado e de São Joaquim, e também de outras aldeias nadëb do Paraná do Boá-Boá. Entre os participantes não nadëb, estavam, além de mim, Marivelton Barroso, presidente da FOIRN, Sandra Gomes, presidente da ACIMRN, além de representantes do ISA e do CIMI.
[913] Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas.

A reunião sobre o PGTA durou três dias e transcorreu bem apesar dos desafios. No encerramento do encontro, Joaquim proferiu um discurso em que agradeceu o apoio dos *mäs* presentes e lembrou que, há muito tempo, ele próprio busca se aliar a "parceiros" para "melhorar a vida de seu povo". Em certo momento, ele associou tais esforços ao crescimento da população nadëb nos últimos anos e à demarcação das duas Terras Indígenas. Apresentou, então, uma síntese histórica da delimitação da "área nadëb", que reproduzo abaixo. Neste trecho de sua fala, chama atenção, justamente, o destaque que Joaquim deu às diferentes relações estabelecidas com os *mäs* em torno da "terra" e ao processo de delimitação da área indígena.

> Em 1968 não tinha povo como tem agora. Em 1968 nem vocês existiam, quando chegou Gilberto da FUNAI, no Roçado. Ele me chamou. O tuxaua era o meu sogro, ele não sabia falar nada. Chamou eu aqui. Ari Oliveira era da FUNAI naquela época. Não era FUNAI, era SPI.[914] Chamou nós dois [Joaquim e o sogro]. Ele aqui, Gilberto aqui, e nós dois. Ia passando pessoa carregando sova, naquela época cortavam sova, trabalhando sova. Ele disse: 'Por que vocês deixam esses *mäs*, esses brancos? Por que vocês deixam ele entrar na área de vocês? Daqui mais tarde vocês vão ficar pobre! E teu povo vai pedir comida e o branco não vai dar pra eles'... Então ele disse assim: 'Daqui mais tarde eles vão tirar tudo que é riqueza de vocês. Vocês não vão ter nada, vocês que são filhos da terra, que nasceu na terra, se criou na terra', diz Gilberto... 'Tem a lei hoje', ele disse, 'tem a lei criada no país. Daqui mais tarde nós vamos fazer todo esse trabalho. FUNAI vai fazer levantamento da área de vocês. Não é agora'. Aquilo foi, mas custou isso aí... Então hoje vocês [Nadëb] tem ajuda do pessoal, povo tá crescendo. Mais tarde, do Uneiuxi pra cá vai ser cidade dos Nadëb. Vai ser prefeito isso aqui. Não é que eu tô falando mentira. Deus vai providenciar para o povo Nadëb. O pessoal de Jutaí [Paraná do Boá-Boá], isso aí tudinho se juntando para aqui. Vai ser cidade do povo Nadëb... Gilberto decretou a área nadëb. Naquele tempo ele era sertanista da FUNAI.[915] Hoje o povo tá crescendo, como ele falou mesmo. Então o povo vai crescer e se você deixar branco entrar, você vai ficar pobre, não vai ter nada. Não vai ter nada. E agora, olha aí. Por que tá dessa maneira?[916] Eu me virei um bocado. Esse velhinho era novo naquele tempo.... Minha palavra é só essa mesmo. [Trecho do discurso de Joaquim Batista, em português, durante reunião pública na aldeia de São Joaquim em uma das etapas de elaboração do PGTA TI Uneiuxi, julho de 2019]

A fala do chefe nadëb abordou relações construídas em torno da "área nadëb" que resultaram em sua delimitação e proporcionaram conquistas que Joaquim entende terem melhorado a vida de seu povo. Para descrever esse processo, seu discurso esteve focado em alguns elementos. Por um lado, Joaquim inverteu a "lógica do abandono" e reservou ao protagonismo nadëb (e particularmente a si mesmo) uma força inconteste. Por outro, o chefe

[914] Oficialmente, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) operou de 1910 a 1967, quando foi substituído pela Fundação Nacional do Índios (Funai).
[915] Provavelmente, o sertanista a quem Joaquim se refere é Gilberto Pinto Figueiredo Costa, que, em 1967, era o chefe da Primeira Inspetoria Regional do SPI. A partir de 1970, o sertanista chefiou a frente de atração Waimiri-Atroari, até 1974, quando foi morto num ataque dos indígenas ao posto Abonari. O conflito foi desencadeado pelas obras de construção da BR-174 (Manaus-Boa Vista) que cortava ao meio o território indígena (CARVALHO, 1982; BAINES, 2002).
[916] Joaquim se refere às terras demarcadas, ao crescimento do povo Nadëb e à elaboração do PGTA TI Uneiuxi.

nadëb ressaltou a importância das relações construídas com os *mäs*, desde a década de 1960 até os dias atuais. Vejamos: o tuxaua afirmou que o sertanista da Funai, ao observar a exploração da mão de obra indígena por patrões brancos, teria aberto seus olhos para a importância da delimitação de uma área para seu povo (um território, em termos jurídico-administrativo). No entender de Joaquim, seria o mesmo Gilberto quem "decretaria" este território anos mais tarde.[917] Apesar do destaque que Joaquim dá a Gilberto, devo ressaltar que, no período decorrido entre este encontro e a demarcação das duas Terras Indígenas nadëb na década de 1990, o próprio tuxaua atuou ativamente para a delimitação de uma área para a sobrevivência de seu povo. O tuxaua encabeçou, por exemplo, um embate com o Estado brasileiro em relação à demarcação correta dos limites da TI Uneiuxi, que descrevo abaixo.

Antes, gostaria de destacar outros dois pontos da citação acima. O primeiro está na associação que o chefe nadëb estabeleceu entre o crescimento da população e das aldeias nadëb e as cidades dos *mäs*. Ouvi comparações parecidas de outros interlocutores ao longo de minha pesquisa e, geralmente, eles imaginavam um espaço indígena ocupado por construções urbanas, carros, tratores, máquinas e equipamentos do *mäs*. Compreendo que estes são signos do mundo do branco mobilizados pelos Nadëb para conotar uma melhoria (econômica, mas não só) em sua vida. Mas note-se que esta condição seria alcançada pela abundante disponibilidade de recursos do território que habitam. Isto nos leva ao segundo ponto, também presente na citação: o encontro com o sertanista teria ressaltado, para os indígenas, a ideia de que a sobrevivência do povo Nadëb estaria associada à *riqueza de sua terra*. Em diversas reuniões públicas que pude participar em torno dos processos que venho analisando neste capítulo, ouvi Joaquim e outras lideranças destacarem que os recursos da floresta e dos rios devem ser protegidos contra as investidas dos brancos, que agora são associados à pobreza. Uma dimensão desta pobreza está ligada à predação desmedida do *mäs*, que rapidamente exaure os recursos da terra. Nesta mesma reunião, Eduardo Castelo, chefe do Roçado, disse em língua nadëb para seus parentes:

> Tudo é terra dos Nadëb, eles não são pobres.... *Mäs* quer sua terra, e depois? Não tem mais terra... Tem de tudo na terra dos Nadëb. Lagos, peixes, tem caça, tudo. Vejam vocês o que acontece com o dinheiro. Às vezes, você vai na cidade, você leva R$ 2 mil, R$ 3 mil, não dura nem uma semana. Acaba! O dinheiro acaba! A nossa terra não acaba![918] [Trecho do discurso de Eduardo Castelo, em língua nadëb, durante reunião

[917] Como destaquei no início deste capítulo, é comum que os Nadëb personifiquem as relações construídas com certas instituições, associando-as a servidores ou membros de equipes que efetivamente chegam até o Alto Uneiuxi e se relacionam diretamente com os indígenas. Compreendo que este seja o caso quando Joaquim afirma que Gilberto teria "decretado a área nadëb", mesmo que formalmente o processo fundiário tenha se dado por meio de outros profissionais (FUNAI/PPTAL, s/d).

[918] No original: "*sanhonh he nadëb sa hëëj n'aa… dooh rakasuut…. Mäs takarén tahëëj, tahëëj tajawén ta nyy da? Dooh! Dooh hëëj n'aa… Nadëb sa hëëj n'aa. Sanhonh he ta anang. Karaj'aa, tahÿÿb ta anang, harëng ta anang,*

> pública na aldeia de São Joaquim em uma das etapas de elaboração do PGTA TI Uneiuxi, julho de 2019. Transcrição e tradução são de minha autoria]

Assim, se o esquema histórico das relações espacializadas no século XX localizavam a riqueza material rio abaixo, argumentos como os de Joaquim e Eduardo ressaltam que os indígenas habitam uma terra rica, a qual os *mäs* não têm direito. Portanto, ao lidar com o processo de regularização fundiária das TI's, os Nadëb promoveram uma inversão no discurso tradicional relacionado à própria experiência de habitar o Alto Uneiuxi: práticas como caça, coleta e cultivo, consideradas (desde o mito cosmogônico de Ee T'aah Paah) como um trabalho árduo de sobrevivência (fruto de um equívoco dos demiurgos), passa a ser concebido como um modo de vida tradicional que dá aos Nadëb o direito (reconhecido pelo Estado) de manejar uma riqueza. Esta riqueza, portanto, está associada a um espaço específico ("nossa terra") a ser protegido contra as investidas dos brancos.

Note-se que o discurso político nadëb contemporâneo inverte o mito cosmogônico ainda em outro ponto, ao colocar nas mãos dos indígenas a possibilidade de uma melhoria de vida no futuro. Se, no tempo mítico, os Ee T'aah Paah erroneamente chamaram os brancos para povoar o mundo (a jusante do Uneiuxi), gerando uma dependência material dos indígenas, agora são os Nadëb que habitam uma terra rica (a montante do Uneiuxi) e detêm os conhecimentos para manejá-la. Com essa mudança de perspectiva, são os *mäs* que passam a depender dos Nadëb. Note-se que estas transformações estão de acordo com um discurso atual de indigenistas, ambientalistas e de agências nacionais e internacionais que atuam com a temática do "desenvolvimento sustentável" e preservação das florestas como modo de enfrentar as mudanças climáticas.[919] Ressalte-se, ainda, que a prosperidade (material) indígena – um dos pontos que os Nadëb consideram ser possível alcançar a partir do desenvolvimento de projetos previstos no PGTA – é condizente com a ética evangélica e, não por acaso, Joaquim afirma que o crescimento de seu povo e a criação de "cidades" indígenas no futuro serão providenciadas por Deus.

Luis Cayón (2014, p. 5), ao descrever a experiência de elaboração dos "Planos de Vida" indígenas na Colômbia, relata como as "organizações indígenas usam e ressignificam conceitos cosmológicos para negociar suas realidades com os Estados, elaborar suas próprias traduções e

---

sanhonh he ta anang. Meheg'aas bëë, mäs bakaad hado ta do ba ty gë ät. Mamahom cidade, Mamahom 2, 3 mil reais. Às vezes 3, 4 mil reais mamahom, nem sét semana tahaja. Ahëëj hẽ tabakaad paa. Hëëj n'aa anang do dooh tahëëj" (transcrição e tradução minha).

[919] Outro tema presente nas discussões em torno do PGTA é que os indígenas tradicionalmente promovem a "conservação ambiental", ao contrário dos brancos. Em última instância, os *mäs* dependem dos Nadëb para sobreviverem atualmente.

compreensões sobre eles".[920] Ao analisar as elaborações acima sobre o conceito de "nossa terra" pelos Nadëb, é possível perceber movimento semelhante. Observar alguns aspectos do processo de delimitação da TI Uneiuxi na década de 1990 revela, ainda, outras dimensões deste mesmo conceito.

O primeiro registro oficial relacionado à regularização fundiária do território nadëb data de 1982, quando foi realizado o levantamento de campo por um Grupo Técnico instituído por uma portaria da Funai. A homologação da TI Uneiuxi se deu apenas em 11 de dezembro de 1998. Contudo, em maio deste ano, quando a Funai dava início aos trabalhos de demarcação física da área, os Nadëb perceberam que havia um erro relacionado aos limites do território. Segundo consta no Relatório Circunstanciado de Revisão de Limites da Terra Indígena Uneiuxi, os indígenas

> [...] demandaram formalmente as providências do órgão indigenista, que reconheceu, por meio de ofício, sua responsabilidade pelo equívoco, comprometendo-se em corrigi-lo. Os índios Maku Nadëb apresentaram apenas uma objeção quanto aos limites demarcados em 1998: a não inclusão de uma extensa área com terras agricultáveis, abundantes em recursos naturais diversificados, com amplo significado histórico-cultural e ocupadas tradicionalmente, situadas entre a margem direita do Alto Uneiuxi e o paraná do Boá Boá. (Funai/PPTAL, s/d, p. 20)

Poucos dias depois, ainda em maio de 1998, a Funai expediu o Ofício nº 422/DAF, em que "o então Diretor de Assuntos Fundiários da Funai se compromete com o líder Nadëb em proceder à revisão dos limites da terra indígena Uneiuxi, à luz do Decreto nº 1775/96, 'num prazo mínimo de seis meses'". Três anos depois, o líder Nadëb escreveu outra carta endereçada ao presidente da Funai, cobrando o compromisso firmado pela DAF/Funai e relatando que "grande parta da terra que foi demarcada é terra baixa, feia, que fica alagada quase o ano todo" (ibid., p. 22). O líder nadëb citado é Joaquim Batista. O próprio tuxaua me mostrou a cópia da carta que enviou à Brasília que guardou consigo por todos esses anos.

Transcrevo o trecho destacado da imagem:

> Não aceitamos o limite da nossa terra no lado sul. Não podemos deixar ficar de fora a nossa *melhor Terra Alta*. É nesse pedaço que estamos perdendo, onde sempre caçamos, pescamos e tem muita castanha. É também onde está nosso varador para visitar nossos parentes do Boá-Boá. Foi nesta terra que meu pai, o tuchaua José Ramos Nadëb foi morto a tiro de espingarda pelo pessoal da seringa. Sr. Presidente eu e meu povo somente vai aceitar o início dos Trabalhos do pessoal da demarcação se nós recebermos uma carta oficial da Funai de Brasília dizendo que vão atender bem depressa a solução do limite sul... É a sobrevivência do meu povo. Nós não vamos perder esse pedaço. [Carta de Joaquim Batista endereçada à Funai-Brasília 7/5/1998, grifo nosso]

[920] O nome técnico para o documento empregado pelo Estado colombiano é Plano de Ordenamento Territorial.

A leitura da carta revela em que termos se dá o embate político do ponto de vista do chefe nadëb. A expressão "nossa terra", central para seu argumento, articula diferentes aspectos do território reivindicado. Joaquim começa por destacar que esta é uma área de ocupação histórica ("onde sempre caçamos, pescamos e tem muita castanha"), relacionada à dinâmicas socioespaciais ("onde está nosso varador para visitar nossos parentes do Boá-Boá"). Joaquim chama atenção, ainda, para a violência dos seringueiros, que mataram seu pai neste mesmo local na década de 1950. Finalmente, ele destaca que o trecho reivindicado seria a "melhor Terra Alta" no interflúvio Alto Uneiuxi-Japurá, ou seja, não inundável, propícia para subsistência de seu povo. Portanto, ao lidar com conceitos como "limites de terra" no trato com o Estado, o tuxaua nadëb contrapõe aspectos dos modos de vida e cultura "tradicionais" indígenas às ameaças e violência históricas dos brancos invasores.[921] Esse discurso sobre o espaço se desdobra numa temporalidade que aponta para o futuro: a garantia de uma área (e de seus recursos) que possibilite a vida das próximas gerações de um povo (aqui concebido como unidade étnica).

Durante os anos 1980 e 1990, portanto, o diálogo dos Nadëb com certos atores não indígenas trouxe possibilidades efetivas de garantias legais para uma existência com/contra o Estado. Voltemos à fala de Eduardo Castelo que mencionei algumas páginas acima, durante a reunião sobre o PGTA de 2018. Seu discurso se dividiu em duas partes. A primeira foi proferida em língua nadëb e a segunda em português, endereçada aos "parceiros". Além do trecho que já citei anteriormente, Eduardo, ao se dirigir aos parentes em sua língua, argumentou que o PGTA era um plano construído por todos os Nadëb e que daria certo caso soubessem trabalhar bem. Como ressaltei, os brancos eram usados como contraexemplo devido a sua exploração indiscriminada que exaure a terra e também ao dinheiro, que sempre acaba. Eduardo, então, voltou-se para os "parceiros", e começou a falar em português: "Eu citei pra eles sobre nosso território, a riqueza de nosso território. O Plano que nós terminemos de fazer sobre o PGTA, o que está constando, como a gente vai trabalhar daqui para o futuro, como tá sendo planejado. Então tudo que a gente discutiu é dessa forma que a gente vai trabalhar. E também eu quero muito agradecer vocês, que são nossos parceiros". A partir deste ponto, o tuxaua deu início a

[921] O processo de homologação da revisão de limites da TI Uneiuxi ainda não foi finalizado. A declaração da TI (com a incorporação da área reivindicada) se deu pela Portaria n. 2.360 - 18/12/2006. Em dezembro de 2022, o GT Povos Indígenas entregou o relatório produzido para o gabinete de transição do Governo Lula, recém-eleito, em que avaliou a atual situação da política indigenista do Estado. O documento registrava 12 pontos de alerta, dentre os quais a demarcação de 13 Terras Indígenas. A TI Uneiuxi integrava a lista. A TI Uneiuxi foi homologada em 28/04/2023. O povo Nadëb aguarda, neste momento, a concretização da última etapa do processo, o registro no cartório de imóveis da comarca correspondente ou na Secretaria de Patrimônio da União (SPU).

uma fala complexa, em que avaliava as relações históricas entre os Nadëb e os brancos que se aproximaram dos indígenas. Para isso, ele começou por citar minha participação no processo de elaboração do PGTA e expandiu sua fala para outros atores:

> Primeira coisa que nós dissemos pra ele [Nian], 'tem antropólogo que vem que é contra [aquilo] que a gente quer seguir', mas é como o advogado falou. Nós temos esse livrinho, eu e Edilson fizemos o curso de teologia sobre o direito dos povos indígenas… Eu falei, 'Dawëd [Nian], tu sabe muito bem que nós somos evangélicos', eu sempre falo isso, sempre vou falar. *Hoje o povo Nadëb vive uma cultura transformada*… senão hoje aqui Nadëb tava tudo bagunçado, tinha bebido, né, tinha muitas coisas… Então isso daí, a gente evita esse tipo de problema. E graças também àqueles que vieram na frente de vocês. Assim, pela permissão da Funai, [devo] dizer isso: eles não vieram pela sua própria vontade, os missionários. Eles vieram também com permissão da Funai. Então fizeram o trabalho porque a Funai permitiu. Tô dizendo aqui, não vai ser só parceiro FOIRN, só parceiro Funai, só parceiro ISA, só parceiro antropólogo, *mas vai vir outros parceiros também porque a gente quer construir com os parceiros*. Aquelas pessoas que a gente acha que são certos a gente quer trazer pra fazer e encaminhar os nossos projetos. [Trecho do discurso de Eduardo Castelo, em língua portuguesa, durante reunião pública na aldeia de São Joaquim em uma das etapas de elaboração do PGTA TI Uneiuxi, julho de 2019, grifo nosso]

Ao falar sobre a "cultura transformada", Eduardo encarava os parceiros em tom desafiador, rechaçando qualquer purismo que eventualmente alguém pudesse sustentar. O tuxaua respondia, em sua fala pública, as críticas que os Nadëb ouvem recorrentemente por terem se convertido ao evangelismo, chamando atenção para o fato de que a chegada dos missionários no Roçado foi realizada com consentimento, e até incentivo, da Funai. Assim, Eduardo destacava a posição paradoxal do Estado, que, se em políticas públicas como a PNGATI "cobra" dos indígenas uma valorização da "cultura tradicional", em diferentes momentos estimula o contato com os brancos, que desencadeia transformações em sua "cultura". Eduardo destacou que, dentre estas transformações, está o próprio conhecimento que os indígenas adquiriram sobre seus direitos. Direitos que, por sua vez, lhes asseguram, justamente, a possibilidade de se "transformarem" conforme o que julgam ser melhor para si. Por exemplo, se converterem ao evangelismo. Finalmente, Eduardo endereçou a discussão aos diferentes "parceiros", tanto os que "vieram na frente" – os missionários – como aqueles que estavam envolvidos na elaboração do PGTA. Neste ponto, é interessante perceber que, ao mesmo tempo que o tuxaua valorizava os *mäs* aliados, se afastava das controvérsias existentes entre os próprios *mäs* (do tipo missionários versus antropólogos; Estado versus Igreja; etc.). Ou seja, do ponto de vista indígena, aqueles que estão dispostos a apoiar o povo nadëb são bem-vindos: "Aquelas pessoas que a gente acha que são certos a gente quer trazer para fazer e encaminhar os nossos projetos". "Ser certo", neste caso, significa, portanto, não julgar a "cultura transformada" nadëb e estar disposto a trabalhar junto, sem "abandonar" os indígenas.

Apesar de o "abandono" ser uma ação recorrentemente relacionada aos *mäs*, deve-se destacar que ela ocorre quando os Nadëb julgam que os "parceiros" deram fim prematuro a uma relação ainda em curso. Chamo atenção para este ponto porque me parece que, para os Nadëb, as parcerias com os *mäs* são idealmente marcadas pelo seu caráter provisório. Isso porque, como já ressaltei, a proximidade com o branco é sempre acompanhada de riscos. É ilustrativo, por exemplo, o modo como também Joaquim abordou a relação com os missionários nesta reunião. Cito duas falas do chefe nadëb:

> Eu aguentei muitos missionários na área indígena. Eu aguentei muito. Muita gente veio na área indígena para trabalhar. E muitos *mäs* diziam, 'não, esses que chegam aí se interessam por riqueza de vocês, muitos vem tirar ouro'.[922] Muita gente veio falar pra eu não aceitar esse *mäs*. Mas só que eu não fiz isso. Eles diziam que eu tinha que dar queixa na FUNAI, pra FUNAI tirar, pra polícia tirar as pessoas... Mas eu nunca cheguei a dizer denúncia sobre eles, não tem motivo. *Porque eu vejo que tão fazendo trabalho pro meu povo*. [gravação com Joaquim Batista em português, aldeia São Joaquim, 8/9/2018, grifo nosso]
>
> *Meu interesse é ajudar o futuro, o que é pro futuro pro meu povo*. *No futuro essa história não acabou*. Mas por que [o *mäs*] veio? Veio por mim. Eu tenho que fazer isso porque eu tenho inteligência. Então, olha, Rodolfo [Senn, missionário do SIL] traduziu a bíblia. Hoje nós temos bíblia na palavra, na língua [Nadëb]. Hoje esse Rodolfo foi embora, ele não tá mais. Mas tá na nossa mão a palavra de deus. Ele nos alfabetizou, fez nossa cartilha na linguagem. Hoje nós temos cartilha na língua. Alfabetizou. Por que? É pro meu povo, não é pra mim. Por isso eu tô dizendo que eu tenho inteligência com meu povo... Porque se eu impedisse, se eu não aceitasse a pessoa na aldeia, na área, eu falava com a polícia, com alguém, com a Funai, aí eu tô prejudicando meu povo e *não vai chegar trabalho para aquele meu povo. Não vai chegar melhoria para o meu povo, não vai chegar*. [gravação com Joaquim Batista em português, aldeia São Joaquim, 8/9/2018, grifo nosso]

O discurso de Joaquim revela uma dimensão política das concepções do chefe nadëb sobre o processo de alfabetização e de criação de uma ortografia na língua nadëb. São conquistas indígenas alcançadas por meio da aliança com os *mäs*, que necessariamente se afastarão. Assim, se o "abandono" é inevitável, o conhecimento adquirido pelos indígenas advindo desta relação pode ser duradouro. Ou seja, a importância dessas parcerias está no fato de que podem trazer transformações almejadas pelos próprios Nadëb, que, em sua perspectiva, os conduzirão para uma vida melhor. O futuro ideal, me parece, não é mais aquele relacionado ao *mäs* provedor, mas a um parceiro eventual (que depende ele mesmo dos Nadëb). Ao fim da fala pública de Eduardo, o tuxaua fez afirmações que apontam para isso: "Eu quero muito

[922] Entre as décadas de 1980 e 1990, circulava na região do Médio Rio Negro a notícia de que os missionários evangélicos, que intensificavam sua presença no Alto Uneiuxi, estavam ligados ao movimento do garimpo na Serra do Uneiuxi. Segundo os Nadëb, a notícia não passava de um boato. Note-se que, em 1990, há uma intensa movimentação de garimpeiros nesta serra, em busca do metal. O processo durou alguns anos, mas foi coibido pelos próprios indígenas por meio de procedimentos xamânicos que ocultaram os veios de ouro.

agradecer a vocês... e quero muito aprender com a doutora [advogada do ISA que estava presente]. Pode ser que um dia a gente vai ser advogado também. Tem que ter um advogado nadëb. Um advogado que é tradutor também, que vai escrever tudo em nadëb". Também ao longo do ordenamento pesqueiro e das etapas anteriores em torno do PGTA, Eduardo recorrentemente argumentava sobre a importância da criação de uma Associação do Povo Nadëb. No entendimento do tuxaua, este seria um passo em direção ao fortalecimento político e econômico dos Nadëb que poderia lhes proporcionar, no futuro, uma autonomia em relação aos apoios ainda necessários de organizações indígenas e não indígenas.

Há, por fim, um último aspecto a ser considerado nesta complexa relação dos indígenas com a terra e suas transformações advindas do contato com os *mäs*. Como destaquei, pelo menos desde os anos 1960, os Nadëb tiveram que traduzir para os brancos sua relação com o território que habitam. Um dos aspectos fundamentais nesta comunicação diz respeito ao modo como os indígenas pretendem se fazer vistos e o que almejam mostrar. Há, assim, um elo sutil entre a vinda para a beira do Uneiuxi promovida em 1960, o trabalho de salvaguarda que analisei neste capítulo e a fala de Joaquim sobre a grande cidade indígena: os Nadëb querem aumentar sua população e ter visibilidade. Ser visto, hoje em dia, é também produzir imagens de si e reproduzi-las em mapas, fotografias, vídeos, publicações, plataformas digitais, etc. Chegamos ao último ponto deste capítulo (que retoma seu início): a política implícita à transposição de aspectos da territorialidade para suportes de imagem.

11.6 (Não) ver e fazer (não) ver

Neste capítulo, discuti aspectos da territorialidade nadëb e suas transformações ao longo do tempo a partir do contato com os brancos. Considerei, ainda, a forma e o conteúdo da representação e da tradução que os indígenas fazem de sua relação com o território ao lidar com diferentes atores como Estado, organizações indígenas e não indígenas, dentre outros. As discussões demonstram que, na dinâmica de contato com o outro, a questão não é simplesmente ser visto – dado que a relação com a alteridade é almejada –, mas quando e como ser visto. Ainda, em certos casos, "é preciso ver para não ser visto" como lembra Viveiros de Castro (2011, p. 900), retomando um tema pan-ameríndio relacionado à caça. Nesse sentido, é produtivo justapor a análise sobre a representação indígena do território ao contexto de invasão que descrevi no início do capítulo.

Assim como o vazio demográfico amazônico é um argumento falacioso, que historicamente trouxe consequências nefastas para os povos indígenas, as imagens de satélite

que mostram uma imensidão verde da floresta podem ser usadas para esconder, omitir ou desconsiderar a vida (e a violência à vida) – humana e não humana. Aqui, o debate se desenvolve em torno da qualidade, circulação e acessibilidade de informações. Em um artigo intitulado *Índice de Miopia*, Cançado e Marquez (2009, p. 544-545) ressaltam as implicações geopolíticas de tais questões quando consideramos plataformas como o Google Earth.

> O olhar vertical de aviões e de satélites que conformam a plataforma *Google Earth* produz um mosaico desigual do mundo. Não porque o mundo seja naturalmente diverso, mas exatamente porque ele é desigual em oportunidades e divergente em interesses. Há, portanto, lugares que se apresentam com visão mais limitada do que outros e imagens destes com menor definição. Ou sem definição alguma. Manchas imprecisas e borrões coloridos em alguns lugares contrastam com imagens nítidas e situações cotidianas impressionantemente congeladas em outros. E se esse mosaico de fragmentos de fotografias forma-se com a junção das imagens produzidas pelas mais diversas fontes e companhias mundo afora, nas mais diferentes datas e através de mecanismos mais ou menos obsoletos, a cartografia resultante não só revela como reforça o crescente distanciamento entre o centro e a periferia do mundo... Esta aparente contradição entre o olhar cristalino vertical – que nos apresenta logo na abertura do programa uma Terra azul iluminada – e a perda da transparência à medida que descemos e nos afastamos gradativamente dos centros de poder, na verdade revela as condições epistemológicas ou o ecossistema cultural na qual são gestadas as tecnologias atuais.

