



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

IDENTIDADE E HIERARQUIA ENTRE OS TUROPORÃ
DO RIO TIQUIÉ, AMAZONAS

DOE - TUROPORÃ
OSEIAS RAMOS MARINHO

RECIFE, 2012



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

IDENTIDADE E HIERARQUIA ENTRE OS TUROPORÃ
DO RIO TIQUIÉ, AMAZONAS

DOE - TUROPORÃ
OSEIAS RAMOS MARINHO

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, para obtenção do título de mestre em Antropologia sob a orientação do Prof. Dr. Renato Athias.

RECIFE, 2012

Catalogação na fonte

Catalogação na fonte

Bibliotecária, Divonete Tenório Ferraz Gominho, CRB-4 985.

M337i Marinho, Oseias Ramos.

Identidade e hierarquia entre os Turoporã do rio Tiquié, Amazonas / Oseias Ramos Marinho. - Recife: O autor, 2012.

169 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Renato Athias.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2012.

Inclui referência, apêndices e anexos.

1. Antropologia. 2. Identidade. 3. Hierarquias. 4. Territorialidade. 5. Tiquié, Rio(AM). 6. Nativos. I. Athias, (Orientador). II. Título.

301 CDD (22.ed.)

UFPE (CFCH2013-176)

OSÉIAS RAMOS MARINHO

“Identidade e Hierarquia entre os Tupororã do Rio Tiquié Amazonas”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em: 17/12/2012

BANCA EXAMINADORA

Prof^o Dr^o Renato Monteiro Athias (Orientador –UFPE)
Programa de Pós-graduação em Antropologia UFPE

Prof^o Dr^o Judith Chambliss Hoffnagel (Examinadora Titular Interna - UFPE)
Programa de Pós-graduação em Antropologia UFPE

Prof^o Dr^o Edmundo Marcelo Mendes Pereira (Examinador Titular Externo)
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social - UFRN

RESUMO

Este trabalho versa sobre as questões da etnicidade e da hierarquia entre os membros do clã Turoporã Tukano do Rio Tiquié Amazonas, Brasil. Trata-se de um relato etnográfico sobre a estrutura social e o parentesco do clã Turoporã, relacionados aos mitos de origem dos Yepa-mahsã do Alto Rio Negro, onde vivem diversos grupos indígenas da família linguística Tukano oriental. A mitologia da origem dos Turoporã apresenta a existência de “um ser mítico” conhecido como Doetihro, um ser criado com poderes do Avô do Universo, que mora no compartimento do cosmo (Wayuku, Siopūri e Htātītah Bihki Batah) chamado de Imise Tahtiá, o Ser Criador, conhecido como Bihpó (Trovão), sinônimo do princípio e do fim. Segundo esta narrativa mitológica dos Yepa-Mahsã, um dia o Avô do Universo decide criar novos seres (mahsã baturê) usando os vegetais: o Kahpi, o Tabaco, a Coca, associados a uma evocação cerimonial com as palavras encantadas com úro (sopro). Após várias tentativas ele consegue gerar quatro vidas na casa do Ohpekhon Dia (Lago de Leite), onde se desenvolveu o primeiro ciclo de vida, o Doetihro, Yepario, Yepa Suriã e a Yupahkó. Os quatro seres são os ancestrais que deram a origem aos Yepa-mahsã. O desenvolvimento, crescimento e transformação destes ancestrais são representados pela grande viagem de Pamñiri Mahsã (Transformação-