O interflúvio Japurá-Negro (e sua imagem no Google Maps) poderia ser tomado como exemplo de uma espacialidade que os autores posicionariam na "periferia do poder" tendo em vista a geopolítica global. Mas, como vimos, a invasão europeia no século XVI e a subsequente disputa pela demarcação de fronteiras entre Estados nos ensinam que é justamente nas periferias que se desenvolvem muitos dos conflitos que importam e que irão definir poderes. A bacia do Japurá e a hidrografia formada nas cabeceiras dos afluentes direitos do Médio Negro reúnem características que, desde um ponto de vista geopolítico, projetaram-nas para a posição de "centro de uma área de borda" (BRITO, 2019). Como vimos na parte 1, no século XVIII, o rio foi disputado durante as próprias viagens das comissões binacionais de demarcação de fronteiras sul-americanas para determinação dos limites dos domínios portugueses e espanhóis (WILKENS, 1781). A geógrafa Lia O. Machado (2000, p. 12) destaca por que regiões como essa eram estratégicas:

> A leitura dos tratados [de Madri (1750) e Santo Ildefonso (1777)] revela a enorme importância atribuída aos lugares de comunicação, usualmente coincidentes com pontos estratégicos de passagem da rede fluvial e de caminhos. São esses lugares que dão coerência à localização das fortificações pombalinas, todas situadas nos lugares-ponto por onde confluíam circuitos de contrabandos.

Machado, portanto, estabelece uma associação entre área de comunicação e contrabando. A autora propõe, ainda, o paralelo entre as rotas de tráfico de escravos e drogas do sertão nos séculos XVII e XVIII com o que chama de "corredores terrestres-fluviais" utilizados pelos circuitos ilegais de contrabando e narcotráfico contemporâneos. A caracterização do rio Japurá enquanto "corredor para o tráfico" de fato permanece até o presente. O rio e seus canais, bem como o interflúvio Japurá-Negro, continuam a ser visados como rota para o comércio de drogas, ouro e outros produtos.

Se tais questões continuam a compor a política regional, minha experiência com os Nadëb mostrou que uma das camadas do problema é também estética e se estrutura na dimensão visual. Voltemos à imagem que abre este capítulo, isto é, a representação do interflúvio Japurá-Uneiuxi no Google Maps que um interlocutor nadëb me enviou. É possível ver uma pequena área esbranquiçada, de difícil identificação, em meio a uma mancha verde (a mata). Meu amigo, ao me contatar, me pedia uma ajuda específica: "a gente quer ver essa imagem". Ou seja, o que ele observava ali era menos que uma imagem, era uma aparência, a superfície de algo mais complexo. Meu interlocutor buscava uma figura detalhada do território, representação que ele sabe existir para outros, mas que a ele não é permitido enxergar.

Em contraste com essa cegueira induzida, os Nadëb sofrem atualmente a ameaça e os efeitos de um olhar panóptico. Eles afirmam que há uma vigilância aérea frequente de suas terras – feita por aviões, satélites e *drones* – que traz consequências diretas para sua vida. Por exemplo, ainda em 2018, testemunhei uma ação do Exército, que entrou nas Terras Indígenas nadëb sem aviso prévio ou qualquer comunicação que explicasse o episódio. Numa tarde de janeiro, eu estava em uma canoa no Paraná do Boá-Boá, com o tuxaua Joaquim Batista, voltando de uma festa ocorrida na aldeia de Jeremias. Fomos interceptados por dois botes, no próprio curso do rio. Os militares iam em direção a um varadouro nadëb que leva para o Alto Uneiuxi. Fomos questionados pelos oficiais que supostamente estavam em busca de invasores. O episódio gerou revolta em meus amigos, que afirmavam que não havia invasão naquele momento, além de se verem vigiados em suas próprias terras. Mais tarde, algumas pessoas me diriam que a movimentação dos Nadëb para a festa teria sido tomada equivocadamente pelos militares como indício de atividades ilegais de terceiros no interflúvio.

Este episódio contrasta com a situação relatada no início do capítulo e evidencia a disparidade sobre o controle e o poder sobre os índices que fazem existir o território habitado para além da espacialidade vivida. As imagens, coordenadas geográficas, áudios e cartas anexadas pelos indígenas à denúncia registrada na Funai naquele momento (fevereiro de 2021)

aparentemente não geraram uma ação de monitoramento e fiscalização efetiva por parte de algum órgão até o final daquele ano – Funai, MPF, Exército ou Polícia Federal.

Assim, um problema central para os Nadëb no presente gira em torno da qualificação e circulação das imagens e informações topográficas – quem as registra, quais informações estão disponíveis, para quem elas são produzidas e como podem ser visualizadas. Do ponto de vista indígena, qualificar certas informações e imagens em contraposição às "manchas" do Google Maps é uma maneira de se mostrar vivo e, portanto, de fazer frente às ameaças. A multiplicidade de elementos que formam o espaço-tempo ameríndio parece convergir de maneira interessante com a internet (MOREIRA, 2014). Se a cartografia moderna, a princípio, contrasta com a experiência vivida do habitante (INGOLD, 2007), ela pode ser, como vimos, uma ferramenta habitada e expandida pela perspectiva indígena.[923] Como vimos ocorrer no processo de salvaguarda, esta ferramenta é transformada de modo que um topônimo não seja um ponto no mapa, mas uma narrativa, uma experiência pessoal e social no espaço e no tempo. Confrontados com a possibilidade de alcançar e mobilizar aliados para a proteção de seu território, os Nadëb optaram por realizar traduções de sua vivência nos termos de uma boa comunicação com o Estado e com atores não nadëb. Para isso, elegeram os rios e os caminhos de água enquanto epítomes do espaço-tempo que habitam. Tal atitude só é possível porque o "viver-mover" (*awät*) nadëb se dá também pelo rio. Portanto, se os cursos d'água historicamente são disputados com estrangeiros, são eles, também, signos para estabelecer conexões (sempre parciais) com os brancos.

Um desafio permanente nesse tipo de processo, como ressaltam Wright et al. (2012), é como estabelecer alianças com forasteiros de modo que as "cosmologias ameríndias" não se tornem apenas "fatores culturais" com os quais agências nacionais e internacionais devam lidar durante uma cooperação para o chamado "desenvolvimento sustentável".[924] O trabalho de salvaguarda é um exemplo de como a "cultura indígena", constantemente em transformação (GOW, 2003), pode ser mobilizada para um diálogo com o Estado que permita, por exemplo, o desenrolar de ações para a garantia de mais segurança territorial e manejo sustentável do rio. Após o desenvolvimento dos três projetos apresentados, por exemplo, os indígenas passaram a

[923] Atualmente, surgem experiências nesse sentido, como aplicativos para celular que podem ser utilizados pelos próprios indígenas para monitorar e georreferenciar o território. Um exemplo é o "Alerta Clima Indígena", desenvolvido pelo IPAM, em parceria com outras organizações. Seu objetivo é ampliar a difusão de informações sobre incêndios, desmatamento e chuvas nas Terras Indígenas amazônicas. Rayol (2021) apresenta e analisa o uso do aplicativo pelos Mẽbêngôkre Mẽtyktire (Kayapó).

[924] Cito os autores: "*As political ecology teaches us, human interaction with the environment is always embedded and predicated on power relations. Thus, cosmo-logics and cosmo-praxes in the end always amount to cosmopolitics*" (WRIGHT ET AL., 2012, p. 388).

discutir a maneira mais estratégica para reivindicar a extensão da TI Uneiuxi rio abaixo, alcançando o trecho onde incide a APA Tapuruquara, hoje desprotegido.

Algumas semanas depois da troca de mensagens que descrevi no início deste texto, meu interlocutor me procurou mais uma vez, para fazer uma nova denúncia. Os Nadëb acabavam de avistar dois *drones* sobrevoando a boca do varadouro, agora no Alto Uneiuxi. Filmavam seu território, roubavam imagens de seu território. Primeiro, as máquinas trouxeram os *mäs*, pelos rios. Agora, as máquinas são câmeras de vigilância que sobrevoam sua terra. E, assim, as tecnologias hoje encarnam uma questão amazônica básica: o encontro com o outro é uma disputa de perspectivas. O embate no e pelo território se dá também na e pelas imagens desse território. "Este, em suma, seria o verdadeiro sentido da inquietação ameríndia quanto ao que se esconde por detrás das aparências. As aparências enganam porque não se pode jamais ter certeza de qual é o ponto de vista dominante, isto é, qual é o mundo em vigor quando se interage com o Outro" (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 904). As palavras de Viveiros de Castro parecem ganhar mais uma camada de sentido quando transpostas para as imagens de satélite e *drones* que circulam pela rede.

A questão obviamente é complexa, porque, como a história mostra, se fazer visto é não só apreender o outro e sua visão, mas também se expor. Há informações que os Nadëb entendem que devem ser mantidas em sigilo para sua própria segurança e proteção territorial. Por exemplo, a localização do varadouro que motivara a invasão do Exército (e várias outras no passado e no presente) é uma informação que, se publicizada, tem potencial danoso, porque o caminho é o elo entre as bacias do Japurá e Negro, historicamente almejada pelos *mäs*. O fato desencadearia uma pressão e uma violência ainda maiores sobre seu território e sobre sua população. Este foi um dos pontos delicados que tivemos de enfrentar em nosso trabalho de salvaguarda. Qual deveria ser o grau de sigilo das informações depositadas no Museu do Índio? Seriam públicas, acessíveis somente por pesquisadores, ou disponíveis exclusivamente para indígenas de cada uma das etnias envolvidas? Na maioria dos casos, as informações foram mantidas em sigilo máximo. Mas, ainda cabe a pergunta, o que significa uma salvaguarda "sigilosa"? Do ponto de vista nadëb, qual o sentido, e qual o resultado efetivo, de se manter um mapa desenhado, narrativas traduzidas, ou coordenadas geográficas de caminhos a milhares de quilômetros de distância, se nenhum *mäs* poderá *ver* que o interflúvio Uneiuxi-Japurá é habitado pelos Nadëb? As questões seguem em aberto, mas um modo de abordá-las parte da compreensão de que uma dimensão da política do espaço indígena se dá nos próprios regimes de visualidade e visibilidade que a formam e são formadas por ela mesma. Continuamos, assim, lidando com variações e transformações de um mesmo tema: (não) ver e fazer (não) ver.

CONCLUSÃO

Esta tese foi construída em torno de uma questão que surgiu no meu convívio com os Nadëb do Alto Uneiuxi: de que modo a mobilidade espacial se coloca como um modelo indígena para estabelecer relações (com o tempo, com o espaço, com pessoas humanas e não humanas)? Ainda em campo, pude observar práticas e conceituações relacionadas ao tema que aproximam meus interlocutores de outros povos de fala naduhupy, já descritas pelas etnografias.

Ao investigar esta questão, optei, por um lado, por seguir o caminho inaugurado por Silverwood-Cope (1990 [1972]), posteriormente percorrido pela maioria dos etnógrafos destes povos, que registraram e refletiram sobre seus deslocamentos espaciais. A forma como os autores trataram o tema variou. No presente caso, busquei observá-lo e analisá-lo a partir de um modelo cosmoecológico. Esta abordagem me pareceu ser a que melhor se aproximava da experiência indígena que fui capaz de observar, em seus aspectos práticos e conceituais. Por outro lado, o convívio com os Nadëb evidenciou contrastes em relação a pontos relativamente estáveis na literatura do Noroeste Amazônico brasileiro sobre os povos que habitam o interior da floresta. Parte dessas diferenças, a meu ver, está associada aos contextos etnográfico, geográfico e histórico aqui tratados. A área tradicionalmente habitada pelos Nadëb é um espaço de transição entre bacias hidrográficas e áreas etnográficas. Por esse motivo, o interflúvio Japurá-Negro, ora foi visto como espaço de comunicação, ora como limite de mundos – seja na rede de relações multiétnicas, seja nas relações estabelecidas entre indígenas e não indígenas, seja na comunicação interespecífica em que os humanos estão envolvidos, seja, por fim, nos processos desencadeados pela figura do Estado. Considero que o fato de os Nadëb serem o grupo de fala naduhupy que está nos limites oriental e meridional da área habitada por demais falantes desta família linguística levanta singularidades sobre este povo. Por esta perspectiva, esta é uma etnografia que busca trazer questões que divergem ou que conduzem as discussões para outras direções ainda pouco exploradas na literatura especializada.

Para concluir esta tese apresento, abaixo, uma breve síntese do texto, de modo a construir um encadeamento das principais ideias discutidas. Busco, com isso, apontar conceitos apresentados que considero centrais para minha argumentação.

O povo Nadëb e o interflúvio Japurá-Negro

No início da tese, observei as relações entre grupos indígenas – e, a partir de um momento histórico, também não indígenas – no interflúvio Japurá-Negro num intervalo de tempo abrangente, que alcança desde um período pré-colombiano até os dias atuais. Reuni, para isso, um conjunto de dados provenientes de matrizes distintas: hipóteses de autores sobre as configurações socioespaciais amazônicas ao longo do tempo; fontes primárias e secundárias sobre os primeiros séculos de invasão europeia; etnografias modernas que consolidaram a imagem do Alto Rio Negro como região etnográfica; abordagens históricas e etnográficas sobre a bacia do Caquetá-Japurá; narrativas nadëb sobre o "tempo dos antigos"; análise de categorias nadëb atualmente mobilizadas para se referir ao outro. Ao sobrepor esse material, eu tinha objetivos específicos.

Um primeiro movimento proposto foi o de imaginar a configuração dos grupos indígenas no interflúvio Japurá-Negro dentro de um contexto de redes de comunicação interétnicas amazônicas em que se trocavam bens e serviços. Este foi um exercício que levou em consideração algumas teorias sobre a configuração socioespacial da região num período imediatamente anterior à invasão europeia e os primeiros séculos de colonização amazônica. A hipótese das confederações multiétnicas de Andrea Zucchi e Silvia Vidal são particularmente relevantes para minha argumentação porque sugerem que, nesta sub-região do Noroeste Amazônico, as relações estabelecidas pelos grupos do interior com aqueles que estavam nos rios de grande porte (Japurá e Negro) se davam, principalmente, com aqueles de fala arawak – como os Baré e os Manao – e também com tupi-guarani-falantes – como os Omágua. Este, portanto, é um primeiro contraste relevante ao compararmos as relações históricas que os diferentes povos de fala naduhupy mantêm com grupos que estão nos rios de médio e grande porte. Na bacia do Uaupés, as relações se dão principalmente com grupos tukano-orientais.

Há um consenso entre os autores de que essa extensa rede de interação entre grupos indígenas foi desarticulada com o avanço colonial no continente. Ao abordar os primeiros séculos de contato entre povos originários, brancos e colonos nesta região, busquei abordar e articular três pontos inicialmente. O primeiro se refere aos efeitos deste contato nos rios Japurá e Negro: a redução drástica do contingente populacional indígena no leito destes cursos; a configuração desses rios como corredores fluviais para o tráfico de mão de obra indígena e produtos da floresta; a instauração de um novo tipo de violência, que progressivamente se torna uma forma padrão de relação na região. O segundo ponto está relacionado aos efeitos desse contato no interior do interflúvio Japurá-Negro. Analisei, portanto, as possíveis reconfigurações

socioespaciais na floresta. Para isso, segui a proposição de autores que sugerem que, apesar das pretensões das metrópoles e governos, a mata se manteve como uma área de ocupação indígena relativamente protegida do avanço dos europeus e dos "neobrasileiros" até o final do século XIX (WRIGHT, 1991; FAULHABER, 1992; PORRO, 1995; ANDRELLO, 2004). O terceiro ponto trata do discurso forjado pelo Estado sobre o espaço e sobre os povos indígenas neste interflúvio. Entre os séculos XVII e XIX, a imagem do interior amazônico tendeu a ser monocromática aos olhos dos agentes coloniais – espaço da selvageria e da natureza indócil. Isso reflete, por certo, a própria condição em que foi construída: a partir dos desafios impostos pela resistência indígena, das especificidades geofísicas e climáticas da região e das restrições orçamentárias e militares das coroas. No espaço entre o Japurá e o Negro, a essa imagem de sertão somaram-se duas outras, já indicadas acima: uma área de comunicação (econômica, política, geográfica) no Noroeste Amazônico e também de limites entre Estados (seja entre as metrópoles europeias, seja entre os Estados-nações recém-criados no século XIX).

O planejamento da ação colonial e neocolonial demandava o esquadrinhamento e exploração da região, a ocupação e defesa dos domínios usurpados. No decurso do tempo e das fases administrativas, estes conceitos se desdobraram em dicotomias importantes: ausência do Estado/permanência de traficantes e missionários; ocupação europeia nos grandes cursos/circulação de mercadorias no interior; vazio populacional nos grandes cursos/reconfigurações socioespaciais no interior; sedentarização de povos nos grandes cursos/intensificação da mobilidade no interior; núcleos mercantis (aldeamentos e povoamentos)/ressignificação das guerras indígenas. Conforme a época e o contexto, o motor de parte dessas operações foi a violência, diversificada em forma e agentes, mas generalizada. Outras causas que nutriram tais contrastes foram as relações tecidas em torno de bens de consumo que passavam a circular, bem como as alianças firmadas entre indígenas, europeus e "neobrasileiros".

As discussões desenvolvidas na parte 1 nos permitem, ainda, compreender o contexto etnográfico nadëb não só a partir de uma "perspectiva rionegrina", mas também a partir do que se passa, e do que se passou, na bacia do Japurá-Caquetá. A análise dos documentos históricos, a leitura das hipóteses dos especialistas, as narrativas nadëb sobre o passado e os dados etnográficos que apresento destacam a importância do Japurá (afluente do Médio Solimões) na configuração sociopolítica e cultural do interflúvio Japurá-Negro. As narrativas nadëb, em especial, evidenciam que esta bacia é um espaço "construído por" e "construtor de" relações entre pessoas humanas e não humanas, inclusive para os grupos nadëb que tradicionalmente habitam outros rios, como o Téa e o Uneiuxi.

Nesse caminho, busquei destacar aspectos que, do ponto de vista indígena, ora integram, ora singularizam o Japurá em relação ao Negro. Esta variação pode ser observada, por exemplo, em sua dimensão ecológica: a presença de espécies vegetais e animais em cada bacia. Esta configuração, por sua vez, irá repercutir na própria dinâmica dos grupos nadëb que promovem deslocamentos sazonais em busca desses recursos que podem se desdobrar em festas, na criação ou manutenção de alianças, etc. Na dimensão sociológica, demonstrei que, em certos contextos, os Nadëb do Alto Uneiuxi distinguem grupos nadëb e não nadëb de acordo com as bacias hidrográficas. Este ponto, por seu turno, está associado à dimensão cosmológica: a formação da pessoa nadëb se dá a partir da relação com parentes, mas também com determinados seres e ambientes de uma bacia hidrográfica. Note-se, ainda, que, desde a parte 1 da tese, demonstro como os caminhos estabelecidos pelos Nadëb, e pelos outros (humanos e não humanos), integram esse espaço circundado pelas duas grandes bacias do Japurá e do Negro.

O modelo ternário e a mediação entre mundos

A partir do quadro esboçado acima, é possível sugerir aqui conclusões que são relevantes para se considerar uma perspectiva mais geral que adoto ao longo da tese:

a) Ao caracterizar o povo Nadëb como um dos povos a compor o Sistema Cultural (aberto) do Rio Negro, devemos ter em vista que esta "abertura" descrita pelos especialistas se estende, neste caso, também à bacia do Japurá. Os dados que apresentei evidenciam que a relação dos Nadëb com povos desta última bacia é histórica e compõe uma memória social viva. De certo modo, se tomarmos as narrativas dos "antigos" como ponto de partida, é possível perceber que uma dimensão importante da reflexão dos Nadëb atuais sobre os outros se constrói a partir de histórias que narram o contato estabelecido com grupos como os Majoran e os Karahon, associados à região do Paraná do Boá-Boá e do Japurá.

b) O segundo ponto está associado ao primeiro. As narrativas nadëb parecem indicar que houve um modo de interação com outros grupos indígenas no interior da mata baseado em relações simétricas e na ética da predação. Portanto, se os Nadëb estiveram envolvidos em relações assimétricas com certos grupos que estavam nos rios grandes (Japurá e Negro), houve também interações com indígenas que encarnavam uma alteridade que estava localizada no interior da floresta. Assim, me parece que devemos considerar outros modos de relação construídos pelos Nadëb que não sejam exclusivamente aqueles baseados na linguagem da "paz" e da "generosidade", que formam, por exemplo, uma dimensão importante da socialidade entre os povos rionegrinos (VELDEN & LOLLI, 2021). Isso nos leva a um terceiro ponto.

c) Para além das relações assimétricas comumente descritas no Alto Rio Negro (que estabelecem uma hierarquia inter e intragrupal), a etnografia junto aos Nadëb mostrou que também foi construído um outro tipo de assimetria ao longo do tempo. Se ela correspondeu à captura e adoção de mulheres e crianças de grupos indígenas derrotados no passado, ela se transformou gradativamente no contato com os *mäs* (brancos). Assim, na virada do século XIX para o XX, o sistema de aviamento e a relação patrão-freguês reconfiguraram a própria condição de orfandade entre os Nadëb. Esse processo iria se intensificar na metade do século XX.

Parece-me que existem certas categorias indígenas que são importantes para compreender este processo. A começar pelo trinômio *nadëb – nadëb wób – mäs*. Da perspectiva indígena atual, *nadëb* é a posição ideal de uma pessoa humana no Alto Uneiuxi, e aqueles que vivem ali buscam estabilizá-la por meio de processos de construção de parentesco, dessubjetivação de pessoas não humanas, dentre outros artifícios. A partir de certo momento (que não é possível precisar), os próprios indígenas adotaram o termo como etnônimo e, atualmente, traduzem-no como "gente". Se observamos as relações estabelecidas por estas pessoas a partir de um gradiente de proximidade social, cultural, espacial e cosmológica, a alteridade menos distante dos Nadëb está associada à posição *nadëb wób*, "outros *nadëb*". Grosso modo, esta categoria é aplicada para designar os outros povos indígenas da região, mas é virtualmente abrangente. Por exemplo, os povos do Xingu podem ser referenciados como *nadëb wób*. Finalmente, *mäs* é uma categoria que aponta para uma alteridade mais radical, ainda no espectro da humanidade, associada aos brancos. Os brancos estão ontologicamente relacionados às mercadorias e, ainda hoje, são muito identificados à figura dos patrões. Note-se, contudo, que, apesar da proeminência dos patrões no século XX, a relação com missionários e outros atores ao longo do tempo complexifica e diversifica as pessoas que se encaixam nesta categoria.

Devo acrescentar, ainda, que esse modelo ternário se atualiza de diferentes formas ao longo do tempo, como na série *jaaj tamiih buuj – tanoo buuj – tamahub buuj*, ou, ainda, na série *nadëb – nadëp – mäs*. Como vimos, antes que termos fixos, essas posições são contextuais e, a princípio, em determinada situação, uma pessoa pode ser alocada em qualquer uma delas. Contudo, me parece que o *mäs* nunca será *nadëb*.

Há, ainda, uma quarta categoria a ser destacada, que denota a condição de orfandade de uma pessoa: *kabari*. Para meu argumento, sua relevância se deve ao fato de que esta é uma categoria transversal ao modelo ternário já descrito. Isto é, historicamente, ela promoveu determinadas articulações entre pessoas distintas, alocadas em cada uma das posições listadas

acima. Parece-me que, no tipo de relações às quais esta categoria se insere, a condição de *kabari* foi mobilizada pelos Nadëb enquanto uma posição mediadora de mundos. Vejamos. No período pré-contato, aparentemente, os Nadëb foram *kabari* raptados/adotados por outros grupos indígenas, bem como capturaram/adotaram órfãos vindos de outros grupos. Esta prática desencadeou reconfigurações de unidades sociais no interior. É por esse caminho, por exemplo, que os Nadëb me narraram a origem do povo Dâw na cabeceira do Marié: a partir da migração de pessoas majoran, então filhos adotivos dos Nadëb, que, num conflito, fugiram desde a região do Paraná do Boá-Boá.

A relação patrão-freguês transformou a posição estrutural ocupada pelos *kabari*. Com o engajamento gradual dos Nadëb no sistema de aviamento, a condição de *kabari* passou a ser determinada também por um tipo de relação com os *mäs*, que posicionava estes últimos como provedores, especialmente de mercadorias. Esta forma ganhou força nas relações patrão-freguês, mas se estendeu a outros tipos de interações. A ponto de, na virada dos anos 1960 para os 1970, Kaborí ter se tornado um termo de referência regional para designar os grupos Nadëb que se relacionavam com brancos, ribeirinhos e demais moradores do Médio Rio Negro. A meu ver, as notas etnográficas de Münzel denotam, elas próprias, essa relação – a pesquisa do autor se deu com os Kaborí, que foram seus anfitriões, ao contrário dos Nadöb, que se mantinham isolados.

Com a chegada dos missionários protestantes às aldeias nadëb na década de 1950, e a intensificação do contato ao longo da segunda metade do século XX, a relação com aqueles brancos passou a ser construída a partir de outra dinâmica, estabelecida pelo convívio nas próprias aldeias. Dinâmica esta que, paulatinamente, passou a ser regida por uma certa ética evangélica na virada do século XX para o XXI.

Paralelamente, entre os anos 1980 e o início dos anos 2000, os Nadëb gradativamente se engajaram num processo político em torno da regularização fundiária de seu território, que colocou em jogo outro tipo de relação com os *mäs*, agora mais diretamente associada ao Estado. Aqui, o chefe nadëb (*wahëë*) foi a figura fundamental para estabelecer comunicações e operar as traduções necessárias. Figuras eminentemente paradoxais, os chefes atuam em prol de sua comunidade (que é formada por um conjunto de parentes referenciados como suas "crianças", seus *karapé*), mas, ao se relacionar com o *mäs*, buscam introduzir elementos de seu mundo, deliberadamente "transformando a cultura nadëb", como pudemos ver na fala de Eduardo Castelo no último capítulo da tese. Se esta "articulação com o mundo exterior" já era destacada por Münzel (1969) como uma característica do chefe nadëb, me parece que, no final do século XX, este aspecto deve ser analisado a partir de certas particularidades contingenciais. Na tese,

demonstro este ponto a partir da apresentação da história de vida de Joaquim Batista. Ao abordá-la, foi possível compreender como a habilidade de certos líderes indígenas desencadeou uma transformação na própria lógica do aviamento em âmbito local naquele momento.

Para compreendermos esse ponto, é necessário lembrar que a ascensão de Joaquim coincidiu com uma reconfiguração socioespacial nadëb. A partir da década de 1960, os grupos dispersos no Alto Uneiuxi passaram a se reunir cada vez mais na beira do rio, na aldeia do Roçado. Ao assumir a chefia da comunidade na década de 1980, Joaquim passou a ser o *wahëë* (chefe) de um número cada vez maior de *karapé* (crianças). O tuxaua construiu para si uma força política que, se não é inédita, ao menos é incomum entre os Nadëb. No início dos anos 2000, ele era o tuxaua da única aldeia nadëb naquele rio que reunia famílias não só do Alto Uneiuxi, mas também do Téa. Nesse processo, Joaquim passou a ser a referência maior para os brancos que buscavam algum tipo de contato com pessoas do Alto Uneiuxi. Como vimos, esse processo transformou de maneira abrangente as relações (assimétricas) entre os próprios Nadëb, e também entre os indígenas e os brancos. Essas mudanças irão contribuir para o fim do sistema de aviamento no Alto Uneiuxi nos anos 2000. O esquema abaixo sistematiza essas transformações.

	Tempo dos Patrões	**Transição**	**Tempo Atual**
Relações assimétricas	*kariw n'aa* <> *ta karom* patrão branco <> freguês nadëb	(*kariw n'aa* + *wahëë*) <> (*ta karom* + *karapé*) (patrão e chefe nadëb) <> (fregueses e "crianças")	*wahëë* <> *karapé* (chefe <> "crianças")

Desde então, a figura do patrão tendeu a perder relevância nas relações construídas pelos indígenas. Os chefes continuam a fazer uma importante mediação com o mundo dos brancos, mas deve-se notar que agora existem outras forças políticas nas comunidades, como os líderes evangélicos e os professores indígenas.

Cosmoecologia e o cantos

Para além da descrição do contexto sociopolítico (e suas transformações) do interflúvio Japurá-Negro, e da reflexão sobre os modos de relações construídas entre os Nadëb e outros grupos indígenas, abordei outras dimensões de sua socialidade ao longo da tese.

Na parte 2, busquei caracterizar o que chamo de cosmoecologia no Alto Uneiuxi. A partir da apresentação de dados etnográficos, descrevi o modo como diferentes seres se

relacionam no cosmo, e de que maneira essa socialidade estrutura o próprio cosmo. Com isso, destaquei as especificidades locais de um aspecto comum a outros contextos amazônicos. Promovi, nesse sentido, um diálogo com autores como Reichel-Dolmatoff (1976), que descreve um certo senso de entropia na cosmologia tukano, e também Kohn (2003), que trata de uma estética da comunicação interespecífica na floresta. Estabeleci, ainda, um paralelo com o conceito de "geografia xamânica" rionegrina, desenvolvido por autores como Reichel-Dolmatoff (1981) e Cayón (2003). Argumentei, finalmente, que, no caso nadëb, "os poderes responsáveis pela reprodução da vida" (SCOLFARO, 2014) estariam espacial e ontologicamente mais distribuídos do que nas cosmologias tukano e arawak da região.

Em minha discussão, chamei atenção para o papel cosmoecológico do regime sonoro e, a partir daí, voltei-me para o repertório de cantos e benzimentos nadëb que revelam aspectos da gênese e reprodução da vida nessa cosmologia. Essa arte verbal é especialmente relevante para minha argumentação porque descreve os modos como são construídas as relações entre pessoas humanas e não humanas. A análise desse repertório evidenciou que uma categoria central para compreensão dessas relações são os *häd had'yyt*, "nomes verdadeiros" de animais, plantas e espíritos. Ao analisá-los, propus que esta é uma categoria que se refere a componentes intangíveis dos seres. Compreendo que, em última análise, tais nominativos guardam neles próprios a diferença ontológica entre as "espécies" que habitam o cosmo. Por esse ângulo de análise, os nomes verdadeiros podem ser compreendidos como a parte mais estável de um ser, tendo em vista que o corpo que nomeiam é, ele mesmo, passível de transformações.

Se, por um lado, os *häd had'yyt* estabelecem um limite interespecífico, são eles também que permitem um certo tipo de comunicação atual entre pessoas ontologicamente distintas. Isso se dá porque estes componentes guardam em si uma potência agentiva, passível de manipulação por especialistas e donos. Conhecê-los e pronunciá-los por meio de fórmulas verbais é uma maneira de presentificar seres, e partes de seres, que têm poder de cura, proteção e ataque. Dessa maneira, esses nominativos promovem uma articulação singular de perspectivas, baseada na predação. Nesse contexto, a figura do cantor-xamã (bem como a do dono dos seres) ganha proeminência porque ele é o especialista que manipula esses elementos sonoros para agir sobre o mundo. Note-se, novamente, o caráter dialógico deste agir. Entoar cantos e benzimentos é, em última análise, promover uma comunicação – ou, se quisermos, um embate – entre donos atuais (cantores-xamãs) e míticos (donos dos seres) desse repertório.

Cabe destacar que, em minha análise, optei por referenciar esse conjunto como "canto dos outros". Esta é uma categoria analítica que me parece ajudar na compreensão dos dados etnográficos. Referenciei-os dessa forma por alguns motivos. O primeiro está relacionado à sua

própria origem, vinculada ao surgimento dos seres. De modo que o dono original dos nomes da anta é a própria anta (para ser mais preciso, é *t'ëëng ỹỹn*, a anta mãe, dona de toda essa "espécie"), por exemplo. Além disso, o conjunto desses cantos é um conhecimento transmitido aos Nadëb por Jood, o filho-cobra que foi abandonado por sua mãe humana (N4). O ritual *hah'ook* e o repertório de cantos e benzimentos foram repassados por esta personagem ao seu avô humano, que, a partir de então, os ensinou aos seus parentes. Originalmente, portanto, este repertório pertence aos próprios seres a quem se referem. Note-se que o papel de Jood, aqui, é apenas o de transmissão desse saber sobre o mundo. Este ponto, inclusive, nos ajuda a compreender por que o poder agentivo na cosmologia nadëb está mais distribuído do que em seus correlatos regionais. Por exemplo, não há uma personagem nas narrativas nadëb como Kuwái, que reúne em si mesma as potências alocadas em outros seres, lugares e coisas (lembremos que o corpo sonoro de Kuwái é o próprio universo).

O outro motivo que me levou a empregar esta categoria analítica está relacionado ao próprio conteúdo dos cantos. Por um lado, parte do que é entoado apresenta as perspectivas dos outros seres que habitam o cosmo, ao descrever suas relações, seus *habitus*, os ambientes que habitam, etc. Por outro lado, outra parte deste conteúdo – justamente, os nomes verdadeiros que comporão as fórmulas xamânicas de benzimento – são, efetivamente, partes desses seres, que, por seu turno, são presentificados no momento ritual. A comunicação com os outros se dá, portanto, por meio de uma linguagem estabelecida por esses outros.

No último capítulo da parte 2, expandi minha discussão sobre o papel cosmológico do som. Comecei por analisar uma categoria de palavras enunciadas nos cantos que, segundo os Nadëb, atualmente não possuem significado. Teço uma análise sobre o termo *marijé*, que se encaixa nesta categoria e tem ampla difusão no Noroeste Amazônico. Segundo os estudiosos, sua origem é arawak. Desse modo, tentei compreender o papel dos cantos também para as alianças intra e intergrupais, destacando sua ênfase na comunicação não violenta. Chamei atenção, ainda, para o fato de que o termo, difundido entre grupos arawak e tukano-oriental da região, está associado aos rituais de açoite presentes na iniciação masculina (que está diretamente ligada ao complexo dos aerofones no rio Negro). Esta foi a porta de entrada, na tese, para que eu analisasse o complexo mítico-ritual dos aerofones Bares'ỹỹnh entre os Nadëb. Apesar de os indígenas afirmarem que o ritual não acontece no Alto Uneiuxi desde meados dos anos 2000, debrucei-me sobre as narrativas e descrições de meus interlocutores, e também nos breves registros e análises de Schultz e Münzel.

Analisei, então, a posição dos aerofones na cosmologia nadëb atual e sugeri que seus sons podem ser compreendidos como uma variação da forma-canto. Propus, finalmente, um

exercício comparativo entre os dados apresentados e um quadro mais geral rionegrino, assentado no complexo de Kuwái-Jurupari. Foquei minha atenção especialmente nos dados referentes a grupos arawak da região. Minha hipótese é que há uma dimensão do complexo mítico-ritual dos aerofones no Noroeste Amazônico que não ganha força entre os Nadëb atualmente. Isto é, o complexo dos aerofones Bares'ỹỹnh não estrutura, nem é estruturado por, uma sociologia baseada em clãs agnáticos hierarquizados. Dessa forma, no Alto Uneiuxi, a personagem principal ligada a este complexo, Bares'ỹỹnh, assume um papel distinto daquele protagonizado por Kuwái-Jurupari. Uma das conclusões a que chego é que, no caso nadëb, a potência agentiva e criativa primordial está distribuída entre os seres e que a execução das flautas cumpre um papel evocativo. Assim, em minha interpretação, Bares'ỹỹnh não teria uma relação metonímica com as potências que são atualizadas na emissão sonora das flautas. A relação entre a personagem e demais seres, coisas e locais não me parece ser do tipo parte-todo.

Hinos evangélicos e dessubjetivação

A parte 3 complexifica o quadro acima esboçado ao tratar da cosmologia evangélica, que alcança o Alto Uneiuxi na segunda metade do século XX, se intensifica nas décadas seguintes, e culmina, nos anos 2000, na conversão dos indígenas. Meu argumento é que esse contato mais estreito entre as cosmologias indígena e cristã desencadeou transformações (ainda em curso) nas relações interespecíficas – bem como na conceituação destas relações. Essas mudanças se relacionam a alterações cosmológicas mais gerais, que busquei abordar.

Iniciei esta discussão apresentando a descrição dos indígenas e os registros dos próprios missionários sobre a sua chegada no Alto Uneiuxi e o convívio regular que estabeleceram no Roçado, principalmente a partir do final do século XX. Teci, então, uma análise que me permitiu listar elementos que foram fundamentais para a construção dessa relação: a convivialidade construída nas próprias aldeias, a introdução do dinheiro como mediador de certas relações e o letramento indígena. Com a conversão (e a tradução do Novo Testamento para a língua nadëb), houve um discurso que passou a ganhar força na aldeia, baseado no amor fraterno e numa certa moral protestante (e sua abordagem maniqueísta do mundo). Desse modo, a própria ética da predação indígena passou a ser contraposta no Roçado. Um exemplo prático dessa "nova moral" pode ser observado no discurso atual dos indígenas evangélicos que classificam o conflito e a violência como algo necessariamente ruim. Um dos efeitos decorrentes dessa postura é que boa parte da sociabilidade nas comunidades é compreendida

hoje em dia como efeito da conversão. Por exemplo, os crentes fazem uma relação direta entre a proibição do consumo de bebidas alcóolicas e a redução das brigas entre parentes.

Para abordar a comunicação com o extra-humano em específico, apresentei os hinos evangélicos nadëb, que foram importantes para a consolidação da própria conversão indígena num primeiro momento. Argumentei que a ideia de uma divindade transcendente contrasta com a concepção indígena de um cosmo que se estrutura na imanência de potências agentivas distribuídas entre seres. Assim, se nos cantos e benzimentos tradicionais há uma comunicação entre donos que visam agir sobre o mundo, com os hinos evangélicos passa-se para o louvor a um "Deus que habita/está deitado no céu" (P'op Hagä Do) onipotente. O discurso evangélico, portanto, procura dessubjetivar seres, coisas e espaço num universo que é gerido por um único ser, a quem os humanos devem entrar em contato de maneira direta. Mas a comunicação aqui estabelecida é de outro tipo: é um pedido, uma súplica, ao único ser que pode agir sobre o cosmo.

O evangelismo, portanto, tenta forjar um certo desencantamento do mundo, ao (pretender) retirar a potência agentiva que, anteriormente, era compreendida como distribuída entre seres, lugares e coisas. Neste ponto, o contraste entre a mitologia nadëb e a evangélica é flagrante. Jood, o filho-cobra, antes de transmitir seu conhecimento para seu avô, anuncia: "eu hoje me apaixonei pelo mundo, vou lhe ensinar sobre as coisas desse mundo". Este conhecimento ensina, justamente, que há um princípio que conforma o cosmo baseado na relação assimétrica entre predador e presa. Na cosmologia evangélica, em contraste, tem-se a imagem de um plano terrestre corrompido e dessubjetivado, em que os humanos pecadores buscam a graça divina para sua própria salvação pós-morte. Assim, o processo de conversão entre os Nadëb dá início à transformação da própria ideia de pessoa, uma vez que, para a doutrina protestante, a noção de indivíduo se faz fundamental. Se na cosmologia indígena a construção da pessoa está necessariamente condicionada à relação contínua entre seres e ambientes, para o crente o indivíduo humano se destaca de um mundo dessubjetivado. Além disso, a biografia desse indivíduo passa a ser um indicador moral que estabelecerá seu futuro pós-morte. Tem início, consequentemente, também uma transformação na própria ideia de morte. Para os crentes, os mortos não são (ou não poderiam ser) os outros.

Ressalto, mais uma vez, que a conversão não estabilizou tais transformações no Alto Uneiuxi. Assim, ao desenvolver as discussões acima referidas, o fiz no sentido de destacar as próprias questões e contradições com que os Nadëb devem lidar a partir do momento que começam a se apropriar da narrativa evangélica. Atualmente, a cosmologia nadëb se constrói a partir do encontro entre essas duas cosmologias, que, neste processo, ora se aproximam, ora se

distanciam, transformando-se mutuamente. Ao final desta parte 3, desenvolvo algumas observações sobre questões que permanecem em aberto para os próprios indígenas. Um dos problemas centrais, me parece, está na concepção de corpo, e na produção desse corpo, no processo de construção do parentesco. Para refletir sobre este assunto, estabeleci um diálogo com autores como Aparecida Vilaça, Carlos Fausto e Luiz Costa.

Territorialidade e regimes de visualidade

Na última parte da tese, voltei-me para um debate político sobre a territorialidade nadëb atual, mantendo em perspectiva as discussões desenvolvidas anteriormente. Apresentei, inicialmente, uma etnografia dos deslocamentos indígenas. Busquei demonstrar a relevância não só dos varadouros (descritos desde os primeiros etnógrafos dos povos de fala naduhupy), mas também dos caminhos fluviais. Argumentei que, além das conexões espaciais, os caminhos são importantes devido à temporalidade que inscrevem na paisagem. Pensemos, por exemplo, nos *tagahod*, furos de água, que são atalhos históricos percorridos já pelos "antigos" no curso serpenteado do rio Uneiuxi. Ou nos *clusters* de caminhos na mata que conectam trajetos percorridos por diferentes gerações.

Tais discussões nos conduziram, novamente, para a questão da socialidade. As formas de se deslocar dos indígenas estão associadas a certos tipos de relações que constroem. Dessa forma, é possível imaginar um gradiente que vai do parentesco à não relação a partir dos tipos de trajetos percorridos e dos meios empregados pelos indígenas para se colocarem em contato. Chamei atenção para a relevância cosmopolítica dos rios, em particular, do Uneiuxi. Além disso, demonstrei como o rio está associado, hoje, a um discurso indígena mais amplo sobre seu território. Para abordar esta questão, descrevi processos que pude acompanhar de perto, como as oficinas de elaboração do PGTA TI Uneiuxi; a ordenação pesqueira no Uneiuxi; o trabalho de salvaguarda cultural da arte verbal e dos "modos indígenas de fazer caminho". Além disso, descrevi como problemas históricos, tais quais a invasão de terceiros às TI's nadëb, se relacionam a questões mais amplas atualmente, como a produção, o acesso e o uso de imagens do território.

Um dos meus objetivos, aqui, foi refletir sobre a territorialidade nadëb (e o discurso indígena sobre essa territorialidade) quando está em jogo uma discussão jurídico-administrativa sobre o tema. Voltei minha atenção para os diálogos que os indígenas devem manter com certos tipos de interlocutores – principalmente o Estado e seus agentes, organizações indígenas e não indígenas e entidades indigenistas. Descrevi e analisei a apropriação e a transformação, por

parte dos indígenas, de meios e linguagens dos brancos, como no trabalho de tradução de suas concepções para estes interlocutores. Destaquei, ainda, de que modo o próprio discurso indígena vai se moldando nesse processo.

Nesse caminho, uma das questões que surgem para os próprios indígenas é: como o seu engajamento em dinâmicas de comunicação com estes atores pode efetivamente proporcionar a manutenção do bem-viver no Alto Uneiuxi. Uma das respostas dadas pelos Nadëb, me parece, se constrói pelo regime da visualidade. Ver e/ou se fazer visto – ou não ver e/ou não ser visto – é uma questão, e uma equação, fundamentalmente política em sua história (para o caso em análise, nos interessa particularmente as relações estabelecidas com os *mäs*). Para nos mantermos em uma temporalidade não muito distante, recordemos, por exemplo, que, pelo menos até o início da década de 1970, existiam grupos nadëb que optaram por permanecer no interior da mata, nas áreas de cabeceira de igarapés. Nesse contexto, não ser visto pelos brancos era, dentre outras coisas, uma forma de se proteger. Essa condição foi também o que permitiu, por muito tempo, que os Nadëb surpreendessem seus inimigos desprevenidos em expedições de assalto.

Em certos contextos, por outro lado, serem vistos permitiu aos Nadëb construir outros tipos de relação. Observamos, por exemplo, que a mudança socioespacial iniciada na década de 1960 no Alto Uneiuxi estava associada a essa questão. Naquele momento, famílias nadëb se mudaram para a margem do Alto Uneiuxi e fundaram o Roçado. Havia, ali, uma preocupação em se manter espacialmente distante dos brancos e das epidemias que estavam na foz, ao mesmo tempo que se mantinha uma possibilidade de comunicação com aqueles que se propusessem a subir o rio. Nesse contexto, ser visto passou a ser uma maneira de garantir, por exemplo, mercadorias que subiam o rio junto com os patrões.

Com o processo político que culminou na regulamentação fundiária de duas TI's, os Nadëb compreenderam também que serem vistos por certos atores (a começar, o próprio Estado) seria uma maneira de lutar pela melhoria de suas condições de vida.[925] A visualidade, assim, passou a estar associada à luta pela garantia de direitos. Essa compreensão é o que leva, por exemplo, algumas famílias do Roçado, lideradas por Joaquim Batista, a se mudarem para o Paraná do Boá-Boá e fundarem São Joaquim. Não só habitar um território, mas ser visto habitando este território passa a ser um modo de garantir a própria existência desse território. Portanto, a partir de certo momento, os regimes de visualidade e visibilidade que constroem a comunicação com o outro passaram a estar associados não só à manutenção da vida, mas

[925] Hoje, inclusive, os indígenas afirmam ser importante que os brancos *vejam* que seu povo está crescendo.

também ao espaço onde ela floresce. Note-se uma complexidade específica neste processo, relacionada à tradução de sentidos: um território que é construído e vivido pelos indígenas a partir de uma concepção cosmoecológica (vida *é* território) deve ser transposto para uma linguagem jurídico-administrativa a ser lida pelo Estado (vida *e* território). É nesse contexto em particular que meios e linguagens visuais dos brancos passam a ser apropriados pelos indígenas: a produção de mapas, o georreferenciamento de localidades, o uso de celulares e plataformas digitais, a visualização de imagens de satélite. Essa apropriação atualmente se mostra como uma possibilidade de lidar com as ameaças que chegam na forma de *drones* que sobrevoam as aldeias, ou de imagens de satélites que circulam entre atores tão diversos como as Forças Armadas do Estado ou narcotraficantes.

Há, ainda, uma outra dimensão dessa apropriação que diz respeito à própria (cosmo)lógica indígena de construção de narrativas. Este tema, já apontado por Hugh-Jones (2016), apesar de suas complexidades próprias, evidencia as potencialidades implicadas no processo de incorporação de meios e linguagens para produção de um conhecimento vivo, que se constrói no próprio espaço e em meio aos seres que o habitam. Se essa dinâmica já consolidou um consistente repertório no Alto Rio Negro, no Alto Uneiuxi este processo ainda é inicial. Procurei evidenciar alguns contrastes decorrentes dessa diferença entre os tempos de contato e apropriação dessas tecnologias. Argumentei, ainda, que, entre os Nadëb, essas novas construções narrativas eventualmente podem cumprir um papel na política interétnica regional.

Ao longo da tese, acompanhei os Nadëb em seus caminhos no interflúvio Japurá-Negro e o seu envolvimento em comunicações entre mundos, por vezes tão próximos e em outras radicalmente distantes. Ao se colocarem em movimento, meus interlocutores procuram, entre outras coisas, por transformações. Talvez esteja aí um dos ensinamentos dos cantos nadëb, esses cantos dos outros. Os nomes verdadeiros são aqueles que definem as diferenças, sem as quais não há relação. Os nomes verdadeiros são nomes da transformação. Mover e viver, mover é viver.

REFERÊNCIAS

ACUÑA, Cristoval de. “Novo Descobrimento do Grande Rio Amazonas” [1639]. In: LIMA, Sérgio E. M. L.; STROZZI, Maria do Carmo L. (Org.). **Pedro Teixeira, a Amazônia e o Tratado de Madri**. Brasília: FUNAG, 2016.

ALBERT, Bruce. **Temps du sang, temps des cendres**: Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie Brésilienne). PhD dissertation, Université de Paris-X (Nanterre), Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, 1985.

_____. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. **Série Antropológica**, Brasília: Universidade de Brasília, n. 174, 1995.

____. “O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)”. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (org.). **Pacificando o Branco**: Cosmologias do contato no Norte Amazônico. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial, 2002.

_____. La fumée du métal - Histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil). **L'Homme**, v. 106-107, abr.-set. XXVIII (2-23), p. 87-119, 1988.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Org.). **Pacificando o Branco**: Cosmologias do contato no Norte Amazônico. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial, 2002.

ALBERT, Bruce; LE TOURNEAU, François-Michel. Ethnogeography and Resource Use among the Yanomami: Toward a Model of “Reticular Space”. **Current Anthropology**, v. 48, n. 4, p. 584-592, August 2007.

ALENCAR, Edna Ferreira. **Estudo da ocupação humana e mobilidade geográfica de comunidades rurais da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã – RDSA**. Santarém/Tefé, 2007.

ALMEIDA, Ronaldo. “Tradução e mediação: missões transculturais entre grupos indígenas”. In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2000a.

_____. “Missões Transculturais (verbete)”. In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2000b.

_____. “Traduções do Fundamentalismo Evangélico”. In: WRIGHT, Robin. (Org.). **Transformando os deuses**: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. São Paulo: Editora da Unicamp, 2004.

_____. “Tradução e mediação: missões transculturais entre grupos indígenas”. In: MONTERO, P. (Org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006. p. 277-304.

AMOROSO, Marta. “Introdução”. In: AMOROSO, Marta R.; FARAGE, Nadia (Org.). **Relatos da Fronteira Amazônica no século XVIII** – Alexandre Rodrigues Ferreira, Henrique João Wilckens. São Paulo: USP/FAPESP, 1994.

ANDRELLO, Geraldo. **Iauaretê**: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro / Amazonas). Unicamp: 2004. Tese (Doutorado em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas - Campinas. 2004. 239p.

_____. **Cidade do Índio**: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2006.

_____. Hierarquias e alianças: política indígena no rio Uaupés. **Teoria & Pesquisa**, v. 2, n. XVIII, p. 81-96, 2008.

_____. Cultura ou parentesco? Reflexões sobre a história recente do Alto Rio Negro. **R@au**, v. 6, n. 1, jan.-jun., p. 175-189, 2014.

_____. (Org.). **Rotas de criação e transformação**: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 2012.

_____. Nomes, Posições e (contra) Hierarquia: coletivos em transformação no Alto Rio Negro. **Ilha**, v. 18, n. 2, p. 57-97, dez. 2016a.

_____. “Transformações da cultura no Alto Rio Negro”. In: CUNHA, Carneiro da; CESARINO, P. (Orgs). **Políticas e Povos Indígenas**. São Paulo: Editora Unesp, 2016b.

_____. ‘Aún mi cuerpo aloja una lanza de los peces’: troca e predação no noroeste amazônico. **Anuário Antropológico**, v. 42, p. 229-248, 2017.

ANDRELLO, Geraldo; GUERREIRO, Antônio; HUGH-JONES, Stephen. Space-time transformations in the Upper Xingu and Upper Rio Negro. **Sociologia & Antropologia**, v. 5, p. 699-724, 2015.

ARAÚJO, Renata. **As cidades da Amazônia no Século XVIII**. *Belém, Macapá e Mazagão*. Porto: FAUP, 1998.

ÅRHEM, Kaj. Makuna social organization. A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the Northwestern Amazon. **Anthropology**, Uppsala: Uppsala Studies in Cultural, v. 4, 1981.

_____. Ecosofía Makuna. **La selva humanizada**. F. Correa (ed.). Bogotá: ICAN-CEREC, 1993. p. 109-126.

ARNAUD, Expedito. Os índios mirânia e a expansão luso-brasileira (Médio Solimões-Japurá, Amazonas). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, n. 81, jul. 1981.

ASSIS, Rafael L. de. **Composição florística e estrutura da regeneração arbórea de florestas de várzea alta e várzea baixa nas RDS Mamirauá, Amazônia Central**. 2008. 109 f.

Dissertação (Mestrado em Ciências de Florestas Tropicais) - Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia/ Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

ATHIAS, Renato. **Hupdah-Maku/Tukano**: les relations inégales entre deux sociétés du Uaupés Amazonien (Brésil). 1995. 450 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Université Paris X, Paris.

BACON, Shirley Ann. **Uma fumacinha na selva – Histórias dos anos que convivi com o povo Nadëb na Selva Amazônica**. Brochura. 2010.

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. **Ensaio corográfico sobre a província do Pará**. Brasília: Edições do Senado Federal, Vol. 30, 2004 [1839].

BAINES, Stephen G. "O xamanismo como história: Censuras e memórias da pacificação Waimiri-Atroari" In: **Pacificando o branco**: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico [online]. Marseille: IRD Éditions, 2002. Disponível em: http://books.openedition.org/irdeditions/24779.

BARBOSA et al. **Upíperi Kalísi**. Histórias de antigamente. Histórias dos antigos Taliaseri-Phukurana. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro. vol. 4, Iauareté-São Gabriel da Cachoeira: Unirva/FOIRN, 2000.

BARROS, Maria Candida. **Linguística missionária**: Summer Institute of Linguistics. 1993. 755 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

BASSO, Ellen. **A Musical View of the Universe. Kalapalo Myth and Ritual Performance**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

BASTOS, Carlos Augusto de Castro. **No limiar dos Impérios**: projetos, circulações e experiências na fronteira entre a Capitania do Rio Negro e a Província de Maynas (c.1780-c.1820). 2013. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. doi:10.11606/T.8.2013.tde-13012014-104147.

BATES, Henry Walter. **O naturalista do rio Amazonas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944 [1859]. 2 v. (Brasiliana, 237).

BECERRA, Gabriel Cabrera. Los pueblos makú y las misiones católicas en la frontera de Colombia y Brasil, 1900-1990. **Historia y Sociedad**, Medellín, Colombia, n. 22, p. 73-112, jan.-jun. 2012.

BECERRA, Gabriel; CALVO, Carlos; RUBIO, Dany. Los Makú del Noroeste Amazónico. **Revista de Antropología**, v. XXXIII, Instituto Colombiano de Antropología, 1996-1997.

BEERMAN, Eric. **Francisco Requena**: La expedición de Límites – Amazonia, 1779-1795. Madrid: Compañía Literaria, 1996.

BERREDO, Bernardo Pereira de. **Annaes históricos do estado do Maranhão em que se dá noticia do seu descobrimento, e tudo o mais que n'elle tem succedido desde o anno em que foi descoberto até o de 1747**. Florença: Typographia Barbèra, 1905 [1749].

BETENDORF, João Felipe. Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico**, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, tomo LXXII, parte I, 1910 [1698].

BIOCCA, Ettore. **Viaggi tra gli indi**: Alto Rio Negro – Alto Orinoco – Appunti di un biologo. Vol. 1. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1965.

_____. **Viaggi tra gli indi**: Alto Rio Negro – Alto Orinoco – Appunti di un biologo. Vol. 3. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1966.

BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari. **Mana**, v. 11, n. 1, p. 41-66, 2005.

BOOT, Joseph. **Makú Language Word List**, 1966 (Manuscrito).

_____. **Makú Nadùb Verb Phrase,** 1971. (Manuscrito)

_____. **Description of Phonemes for the language Makú (Nadëb)**, 1973. (Manuscrito)

_____. **Interrogative Markers** 1973. (Manuscrito)

_____. **Uma Lista de Palavras da Idioma Nadëb (Makú)**: Mostrando as diversas vogais que se manifestam na língua. Manuscrito, 1973.

BOOT, Lilian. **A Description of the Maku Clause Structure**. Manuscrito, 1973.

BOURGUE, François. Los caminos de los hijos del cielo. Estudio socio-territorial de los kawillary del Cananari y del Apaporis. **Revista Colombiana de Antropología**, v. 20, p. 101-144, 1976. [Mito de los Munully, p. 138-143. (Kawiyerí)]. https://doi.org/10.22380/2539472X.1703.

BRABEC DE MORI, Bernd. About magical singing, sonic perspectives, ambient multinatures, and the conscious experience. **Indiana**, v. 29, p. 73-101, 2012.

_____. "A Medium of Magical Power: How to do Things with Voices in the Western Amazon". In: ZAKHARINE, Dmitri; MEISE, Nils (Eds.). **Electrified Voices**. Medial, Socio-Historical and Cultural Aspects of Voice Transmission. Göttingen: V&R unipress, 2013. p. 379-401.

BRABEC DE MORI, Bernd; LEWY, Matthias; GARCÍA, Miguel. (Eds.). **Sudamérica y sus mundos audibles Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas**. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz, 2015.

BRITO, Roberta Kelly Lima de. **A introdução da navegação a vapor na Amazônia no século XIX**: o processo de formação da Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas. XII Congresso Brasileiro de História Econômica, 2017.

BRITO, Adilson Junior Ishihara. Domar as águas e os sertões da fronteira intra-americana: a centralidade dos caminhos fluviais nas disputas luso-espanholas do Tratado de Santo Ildefonso. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 39, n. 82, 2019.

BRÜZZI, Alcionílio Alves da Silva. **Discoteca etno-linguístico-musical das tribos dos rios Uaup´s, Içana e Cauaburi**. São Paulo: Gráfica Biblos Limitada, 1961.

_____. **Crenças e lendas do Uaupés**. Cayambe: Ecuador. Ediciones Abya-Yala; Inspectoría salesiana Misionaria de la amazonia; Centro de Documentação etnográfico e missionário – CEDEM, 1994.

BUCHILLET, Dominique. **Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés. Conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne**. Tese (Doctorat en Ethnologie) - Université de Paris X, Nanterre, 1983.

_____. Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desana. **Bol Mus. Para. Emilio Goeldi**, Sér. Antropol, v. 4, n. 1, p. 27-42, 1988.

_____. "Nobody is there to hear: Desana therapeutic incantations". In: LANGDON, Jean. **Portals of Power** – Shamanism in South America. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992.

BUENO, Beatriz Piccolotto Siqueira. A arquitetura das fronteiras do Brasil. Duas faces de um mesmo problema. **Arquitextos**, São Paulo, ano 13, n. 148.05, Vitruvius, set. 2012. Disponível em: https://vitruvius.com.br/index.php/revistas/read/arquitextos/13.148/4506.%20J%20uan%20Silva%20ou%20Fernando%20Rojas.

BURGES, Eunice; BOOT, Joseph. **Makú (Nadëb) Phonemes and their Distribution**, 1973. (Manuscrito)

CABALZAR, Aloísio. Descendência e aliança no espaço tuyuka: a noção de nexo regional no Noroeste Amazônico. **Revista de Antropologia**, v. 43, n. 1, São Paulo, USP, p. 61-88, 2000.

_____. **Filhos da Cobra de Pedra**: organização social e trajetórias tuyuca no rio Tiquiê (Noroeste Amazônico). São Paulo: Edunesp/ISA/NuTI, 2009.

CABALZAR, Flora. **Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos**: Geração e Transformação de conhecimentos a partir do Alto Rio Tiquié (noroeste Amazônico). Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

CABRERA, G.; FRANKY, C.; MAHECHA, D. **Aportes a la etnografía de los Nukak y su lengua**: Aspectos sobre fonología segmental. Tesis de Grado. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá, 1994.

_____. **Demografía y movilidad socio-espacial de los Nukak**. Santafé de Bogotá: Fundación GAIA, 1995.

CABRIA, Juan V. B. **Cartografía Manuscrita de Brasil en las Colecciones Españolas (1500-1822)**. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005.

CALVO, Charles. **Recueil complet des traités, conventions, capitulations, armistices, autres actes diplomatiques de tous les états de l'Amérique latine...** : depuis l'année 1493 jusqu'à nos jours. Tome 2 et 3. Paris : A La Librairie de A. Durand, 1862.

CANÇADO, Wellington; MARQUEZ, Renata. "Índice de miopia". In: FIRMINO, Rodrigo; BRUNO, Fernanda; KANASHIRO, Marta. (Org.). **Vigilância, Segurança e Controle Social na América Latina**. Curitiba: Editora Sulina, 2010. p. 538-563.

CAPIBERIBE, Artionka. "Sob o manto do cristianismo: o processo de conversões Palikur". In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

CARDOSO, Armando Levy. **Toponímia brasílica**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Introdução a uma história indígena". In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.

_____. "Por uma história indígena e do indigenismo". In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. (Org.). **Tastevin, Parrissier**: fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai, 2014.

_____. "Políticas Culturais e Povos Indígenas: Uma introdução". In: CUNHA, M. Carneiro da; CESARINO, P. (Orgs). **Políticas e Povos Indígenas**. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

CARNEIRO DE MENDONÇA, Marcos. **A Amazônia na era Pombalina**. Tomo I (49A) e II (49B). Brasília: Edições do Senado, 2005.

CARVALHO, José Porfírio F. de. **Waimiri Atroari - A história que ainda não foi contada**. Brasília: s/ed, 1982.

CASTRILLON, Juan. Grabadores de sonidos en la cuenca del río Vaupés: sinergias epistemológicas para el estudio de los puntos de escucha tecnológicos y etnográficos en el noreste amazónico de Colombia. **Boletín de Antropología**, v. 36, n. 62, julio-diciembre de 2021.

CAYÓN, Luis. El alma de la filiación. Contribución al estudio de la organización social de los tukano oriental. **Boletín de Antropología Universidad de Antioquia**, Medellín, v. 18, n. 35, p. 92-115, 2004.

_____. 'Ide Ma: El camino de agua'. **Antípoda**, v. 7, p. 141-73, 2008.

_____. **Pienso, luego creo – la teoría makuna del mundo**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 2013.

_____. Planos de vida e Manejo do mundo. Cosmopolítica do desenvolvimento indígena na Amazônia colombiana. **Interethnic@**: Revista de Estudos em Relações Interétnicas, Brasília, v. 18, n. 1, 2014. Disponível em: http://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/view/12360.

CAYÓN, Luiz; CHACON, Thiago. Considerações sobre a exogamia linguística no Noroeste Amazônico. **Revista de Letras da Universidade Católica de Brasília**, v. 6, n. 1/2, p. 6-20, 2015.

_____. Conocimiento, historia y lugares sagrados. La formación del sistema regional del Alto Río Negro desde una visón interdisciplinar. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 39, p. 201-233, 2014.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Virtualidade e equivocidade do ser nos xamanismos ameríndios. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 267-288, abr. 2018.

CHAUMEIL, Pierre. L'échange d'énergie: Guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie Péruvienne. **Journal de la Société des Américanistes**, v. 71, p. 143-157, 1985.

_____. **Ver, Saber, Poder** - El chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1998.

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

CLARK, Kathleen; UHL, Christopher. "Faming, fishing, and fire in the history of the Upper Río Negro Region of Venezuela. **Human Ecology**, v. 15, n. 1, 1987.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2012 [1974].

_____. **Arqueologia da violência** - pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 [1977].

COELHO DE SOUZA, M.; 2017. T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas - projeto de pesquisa. **Entreterras**, v. 1, n. 1, 2017. 20p.

CORNÉLIO et al. **Waferinaipe Ianheke**. A Sabedoria dos Nossos Antepassados. Histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do rio Aiari. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro (Vol. 3). São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2014.

CORTESÃO, Jaime. **História do Brasil nos velhos mapas**. Tomo I. Rio de Janeiro: Instituto Rio Branco, 1968.

_____. “O significado da expedição de Pedro Teixeira à luz de novos documentos”. In: LIMA, Sérgio Eduardo Moreira; COUTINHO, Maria do Carmo Strozzi (Org.). **Pedro Teixeira, a Amazônia e o Tratado de Madri**. Brasília: FUNAG, 2016.

COSTA, Luiz. The Kanamari body-owner. Predation and feeding in Western Amazonia. **Journal de la Société des Américanistes**, v. 96, n. 1, p. 169-192, 2010.

_____. Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia ocidental. **Mana**, v. 19, n. 3, p. 473-504, 2013.

_____. Virando Funai: uma transformação kanamari. **Mana**, v. 22, n. 1, p. 101-132, 2016.

COUDREAU, Henri. **La France Équinoxiale. T. II**. Paris: Chalamel Ainé Ed, 1887.

COUTINHO JR., Walter. **Brancos e Barbudos da Amazônia**: os Mayoruna na História. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB, 1993.

CRUZ, Aline da. 2011. **Fonologia e Gramática do Nheengatú**: A língua geral falada pelos povos Baré, Warekena e Baniwa. Tese (Doutorado em Línguas e Culturas Indígenas Sul-Americanas) - LOT/Vrije Universiteith, Utrecht/Amsterdã, 2011. Amsterdã. https://doi.org/10.26512/rbla.v11i02.28115. Disponível em: http://www.lotpublications.nl/Documents/280_fulltext.pdf.

CRUZ, Laureano de la. **Nuevo descubrimiento del Rio de Marañon llamado de las Amazonas hecho por la religión de San Francisco año de 1651**… Madrid: Biblioteca de la Irradiación, 1900 [1651].

D'ANGELIS, Wilmar. “O SIL e a redução da língua Kaingang à escrita: um caso de missão ‘por tradução’”. In: WRIGHT, Robin (Org.). **Transformando os Deuses**. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. São Paulo: Editora da Unicamp, 2004.

DELEUZE, Gilles. **Logique du sens**. Paris: Minuit, 1969.

DESCOLA, Phillippe. **La nature domestique**: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

_____. **As lanças do crepúsculo**: relações Jivaro na Alta Amazônia. São Paulo: Cosac Naify, 2006 [1993]

_____. “Pourquoi les indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécari? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation”. In: LATOUR, B. & LEMONNIER, P. (Orgs.). **De la préhistoire aux missiles balistiques**: l'intelligence sociale des techniques. Paris: La Découverte, 1994. p. 329-344.

DESPRET, Vinciane. **Habiter en oiseau**. Paris: Actes Sud, 2019.

DIAS, Camila. **O livro das canoas – uma descrição**. Comunicação apresentada no IV Encontro Internacional de História Colonial, Belém, 3 a 6 de setembro de 2012. Disponível em: http://www.usp.br/cema/images/stories/Dias-Camila-O-Livro-das-Canoas.pdf.

DIAS, Carla (Org.). **Santa Isabel do Rio Negro (AM) - Situação socioambiental de uma cidade ribeirinha no noroeste da Amazônia brasileira**. São Paulo: ISA; Santa Isabel do Rio Negro: ACIMRN; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2008.

_____. **Governança e Bem Viver Indígena - Planos de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas do Alto e Médio Rio Negro**. Ns. 1 e 3 / Julho de 2016 e outubro de 2017. FOIRN, FUNAI e ISA; São Paulo: São Gabriel da Cachoeira.

DIAS, Carla; SOARES, Renato (Org). **Governança e Bem Viver Indígena** - Planos de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas do Alto e Médio Rio Negro. Ns. 2 e 4 / Novembro de 2016 e julho de 2018. FOIRN, FUNAI e ISA; São Paulo: São Gabriel da Cachoeira.

DSEI Alto Rio Negro. **Censo Vacinal Indígena** – Polo Base Nazareth. Ministério da Saúde – Secretaria Espacial de Saúde Indígena - Distrito Sanitário Espacial Indígena – Médio Solimões e Afluentes, 2018.

DSEI Médio Solimões e Afluentes. **Censo Vacinal Indígena** – Polo Base Buá-Buá. Ministério da Saúde – Secretaria Espacial de Saúde Indígena - Distrito Sanitário Espacial Indígena – Médio Solimões e Afluentes, 2017.

EPPS, Patience; BOLAÑOS, Katherine. Reconsidering the Makú Language Family of Northwest Amazonia. **International Journal of American Linguistics**, Chicago, v. 83, n. 3, p. 467-509, 2017.

ERIKSON, Philippe. De l'apprivoisement à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne. **Techniques et Cultures**, v. 9, p. 105-140, 1987.

_____. "The social significance of pet-keeping among Amazonian Indians". In: PODBERSCEK, A.; PAUL, E.; SERPELL, J. (Orgs.). **Companion animals and us**: exploring the relationships between people and pets. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 7-26.

FARAGE, Nádia. **As muralhas dos Sertões – os povos indígenas do rio Branco e a colonização**. 1986. 186 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

_____. In: AMOROSO, Marta R.; FARAGE, Nadia. **Relatos da Fronteira Amazônica no século XVIII** – Alexandre Rodrigues Ferreira, Henrique João Wilckens. São Paulo: USP/FAPESP, 1994.

FARIAS, António. Os Espiritanos na América Latina. **Missão Espiritana**, n. 5, jun. 2004

FAULHABER, Priscila. **O navio encantado**: etnia e alianças em Tefé. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1987.

_____. **O lago dos espelhos**: um estudo antropológico das concepções de fronteira a partir do movimento dos índios em Tefé/AM. 1992. 303 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

_____. A territorialidade Miranha nos rios Japurá e Solimões. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldo**, série Antropológica, v. 12, n. 2, p. 279-303, 1996.

_____. A reinvenção da identidade indígena no médio Solimões e no Japurá. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. 96, p. 83-102, 1997.

FAUSTO, Carlos. "Da Inimizade: Forma e Simbolismo da Guerra Indígena". In: NOVAES, A. (Ed.). **A Outra Margem do Ocidente**. São Paulo: Cia das Letras. 1999a. p. 251-282.

_____. Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia. **American Ethnologist**, v. 26, n. 4, p. 933-956, 1999b.

_____. **Inimigos Fiéis**: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Mana**, Estudos de Antropologia Social, v. 8, n. 2, p. 7-44, 2002.

_____. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). **Mana**, Estudos de Antropologia Social, v. 11, n. 2, p. 385-418, 2005a.

_____. Entre o passado e o presente: Mil anos de história indígena no Alto Xingu. **Revista de Estudos e Pesquisas**, Brasília: Funai, v. 2, n. 2, p. 9-51, dez. 2005b.

_____. Feasting on People: Cannibalism and Commensality in Amazonia. **Current Anthropology**, v. 28, n. 4, p. 497-530, 2007.

_____. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, Estudos de Antropologia Social, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

_____. Socialidade e diversidade de pequis (Caryocar brasiliense, Caryocaraceae) entre os Kuikuro do Alto Rio Xingu (Brasil). **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.**, Belém, v. 11, n. 1, p. 87-113, jan.-abr. 2016.

_____. **Art effects**: image, agency, and ritual in Amazonia. Lincoln: University of Nebraska Press, 2020.

FAUSTO, Carlos; NEVES, Eduardo. "Timeless Gardens: Deep Indigenous History and the making of biodiversity in the Amazon". In: UNESCO. **Tropical Forest Conservation Exploring Frameworks for Integrating Natural and Cultural Diversity for Sustainability, a Global Perspective**. Mexico: Unesco, 2018.

_____. Was there ever a Neolithic in the Neotropics? Plant familiarization and biodiversity in the Amazon. **Antiquity**, v. 92, n. 366, p. 1.604-1.618, 2018.

FELIPE, Henrique Junio. **Falas, lugares e transformação**: Os Yuhupdeh do baixo rio Tiquié. Tese de doutorado. Universidade Federal de São Carlos, 2018.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Diário da Viagem Filosófica pela Capitania de São José do Rio Negro com a Informação do Estado Presente**. 1787. Disponível em: http://www.filologia.org.br/pereira/textos/diario_do_rio_negro_2.pdf

FIGUEIREDO, Paulo R. Maia. **Desequilibrando o convencional**: estética e ritual com os Baré do Alto Rio Negro (AM). 2009. 288 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

FISCH, Gilberto; MARENGO, José; NOBRE, Carlos. Uma revisão geral sobre o clima da Amazônia. **Acta Amazonica**, v. 28, n. 2, p. 101-126, 1998.

FLECK, David. ¿Quiénes eran los Mayoruna (Moríke) de Tessmann?. **Amazonia Peruana**, v. 30, p. 305-331, 2007.

FOIRN. **Plano de gestão territorial e ambiental**: Terra Indígena Alto Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2019.

_____. **Plano de gestão indígena do Alto e Médio Rio Negro**: PGTA Wasu. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2021.

FOIRN; FUNAI; ISA. **Boletim Governança e Bem Viver Indígena** – Planos de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas do Alto e Médio Rio Negro (2016-2018).

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública - 2022**. São Paulo: FBSP, 2018.

FRITZ, Samuel. "§ IV. Letter of Father Samuel to Father Diego Francisco Altamirano, Visito of the Province of Quito, in which an account is given of what occurred in the Mission of the Omaguas, Jurimaguas, etc., from September, 1693 to the end of July, 1696". In: EDMUNDSON, George. **Journal of the travels and labours of father Samuel Fritz in the River of the Amazons between 1686 and 1723**. Londres: Hakluyt Society, 1922 [1686-1723].

_____. Noticias Auténticas del famoso Rio Marañon (1738). Ed. de M. Jimenez de la Espadas [1891]. **Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid**, Madrid, Tomo XXX-XXXI, 1889 [1738].

_____. **Journal of the Travels and Labours of Father Samuel Fritz in the River of the Amazons between 1686-1723**. Londres: Hakluyt/ Routledge, 2016.

FUNAI. **Ofício Fundação Nacional do Índio – Aparição de Índios Isolados no médio Ineuixi**. FUNAI, 1987a.

_____. **Ofício Fundação Nacional do Índio – Proposta referente Índios Isolados Região Médio Rio Negro**. Brasil: FUNAI, 1987b.

FUNAI/PPTAL. **Coletânea de Documentos da Terra Indígena Paraná do Boá-Boá**, 2010a.

_____. **Coletânea de Documentos da Terra Indígena Uneiuxi**, 2010b.

GARCIA, Rodolfo. O diário de Samuel Fritz: com introdução e notas de Rodolfo Garcia. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, tomo 81, vol. 135, 1917.

GARCIA, Uirá. Além do que se vê: ecologias do som e do silêncio. **Revista Coletiva - Diversidade Socioambiental**, Recife, 18 jun. 2019.

GALLOIS, Dominique. "Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?". In: RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

GALVÃO, Eduardo. **Diário de Campo**. Arquivo Guilherme de la Penha. Coleção Eduardo Galvão. Caderno de Campo III. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1951.

_____. Vida religiosa do caboclo da Amazônia. **Bol. Mus. Nac.**, Rio de Janeiro, n. s., Antrop., v. 15, 1953.

_____. Mudança cultural na região do Rio Negro. **Anais do XXXI Congr. Intern. De Americanistas**. São Paulo, 1955.

_____. Aculturação indígena no rio Negro. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, N.S.**, Belém, Antropologia, v. 7, 1959. 60p.

GENARO, Odair; FERRARONI, José. Estudo sobre malária e parasitoses intestinais em indígenas da tribo Nadëb-Maku, Estado do Amazonas, Brasil. **Rev. Saúde públ.**, São Paulo, v. 18, p. 162-169, 1984.

GIRALDO, Manuel Lucena (Org.). **Francisco de Requena y otros**: Ilustrados e bárbaros – diario de la exploración de límites al Amazonas (1782). Madrid: Alianza Editorial, 1991.

GOLDMAN, Irving. **Cubeo Hehénewa Religious Thought Metaphysics of a Northwestern Amazonian People**. New York: Columbia University Press, 1963.

GONÇALVES, Paulo; CARDOSO, Mário; ORTOLANI, Altino. Origem, variabilidade e domesticação da *Hevea*; uma revisão. **Pesq. Agropec. Bras.**, Brasília, v. 25, n. 2, p. 135-156, fev. 1990.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood**: Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press, 1991.

_____. "River People Shamanism and History in Western Amazonia". In: THOMAS, N.; HUMPHREY, C. (Eds.). **Shamanism, History and the State**. Ann Arbor: Michigan University Press, 1996.

_____. **An Amazonian Myth and its History**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

_____. Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana. **Mana**, v. 9, n. 1, p. 57-79, 2003.

_____. "Forgetting Conversion: The Summer Institute of Linguistics Mission in the Piro Lived World". In: **Fenella Cannel**. Durham: Duke University Press, 2006.

GRELA, Dante. **Análisis Musical**: Una Propuesta Metodológica. Rosario: Apostilla, 1992.

GUTIERREZ CHOQUEVILCA, Andrea-Luz. Sisyawaytii tarawaytii. Sifflements serpentins et autres voix d'esprits dans le chamanisme quechua du haut Pastaza (Amazonie péruvienne). **Journal de la Société des américanistes**, v. 97, n. 1, p. 179-222, 2011.

_____. La contagion des images: voix enchâssées et dispositifs sensoriels dans un rituel chamanique amérindien. *Hybrid - Revue des arts et médiations humaines*, n. 4, 2017. 31p.

HALBMAYER, Ernst. Amerindian mereology: Animism, analogy, and the multiverse. **Indiana**, v. 29, p. 103-125, 2012.

HEMMING, John-Red. **Red Gold**: The Conquest of the Brazilian Indians (1500-1760). Cambridge: Harvard University Press, 1976.

HERIARTE, Mauricio de. **Descrição do Estado do Maranhão, Corupá e Rio das Amazonas**. Vienna: C. Gerold, 1874 [1662].

HERNDON, William Lewis. **Exploration of the Valley of the Amazon – Made under Direction of The Navy Department**. Washington: Robert Armstrong Public Printer, 1853. Disponível em: https://play.google.com/books/reader?id=Pl28b3lJO4UC&hl=en&pg=GBS.PA 253

HERRERO, Marina; FERNANDES, Ulysses (Org.). **Baré**: Povo do Rio. São Paulo: Edições Sesc, 2015.

HILL, Jonathan. **Keepers of the sacred chants**: the poetics of ritual power in an Amazonian society. Tucson: The University of Arizona Press, 1993.

_____. "Materializing the Occult: An Approach to Understanding the Nature of Materiality in Wakuénai Ontology." In: **The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood**. Fernando Santos-Granero org. Arizona: The University of Arizona Press, 2009.

HILL, Jonathan; CASTRILLON, Juan. Narrativity in Sound: A Sound-Centered Approach to Indigenous Amazonian Ways of Managing Relations of Alterity. **El oído pensante**, vol. 5, n°2, 2017.

HILL, Jonathan; SANTOS-GRANERO, Fernando (Eds.). **Comparative Arawakan histories**: Rethinking language and culture area in Amazonia. Urbana: University of Illinois Press, 2002.

HORNBORG, A.; HILL, J. D. (Eds.). **Ethnicity in Ancient Amazonia**: Reconstructing Past Identities from Archaeology, Linguistics and Ethnohistory, 2011.

HOUSEMAN, Michael; SEVERI, Carlo. **Naven ou le donner à voir**. Paris: CNRS-Éditions, 1994.

HUGH-JONES, Christine. **From the Milk River**: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, Stephen. **The Palm and the Pleiades**: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_____. Historia del Vaupes. **Maguaré**, Universidad Nacional de Colombia, n. 1. p. 29-51, 1981.

_____. The Gun and the Bow Myths of White Men and Indians. **L'Homme**, v. 106-107, n. XXVIII (2-3), p. 138-155, abr.-set. 1988.

_____. "Shamans, Prophets, Priests, and Pastors". In: THOMAS, N. & HUMPHREY, C. (Orgs.). **Shamanism, History and the State**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994. p. 32-75.

_____. Bonnes raisons ou mauvaise conscience?. De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande. Terrain. **Anthropologie & sciences humaines**, p. 123-148, 1996. Disponível em: https://journals.openedition.org/terrain/3161

_____. Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico. **Mana**, v. 8, n. 2, p. 45-68, 2002.

_____. "The fabricated body: objects and ancestors in Northwest Amazonia". In: SANTOS-GRANERO, Fernando (ed.). **The Occult life of things**. Tucson: The University of Arizona Press, 2009.

_____. "Escrita nas pedras, escrita no papel: (Noroeste da Amazônia)". In: FAUSTO, C.; SEVERI, C. (Org.). **Palavras em imagens**: Escritas, corpos e memórias. Marseille: OpenEdition Press, 2012. Disponível em: http://books.openedition.org/oep/1274.

HUMBOLDT, Alexander. **Voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent – fait en 1799… 1804**. Paris: N. Mazé, 1820.

HUMPHREY, C. & LAIDLAW, J. **The Archetypal Actions of Ritual**. Oxford: Clarendon press, 2004.

IBGE. **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros**. IBGE: Rio de Janeiro, 1957.

_____. **Manual Técnico da Vegetação Brasileira (Nº 1)** - Sistema fitogeográfico; Inventário das formações florestais e campestres; Técnicas e manejo de coleções botânicas; Procedimentos para mapeamentos. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

INGOLD, Tim. **Lines** – a brief history. Abingdon/New York: Routledge, 2007.

ISA. **Povos Indígenas do Brasil 1987-1990**. São Paulo: CEDI, 1991.

_____. **Povos Indígenas no Brasil**: 1991-1995. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996.

_____. **Povos Indígenas no Brasil**: 1996-2000. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

_____. **Levantamento Socioambiental das Terras Indígenas Jurubaxi-Téa e Uneiuxi – Pesca e Gestão Territorial**. Instituto Socioambiental, 2017a.

_____. **Maku Nadëb da aldeia Jeremias, Terra Indígena Paraná do Boá-Boá. Maku Nadëb Wëj kymyheem paa Jeremias, Hëëj N'aa Tag'ããba Powá Powá, Amazonas**. São Paulo: ISA, 2017b.

_____. **Iniciativa pioneira implementa regras para pesca esportiva sustentável na Amazônia**, 2017. Disponível em: https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/iniciativa-pioneira-implementa-regras-para-pesca-esportiva-sustentavel-na-amazonia.

JACKSON, Jean. **The Fish People**: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

JESUS, Adriano de; JESUS, Pedro de; AGUIAR, Luís. **Ennu Ianáperi** - História dos Tariano pelo clã Koivathe. Iauaretê/São Gabriel da Cachoeira: Coidi/FOIRN, 2018.

JOBIM, Anízio. **O Amazonas – sua história**. São Paulo: São Paulo Editora, 1957.

JOURNET, Nicholas. **Les jardins de paix**: étude des structures sociales chez les Curripaco du haut Rio Negro (Colombie). Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1988.

_____. **La paix des jardins**: Structures sociales des indiens Curripaco du haut Rio Negro (Colombie). Paris: Institut d'Ethnologie, Musée de L'Homme, 1995.

_____. "Hearing without seeing – Sacred flutes as vehicle of a declared secret". In: HILL, J.; CHAUMEIL, J-P (Eds.). **Burst of Breath**: New Research on Indigenous Ritual Flutes in Lowland South America. Lincoln: University of Nebraska, 2011.

JUNK, W.; BAYLEY, P.; SPARKS, R. The flood pulse concept in river-floodplain systems. In: DODGE, D.P. (Ed.). **Proceedings of the International Large River Symposium**, Canadian Special Publications of Fisheries and Aquatic Sciences, v. 106, p. 110-127, 1989. Disponível em: https://publications.gc.ca/site/eng/9.816457/publication.html.

JUNK, W.; FURCH, K. A general review of tropical South American floodplains. **Wetlands and Managements**, v. 2, n. 4, p. 231-238, 1993.

JUNK, W. J. "Wetlands of tropical South America". In: WHINGHAM, D.F.; HEJNY, S.; DYKYJOVA, D. (Eds.). **Wetlands of the world IC Kluwer**, Dordrecht, p. 679-739, 1993.

KARADIMAS, Dimitri. **Le Corps Sauvage**: Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne. PhD. Dissertation, Université Paris Nanterre, 1997.

_____. Parenté en esclavage. Pratiques matrimoniales et alliances politiques chez les Miraña d'Amazonie colombienne. **Droit et Cultures**, v. 39, p. 81-100, 2001.

_____. La métamorphose de Yurupari : flûtes, trompes et reproduction rituelle dans le Nord-Ouest amazonien. **Journal de la société des américanistes**, v. 94, n. 1, tome 94, p. 127-169, 2008.

KOCK-GRÜNBERG, Theodor. “Os maku”. In: OBERT, Karolin; RAMOS, Danilo. Uma tradução do artigo “Die Makú” de Theodor Koch-Grünberg. **Rev. Antrop.**, São Paulo: USP, v. 60, n. 2, p. 588-633, 2017 [1906].

_____. **Dos Años entre los Indios** (2 volumes). Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1995 [1909/1910].

KOPENAWA, Davi. “Sonhos das origens”. In: RICARDO, C.A. (Ed.). **Povos Indígenas no Brasil (1996-2000)**. São Paulo: ISA, 2000.

_____. “Xapiripë”. In: ALBERT, B. & KOPENAWA, D. **Yanomami, o espírito da floresta**. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil/Fondations Cartier, 2004.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **La chute du ciel**: paroles d'un chaman yanomami. Paris: Terre Humain, Plon, 2010.

KOHN, Eduardo. **Natural engagements and ecological aesthetics among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Departamento de Antropologia, Universidade de Wisconsin-Madison, Madison, Wisconsin, 2002. Disponível em: https://multimedia20stg.blob.core.windows.net/publicaciones/Kohndissertation2002.pdf.

_____. **How forests think**: toward an anthropology beyond the human. Berkley and Los Angeles: University of California Press, 2013.

KRAUS, Michael. Y cuándo finalmente pueda proseguir, eso solo lo saben los dioses. **Boletín de Antropología**, Medellín, v. 18, n. 35, p. 192-209, 2004.

LA CONDAMINE, Charles-Marie de. **Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur del'Amérique Méridionale**. Maëstricht : J.E Dufort e P. Roux, 1778 [1745].

_____. **Viagem na América Meridional descendo o Rio Amazonas**. Brasília: Senado Federal, 2000 [1745].

LANDI, Antônio José. Extrato do Diário de viagem ao rio Marié em setembro de 1755... **Revista Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, t. XLVIII, v. 70, Parte I, p. 165-175, 1885 [1755].

LASMAR, Cristiane. **De volta ao Lago de Leite**: gênero e transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LATHRAP, Donald. “The ‘Hunting’ Economies of the Tropical Forest Zone of the South America: an Attempt at Historical Perspective”. In: LEE, B.; DEVORE, I. **Man the Hunter**. Chicago: Aldine, 1968. p. 23-29.

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

LEAL, Mateus; KLEIN, Greice; SCHULZ, Uwe; ALBORNOZ, Pablo. Primeiro registro e aspectos ecológicos de Hoplerythrinus unitaeniatus (Agassiz, 1829) (Characiformes, Erythrinidae) como espécie introduzida na Bacia do Rio dos Sinos, RS, Brasil. **Biota Neotrop**,

v. 10, n. 3, 2010. Disponível em: http://www.biotaneotropica.org.br/v10n3/en/abstract?article+bn00710032010.

LEE, R. B., DEVORE, I. (eds). **Man the Hunter**: The First Intensive Survey of a Single, Crucial Stage of Human Development - Man's Once Universal Hunting Way of Life. Chicago, Aldine, 1968.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "Guerra e comércio entre os Índios da América do Sul". In: SCHADEN, Egon (ed.). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976 [1942]. p. 325-339.

_____. "A noção de arcaísmo em etnologia". In: **Antropologia Estrutural**. São. Paulo: Cosac Naify, 2008 [1952].

_____. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970 [1962].

_____. **Do mel às cinzas (Mitológicas, vol. 2)**. São Paulo: Cosac Naify, 2004 [1967].

_____. "O feiticeiro e sua magia". In: **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008 [1949].

_____. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 [1991].

_____. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Editora Anhembi, 1957 [1955].

LÉVI-STRAUSS, Claude; ÉRIBON, Didier. **De près et de loin**. Paris: Éditions Odile Jacob, 2001 [1988].

LIMA, Sérgio E. M. L.; COUTINHO, Maria do Carmo S. (Org.). **Pedro Teixeira, a Amazônia e o Tratado de Madri**. Brasília: FUNAG, 2016.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

_____. **Um peixe olhou para mim**: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo/Rio de Janeiro: ISA/Editora Unesp/NuTI, 2005.

LIMA-AYRES, Deborah. **The social category caboclo – History, social organization, identity and outsider's social classification of the rural population of an Amazonian Region (The Middle Solimões)**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Departamento de Antropologia Social, University of Cambridge, Cambridge, 1993.

LOLLI, Pedro. **As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (mihdiid) e das flautas jurupari (Ti')**. 2010. 206 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

_____. "Nos caminhos dos Yuhupdeh – Travessias e conhecimento no Igarapé Castanha". In: ANDRELLO, Geraldo (Org.). **Rotas de criação e transformação**: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 2012.

_____. Atravessando pessoas no Noroeste Amazônico. **Mana**, v. 20, n. 2, p. 281-305, 2014.

_____. A Plasticidade Maku. **Ilha - Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 177-198, 2016.

LOLLI, Pedro; DEL PICCHIA, Paulo M. Os trompetes dos guaribas: do modo de existência artefatual da pessoa no Alto Rio Negro. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. **Ciências Humanas**, v. 16, n. 2, 2021.

LUCAS, Maria Luísa. **O oriente e o amanhecer**: História, parentesco e ritual entre os Bora na Amazônia Colombiana. 2019, 482p. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

_____. "Mais além do desamparo: orfandade e chefia entre os Bora na Amazônia colombiana". **Mana**, Estudos de Antropologia Social, v. 27, n. 1, p. 329-366, 2021.

MACHADO, Diego Ramos Silva. **No rastro dos ovos**: uma história da exploração e uso da tartaruga da Amazônia (Podocnemis expansa Schweigger, 1812), 1727-1882. 2016, 236p. Tese (Doutorado em História das Ciências) - Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde, Casa de Oswaldo Cruz – Fiocruz 2016.

MACHADO, Lia Osório. Limites e Fronteiras: da Alta Diplomacia aos Circuitos da Ilegalidade. **Revista Território**, Rio de Janeiro, ano V, n. 8, p. 7-23, 2000.

FIGUEIREDO, Paulo Roberto Maia. **Desequilibrando o convencional**: estética e ritual com os Baré do Alto Rio Negro (AM). 2009. 315 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

MAIORANO, Levi Marcolino. **Origem da Comunidade São Joaquim**. TCC. Projeto Pirayawara - Programa de Formação dos Professores Indígenas do Estado do Amazonas, 2019.

MARIANO, WS; OBA, ET; SANTOS, LRB; FERNANDES MN. Respostas fisiológicas de jeju (*Hoplerythrinus unitaeniatus*) expostos ao ar atmosférico. **Rev. Bras. Saúde Prod. An.**, v. 10, n. 1, p. 210-223, jan.-mar. 2009.

MARQUES, Bruno. "Prefácio". In: POZZOBON, Jorge. **Sociedade e Improviso**: Estudo sobre a (des)estrutura Social dos índios Maku. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011.

_____. 2015. **Os Hupd'äh e seus mundos possíveis**: transformações espaçotemporais do Alto Rio Negro. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

MARTINS, Valteir. **Reconstrução Fonológica do Protomaku Oriental**. Tese (Doutorado em Linguística) - Vrije Universiteit, Amsterdam, 2005.

MARTIUS, Karl Friedrich Philip von. **Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens, I. Zur Ethnographie**. Leipzig: Friedrich Fleischer, 1867.

MATOS, Beatriz. Caminhos e malocas: Conjuntos na Amazônia Ocidental. **R@U**, v. 9, n. 1, p. 37-60, jan.-jun. 2017.

MEIRA, Márcio. **Estratégias Políticas e identidade Étnica no Alto Rio Negro**. Sociedade Brasileira Para o Progresso da Ciência. 45ª Reunião Anual - 11 a 16 de junho de 1993. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1993.

_____. **A persistência do Aviamento**: Colonialismo e história Indígena no Noroeste Amazônico. São Carlos: Edufscar, 2018.

MEIRA, Márcio; POZZOBON, Jorge. **Relatório de Identificação e Delimitação das Áreas Médio Rio Negro, Rio Apapóris e Rio Téa**. Funai, 1994.

MELO-LEITÃO, C. de. **Gaspar de Carvajal, Alonso de Rojas e Cristobal de Alcuña – Descobrimentos do Rio das Amazonas**. São Paulo, RJ, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1941.

MENDONÇA FURTADO, Francisco Xavier de. Viagens ao Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Tomo LXVII, Parte 1, p. 243-337, 1838 [1755].

_____. "Systema das demarcações da parte do norte aprovado por sua majestade quanto ao Rio Negro". **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, T. LXVII, p. 310-311, 1904 [1755].

_____. In: CARNEIRO DE MENDONÇA, Marcos. **A Amazônia na era Pombalina**. Tomo I (49A) e II (49B). Brasília: Edições do Senado, 2005.

MEIRA, Márcio. (Org.). **O livro das canoas**: documentos para a história indígena da Amazônia. São Paulo: NHII/USP/Fapesp, 1994.

_____. **A persistência do Aviamento**: Colonialismo e história Indígena no Noroeste Amazônico. São Carlos: Edufscar, 2018.

MENGET, Patrick. "Notas sobre as cabeças Mundurucu". In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (eds.). **Amazônia**: Etnologia e história Indígena. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo - Universidade de São Paulo/Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, 1993. p. 311-322.

MÉTRAUX, Alfred. "The hunting and gathering tribes of the Rio Negro basin". In: STEWARD, Julian (Ed.). **Handbook of South American Indians**, v. 3. Washington: United States Government Printing Office, 1948.

MIGLIAZZA, Ernesto C. **Carta à Lourival da Mota Cabral (diretor SPI). Relatório dos primeiros contatos com os índios (provavelmente chamados Makú) da bacia do Rio Japurá, Estado do Amazonas**. Museu do Índio/Funai, 1956.

MONTAGNANI, Tommaso. Corpos sonoros: instrumentos e donos na prática musical dos Kuikuro do Alto Xingu. **Rev. Antropol.**, São Paulo, Online, v. 59, n. 1, p. 201-223, abr. 2016.

MONTEIRO, Lirian Ribeiro; MCCALLUM, Cecília Anne. A noção de “bem viver” Hupd'äh em seu território. **Mundo Amazônico**, v. 4, p. 31-56, 2013.

MONTERO, Paula (Org.). **Deus na Aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

_____. **Selvagens, civilizados, autênticos**: a produção das diferenças nas Etnografias Salesianas (1920-1970). São Paulo: Edusp, 2012.

MOREIRA, Fernanda. **Redes xamânicas e redes digitais**: por uma concepção ecológica da comunicação. 321p. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

MÜNZEL, Mark. **Carta à Egon Schaden**. Centro de Apoio à Pesquisa Histórica – USP, 1968.

_____. Notas Preliminares sobre os Kaborí (Makú entre o Rio Negro e o Japurá). **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, p. 137-181, 1969.

_____. Superficies que engañan. Dos experiencias. **ÉNDOXA: Series Filosóficas**, n. 33, p. 99-117, UNED, Madrid, 2014.

_____. Nietzsche, un apóstol Tomás entre jabalíes. **Disparidades Revista de Antropología**, v. 74, n. 2, e017, jul.-dic. 2019.

NEVES, Eduardo Góes. 1998. **Paths in Dark Waters: Archaeology as Indigenous History in the Upper Rio Negro Basin, Northwest Amazon**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Department of Anthropology, Indiana University.

_____. “A história dos Tariano vista pela oralidade e pela arqueologia”. In: ANDRELLO, Geraldo. (Org.) 2012. **Rotas de criação e transformação**: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 2012.

NIMUENDAJÚ, Curt. “Reconhecimento dos Rios Içana, Ayari e Uaupés”. In: ATHIAS, Renato (Org.). **Reconhecimento dos Rios Içana, Ayari e Uaupés** - Apontamentos linguísticos e fotografias de Curt Nimuendajú. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2015 [1927].

_____. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes** [recurso eletrônico] / Curt Nimuendajú; Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Brasília, DF: IPHAN, IBGE, 2017 [1944].

_____. “The Mura and Pirahã”. In: STEWARD, D. H. (Org.). **Handbook of South American Indians**. Washington D.C: Bureau of America Ethnology, 1948. p. 55-628.

NORONHA, José Monteiro de. **Roteiro da Viagem da Cidade do Pará, até as últimas coloniais do Sertão da província**. Pará: Typographia Santos e Irmãos, 1862 [1768].

OBERT, K; PISSOLATI LOPES, N. **Caminhos de água, histórias de agora**: apontamentos sobre as territorialidades dâw e nadëb. Em preparação.

OLIVEIRA, Adélia E. de. “Ocupação humana”. In: **Amazônia**: Desenvolvimento, Integração e Ecologia. Eneas Salati, Wolfang Junk, Herbert Schubart, Adélia de Oliveira Eds. São Paulo e Brasília: Brasiliense & CNPq, 1983.

OLIVEIRA, Thiago Lopes da Costa. **Os Baniwa, os Artefatos e a Cultura Material no Alto Rio Negro**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

_____. Corpos partidos: adornos cerimoniais, benzimentos rituais e a estética da produção. **Mana**, v. 23, n.1, p. 37-76, 2017.

OLIVEIRA FILHO, J.P. **Os poderes e as Terras Indígenas**. Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional, 1989.

OVERING, Joanna. “Images of Cannibalism, Death and Domination in a ‘Non-violent’ society”. In: RICHES, David. (Ed.). **The Anthropology of Violence**. Londres: Basil Blackwell, 1986. p. 86-102.

OVERING KAPLAN, Joanna (Org.). **Actes du XLIIº Congres International des Américanistes**. Paris 1976.

PEDROSO, Diego Rosa. A potência do nome: política onomástica no rio Uaupés (AM). **Campos**, v. 21, n. 1, p. 85-112, jan.-jun. 2020, p. 85-112.

PEREIRA, Ricardo Neves Romcy. **Comunidade Canafé**: história indígena e etnogênese no médio rio Negro. 2007. 165 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

PERES, Sidnei. **A economia moral do extrativismo no Rio Negro**: aviamento, alteridade e relações interétnicas na amazona. Texto apresentado durante a 30a Reunião Anual da ANPOCS, Caxambu, 2007.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres índios escravos: os princípios da legislação indigesnista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Festa e guerra**. Tese (Livre Docência) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PIEDADE, Acácio. **Música Ye'pa-Masa**: Por uma antropologia da música no Alto Rio Negro. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1997. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/74868.

PINEDA, Roberto. **Historia Oral y Proceso Esclavista en el Caqueta**. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Bogotá. 1985.

PINEDA, Roberto; GUHL, Ernesto. Las tribus entre los ríos Branco, Orinoco, Río Negro y Yapura, según Theodor Koch Grünberg. **ICANH** – Instituto Colombiano de Antropología y Historia, Bogotá: Ministerio de Educación, v. 1, n. 2, p. 171-184, mar.-abr. 1945.

PIRES, J.M. Noções sobre ecologia e fitogeografia da Amazônia. **Norte Agronômico**, Belém, v. 3, n. 3, p. 37-54, jul. 1957.

PIZARRO, Ana. **Amazônia**: as vozes do rio: imaginário e modernização. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012.

POLITIS, Gustavo. Moving to produce: Nukak mobility and settlement patterns in Amazonia. **World Archaeology**, v. 27, n. 3, 1996.

_____. **Nukak**: Ethnoarchaeology of an Amazonian People. Walnut Creek, California: Left Coast, 2007.

PORRO, Antonio. Os Solimões ou Jurimaguas - Território, migrações e comércio intertribal. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, p. 23-38, 1984.

_____. **As crônicas do rio Amazonas**. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

_____. **O povo das águas**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

_____. **Dicionário Etno-histórico da Amazônia Colonial**. São Paulo: USP/ Instituto de Estudos Brasileiros, 2007.

POZZOBON, Jorge. **Isolamento e endogamia**: observações sobre a organização social dos índios Maku. 1983. 387 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - PPGA, UFRGS, Porto Alegre, RS, 1983.

_____. **Parenté et Démographie chez les Indiens Maku**. 1991. 257 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Univ. Paris VII, Paris, 1991.

_____. **Relatório da Apresentação do Projeto Corredores Ecológicos para os índios Maku Nadöb do Rio Japurá**, 1998. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/relatorio-da-apresentacao-do-projeto-corredores-ecologicos-para-os-indios-maku. Acesso em: 13 abr. 2023.

_____. **Sociedade e improviso**. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai, 2011.

_____. **'Vocês, brancos, não têm alma'**: histórias de fronteira. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013 [2002].

PRAT, André. **Notas históricas sobre as missões carmelitanas no extremo norte do Brasil, séculos XVII e XVIII**. [livro digital]. Edição especial para o Acervo Virtual Oswaldo Lamartine de Faria. Fundação Vingt-un Rosado, 1941.

PRELAZIA DO RIO NEGRO. **Nº de Escolas e Alunos no Município de Santa Isabel do Rio Negro**, 1974.

PROJETO RADAMBRASIL. **Levantamento de Recursos Naturais/ Folha S.A 21** – Santarém; geologia, geomorfologia, pedologia; vegetação; uso potencial da terra. Rio de Janeiro: Ministério das Minas e Energia, 1979.

QUIJANO OTERO, José María. Memoria Histórica sobre límites entre la República de Colombia i el Imperio del Brasil. **Anales de la Universidad Nacional de Colombia**, n. 12, Tomo II, ago. 1869.

_____. **Límites de la República de los Estado Unidos de Colombia**. Sevilla: Francisco Alvarez Y C Editores, 1881.

RAMOS, Alcida Rita. **Hierarquia e simbiose**: relações intertribais no Brasil. São Paulo, HUCITEC/INL-MEC, 1980.

RAMOS, Danilo Paiva. **Círculos de coca e fumaça. Encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd'äh (Maku)**. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. doi:10.11606/T.8.2014.tde-21102014-160908.

_____. A caminho da Cidade das Onças: diálogos sobre sonhos no percurso para a Serra Grande – Metrópole dos Hupd'äh. **Rev. Antropol.**, São Paulo, v. 61, n. 1, p. 329-359, 2018.

_____. Sobre farpas e espinhos: dimensões tensivas de discursos xamânicos hupd'äh e desana. **Estudos Semióticos**, v. 15, Edição Especial, p. 196-213, 2019.

RAMOS, Danilo; OBERT, Karolin. Uma tradução do artigo "Die Makú" de Theodor Koch-Grünberg (1906). **Revista de Antropologia**, v. 60, n. 2, p. 588-633, 2017.

RAYOL, Clarissa da Silva. **O aplicativo alerta clima indígena**: digitalização das terras Indígenas à luz da ecologia da comunicação. Orientadora: Luciana Miranda Costa. 2021. 129 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação, Cultura e Amazônia) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Belém, 2021. Disponível em: http://repositorio.ufpa.br:8080/jspui/handle/2011/14390.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **Desana - Simbolismo de los indios tukano del Vaupés**. Bogotá: Universidad de los Andes, 1968.

_____. "Algunos conceptos de geografía chamanística de los indios Desana de Colombia". In: **Contribuições à antropologia em homenagem ao professor Egon Schaden**. São Paulo: Fundo de Pesquisas do Museu Paulista, 1981. p. 255-270.

REID, Howard. **Some aspects of movement, growth and change among the Hupdu Maku indians of Brazil**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Cambridge: University of Cambridge, 1979.

RIBEIRO, Berta. **Amazônia Urgente**: cinco séculos de história e ecologia. Belo Horizonte: Itatiaia, 1990.

RIBEIRO, Eugenio. Informações que me deu Eugenio Ribeiro do rio Japurá em 25 de março de 1755, o qual Ribeiro é melhor pratico que se conhece daquelle Rio. **Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro**, t. LXVII; parte I, 1904 [1755].

RIVET, Paul; TASTEVIN, Constant. Affinités du Maku et du Puinave. **Journal de la société des américanistes**, v. 12, n. 1, p. 69-82, 1920.

RIVET, Paul; KOK, Pères; TASTEVIN, Constant. Nouvelle contribution à l'étude de la langue Makú. **International Journal of American Linguistics**, v. 3, n. 2/4, p. 133-192, jul. 1925.

ROCHA, Pedro. 2007. Bahsare Wamã. **Parentesco e onomástica na Bacia do Uaupés**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

RUFINO, Marcos Pereira. "O código da cultura: o CIMI no debate da inculturação". In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na Aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

SAÉZ, Oscar Calavia. **O nome e o tempo dos Yaminawa**. São Paulo: Unesp, 2006.

_____. Nada menos que apenas nomes: os etnônimo seriais no sudoeste amazônico. **Ilha - Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 149-176, 2016.

SALSA - Society for the Anthropology of Lowland South America. 2021. **XIII Conferência Bienal da SALSA**. Special roundtable - Gente do Centro: Vida ritual na construção de uma sociedade regional no Noroeste da Amazônia. Evento on-line.

SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. **Diário da Viagem que em visita, e correição das povoações da capitania de S. José do Rio Negro fez o ouvidor, e intendente geral da mesma**... Lisboa: Typografia da Academia, 1825 [1774-1775].

_____. In: PAPAVERO, Nelson. **A viagem de Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio na Capitania de S. José do Rio Negro (1774-1775) (MS do Arquivo Ultramarino de Lisboa)** [livro eletrônico]. São Paulo: NEHiLP/FFLCH/USP, 2015 [1774-1775].

SANTESTEBAN, Gaspar. **Dyaryo del viage hecho al Yapurà para su reconocimiento por las dos Partidas de sus Magestades Catolica y Fidelisima destinadas para la demarcación de Límites Entre las dos Coronas en América**. Manuscrito. Espanha: Archivo Histórico Nacional, 1782.

SANTOS-GRANERO, Fernando. Writing history into the landscape: space, myth, and ritual in contemporary Amazônia. **American Ethnologist**, v. 25, n. 2, p. 128-148, 1998.

_____. Amerindian torture revisited: rituals of enslavement and markers of servitude in tropical America. **Tipití**, v. 3, n. 2, p. 147-174, 2005.

_____. Sensual Vitalities: Noncorporeal Modes of Sensing and Knowing in Native Amazonia. **Tipití**: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, v. 4, n. 1, Article 4, p. 57-79, 2006.

_____. **The Occult life of things**. Tucson: The University of Arizona Press, 2009.

SARMENTO, Francisco da Silva. **O médio Rio Negro indígena**: aspectos históricos, socioculturais e panorama antropológico contemporâneo. 2018. 156 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

SCHULTZ, Harald. Ligeiras notas sobre os Makú do Paraná Boá-Boá. **Rev. do Museu Paulista**, v. 11, n.s., p. 109-32, 1959.

SCOLFARO Aline. Geografia indígena e lugares sagrados no rio Negro. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 6, n. 1, 2014.

SEEGER, Anthony. **Por que cantam os kisêdjê** – uma antropologia musical de um povo amazônico. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 2-19, 1979.

SEEN, Beatrice; SENN, Rodolfo; BRINNEMAN, Carol. **A singing lesson for the Nadëb in a dream**. Manuscrito. s/d.

SEVERI, Carlo. The invisible path: ritual representation of suffering in Cuna traditional thought. **Res**, v. 14, Autumn 1987.

_____. Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language. **Social Anthropology**, v. 10, n. 1, p. 23-40, 2002.

_____. Capturing Imagination: a cognitive approach to cultural complexity. **Journal of the Royal Anthropological Institute** (N.S.) v. 10, p. 815-838, 2004.

_____. L'univers des arts de la mémoire. Anthropologie d'un artefact mental. **Annales**, v. 64, n. 2, p. 463-493, 2009.

SILVA, Agenor. **The Ethnopharmacology of the Nadeb-Maku People**. Hampshire College, 1996. (Manuscrito).

SILVA, Katiane. **Parente é serpente. Ambientalismo, Conflitos Sociais e Uso de Recursos Naturais do Auati-Paraná, Amazonas**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2015.

SILVA, Rafael Moreira Serra da. **Signos de pobreza**: uma etnografia dos Hupd'äh e dos benefícios sociais no Alto Rio Negro. 2017. 251f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

SILVA FILHO, Agenor. **The ethnopharmacology of the Nadëb - Maku people**. Amherst, USA: University Hampshire, 1996.

SILVERWOOD-COPE, Peter Lachlan. **Os Maku**: povo caçador do Noroeste da Amazônia. Brasília, DF: UnB, 1990 [1972].

_____. **Cosmologia Maku**. Rio de Janeiro: Anuário Antropológico, 1980. p. 176-239.

SILVERWOOD-COPE, P.; OLIVEIRA, A G.; RAMOS, A. "Patrões e clientes: relações intertribais no Alto Rio Negro". In: RAMOS, Alcida. **Hierarquia e Simbiose**. São Paulo: HUCITEC, 1980.

SIMMONS, Mark J. 2021. **Tonogenesis and Vowel Phonation in Naduhup**. Austin: University of Texas honor's thesis, 2021.

SIOLI, H. Alguns resultados e problemas da Limnologia Amazônica. **Boletim Técnico do Instituto Agronômico do Norte**, v. 24, p. 2-44, 1951.

SMITH, Roberth. Requena and the Yapurá some eighteen water-colours of the Amazons and other Rivers. **Revista Américas**, Washington, v. V, n. I, 1946.

SOCIEDADE INTERNACIONAL DE LINGUÍSTICA (SIL). **Dicionário Nadëb-Português/ Português-Nadëb**. Porto Velho: Roraima, 2011.

SOCIEDADE INTERNACIONAL DE LINGUÍSTICA (SIL). **A Sociedade Internacional de Linguística**: atuação em prol dos povos de um mundo de mudança. Folder do SIL, s/d.

SOUZA, Mariana Oliveira e. **Passar para indígena – na reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (AM)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Departamento de Antropologia e Arqueologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

SPIX, Joham B. von; MARTIUS, Carl F. P. **Viagem pelo Brasil**: 1817-1820 / Spix e Martius. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1981 [1820].

SPRUCE. **Notes of a botanist on the Amazon and Andes**. Londres: Macmillan and Co, 1908.

STENGERS, Isabelle. "The cosmopolitical proposal". In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter (Orgs.). **Making things public**: Atmospheres of democracy. Cambridge, MA: MIT Press, 2005. p. 994-1.003.

STEWARD, Julian. **Handbook of South American Indians**. New York: Ed. Cooper Square Publishers, 1963.

STRADELLI, Ermano. **Stradelli. Lendas e notas de viagem**: a Amazônia de Ermanno Stradelli. São Paulo: Martins Fontes, 2009 [1889].

_____. Vocabularios da lingua geral portuguez-nheêngatú e nheêngatúportuguez, precedidos de um esboço de Grammatica nheênga-umbuê-sáua mirî e seguidos de contos em lingua geral nheêngatú poranduua. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, t. 104, v. 158, p. 9-768, 1929.

STRATHERN, Marilyn. "Novas formas econômicas: um relato das terras altas da Papua Nova Guiné". **Mana**, Estudos de Antropologia Social, v. 4, n. 1, p. 109-139, 1998.

SWEET, David G. **A rich realm of nature destroyed**: the middle Amazon Valley, 1640-1750. University of Wisconsin-Madison, 1974.

TASTEVIN, P.C. Les Makú du Japurá. **Journal de la Société del Américanistes**, Paris, v. 15, p. 99-108, 1923.

_____. "Os Makú do Japurá". In: FAULHABER, Priscila; MONSERRAT, Ruth. **Tastevin e a etnografia indígena – Coletânea de traduções de textos produzidos em Tefé (AM)**. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai, 2014 [1923].

TAUSSIG, Michael. **Shamanism, colonialism, and the wild man**: a study in terror and healing. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

TAYLOR, Anne-Christine. L'art de la réduction: La guerre et les mécanismes de la différenciation triple dans la culture Jivaro. **Journal de la Société des Américanistes**, v. 71, p. 159-173, 1985.

_____. The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, n.s., v. 2, p. 201-215, 1996.

TERRIBLINI, Mario e Michel. Enquête chez les indiens Makú du Caiari-Uapés (Brésil), août 1960. **Bull. Soc. Suisse des Amér.**, Genebra, v. 21, p. 2-10, 1961.

TOWNSLEY, Graham. Song Paths: The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge. **L'Homme**, 33e Année, n. 126/128, La remontée de l'Amazone, p. 449-468, Avril-Décembre 1993.

TUGNY, Rosângela P. de. **Escuta e poder na estética tikmũ'ũn maxakali**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011.

VAL, A.; Almeida-Val V.M.F. 1995. **Fishes of the Amazon and their environment – physiological and biochemical aspect**. Springer-Verlag Berlin Heidelberg.

VAN MEEGEREN, Robert. **Récit du voyage du P. Robert van Meegeren, de Boca de Téfé (05.06.1955)**, dactylographié, 50 p. Voyage de reconnaissance chez les Indiens Maku, du 27.09.1954 au 08.01.1955. Traduction par le P. Tastevin. Congrégation du Saint Esprit - Archives Générales, 1955.

VARGAS, Héctor Llanos; PINEDA CAMACHO, Roberto. **Etnohistoria del Gran Caqueta**. Bogotá: Canal Ramírez, Antares, 1982.

VELDEN, Felipe Vander; LOLLI, Pedro. Das áreas culturais às redes de relações: os sistemas regionais ameríndios em análise. **BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, v. 94, jan. 2021.

VELOSO, H. P.; RANGEL-FILHO, A. L. R.; LIMA, J. C. A. **Classificação da vegetação brasileira, adaptada a um sistema universal**. Rio de Janeiro: IBGE, 1991.

VELTHEM, Lucia V. **Relatório circunstanciado de identificação da Terra Indígena Jurubaxi-Téa**. Brasília: Funai, 2014.

VIANNA, Branca. O verbo na alma da Selva. **Revista Piauí**, Ed. 4, Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Alvinegra, 2017.

VIDAL, Silvia. 1987. **El modelo del proceso migratoria prehispánico de los Piapoco**: Hipótesis e evidencias. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas.

_____. **Reconstrucción de los procesos de etnogénesis y de la reproducción social entre los Baré de Río Negro (Siglos XVI-XVIII)**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas, 1993.

_____. Liderazgo y confederaciones multiétnicas amerindias en la Amazonia luso-hispana del siglo XVIII. **Antropológica**, v. 87, p. 19-46, 1997.

VIDAL, S.; ZUCCHI, A. Efectos de las expansiones coloniales en las poblaciones indígenas del Noroeste Amazónico (1798-1830). **Colonial Latin American Review**, v. 8, n. 1, p. 113-132, 1999.

VILAÇA, Aparecida. **Comendo como gente**: formas do canibalismo wari' (Pakaa-Nova). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1992.

_____. Christians without faith: some aspects of the conversion of the Wari (Pakaa Nova). **Ethnos**, Suécia, v. 62, n. 1-2, p. 91-115, 1997.

_____. Conversão, predação e perspectiva. **Mana**, v. 14, n. 1, p. 173-204, 1998.

_____. Making kin out of others in Amazonia. **Journal of the Royal Anthropological Institute** (N.S.), v. 8, n. 2, p. 347-365, 2002.

_____. Chronically unstable bodies. Reflections on Amazonian corporalities. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, Inglaterra, v. 11, n.3, p. 445-464, 2005.

_____. Culture and Self. **Current Anthropology**, v. 55, p. S322-S332, 2014.

VILAÇA, Aparecida. **Praying and Preying**: Christianity in Indigenous Amazonia. Oakland, California: University of California Press, 2016.

VILAÇA, Aparecida; WRIGHT, Robin (Eds). **Native Christians. Modes and effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas**. Ashgate: Farnham, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 35, p. 21-74, 1992.

_____. Images of nature and society in Amazonian ethnology. **Annual Review of Anthropology**, v. 26, p. 179-200, 1996a.

_____. Os Pronomes Cosmológicos e O Perspectivismo Ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996b.

_____ Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, N.S., v. 4, p. 469-488, 1998.

_____. Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco. **Ilha**, Florianópolis, n. 1, p. 5-46, dez. 2000.

_____. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipití**, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

_____. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338, 2006.

_____. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos Estudos**, v. 77, mar. 2007.

_____. "O intempestivo, ainda". In: CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.

_____. O medo dos outros. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 54, n. 2, 2011b.

_____. **Metafísicas canibais**: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. Liberdade de expressão dos Povos Indígenas. **Comunicação no II Encontro Virtual sobre Liberdade de Expressão**, Seminário promovido pelo Conselho Nacional de Justiça com apoio da Comissão Arns, em 23 de agosto de 2021. Disponível em: https://aterraeredonda.com.br/liberdade-de-expressao-dos-povos-indigenas/.

XAVIER, Carlos C. L. **Os Koripaco do Alto Içana**: Etnografia de um grupo indígena evangélico. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

WALLACE, Alfred R. **Viagens pelo Amazonas e pelo Rio Negro**. Brasília: Edições do Senado Federal, v. 17, 2004 [1848].

WEIR, Helen. **A Negação e outros Tópicos da Gramática Nadëb**. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Programa de Pós-Graduação em Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas. Unicamp, Campinas, 1984.

_____. **Footprints of Yesterday's syntax - Diachronic Development of Certain Verb Prefixes in an OSV Language (Nadëb)**. Summer Institute of Linguistics, Brasil; Elsevier Science Publishers B.V. (North Holland), 1986.

WILCKENS, Henrique João. "Diário da Viagem ao Japurá (1781)". In: AMOROSO, Marta R.; FARAGE, Nadia (Org.). **Relatos da Fronteira Amazônica no século XVIII – Alexandre Rodrigues Ferreira, Henrique João Wilckens**. São Paulo: USP/FAPESP, 1994 [1781].

_____. "Correspondências: 1785-1800". In: AMOROSO, Marta R.; FARAGE, Nadia (Org.). **Relatos da Fronteira Amazônica no século XVIII – Alexandre Rodrigues Ferreira, Henrique João Wilckens**. São Paulo: USP/FAPESP, 1994 [1781].

_____. **Muhuraida ou o Triumfo da fé.** Manaus: UFAM, 1993 [1785].

WILKENS DE MATOS, João. **Roteiro da primeira viagem no Vapor Monarcha, desde a cidade da Barra do Rio Negro, capital da Provincia do Amasonas, até a Porvoação de Nauta, na República do Peru**. Rio Negro: Tip. de M. S. Ramos, 1854.

_____. Alguns esclarecimentos sobre as missões da província do Amazonas, por João Wilkens de Mattos. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 19, t. XIX, p. 124-131, 1856.

WRIGHT, Robin. **The History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley**. Tese de Doutoramento não publicada, Departamento de Antropologia, Stanford University, 1981.

_____. Indian slavery in the Northwest Amazon. **Bol. Mus. Para. Emilio Goeldi**, sér. Antropol., v. 7, n. 2, p. 149-179, 1991.

_____. "História indígena do Noroeste da Amazônia: hipótese, questões e perspectivas". In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: APESP/Companhia das Letras/SMC, 1992. p. 253-266.

_____. Pursuing the spirit Semantic Construction in Hohodene Kalidzamai Chants for Initiation. **Amerindia**, n. 18, 1993.

_____. "Os guardiões do Cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa". In: LANGDON, Jean. **Xamanismo no Brasil**: Novas Perspectivas. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.

_____. **Transformando os Deuses**: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas, Editora da Unicamp, 1999.

_____. "Ialanawinai. O branco na história e mito baniwa". In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs.). **Pacificando o branco**: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora Unesp; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. **Transformando os Deuses**: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. São Paulo: Editora da Unicamp, 2004.

_____. **História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro**. Campinas: Mercado das Letras/ISA, 2005.

_____. **Cosmos, Self and History in Baniwa Religion. For Those Unborn**. Austin, Texas: University of Texas Press, 1998.

_____. The Art of Being Crente: The Baniwa Protestant Ethic and the Spirit of Sustainable Development. **Identities**: Global Studies in Culture and Power, v. 16, p. 202-226, 2009.

_____. Fixed Forms and Fluid Powers: Intersubjective Cosmos and Personhood. **Anthropology and Humanism**, v. 37, n. 2, p. 156-176, 2012.

_____. **Mysteries of the jaguar shamans of the Northwest Amazon**. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2013.

_____. Musical Body of the Universe: Unity and Multiplicity in the Spiritualized Cosmos of the Hohodene. **Tipití**: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, v. 13, n. 1, art. 8, p. 1-23, 2015.

WRIGHT, Robin; HILL, Jonathan. History, Ritual, and Myth: Nineteenth Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon. **Ethnohistory**, v. 33, n. 1, p. 31-54, Winter 1986.

WRIGTH, Robin; KAPFHAMMER, Wolfgang; WIIK, Flavio B. The clash of cosmographies: Indigenous societies and project collaboration – three ethnographic cases (Kaingang, Sateré-Mawé, Baniwa). **Vibrant**, v. 9, n. 1, 2012.

ZUCCHI, Alberta. **El Negro-Casiquiari-Alto Orinoco como ruta conectiva entre el Amazonas y el norte de Suramérica**. Caracas: IVIC, 1987.

Referências audiovisuais

ALIANZA GLOBAL WYCLIFFE AMERICA (AGWA). **Uma história de Transformação**. 2012. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Qt0GqwVWPSc– vídeo conversão

ATHIAS, Renato. In: RAD, Mina. **As palavras encantadas dos Hupd'äh da Amazônia – Mestres de saberes narrados por Renato Athias**. 2021. (Filme documentário).

SOCIEDADE INTERNACIONAL DE LINGUÍSTICA (SIL). **Conversaciones para Crecer con Rodolfo e Beatrice Senn**. 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Mud3BzZhyk4.

https://www.transmundial.com.br/podcasts/bill-barkley-parte-1/. Acesso em: 01 set. 2020.
https://www.transmundial.com.br/podcasts/bill-barkley-parte-2/. Acesso em: 01 set. 2020.

Referências fonográficas

COLEÇÃO ETTORE BIOCCA. Camerino: Museo di Camerino. 1962.

Sites consultados

INPA. http://portal.inpa.gov.br/index.php/ultimas-noticias/3764-alteracoes-no-regime-de-inundacao-ameacam-arvores-centenarias-da-amazonia. Acesso em: 27 abr. 2019.

Livros Sagrados

BÍBLIA SAGRADA - ANTIGO E NOVO TESTAMENTO. Edição Revista e Atualizada no Brasil. Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. Tradução: João Ferreira de Almeida

P'OP HAGÄ DO PANYYG HANÄM DO HAHỸỸH - O NOVO TESTAMENTO NA LÍNGUA NADËB. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

ANEXOS

Anexo 1 - Registros de assentamentos indígenas 1950-2019 - Interflúvio Japurá-Negro

Na tabela abaixo, apresento o número de assentamos registrados por diferentes autores no interflúvio Japurá-Negro desde a década de 1950. No quadro, distingo as informações conforme os rios de referência e indico os etnônimos conforme notado pelos autores. As referências são Migliazza (1956), Münzel (1969), Pozzobon (1983) e os relatórios técnicos de demarcação das Terras Indígenas Paraná do Boá-Boá (FUNAI, 1993) e Uneiuxi (FUNAI, 2005). As informações sobre 2019 foram coletadas por mim. Não foram consideradas as comunidades multiétnicas então existentes no rio Negro e no baixo curso do Uneiuxi onde habitam famílias nadëb. A contabilização da população de cada registro está indicada logo abaixo do quadro. Na tabela, os pontos de interrogação assinalam a falta ou a imprecisão de dados, e o hífen a provável inexistência de comunidades.

Núcleos populacionais Nadëb registrados entre 1950-2019

Ano	Etnônimo	Rio Japurá	Rio Uneiuxi	Ig. Natal	Rio Téa	Rio Jurubaxi	População	Total Comunidades
1956*	Maku do Japurá	7	?	?	?	?	88	7
1968**	Kaborí; Nadöb	?	Baixo curso: 3 Alto curso: 1	1	?	?	158	5
1982***	Nadöb	4	4 (dados de Münzel)	1?	?	1?	233	10
1993****	Maku-Nadëb	1	?	?	?	?	205	1
2004*****	Maku-Nadëb	?	4	?	?	?	?	4
2019******	Nadëb	3	1	-	-	-	635	4

** Migliazza (1956) nomeia as localidades como "malocas" e calcula a população de 4 delas: A: 45, B: 15, C: 13, G: 15.*

*** Münzel (1969) designa os assentamentos de "sítios" e nomeia-os. Sua estimativa de habitantes em cada um é: Primavera: 18. Aguiar: 20. São Pedro: 30. Sítio São Pedro: 10. Roçada: 80*

**** Pozzobon (1983) se baseia em outras fontes ou em estimativas de terceiros. O autor propõe uma classificação de "grupos regionais" e "locais", que não sigo (1983, p.135). Na tabela acima, distribuo as comunidades registradas pelo antropólogo de acordo com sua proximidade aos principais cursos d'água. No Japurá estariam Abacatal, Cumaru e outros dois assentamentos que o autor não registra o nome. A população que estima para essas localidades soma 68 pessoas. No Uneiuxi estariam Primavera, Aguiar, São Pedro e Roçada. A população*

somada dessas comunidades seria de 233 habitantes. Pozzobon se utiliza, ainda, dos registros de Münzel para assinalar um agrupamento no Igarapé Natal. Porém, já no autor alemão as informações incertas não permitiam uma estimativa razoável. Finalmente, Pozzobon registra um agrupamento no Jurubaxi, sobre o qual não se tinha muitas informações. Opto em não reproduzir as estimativas populacionais aventadas por serem por demais hipotéticas.
***** Relatório de Identificação da Terra Indígena Paraná do Boá-Boá (FUNAI 1993). O documento registra a existência de uma única "comunidade", Jutaí, com 205 habitantes.*
****** Relatório de Identificação da Terra Indígena Uneiuxi (FUNAI 2005). O documento estima uma população de 160 pessoas Nadëb, distribuídos em 4 "aldeias". Miratauá: ? ; Roçado: 28 "casas"; Sítio Novo: 2 "famílias extensas"; Terra Comprida: 5 "grupos domésticos" 2004.*
******* Dados registrados por mim, acrescidos de informações disponibilizadas pelo DSEI. Na tabela faço referência às comunidades que segundo meus interlocutores são constituídas exclusivamente por pessoas nadëb. As populações são: Roçado: 170; São Joaquim: 120; Jutaí: 265 e Jeremias: 80. Não estão contabilizadas no quadro as comunidades multiétnicas Tabocal do Uneiuxi; Abienai e Boa Vista (rio Negro); e Nova Canaã (Japurá).*

Sobre as informações apresentadas na tabela, os dados coletados em minha pesquisa são os únicos que registram a totalidade de assentamos nadëb (segundo meus interlocutores) em um determinado período de tempo. Note-se que Pozzobon (1983) também propõe registrar a totalidade de comunidades nadöb, contudo, seus dados são baseados em fontes secundárias e algumas de suas projeções são especulativas, como admite o autor. Os demais registros estão concentrados em um único rio ou numa sub-região específica. Portanto, a não ser em relação aos dados de 2019, o quadro acima não permite uma visão sobre a totalidade de assentamentos existentes em cada um dos períodos registrados.

Seguem alguns pontos a se extrair dessa comparação. Note-se a diminuição do número de assentamentos no presente (algo que foi apontado pelos próprios Nadëb durante a pesquisa). A totalidade de comunidades em 2019 é menor, por exemplo, do que as "malocas" registradas somente na região do Japurá em 1956,[926] ou apenas os "sítios" no Uneiuxi em 1969. Além da diminuição de assentamentos, deve-se notar que ao longo do século 20 houve a migração de famílias nadëb para comunidades ribeirinhas e multiétnicas no baixo curso dos afluentes direitos do Médio Negro, quando não no próprio Negro. Finalmente, a comparação demonstra que a partir do final do século 20 um maior número de pessoas passa a estar concentrado em um menor número de localidades. Ou seja, os assentamentos tendem a ser mais populosos.

Sobre os dados registrados a partir da década de 1990, é possível acompanhar o desmembramento de um assentamento e o surgimento de um novo. Em 2004, a aldeia registrada como Sítio Novo (FUNAI 2005), tinha formação recente (cerca de 4 anos). Era formada pelas famílias de Joaquim Batista e de seu cunhado (ZH), José Marcolino, que migraram do Roçado com vistas a abrir uma nova aldeia, no Paraná do Boá-Boá (Japurá). Sítio Novo, também chamado pelos Nadëb de Nasuk, ou Barbado, se localiza nas margens do Uneiuxi, a montante do Roçado. As duas famílias permaneceram no local por cerca de cinco anos. Essas famílias só

[926] Contrasto, aqui, propositalmente os termos utilizados por cada autor para designar as unidades residenciais.

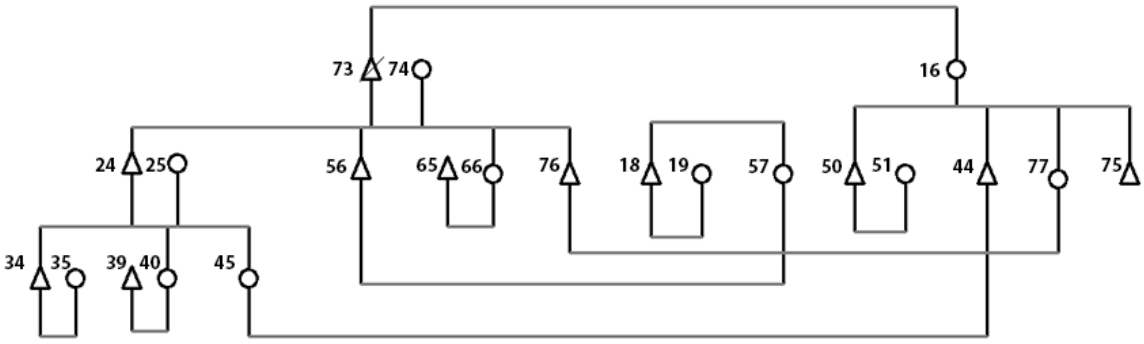
se mudaram definitivamente para o Paraná do Boá-Boá quando já podiam fazer a colheita de mandioca e produzir farinha. O novo assentamento fundado foi chamado de São Joaquim (ver dados de 2019 na tabela). Desde então, Barbado é um ponto de caça e coleta, e se tornou uma paragem no Alto Uneiuxi para famílias e pessoas que estejam em deslocamento.

Acrescente-se, ainda, que a única comunidade registrada em FUNAI (1993) é Jutaí (Paraná do Boá-Boá, Japurá). Durante a minha pesquisa esta era a aldeia nadëb mais populosa existente. Nos anos 2000, também algumas famílias se mudaram dali e fundaram Jeremias (ver dados de 2019 na tabela).

Anexo 2 - Seções da Aldeia Roçado

Considerando as 3 seções do Roçado destacadas no Mapa 6, disponho, nos quadros abaixo, as relações de parentesco a compor os grupos domésticos (nomeio seus chefes) e o casal central da família extensa de cada seção no ano de 2018. O que chamo de casal central é aquele em torno do qual giram as relações de consanguinidade e afinidade de cada setor. Na tabela, não registro crianças e jovens que componham os grupos domésticos; adiciono agregados apenas quando a informação é relevante para a discussão que desenvolvo no capítulo 2; registro filhos e filhas solteiras adultos que compõem o grupo doméstico.

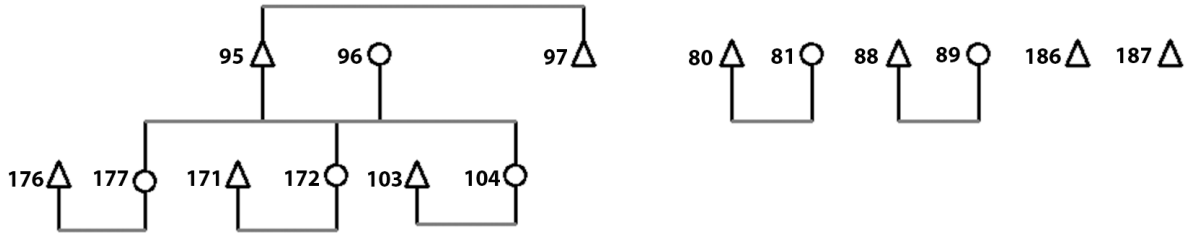
Seção Setentrional Família central (Castelo): Aloísio (falecido) + Francisca		
Casas	**Grupos domésticos**	**Parentesco (ego: Aloízio)**
A	Aloísio (falecido) [73] Francisca [74] Abel (FZS) [75]	Família Central
	Andrade [76]	S
B	Eduardo [56]	S
C	Paulo [65]	DH
D	G. Timóteo [24]	S
	Adelino [34]	SS
E	Wilson [39]	SDH (genro de 5)
F	Jeremias [44]	SDH (genro de 5)
G	Cleto [50]	ZS
H	Agnaldo [18]	SWB



Aloísio [73] e Francisca [74] formam o casal central dessa seção. O grupo doméstico de Francisca é composto atualmente pela família de seu filho mais novo, Andrade [76], além de um agregado [75], Abel, ZS de Aloísio e WB de Andrade. A mãe de Abel é Jovelina [16], que vive em outra aldeia, Tabocal do Uneiuxi. Os outros grupos domésticos a residir nessa área são formados pelos filhos do casal central (G. Timóteo [24], Eduardo [56] e Socorro [66]); os genros de G. Timóteo [24] (Jeremias [44] e Wilson [39]) e afins aliados (Cleto [50] e Agnaldo [18]). Há, portanto, dois tipos de relações a sustentar a configuração residencial nessa seção: a consanguinidade da geração G-1, isto é, grupos domésticos formados por filhos e filha da família central; e a afinidade efetiva, cunhados em G-1 e genros em G-2. Além disso, a troca matrimonial que dá sustentação à conformação atual dessa seção é entre parentes afins, Sch e Dch do casal [73] e [74].

As demais relações de afinidade podem ser descritas da maneira que segue: [65] é Nadëb do Japurá e genro do casal central; [18] é Nadëb do Téa, afim de [73] e [74], que são seus MB e FZ classificatórios, além de ser cunhado de [56], que é tuxaua do Roçado; [51] é Nadëb do Téa. Sobre a concentração dos filhos homens da família central nesta seção, deve-se considerar o ciclo de vida das pessoas. Os sogros de todos os filhos – [24], [56] e [76] – já faleceram. Portanto, suas prestações em relação aos pais das esposas já tiveram fim, o que contribui para seu retorno à região habitada por seus consanguíneos. A única filha [66] do casal central, esposa de [65], possui sogro vivo na aldeia de Jutaí. Segundo nossas conversas, a família nuclear de [65] deveria permanecer no Roçado até o falecimento de seu sogro, o que ocorreu em 2017. A partir de então, o casal e seus filhos têm a possibilidade de se mudarem para a aldeia de origem do homem. Vejamos, agora, a conformação da seção central.

Seção Central Família central (Silva): Benito + Dominga		
Casas	**Grupos Domésticos**	**Parentesco Ego: Dominga**
I	Benito [95] Dominga [96]	Família Central
	Manuel [97] (solteiro)	HB
	Marcos [103]	DH
J	Roberto [176]	DH
K	Elilton [171]	DH
L	Celso [80]	BS (classificatório)
M	Evanildo [88]	ZS/ BDH (*BD*classificatório*)
N	Gilmar [186]	Nadëb do Téa (professor)
O	Gilvan [187]	Tuyuka (professor)



O núcleo central da família Silva é formado por Dominga Marcolino [96], Nadëb do Alto Uneiuxi (e filha de um dos fundadores do Roçado), e Benito Silva [95], Nadëb do Téa. Na casa I, vivem ainda o irmão solteiro de Benito [97], filhos, filhas, neto de mãe solteira, e a família de uma filha [104] casada com [103] (este último da família Brazão, Nadëb do Téa).

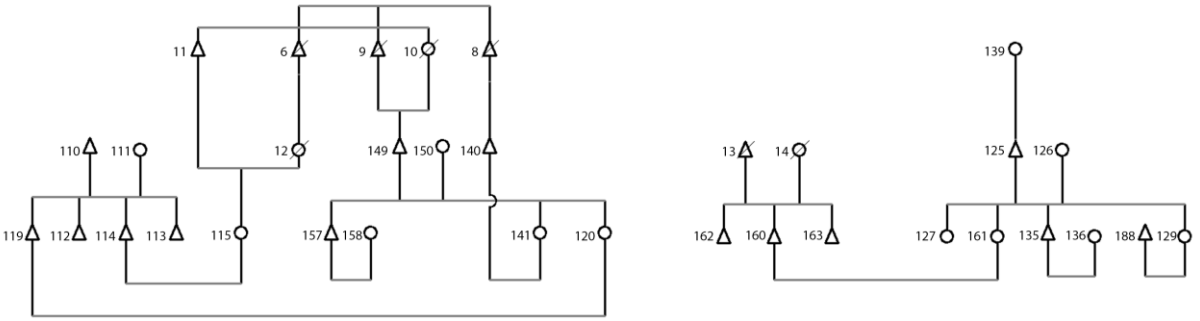
Historicamente, é grande a circulação de famílias nucleares nas casas L, M, N e O. Entre 2016 e 2019, período em que realizei pesquisa na comunidade, seus habitantes se mudaram diversas vezes. A configuração que registro no quadro corresponde aos meses de janeiro,

fevereiro e março de 2018. As casas N e O, na ocasião, abrigavam respectivamente os professores Gilmar [186] (Nadëb do Téa) e Gilvan [187] (Tukano) que, a princípio, deveriam permanecer na comunidade durante o ano letivo. Gilmar [186] viria a se casar algum tempo depois com Itamara [128], Nadëb do Alto Uneiuxi, habitante do Roçado. Após o casamento, ele foi morar junto de sua esposa, ao lado do sogro, André Garrido [126] (seção meridional).[927] As casas L e M, por sua vez, abrigavam famílias cuja constituição apontavam para singularidades do ponto de vista sociológico. Assim, Evanildo [88] é filho de mãe solteira (que não vive no Roçado), irmã de [96]. Além disso, [88] contraiu casamento com uma consanguínea classificatória em G+1 (ZS + MZ). Celso [80] é filho de [16] e [15] (ver figura 3, relativa à seção setentrional). Ele também não possui pai e mãe que habitem na comunidade. Quando solteiro, Celso vivia com os irmãos no grupo doméstico de Francisca [74]. Sua estadia na casa L estava ligada ao recém-casamento com uma mulher Baré [81], vinda do Tabocal do Uneiuxi (baixo curso do rio) em 2017. No ano seguinte, ele ergueu uma casa provisória, atrás da casa de Francisca, passando a viver novamente na seção setentrional, próximo aos seus cognatos. Segue, abaixo, a configuração da seção meridional, formada por quatro famílias extensas: de Castelo, Paiva, Garrido e Brazão.

[927] Não registro este casamento nos dados analisados neste Anexo e no Cap. 2 porque se trata de uma união ocorrida após o corte temporal adotado.

Setor Meridional Família central (de Castelo): Graciliano + Maria		
Casas	**Grupos domésticos**	**Parentesco**
Família central (de Castelo): Graciliano + Maria		
P	Graciliano de Castelo [110] Maria Bonifácio [111]	Família Central
	Domingo (solteiro) [112]	S
	Admim (solteiro) [113]	S
Q	Nelson [114]	S
R	Jenival [119]	S
Família central (Garrido): André + Inês		
S	André Garrido [125] Inês Maiorano [126]	Família Central
	Itamara [127]	D
	Adrilino [135]	S
	Roberto [188]	DH
T	Maria Garrido [139] (+H)	M
Família central (Paiva): João + Teresa		
U	João Paiva (falecido) [13] Tereza Castelo (falecida) [14]	Família Central
	Carlos [162]	S
	Donaldo [163]	S
V	Laerte [160]	S
Família central (Brazão): José Marcos + Aurora		
Z	José Marcos [149] Aurora da Silva [150]	Família Central
	Ivan [157]	S
X	Getúlio [140]	DH
	Nazaré [148]	DHM

Relações de parentesco - seção meridional



A principal informação a extrair deste último quadro é que as famílias extensas desta seção estabelecem trocas matrimoniais entre si (de Castelo com Brazão; Garrido com Paiva).[928] No caso da família Brazão, Nadëb do Téa, chama atenção, ainda, a ênfase nas relações com outras famílias do Téa. Assim, Ivan [157] é casado com a filha [158] de Benito [95], família Silva (seção central). Getúlio [140] é irmão classificatório de [150], e, portanto, casou com a BD. Há um índice alto de homens adultos solteiros nessa seção: [112], [113], [162], [163]. E, finalmente, os outros casamentos que ocorrem nessa área são: [114] com [115], esta última Nadëb do Téa (que se mudou para a comunidade após o casamento); [129] com [188], este último filho de [16] (ver seção setentrional); [135] com [136], esta última Nadëb do Japurá (que mudou para a comunidade após o casamento).

[928] Note-se, ainda, que [126] e [140] são filhos de uma mesma mãe [148], e pais distintos. Optei por não fazer essa representação no gráfico acima.

Anexo 3 - População do Roçado em 2017

	Antepassados falecidos ou pessoas que viviam em outras localidades (2017)										
Ind.	**Sexo**	**Nome Nadëb**	**Nome Português**	**Fam. Nuclear**	**Residência**	**Seção da Aldeia**	**Pai**	**Mãe**	**Cônj.**	**Loc. Nascimento**	**Nascimento**
1	M	?	Arnaldo Castelo	-	*falecido*	-	Hÿÿj Ee	Matenu	2;3	?	?
2	F	?	Valdesa Castelo	-	*falecida*	-	Ibama	Papÿÿj Toog	1	?	?
3	F	?	Jovelina Nadëb	-	*falecida*	-	?	?	1	?	?
4	M	?	Marco Nadëb	-	*falecido*	-	?	?	5	?	?
5	F	?	Rita Nadëb	-	*falecida*	-	?	?	4	?	?
6	M	?	Marcilino Nadëb	-	*falecido*	-	4	5	7	?	?
7	F	?	Teresa Nadëb	-	*falecida*	-	José Jurubaxi	Nazária Nadëb	6	?	?
8	M	?	Anízio Marco Nadëb	-	*falecido*	-	4	5	148	Rio Téa	?
9	M	Wahëëh	Maçalino Batista		*falecido*	-	4	5	10	?	?
10	F	?	Catarina da Silva (Dona Preta)	-	*falecido*	-	Francisco de Caridade	Tereza da Silva	9	?	?
11	M	?	Maximiano da Silva	-	Sítio Areal (Rio Negro)	-	Francisco de Caridade	Tereza da Silva	12	?	?
12	F	?	Maria da Silva	-	*falecida*	-	6	Teresa Nadëb	11	?	?
13	M	?	João Lado Paiva	-	*falecido*	-	?	?	14	?	?
14	F	?	Tereza Paiva Castelo	-	*falecida*	-	Baah Gó Öö	Tamapooh	13	?	?
15	M	?	Laureano Fonseca	-	*falecido*	-	Manuel Correde	Abuh	16	?	?
16	F	?	Jovelina Castelo Filha	-	Aldeia Tabocal do. Uneiuxi	-	1	3	15;17	?	9/10/1968
17	M	-	Américo Lopes Melgueiro (Baré)	-	Aldeia Tabocal do. Uneiuxi	-	Manoel José Melgueiro (Baré)	Maura Josefa Lopes (Baré)	16	?	27/20/1963

	Aldeia Roçado (2017)										
Ind.	**Sexo**	**Nome Nadëb**	**Nome Português**	**Fam. Nuclear**	**Residência**	**Seção da Aldeia**	**Pai**	**Mãe**	**Cônj.**	**Loc. Nascimento**	**Nascimento**
18	M	Kamasi Wii	Agnaldo Marco Nadëb	10	H	Setentrional	8	148	19	Rio Téa	5/9/1980
19	F	Dag'ööb	Ana Alice Osmar Marco Nadëb	10	H	Setentrional	Aricilde Marco Nadëb	Cacilda Osmar Marco Nadëb	18	Igarapé Corrente (Uneiuxi)	5/4/1986
20	M	Gatsaw	Alan Marco Nadëb	10	H	Setentrional	18	19		Roçado (Uneiuxi)	5/8/2001
21	F	Nu Dapó	Debora Marco Nadëb	10	H	Setentrional	18	19		Roçado (Uneiuxi)	9/10/2004
22	M	Sîîn	Arão Nadëb Marco	10	H	Setentrional	18	19		Roçado (Uneiuxi)	20/12/2007
23	M	Jis Himihoot	Alinaldo Osmar Marco	10	H	Setentrional	18	19		Roçado (Uneiuxi)	4/6/2011
24	M	Hasus	Geraldo Timóteo Castelo	5	D	Setentrional	73	74	25	Roçado (Uneiuxi)	5/5/1973
25	F	Tääj	Arlena Paiva Castelo	5	D	Setentrional	13	14	24	Roçado (Uneiuxi)	20/03/1976
26	F	Jawarëëw	Amiliana Paiva Castelo	5	D	Setentrional	24	25		Aj'oog Sób (Paragem no Uneiuxi)	19/02/2000
27	F	Muunh	Miriãm Paiva Castelo	5	D	Setentrional	24	25		Santa Isabel do Rio Negro (hospital)	21/01/2004
28	F	*Mité*	Arli Paiva Castelo	5	D	Setentrional	24	25		Roçado (Uneiuxi)	22/03/2006
29	M	Wog Gawag	Jonatas Paiva Castelo	5	D	Setentrional	24	25		Roçado (Uneiuxi)	9/8/2010
30	F	Taju	Kelly Paiva Castelo	5	D	Setentrional	24	25		Aj'oog Sób (Paragem no Uneiuxi)	29/04/2013
31	F	Jabarasi	Mical Paiva Castelo	5	D	Setentrional	24	25		Santa Isabel do Rio Negro (hospital)	5/7/2015
32	F	Jarãäm	Querem Paiva Castelo	5	D	Setentrional	Julival da Silva Batista	25		Santa Isabel do Rio Negro (hospital)	11/7/2014
33	M	Sabuu Gasöõm	Ageu Paiva Castelo	5	D	Setentrional	Ademilson	25	35	?	20/09/2016
34	M	Wog Gajas	Adelino Paiva Castelo	6	D	Setentrional	24	25	34	Roçado (Uneiuxi)	8/5/1994
35	F	Paam	Dilma Ferreira	6	D	Setentrional	Manoel da Silva	Anete Ferreia Duarte		Jutaí (Paraná do Boá-Boá)	6/1/1993
36	M	Sabuu	Ademilso Ferreira Castelo	6	D	Setentrional	34	35		Paraná do Boá Boá	20/01/1993
37	M	(Não informado)	Julivan	6	D	Setentrional	Não informou nome do pai	35		Jutaí (Paraná do Boá-Boá)	?
38	F	Maruus	Kesia Ferreira Castelo	6	D	Setentrional	34	35		São Gabriel da Cachoeira	?
39	M	Tii Awyy	Wilson da Silva Batista	7	D	Setentrional	149	150	40	Comunidade Mangueira (baixo Rio Negro)	17/06/1986
40	F	Kanero wii	Diene Paiva Castelo	7	D	Setentrional	24	25	39	Roçado (Uneiuxi)	24/03/1996
41	M	Mar'ããs Ma	Demétrio Paiva Castelo	7	D	Setentrional	39	40		Roçado (Uneiuxi)	14/04/2011
42	M	Awad Tëg J'aa Makũũh	Zaqueu Castelo Batista	7	D	Setentrional	39	40		Roçado (Uneiuxi)	23/04/2013
43	F	Doom Pëëd*	Dayana Castelo Batista	7	D	Setentrional	39	40		Roçado (Uneiuxi)	?
44	M	_	Jeremias Castelo	8	F	Setentrional	15	16	45	?	?
45	F	Jabaruut	Rosilene Paiva Castelo	8	F	Setentrional	24	25	44	Roçado (Uneiuxi)	29/10/1991
46	M	Nu Babon	Elenilton Paiva Castelo	8	F	Setentrional	44	45		Santa Isabel do Rio Negro (hospital)	17/06/2006
47	M	Duuh Barau	Noé Paiva Castelo	8	F	Setentrional	44	45		Santa Isabel do Rio Negro (hospital)	5/4/2010
48	F	Took	Cassiana Paiva Castelo	8	F	Setentrional	44	45		Santa Isabel do Rio Negro (hospital)	23/05/2013
49	M	Kamarab J'aa	Jessé Paiva Castelo	8	F	Setentrional	44	45		Santa Isabel do Rio Negro (hospital)	15/06/2014
50	M	Aj'yy	Cleto Castelo	9	G	Setentrional	15	16	51	Mãs Bajaat (Uneiuxi)	20/08/1986
51	F	Tadëb	Derli Mateus Matus	9	G	Setentrional	Flávio Mateus	Madalena Matus	50	Jacundá (sítio no Uneiuxi)	1/1/1988
52	M	Batoo	Cleuson Mateus Castelo	9	G	Setentrional	50	51		Santa Isabel do Rio Negro (hospital)	17/07/2005
53	M	Janati	Cleison Mateus Castelo	9	G	Setentrional	50	51		Santa Isabel do Rio Negro (hospital)	26/03/2010
54	M	Kewan T'ääh	Cleiton Mateus Castelo	9	G	Setentrional	50	51		Santa Isabel do Rio Negro (hospital)	7/1/2013
55	M	Maj'eeh Yb	Cleo Mateus Castelo	9	G	Setentrional	50	51		Porto de Santa Isabel do Rio Negro	3/12/2015
56	M	1.Hig / 2. Nu Gar'oot / 3. Nu Gatén	Eduardo Fonseca Castelo	3	B	Setentrional	73	74		Rio Natal (Rakoob) (Uneiuxi)	30/06/1978
57	F	Kotëën	Rosângela Marco Castelo	3	B	Setentrional	8	148	57	Igarapé Aron Masuuhn Doo (Uneiuxi)	23/07/1980
58	M	1.Gasoom / 2.Koked	Elisvaldo Marco Castelo	3	B	Setentrional	56	57	56	Roçado (Uneiuxi)	17/02/1998
59	M	Ken	Ezequiel Marcos Castelo	3	B	Setentrional	56	57		Roçado (Uneiuxi)	22/03/2001 (falecimento: 2016)
60	M	Piit	Enock Marcos Castelo	3	B	Setentrional	56	57		Roçado (Uneiuxi)	21/10/2003
61	F	Riots	Elyzangêla Marcos Castelo	3	B	Setentrional	56	57		Roçado (Uneiuxi)	15/12/2006
62	M	J'yy	Ezequias Castelo Fonseca	3	B	Setentrional	56	57		Roçado (Uneiuxi)	21/04/2010
63	M	Tëg Karehé	Eduardo Júnior Maiorano Castelo	3	B	Setentrional	56	57		Roçado (Uneiuxi)	6/6/2012
64	M	**ainda não havia recebido nome*	Joabe Maiorano Castelo	3	B	Setentrional	56	57		São Joaquim (Paraná do Boá-Boá)	13/01/2015

65	M	Wah'ëëh	Paulo Roberto Leonardo	4	C	Setentrional	Paulino Leonardo Nadëb	Fátima Camargo Leonardo (Kanamari)	66	Jutaí (Paraná do Boá-Boá)	08/081984
66	F	Péé	Perpétua Socorro Maciel Castelo	4	C	Setentrional	73	74	65	Roçado (Uneiuxi)	14/04/1986
67	M	Sapum Sii Do	Felipe Castelo Leonardo	4	C	Setentrional	65	66		Porto Velho (hospital)	11/10/2004
68	F	Ŷŷnh	Paula Castelo Leonardo	4	C	Setentrional	65	66		Santa Isabel do Rio Negro (hospital)	11/10/2007
69	F	Sabuu Rorow	Jemima Castelo Leonardo	4	C	Setentrional	65	66		Roçado (Uneiuxi)	4/12/2009
70	F	Marada H'eens	Jenina Castelo Leonardo	4	C	Setentrional	65	66		Santa Isabel do Rio Negro (hospital)	5/1/2012
71	F	Nu Karariw Is Do	Penina Castelo Leonardo	4	C	Setentrional	65	66		Roçado (Uneiuxi)	18/08/2014
72	M	Maboor Mahék	Dionis Paulo Castelo Leonardo	4	C	Setentrional	65	66		Roçado (Uneiuxi)	12/6/2016
73	M	Saw'yy	Aloísio Castelo	1	A	Setentrional	1	2	74	Alto Uneiuxi	20/02/1948 (falecimento: 28/04/2017)
74	F	Nu Saw'yy	Francisca Fonseca Castelo	1	A	Setentrional	Eduardo Fervante Fonte	Joaquina Maciel Fonseca	73	Matozinhos (Foz do Uneiuxi)	7/5/1949
75	M	1.Karapee / 2.Mabab	Abel Castelo Melgueiro	1	A	Setentrional	17	16		Tabocal do Uneiuxi	16/07/1996
76	M	Kwé	Andrade Socorro Fonseca Castelo	2	A	Setentrional	73	74	77	Roçado (Uneiuxi)	15/06/1988
77	F	Nu Hahót	Josilene Castelo Melgueiro	2	A	Setentrional	17	16	76	Tabocal do Uneiuxi	11/11/1995
78	M	Wäh	Josias Melgueiro Castelo	2	A	Setentrional	76	77		Santa Isabel do Rio Negro (hospital)	25/04/2013
79	M	Mat'sëëj	Anderson Melgueiro Castelo	2	A	Setentrional	76	77		Roçado (Uneiuxi)	29/01/2016
80	M	Hëëw	Celso Castelo	11	L	Central	15	16	81	Roçado (Uneiuxi)	17/10/1988
81	F	Wirá-Miri / Kunhan (Baré)	Marlinda Melgueiro Garrido (Baré)	11	L	Central	Manoel Garrido (Baré)	Maria Melgueiro Garrido (Baré)	80	Tabocal do Uneiuxi	4/12/1979
82	F	-	Claudia Nayra Garrido Nery	11	L	Central	Dionatas Willians Nunes Nery (Não Nadëb)	81		Manaus (hospital)	11/9/2005
83	M	-	Lian Vitor Melgueiro Garrido	11	L	Central	Pai não nadëb	81		Santa Isabel do Rio Negro (hospital)	19/08/2010
84	M	Murutinga (Baré)	Mikael Melgueiro Garrido	11	L	Central	Pai não nadëb	81		?	12/9/2013
85	M	Dom	Kleber Lucas Garrido Castelo	11	L	Central	80	81		Santa Isabel do Rio Negro (hospital)	9/11/2016
86	M	Taw'ëëd	Adilson Castelo Melgueiro	11	L	Central	17	16		Tabocal do Uneiuxi	10/4/2002
87	M	?	Junilson Castelo Melgueiro	11	L	Central	17	16		Tabocal do Uneiuxi	?
88	M	1.Watom / 2. Karawuuw / 3. Jáng	Evanildo Marco Batista Nadëb	12	M	Central	Domingos Batista (Padrasto)	Mariza Maiorano Marco	89	Roçado (Uneiuxi)	24/12/1990
89	F	Tatym	Juliana Fonseca Castelo	12	M	Central	15	16	88	Mapah Damonh (Uneiuxi)	6/11/1992
90	F	não tem	Juliene Castelo Batista	12	M	Central	88	89		Tabocal do Uneiuxi	40120
91	F	Noo Ganadëëd	Francirene Castelo Batista	12	M	Central	88	89		Santa Isabel do Rio Negro (hospital)	20/02/2011
92	F	não tem/não disse	Eliane Castelo Melgueiro	12	M	Central	Djalma Lopes Melgueiro (Baré)	Andrea Castelo		Roçado (Uneiuxi)	21/01/2001
93	F	não tem	Neliane Castelo	12	M	Central	não informou nome do pai da criança	92		Sítio Santa Bárbara (Foz do Uneiuxi)	6/5/2016
94	M	não tem/não disse	Tom Castelo Melgueiro	12	M	Central	17	16		Tabocal do Uneiuxi	1/8/2003
95	M	Satyb Mäd	Benito da Silva Nadëb	13	I	Central	Benedito da Silva Filho	Ducila da Silva	96	Sítio no igarapé - Pakaruka (Uneiuxi)	19/12/1960
96	F	Nowaduj	Dominga da Silva	13	I	Central	Pedro Maia	Maria Luna	95	Paraná do Boá-Boá	1/4/1965
97	M	Boot J'aa	Manuel da Silva	13	I	Central	Benedito da Silva Filho	Ducila da Silva		Sítio Cubias (Tabocal do Uneiuxi)	3/1/1964
98	M	Goj	Pedro da Silva	13	I	Central	95	96		Roçado (Uneiuxi)	não informou
99	M	Dooh Serehop	Daniel da Silva	13	I	Central	95	96		Roçado (Uneiuxi)	7/6/1998
100	F	Yamasis Toog	Eliana da Silva	13	I	Central	95	96		Roçado (Uneiuxi)	25/03/2000
101	M	Di Diw	Benjamin da Silva Maria Nadëb	13	I	Central	95	96		Roçado (Uneiuxi)	7/7/2003
102	F	Bii Ewëëh	Raquel da Silva	13	I	Central	95	96		Roçado (Uneiuxi)	16/08/2005
103	M	(Não informado)	Marcos da Silva Batista	14	I	Central	149	150	104	?	2/11/1989
104	F	Kantoh	Eliete da Silva	14	I	Central	95	96	103	Roçado (Uneiuxi)	14/01/1993
105	F	1.Noo Tsabyk/ 2.Kusi Kusir	Elizete da Silva	14	I	Central	103	104		Roçado (Uneiuxi)	1/11/2008
106	F	Äj Yb	Elineia da Silva	14	I	Central	103	104		Roçado (Uneiuxi)	5/11/2010
107	M	Hyyb Gasawë	Marcociel (Maxwel?) da Silva Batista	14	I	Central	103	104		Roçado (Uneiuxi)	1/8/2014
108	M	Wäts	Eliabito	14	I	Central	103	104		?	?
109	M	Tsapëë	Elismilton	14	I	Central	103	104		?	?
110	M	Watsajon	Graciliano Castelo	15	P	Meridional	Waldir Castelo	Sân Buud	111	Sëk Tamih (Interflúvio Japurá-alto Uneiuxi)	12/8/1940
111	F	J'yyj	Maria Bonifácio de Castelo	15	P	Meridional	Karapaar	Wääj	110	Manuuts G'aad (Cabeceira do Uneiuxi)	11/5/1946
112	M	Ab	Domingo Sávio de Castelo	15	P	Meridional	110	111		Roçado (Uneiuxi)	11/2/1977
113	M	Tamerëëd	Adimim de Castelo	15	P	Meridional	110	111		Roçado (Uneiuxi)	12/5/1989
114	M	1.Is Ta/ 2.Sawahëd T'aah	Nelson de Castelo	16	Q	Meridional	110	111	115	Roçado (Uneiuxi)	30/04/1986
115	F	Sineg	Marlice da Silva	16	Q	Meridional	11	12	114	Terra Comprida (Uneiuxi)	10/6/1989
116	M	Tsamen	Simião da Silva Castelo	16	Q	Meridional	114	115		Roçado (Uneiuxi)	6/5/2007
117	M	Sëë	Nelcival da Silva Castelo	16	Q	Meridional	114	115		Roçado (Uneiuxi)	23/06/2009
118	F	Tawarëëh	Marlineia da Silva Castelo	16	Q	Meridional	114	115		Roçado (Uneiuxi)	17/10/2004
119	M	Sawip	Jenival Castelo	17	R	Meridional	110	111	120	Roçado (Uneiuxi)	1/3/1973
120	F	Gääj	Ziomara Batista	17	R	Meridional	149	150	119	Rio Carabixi (Rio Negro)	1988 (aproximadamente)
121	F	Maëts	Patrícia Batista Castelo	17	R	Meridional	119	120		Tabocal do Uneiuxi	2/7/2005
122	F	Wajats	Juana Bastista Castelo	17	R	Meridional	119	120		Roçado (Uneiuxi)	26/12/2007
123	F	Du Mawag	Jesteniva Batista Castelo	17	R	Meridional	119	120		Roçado (Uneiuxi)	19/08/2014
124	M	Kamahoom Hasuts	Jenilson Batista Castelo	17	R	Meridional	119	120		Roçado (Uneiuxi)	19/01/2016
125	M	1.Tao / 2.Wii Sari	André Garrido	18	S	Meridional	Tito Garrido	139	126	Roçado (Uneiuxi)	8/6/1968
126	F	Kabë	Inês Maiorano	18	S	Meridional	Oswaldo Maiorano	148	125	Roçado (Uneiuxi)	10/12/1970
127	F	Moo	Itamara Maiorano Garrido	18	S	Meridional	125	126		Roçado (Uneiuxi)	5/5/1992
128	M	Awad	Alexandre Maiorano Garrido	18	S	Meridional	125	126		Roçado (Uneiuxi)	20/10/1997

129	F	Waroor	Angélica Maiorano Garrido	18	S	Meridional	125	126	188	Roçado (Uneiuxi)	26/08/1999
130	M	Sëën Yb	Abraão Maiorano Garrido	18	S	Meridional	125	126		Roçado (Uneiuxi)	8/8/2003
131	F	Kaoor	Andreia Maiorano Garrido	18	S	Meridional	125	126		Roçado (Uneiuxi)	17/09/2006
132	M	Kamasi Bóg	Adão Maiorano Garrido	18	S	Meridional	125	126		Roçado (Uneiuxi)	15/05/2008
133	M	Mukuruja	Izaias Maiorano Garrido	18	S	Meridional	125	126		Roçado (Uneiuxi)	19/01/2015
134	F	ainda não tinha	Ângela Maiorano Garrido	18	S	Meridional	Não informou nome do pai	129		Roçado (Uneiuxi)	14/05/2017
135	M	Mabëng	Adrilino Maiorano Garrido	19	S	Meridional	125	126	136	Roçado (Uneiuxi)	2/12/1994
136	F	(Não informado)	Sergiana Mateus da Silva	19	S	Meridional	José Santos da Silva	Claudineia Francisca Mateus	135	Tabocal do Uneiuxi	01/10/2000
137	M	(Não informado)	Adrielson	19	S	Meridional	135	136		Santa Isabel do Rio Negro (hospital)	7/7/2015
138	M	Pëëw Du	Raimundo Paminonio	20	T	Meridional	Genaro Paminomio	Wii Diw	139	?	15/06/1938
139	F	Mamar	Maria Garrido	20	T	Meridional	Waldemar Castelo	Maura Garrido	138	?	15/01/1949
140	M	Ãnh	Getúlio Marcos	21	X	Meridional	8	148	141	Praia na Foz do Uneiuxi	8/6/1980
141	F	T'ääant	Maria de Lurde Paiva	21	X	Meridional	149	150	140	Praia na Foz do Uneiuxi	15/04/1989
142	M	Jaw'ëëj	Natan Paiva Marcos	21	X	Meridional	140	141		Terra Comprida (Uneiuxi)	15/05/2002
143	F	Kurusejd	Madalena Paiva Marcos	21	X	Meridional	140	141		Terra Comprida (Uneiuxi)	7/4/2003
144	F	Sabuu Nënë	Rute Paiva Marcos	21	X	Meridional	140	141		Terra Comprida (Uneiuxi)	6/8/2007
145	M	Wanapats	Galadã Marcos Paiva	21	X	Meridional	140	141		Roçado (Uneiuxi)	10/11/2010
146	F	Maja Ré	Jeana Paiva Marcos	21	X	Meridional	140	141		Roçado (Uneiuxi)	13/07/2012
147	F	(Não informado)	Gequiele Paiva Marcos	21	X	Meridional	140	141		Roçado (Uneiuxi)	2/2/2015
148	F	1.Gyjj / 2.Marakaaw	Nazaré Maiorano	21	X	Meridional	João Nadëb	Nazária Nadëb	8	?	?
149	M	Kama Hëë	José Marcos Brazão Batista	22	Z	Meridional	9	10	150	Fazenda Ponta (Foz do Uneiuxi)	12/11/1957
150	F	Hëëw	Aurora Adão da Silva	22	Z	Meridional	Anizio da Silva	Lucinda Adão	149	Paa Karuk (Uneiuxi)	20/10/1966
151	M	Bat'yyd	Zildo Adão Batista	22	Z	Meridional	149	150		Praia abaixo da comunidade de Mangueira (Rio Negro)	10/8/1980
152	M	Manëë	Marcivânio da Silva Batista	22	Z	Meridional	149	150		Terra Comprida (Uneiuxi)	11/6/1997
153	M	Wäng	Eldio da Silva Batista	22	Z	Meridional	149	150		Terra Comprida (Uneiuxi)	2/8/1999
154	M	Maw'ooh	Deuzamin da Silva Batista	22	Z	Meridional	149	150		Igarapé Cotovelo (Uneiuxi)	5/12/2001
155	F	Bëë Hawak	Nilza Adão Batista	22	Z	Meridional	149	150		Tabocal do Uneiuxi	27/10/2003
156	F	Nu Hahót	Elivône Adão Batista	22	Z	Meridional	149	150		Santa Isabel do Rio Negro (hospital)	8/2/2006
157	M	Wë Puh	Ivan da Silva Batista	23	Z	Meridional	149	150	158	Lago Juanari (Uneiuxi)	7/8/1994
158	F	W'eets	Vitória da Silva	23	Z	Meridional	95	96	157	Roçado (Uneiuxi)	30/12/2001
159	F	Noo Mawog	Viviana da Silva Batista	23	Z	Meridional	157	158		Roçado (Uneiuxi)	20/10/2015
160	M	Kara	Laerte Paiva	24	U	Meridional	13	14	161	Roçado (Uneiuxi)	5/5/1972
161	F	Nahüüj	Rosinete Maiorano Garrido	24	U	Meridional	125	126	160	Roçado (Uneiuxi)	19/04/1989
162	M	Doom	Carlos Paiva	24	U	Meridional	13	14		Roçado (Uneiuxi)	2/9/1970
163	M	Gëët	Donaldo Paiva	24	U	Meridional	13	14		Roçado (Uneiuxi)	3/5/1973
164	M	Kooh	Labão Garrido Paiva	24	U	Meridional	160	161		Roçado (Uneiuxi)	6/12/2003
165	M	Byyh	Laercio Garrido Paiva	24	U	Meridional	160	161		Roçado (Uneiuxi)	31/06/2006
166	F	Ganapok	Rosileia Garrido Paiva	24	U	Meridional	160	161		Roçado (Uneiuxi)	25/07/2008
167	F	Moo Sÿÿ	Rosiene Garrido Paiva	24	U	Meridional	160	161		Roçado (Uneiuxi)	22/12/2010
168	M	Tao	Lazaro Garrido Paiva	24	U	Meridional	160	161		Roçado (Uneiuxi)	18/07/2012
169	F	Du Matsaw	Rosiana Garrido Paiva	24	U	Meridional	160	161		Roçado (Uneiuxi)	2/8/2014
170	F	Pajajëg	Rosivane Garrido Paiva	24	U	Meridional	160	161		Santa Isabel do Rio Negro (hospital)	30/07/2016
171	M	Aram Yb	Elilton da Silva	25	K	Central	Amilton da Silva	Elidea da Silva	172	Lago São João (Uneiuxi)	3/2/1982
172	F	Jawajeer	Micla da Silva	25	K	Central	95	96	171	Roçado (Uneiuxi)	12/10/1994
173	F	Tapa Mahëj	Milene da Silva	25	K	Central	171	172		Santa Isabel do Rio Negro (hospital)	16/08/2008
174	F	Janakop	Erica da Silva	25	K	Central	171	172		Roçado (Uneiuxi)	31/12/2013
175	F	Nu Hahót	Michele da Silva	25	K	Central	171	172		Roçado (Uneiuxi)	?
176	M	H'yyb Gabog	Roberto Marco	26	J	Central	Aricilde Marco Nadëb	Cacilda Osmar Marco Nadëb	177	Roçado (Uneiuxi)	3/2/1970
177	F	Kusëns	Elizabete Marcolino	25	J	Central	Chiquinho Marcolino	96	176	Mukuriat (Uneiuxi)	20/08/1984
178	M	Kus-Kus	Izaque Marcolino Marco	25	J	Central	176	177		Roçado (Uneiuxi)	28/02/1999
179	M	Tënk-Tënk	Izaias Marcolino Marco	25	J	Central	176	177		Roçado (Uneiuxi)	1/1/2001
180	F	Huuj	Priscila Marcolino Marco	25	J	Central	176	177		Roçado (Uneiuxi)	15/04/2007
181	F	Jyh	Izabel Marcolino Marco	25	J	Central	176	177		Roçado (Uneiuxi)	15/12/2009
182	F	Ajuuj	Evaneide Marcolino Marco	25	J	Central	176	177		Roçado (Uneiuxi)	28/11/2011
183	F	Dapaa Tyw	Damara Marcolino Marco	25	J	Central	176	177		São Joaquim (Paraná do Boá-Boá)	2/1/2015
184	M	Kuund	Isael Marcolino Marco	25	J	Central	176	177		Roçado (Uneiuxi)	14/05/2017
185	M	Suked	Adailton Monteiro da Silva	25	J	Central	Não informou nome do pai	96		Roçado (Uneiuxi)	?
186	M	?	Gilmar Miguel Sabino (Nadëb do Téa)	Professor visitante	N	Central	Alberto Sabino	Maria Sabino Miguel		Rio Negro	13/06/1986
187	M	-	Gilvan (Tukano)	Professor visitante	O	Central	?	?		Rio Negro	?
188	M	?	Roberto Castelo Melgueiro	*Visitante (2017)/nova família nuclear com ind. 129* em 2018*	-	Meridional	17	16	129	Tabocal do Uneiuxi	2/6/1998

*A união entre 188 e 129 ocorreu em 2018. Dessa maneira, não foi somada à totalidade de casamentos analisados no capítulo 2 (seção 2.4), que se restringiu ao ano de 2017.

Anexo 4 - Lista de Aldeias (século XX-XXI)

A lista abaixo não é exaustiva e se restringe aos dados que coletei durante a pesquisa. Não é possível estabelecer quais as aldeias foram contemporâneas. Em relação à coluna 1 (Alto Uneiuxi-Japurá), a estimativa de meus interlocutores é que as aldeias registradas nas linhas de 1 a 23 foram abertas na primeira metade do século 20. A ordem das aldeias na coluna 2 (Alto Uneiuxi); 3 (Baixo-Médio Uneiuxi) e 4 (Téa) seguem a direção jusante-montante.

	Interflúvio Alto Uneiuxi-Japurá	**Alto Uneiuxi (margem esquerda)**	**Região do Igarapé Natal**	**Baixo-Médio Uneiuxi**	**Téa**	**Jurubaxi**	**Médio Rio Negro**
1	Tawëën	Roçado*	Awaën Awaar Bagë Doo	Jakatã Batoonh Bä (Tabocal do Uneiuxi)**	Boa Vista	Igarapé Bafana	Boa Vista**
2	Urutu	Paroweend Tamiih		Jacundá	Wak'uun Wog Babong	Igarapé Ariadá	Bom Jardim**
3	Casca de Pau	Mas Bajat Hëëj N´aa X		Jutaí	Kuwaiú		Ilha do Chile
4	Abacatal	Koraar Gahót Tób Yb Hëëj N'aa X		Cubias	Wajapadn (ucuqui)		
5	Koronai	Gëëw Yb		Mitamirim	Manéé tëg (pé de castanha)		
6	Säg Tamiis (afluente Maras)	Peer Jaar		Primavera	Maëts		
7	Booh Téh Kãã (afluente Padilha)	Wëm Tamiih X		Aguiar	Tsanam'aa - folharada		
8	Kapairó	Tamasóng X		Paa karook	Karak ah˜y˜yh (*puxuri)		
9	Castanhal	Hëëj Dawëët Doo (Gëëw paah) X		Terra Comprida	Kas"ag - maloca		
10	Valença				Karawaats (carvoeiro)		
11	Boa Vista				Akaaj (caju)		
12	Korokuuj (1)				Koaju (urutu)		
13	Korokuuj (2)				Waëëh		

14	Mäs Katag				Wajapadn (ucuqui)		
15	Joana				Pëëd Yb - comunidade		
16	Marawas						
17	Jubi						
18	Ig. Sëë Wiis (Cumaru)						
19	Bepuuh Nuu Mahäj (Japurá)						
20	Baboo						
21	Tyb Nu						
22	Taraber Mohäng						
23	Pëëd Tamiihn (aldeia majoran)						
24	Jutaí*						
25	Jeremias*						
26	Monte Moriá***						
27	Deus Proverá***						
28	Filadélfia***						
29	Nova Canaã**						

* comunidades habitadas durante o período da pesquisa

** comunidades multiétnicas com presença de famílias nadëb (habitadas durante o período da pesquisa)

*** comunidades abertas entre 2020 e 2021.

Anexo 5 - Algumas narrativas nadëb

Narrativa dos Ee T'aah Paah (N1)
Narrador (língua nadëb): Eduardo Castelo
Tradução (língua portuguesa): Socorro Castelo
Gravação e tradução feita entre abril e julho de 2019 na aldeia do Roçado.

Eu vou contar a história dos Ee T'aah Paah. Essa é a história dos Ee T'aah Paah. Eles contaram. Diziam que eles eram dois. Eles andavam aqui neste mundo há muito tempo. Nessa época não existia nada, nem *nadëb*, nem *mäs*. Eles andavam sozinhos, sim. Huum... eles eram dois Ee T'aah Paah. Andava mais um com eles. Com esse aí, eles eram três. O nome dele era Toon. Barriga grande, sua barriga era grande. Ele tinha barriga grande igual de mulher grávida.

Huum... e aí, eles foram mais adiante, foram embora com os irmãos dele. Eles andavam lá no mato. Ninguém sabe onde eles andavam. Eles foram mais adiante e pararam para dormir. Um era mais poderoso que o outro, ninguém conseguia se igualar em poder a um dos Ee T'aah Paah. Ele era inteligente. O outro não era inteligente, ele era menos, ele fazia o que o outro mandava. Ele fazia o que o inteligente mandava. Aquele que não era inteligente perguntava pra ele. Toon era empregado deles, ele andava com eles.

Ee T'aah Paah foi mais adiante, começou a roçar. Ee T'aah Paah roçava, roçava. O outro ficou deitado, deitado com cabeça embrulhada, deitado. Disse que estava com febre. No dia seguinte, de novo. Roçou de novo. O outro ficou deitado. Ee T'aah Paah tinha cinco mulheres: esse, esse, esse, esse, esse, todos os dedos de uma mão. Quando os nadëb contam, é assim. Aí, Ee T'aah Paah ficou deitado, com febre, com a cabeça coberta. Huum... aí ele disse: "eu vou ver aquele Ee T'aah Paah que foi roçar". Aí ele disse, "eu vou ver o que esse Ee T'aah Paah sovina", disse ele. Isso que ele sovinava estava amarrado na casca de tururi. Ele sovinava porque não deixava ninguém ver. Quem foi ver foi o Ee T'aah Paah que tava doente. Sim, ele foi ver. Ele desamarrou (o que estava amarrado): "*pãn*"! Aí elas riram, "ahahahaha", eram as mulheres do Ee T'aah Paah (que estava roçando). Huum... o nome de uma das mulheres dele era Basiir (Tesoura). Outra era Pës Tym (Caroço de Açacu). Outra Sëën Hëg (Penteador de cabelo).

Sim, aí o Ee T'aah Paah (que estava roçando) disse "aqui, aqui, aqui". "É Esse Ee T'aah Paah que está deitado lá na casa. Por isso que aquele que está doente inventa de ficar em casa" (disse o Ee T'aah Paah que estava roçando). Ele voltou para casa, "*buu*"! Ele voltou de onde estava roçando. Aí ele perguntou ao Ee T'aah Paah, sacudindo. "Ee T'aah Pah!" (ele chamou). Ele não respondeu.

- Ee T'aah Pah!

- O quê? Eu estou com febre – ele disse.

- Quem eram aqueles que estavam fazendo barulho para cá? – (perguntou o que estava roçando para aquele que estava doente).

- Não, ninguém conversou por aqui.

- Você acha que tem *nadëb* pra cá?

- Não, parecia que tinha gente achando graça, disse (o que estava roçando).

Ele (o que estava roçando) olhou a sua mulher e arrebentou aquilo que estava amarrado na casca de tururi e estava pendurado. Ele olhou. "*iiih*!", já não estava como ele tinha deixado (estava desarrumado). Estava desarrumado porque o Ee T'aah Paah que estava doente abriu, olhou, as mulheres viram e riram. Ele queimou no fogo, onde estava o fogo. O Ee T'aah Paah que estava roçando queimou as mulheres dele no fogo. Ele as queimou na cinza do fogo, onde era quente. Ele as enterrou na areia quente. Ele cavou o lugar, ele cavou o lugar. Ele queimou todas juntas rapidamente. Ele enterrou elas no fogo, "*dik*, *dik*, *dik*". Ele enterrou elas no fogo, "*rit*, *rit*, *rit*", fizeram as finadas mulheres. Eram as mulheres de Ee T'aah Paah.

Ee T'aah Paah que estava com febre estava deitado. Ele (o que estava doente) disse "no peito dele":[929]

- "Depois disso você acha que eu ainda vou ficar perto enquanto você estiver dormindo?"

Quando foi meia-noite, Ee T'aah Paah (que estava roçando) acordou, estava muito frio, ele acordou com frio e chamou Ee T'aah Paah.

- Ee T'aah Paah!

Aí Ee T'aah Paah que estava com febre disse (quando foi embora): "Tomara que cresça depois um pé de espinho aqui onde eu estava deitado. Tomara que Ee T'aah Paah me procure com o pé", ele disse.

Aí ele (o que estava roçando) chamou o Ee T'aah Paah, procurando com o pé. Ele ia topar com seu pé, ele ia topar longe com seu pé. Ele topou bem no espinheiro que estava lá, "*tsi*, *hee*!". Huum... "eu achei que o Ee T'aah Paah estava deitado aqui perto", disse ele.

Ele soprou[930] a noite (para clarear): "Tomara que amanheça"! "Uuuh!", clareou. Aí ele disse:

- Toon?

- O quê?

- Vamos embora, me acompanha, vamos chamar o Ee T'aah Paah – disse ele.

---

[929] No original: "*ta h'yyb gó ta kyyh hadoo*". O sentido da expressão é "falou para si mesmo".
[930] Isto é, ele benzeu. No original: "*Tapahuuj kän*". Tradução literal: fazer existir pela palavra ou pelo pensamento.

- Sim, vamos embora, já clareou.

Clareou assim de novo. Aí ele foi com Toon. Eles foram. Foram, foram, foram, "*uuuuh*", andaram uma distância como daqui até São Paulo, aí ele chamou:

- Ee T'aah Paah, Ee T'aah Paah, Ee T'aah Paah, Ee T'aah Paah!

"*Wuuh*", "*duur*", "*w'iis pedõm*"![931]

As araras se alegravam (com o grito de chamado). Sim, toda a gente escutou, não tinha ninguém que não escutasse o grito de Ee T'aah Paah. Novamente ele chamou:

- Ee T'aah Paah, Ee T'aah Paah, Ee T'aah Paah, Ee T'aah Paah!

"*Wuuh*", "*duur*", "*w'iis pedõm*" – *kehooh* se alegrava. *Mabooh*[932] respondia: "*huuh*".

- Para onde respondeu? Será que pra cá́? – (Ee T'aah Paah) disse.

Toon respondeu: "é pra lá".

- Hum, vamos ver!

"*Iih*"! Eles viram, "*iih*, é o *mabooh* que está aqui. É esse *mabooh* feio". "*Dó*, *dó*, *dó*", ele esmigalhou todo o *mabooh*.

- Ali não, Toon – ele disse. Quem sabe mais adiante – ele disse.

- Tá – respondeu Toon.

Eles foram. Andaram uma distância como se fosse daqui até o mar.

- Sim, vamos chamar daqui, ele disse.

- Sim.

Ele chamou:

- Ee T'aah Paah, Ee T'aah Paah, Ee T'aah Paah, Ee T'aah Paah!

"*Wuuh*", "*duur*", o grito dele se espalhava no mundo inteiro. Não tinha como o grito não chegar em todo lugar. Ele chamou outra vez e aconteceu a mesma coisa.

Ee T'aah Paah (doente) estava andando perto dele, em cima de sua cabeça, transformado em mosca. Ele estava pequenininho andando na cabeça do outro, na cabeça dele. De repente, ele apareceu: "*uuh*!".

- Por que você está gritando, Ee T'aah Paah?

- Não, estou tentando te chamar – ele disse.

- Por que você está me chamando? – ele disse. Você achava que eu estava longe? Eu estava aqui, pequenininho, transformado em mosca. Aqui perto – ele disse.

---

[931] "*Wuuh*", "*duur*": onomatopeia dos pássaros se espalhando, voando assustados com o grito. "*W'iss pedõm*" é o canto do *kehooh* (pássaro vermelho, espécie não identificada, encontrado na terra firme).

[932] *Mabooh*: espécie de planta espinhosa que cresce na beira do igarapé. Segundo a tradutora, quando o espinho da planta é arrancado, em poucas horas nasce um novo no lugar.

- Não, eu briguei com você por causa de mulher – disse ele.

- Não, eu estou aqui mesmo – respondeu o outro.

Sim, então eles voltaram a andar juntos. Ele se juntou de novo com o outro.

- *Huum*, aonde estamos, Ee T'aah Paah? – ele perguntou.

- Vamos banhar!

- Sim!

Não tinha *mäs* nesse tempo, não tinha mesmo. Não tinha *mäs*, não tinha *nadëb*.

- Onde vamos banhar?[933]

- "Não" – disse. "*Iiih*, esse [rio Uneiuxi] é muito pequeno. Senão eu vou ficar com o corpo de fora" – ele disse. Esse é muito pequenininho – ele disse.

- Em qual rio poderíamos tentar? – ele perguntou.

No rio grande[934] – ele disse. No mar (Akajaar)[935] que está aqui perto.

- Não, iiih, esse aí é pequeno demais.

- Em qual seria?

- No mar grande, chamado Arõnd.

- Sim, isso, isso, isso mesmo.

- Bora, é nesse aí que nós vamos tomar banho.

Sim, aí eles foram.

- Sim, é nesse mesmo – disse ele.

Então foram para lá. Sim, eles caíram na água. A água encostava bem na metade das pernas deles. Para ele era raso. Sim. Aí, eles caíram no rio, "*kurup*", "*xapum*, *xapum*, *xapum*", "*siiwiw*, *siiwiw*".[936] Os antepassados também faziam assim quando banhavam. Sim, ele mergulhou e lá no fundo pegou um xerimbabo: mutum.

- Ee T'aah Paah – disse.

- O quê?

- Tá aqui o seu xerimbabo, mutum.

- O nome dele [do xerimbabo] vai ser Ee T'aah Paah.

Sim, *huum*, eles banharam.

- Vamos embora, vamos voltar para casa.

---

[933] Observação do narrador neste ponto da narrativa: "Na história dos Nadëb era no rio Uneiuxi que eles banhavam".
[934] No original: "*tamahub me*".
[935] O narrador nomeia o ambiente aquático de Akajaar. A tradutora optou por traduzi-lo por mar.
[936] *Kurup*: onomatopeia de cair na água; *xapum*: barulho de bater a água com as mãos. *siwiw*: assovio com os dedos.

Eles já tinham banhado. Voltaram para casa, para cá [alto rio Uneiuxi].

- Ee T'aah Paah – ele disse.

- O quê? – o outro respondeu.

- Vamos chamar aqueles que vão parecer como nós (incl.)[937] – ele disse.

- Sim – o outro respondeu.

- Nós estamos andando sozinhos, isso não tem sentido, não é bom andar assim.

- Tá bom! – ele disse. É você quem sabe – ele disse.

- Tá certo.

Ele chamou, ele chamou primeiro. Primeiro ele chamou o *nadëb*:

- *Maku*, *maku*, *maku*, *maku*, *maku*, *makuuh*!

Os *nadëb* não responderam. Depois ele chamou de novo, Ele chamou três vezes:

- Maku maku, maku!

Na terceira vez que ele chamou, eles responderam: "*huuh*, *toc*, *toc*, *toc*, *toc*, *êê*! olha a caba, olha a caba"! Por isso que os Nadëb são pobrezinhos.[938]

Ele chamou outros.

- Agora os outros – ele disse.

- Sim.

Ele chamou:

- *Tarapo jaw*, *tarapo jaw*, *tarapo jaw*, *uuuuh*!

- Esses também vão ser pobres.

Ele também chamou três vezes. Aconteceu a mesma coisa. Ele disse que eles eram pobres, esses estão fracos, eles não estão respondendo.

- Vamos chamar aqueles que vão ser parecidos com a gente – ele disse.

- Vou chamar uma vez.

- Sim.

Ele chamou:

- *Kenaa nõ*, *kenaa nõ*, *kenaa nõ wuuuuu*!

- *Uuuu*!, *carê*, *carê*, *carê* – eles responderam.

[937] No original: *ër jan'yy n'aa*.

[938] O termo usado em nadëb é *kasuud*, que foi traduzido por "pobre". Originalmente, o termo faz referência a uma espécie de caba, que surge frequentemente quando os indígenas estão derrubando árvores para abrir roça. Isto é, a narrativa associa a condição de pobreza à necessidade de trabalhar na roça como modo de subsistência.

- "*iiih*, esses aí não vão ser pobres – ele disse. Esses não vão ser pobres, mestres que têm o dom de mecânicos, eles vão ter fábricas, máquinas, eles mesmos vão fazer! Eles vão trabalhar muito com aqueles materiais.

- Sim, tá certo.

Ele chamou três vezes e do mesmo modo eles responderam logo.

- Tá certo – ele disse.

Sim, então eles vieram para cá [alto Uneiuxi], os Ee T'aah Paah. Ainda não existia maniva. Não tinha o que comer. Não tinha comida. Eles só bebiam o caldo da casca do tururi. Eles só tiravam a água da casca do tururi para beber. E Ee T'aah Paah comia onça. Mais adiante, eles dormiram.

- Toon?

- O quê?

"Me acompanha", ele tinha dito mais cedo. De tarde, o sol já estava baixo.

- Me acompanha, eu vou chamar aquilo que vai ser minha comida. Vou chamar a onça vermelha que come o caroço da fruta do inajá – ele disse.

Aí ele chamou de cima da pedra:

- *Ih*, *ih*, *ih*.

Elas responderam: "*ih*, *ih*, *ih*". Elas correram avançando no pé dele. "*Xaxeum*, *xaxeum*".[939] Ee T'aah Paah pegou uma, "*tchum*, *tchum*", "*pó*", ele bateu ela na pedra (e ela morreu). Ele pegou de novo outra, ele colocava as onças debaixo do braço. Para ele, a onça era pequenininha. Ele voltou para casa. No outro dia, aconteceu a mesma coisa. Ele matou três onças. No outro dia, ele matou outra onça. Onça preta, tigre, eles falam, matou três. Toon falou:

- Você não tem medo?

- O que você tem a ver com isso? – Ee T'aah Paah disse. É a minha comida – ele disse.

E aí, passaram alguns dias. Depois de uma semana:

- Vou falar sobre a maniva. Ee T'aah Paah? – disse [um dos irmãos].

- O quê?

- Olhe isso que está enterrado aqui – disse. Cava!

- Sim.

Era comprida a raiz dela. Era comprida a raiz de mandioca.

- O que é isso? – ele perguntou.

- Tenta descascar.

[939] Onomatopeia da unha da onça arranhando.

- Sim.

Ele descascou. Ele quebrou um pedaço da mandioca, cavou, cavou, cavou.

- Tenta rachar ela!

Ele bateu e rachou um pedaço – "*pow*, *pow*, *pow*". Rachou. Ele raspou com raiz de paxiúba. Aí, esse que estava raspando, perguntou:

- Como eu faço, Ee T'aah Paah?

- Raspa! – o Ee T'aah Paah respondeu.

- Sim.

Ele raspou.

- Como eu faço, Ee T'aah Paah?

- Espreme – ele espremeu.

- E agora?

- Deixa (a goma) sentar.

- E agora?

- Pendura o tucupi – disse ele.

- Sim – ele colocou no fogo.

Ele atiçava o fogo (onde o tucupi estava sendo cozinhado).

- E aí?

- Prove.

Ele provou.

- Faz um pouco de mingau dele.

- Sim.

Aí ele fez um pouco.

- Deixa eu provar.

Ele provou:

- "*Iiih*, tá bom, Ee T'aah Paah!

- Tá bom – ele disse. Essa vai ser a comida daqueles que vão parecer com a gente. A comida de gente vai ser farinha, tucupi, goma.

Aquilo foi o que Ee T'aah Paah disse. Por isso que os *nadëb* comem isso. Não é comida de mäs, é comida de nadëb.

- Está bem – ele disse.

Um Ee T'aah Paah não tinha intestino e não tinha a bunda furada, não fazia cocô. Um tinha cu, o outro não. Ele perguntou:

- Ee T'aah Paah?

- O quê?

- Você faz cocô?

- Sim, eu faço cocô. E você?

- *Iih*, não faço cocô – ele disse. Sim, fura minha bunda! – disse ele.

- Com o quê? Com terçado? – o outro perguntou.

- Não, isso vai cortar minha bunda.

- Com o quê, então? Enxada?

- Não! Se for com enxada vai cavar minha bunda – ele disse.

- Com ferro de cova?

- Não. Isso aqui vai furar minha bunda.

- Com um punhal?

- Sim, sim, sim! Com isso mesmo!

Aí eles foram embora. Foram para a beira do rio. Ee T'aah Paah furou a bunda do seu irmão. "Heheheh",[940] o farelo de merda saiu todo nos olhos dele. Farelo de merda do Ee T'aah Paah. Outros farelos de merda caíram no rio e viraram piaba. Piaba é farelo de merda do Ee T'aah Paah. Por isso que tem muita piaba no mundo inteiro. "Sim, está bem", ele disse.

- E agora, Ee T'aah Paah? – ele perguntou.

Eles foram mais adiante. Toon ia com ele, barriga grande, tinha o Toon. Era desse tamanho! Os Ee T'aah Paah foram para lá para a cabeceira do Uneiuxi. Aí eles pararam para dormir onde está deitado o pé de macucu. Aí eles pararam. Aí, de noite, ele veio: jabuti veio no chão. Ele tinha uma luz muito forte. Igual luz mesmo. Ele veio no chão. Eles o pegaram, agarrando.

- O que é isso, Ee T'aah Paah?

- Jabuti – ele respondeu.

Ele pegou, agarrando. "*Wiis*", fez o jabuti. Eles tinham prendido.

- Como vamos fazer? – ele perguntou.

- Prende – o outro disse. Debaixo do paneiro.

Sim, eles prenderam. Eles não aguentavam. Tinha muito mosquitinho (da lua). Ele come a gente igual carapanã, esse mosquito da lua. Sim, ele come a gente. Ninguém aguenta. Eles não conseguiam dormir.

- Como vamos fazer, Ee T'aah Paah? – ele disse.

- Bora, vamos jogar! – ele disse.

[940] Aquele que estava sendo furado riu do cocô na cara do outro.

- Sim.

Isso foi lá onde o macucu está deitado, assim nossos antepassados diziam.[941] Eles então jogaram, "*bug*!". No pé de macucu, que agora já está no chão. "*Këër, kakëër, kër, kë, kurik*".[942] Lá no galho do macucu.

- E então, Ee T'aah Paah? Deu certo?

- Não deu certo.

- Sobe lá.

- Sim.

O outro subiu, subiu, subiu. Ele foi buscar lá em cima de volta. O jabuti tava preso no macucu.

- La vai! Vou deixar cair – ele disse.

- Não, não deixe cair. Traga-me aqui.

- Sim – ele trouxe mesmo.

- Vai, joga de novo – disse ele – com muita força!

- Sim.

Ele jogou com muita força: "*bug këër, kakëër, kër, kër, kër, kër. kër*!"

Huum, deu, lá no alto, lá no céu! Sim, ele jogou pro céu. Lá que a lua ficou parada. Foi trabalho do Ee T'aah Paah. Aí:

- E aí? – disse ele.

- Tá bom, joga alguma coisa em cima dele.

- Sim.

Aí o outro jogou, "*pá*"!

- Toco de pau! – o Ee T'aah Paah dizia quando jogava.

Ele jogou de novo, "*pá*"!

- Toco de pau!

- E agora, Ee T'aah Paah?

- Tá bom, mesmo! Quando ela tiver pra cá [narrador aponta para o céu] ela vai comer.[943] Ela vai aparecer desse lado, ele disse. Ela vai sumir pra cá desse lado.

- Sim, tá bom.

---

[941] Localidade no Alto Uneiuxi onde há uma árvore de macucu que, segundo os Nadëb, é apenas um galho desta árvore gigante que ficava ali, na época em que os demiurgos andavam pelo plano terrestre. Segundo meus interlocutores, o macucu atual não possui raiz.

[942] Som do jabuti preso no pé de macucu.

[943] Ee T'aah Paah neste trecho está indicando as fases da lua. Quando a lua está crescente, ela está começando a comer. Ela come cutiuaia. Quando ela estiver bem grande, ela come paca e caititu.

Foi assim mesmo que aconteceu, como Ee T'aah Paah tinha falado. Aconteceu como Ee T'aah Paah tinha falado. E assim eles se dividiram. Eles estavam aqui nesse mundo andando no chão. Depois que eles fizeram tudo aqui nesse mundo (eles se dividiram). Depois de eles terem chamado os *nadëb*, e os *mäs*, e os outros *nadëb*. Depois de ter jogado a lua lá para cima, depois de eles terem banhado no mar. Eles andaram o mundo todo. O parceiro deles, Toon, eles deixaram. Os Ee T'aah Paah se separaram. Um deles foi para onde o sol nasce (direção jusante).

- Ee T'aah Paah, segura a bunda dele (deste mundo).[944]

- Sim.

Até hoje Ee T'aah Paah está segurando.

- Não deixa a bunda dele cair.

- Sim.

O outro foi para o poente (cabeceira do rio). São dois Ee T'aah Paah. Com Toon, eles eram três. Era grande a barriga dele. Ele tinha barriga grande, igual mulher grávida. Ele não estava grávido, era só a barriga grande mesmo.

Aí termina a história dos Ee T'aah Paah.

[944] Ee T'aah Paah deve segurar a borda do mundo para que não caia no Akajaar.

Narrativa da especiação (versão Nadëb do Téa) (N3)
Narrador: Manuel Silva (em português e nadëb)[945]
Gravação na aldeia do Roçado em 15 de janeiro de 2019.

Introdução

Jood (sucuriju) ensinou os Nadëb a cantar. Antigamente, quando os bichos andavam, todos eles sabiam cantar. Jood era gente. Ele deixou música pra todos [os Nadëb] saberem, para tocar. Então, hoje ainda existe essa música. Onça, porco-do-mato, tudo era gente naquele tempo, naquela época, quando ainda não existia ninguém.

Naquela época, Manaus não era cidade…. Lá que derrubaram um pé de ucuqui, grande. Ainda tem um toco de ucuqui grande em Manaus. Ficou aquele "âmago" do ucuquizeiro.[946] Faz anos que começou, que foi aberta essa cidade de Manaus. Naqueles tempos não existia *mäs*. Só eram os bichos, que eram *nadëb*.

Todos esses bichos eram *nadëb*. Onça era gente, *porco-do-mato* era gente, anta era gente, macaco-prego era gente, urutu era gente. Todo tipo de bicho era gente. Jood era gente. Então Jood cantava muita música bonita, que até agora existe.

Tudo foram os bichos que fizeram quando eram *nadëb*. Só que para eles se transformarem em caça, como é agora, foi *sëëw* que fez isso, pra eles virarem os animais.

História

Antigamente, quando os bichos eram gente, tinha uma velha, chamada Dëb Yyn. Dëb Yyn era o nome daquela velhinha. Ela tinha uma neta, que ainda era nova. Aí, um dia a neta se formou.[947] Nova que ela se formou. Então a avó foi pro mato e levou a neta para apanhar frutos. Porque os Nadëb, os antigos, usavam mesmo (coisas do mato). Mas já tinha *sëëw* naquela época. Tinha muito *sëëw*, finada minha avó contava.

E a velhinha levou a neta dela pro mato. Ela levou e encontrou um pé de sovinha no chavascal. Tava carregado de frutos, bem amarelinhos. Era baixinho, aquele pé.

Então, a neta subiu. Fez aquela picunha, com folha de açaí chumbinho, da caatinga mesmo. Enrolou, enrolou tudinho, amarrou. Aí a velhinha mandou: "Minha neta, vai lá subir para apanhar pra nós fruta de sorva. Tá tudo carregadinho, baixinho". "Tá bom, vovó". E ela

[945] Trechos em nadëb foram traduzidos para o português por Manuel Silva e Nian Pissolati Lopes.
[946] Durante minha pesquisa, os Nadëb empregavam o termo "âmago", em português, para designar o tronco de uma árvore.
[947] Isto é, a menarca da neta se deu quando ela era nova. O narrador comparou a idade da personagem à de uma sobrinha sua, que na época tinha por volta de 9 ou 10 anos de idade.

subiu. Aí ela subiu, e quando ela chegou onde está o galho da sovinha, aí aquele pé de sovinha transformou no pé de ucuquizeiro. "Olha"! Aquela árvore altona, que ela não podia mais descer. E ela ficou presa lá pra cima. Aí, velhinha chamando, ela chamando, chamando. Até que a neta se enjoou. E ela falou: "Vovó, eu não posso mais descer isso. Eu já tô presa e já tô muito em cima".

E ela ficou presa lá pra cima, lá no alto. No galho de ucuqui grande. Ucuqui, (a árvore), sozinha mesmo, é que se transformou em pé de ucuqui.[948] A velhinha voltou chorando, por causa da neta dela.

Passou duas semanas, a velhinha se contratou.[949] Contratou com o macaco-prego. E ela falou com outro animal, *tarong*, que é outro tipo, um animalzinho, o acutipuru. Aí, ele falou para a velhinha "tá bom, vovó". Aí ele subiu. Subiu, foi pegar ela lá em cima. E ele pegou ela e desceu.

Aí ele desceu, "*shiiiii*". Desceu lá no chão. "Tá aqui sua neta". Aí os outros bichos ficaram só vendo, como (se estivessem) lá…. [narrador aponta para longe]. Tem macaco, tamanduá. Tamanduá era gente. E anta era gente. Viram aquela moça descer, aí pronto! "Invadiram" ela![950] "Invadiram", cada qual. Queriam ganhar ela. Aí a velhinha ficou com medo, com medo deles. Aí, anta chegou lá. Anta que matou ela, aquela menina nova. Anta que estuprou mais ela. Ele que matou mais.

Foi por isso que *sëëw* transformou eles em bicho. Porque fizeram mal para aquela menina. Aí *sëëw* assoprou. "*Preeei*"! Ele soprou. Aí cada qual já pulou pra lá, outro já pulou pra lá, outro pra lá. Já viraram tudo, os bichos, né. Aí porco-do-mato já correu pra lá. Macaco já correu pra cima. Pronto. Aí pronto, parou já esse negócio de *nadëb*. Esses bichos tudo eram *nadëb*. Foi assim. Então, por isso, hoje Nadëb sabe cantar. Os bichos que deixaram (os cantos).

Essa é a história que a finada minha avó deixou para mim.

[948] Esta é a árvore que deu origem a Manaus.
[949] Isto é, estabeleceu um acordo com outrem.
[950] Isto é, os animais estupraram a neta.

Narrativa do início da morte (N6)
Narrador: Eduardo Castelo (em português)
Gravação no Alto Uneiuxi em 23 de novembro de 2017.

Antigamente, ninguém morria. Um dia, nasceu J'eed, que tinha dois pais.[951] Certa vez, quando já estava grande, algumas pessoas chamaram J'eed para comer *kawed* (uma espécie de rato grande do mato).[952] Eles insistiram muito, adularam J'eed, mas ele negou, não quis e foi embora. Depois, outros o chamaram para comer mujeca, que ele também não quis. Insistiram muito, mas ele não quis. Aí falaram:

- J'eed, a gente não fala para os outros o que a gente não come. Senão vem uma maldição para ti.

J'eed disse "tá bom", e foi embora. Ele tinha muitos colegas e quando os encontrou, contou que as pessoas tinham comido *kawed* e mujeca. Aí, pronto! A maldição já tinha caído nele.

Daí mais um pouco, eles chamaram J'eed para banhar no rio, e ele não quis. Falou que não podia banhar, senão ficaria branco. Eles insistiram, mas ele não foi.

Ofereceram então para J'eed tapioquinha e ele gostou. E começou a comer. Foi comendo e indo para a beira do rio. A comida começou a entalar em sua garganta e ele, de pé mesmo, só dobrou o dorso, para tomar água. Ao fazer isso a cobra veio e mordeu sua boca. Isso devia ser por volta das 8h da manhã. Ele saiu falando para as pessoas: "*tsapëë no ehank*" ("sapo arranhou minha boca"). Mas, na verdade, era cobra.

Daí, um dia depois, ele morreu. Um dos pais, que não queria a morte, ainda estava vendo o filho vivo e falou: "Vamos deixar ele aqui e ir um pouco para longe. Daqui a pouco ele viverá".

Mas o outro pai falou que não, que ele já estava morto, que deviam cavar um buraco no chão para enterrá-lo. Se não fizessem isso, ele disse, haveria muito choro, sofrimento e mais mortes. Esse pai insistiu e convenceu as pessoas a enterrarem seu filho. Só assim, quando jogaram terra sobre seu corpo, ele morreu. Assim começou a morte.

[951] Em uma versão narrada por Joaquim Batista, J'eed é filho dos irmãos demiurgos Ee T'aah Paah.
[952] O narrador observou que há uma versão em que J`eed é convidado a comer paca.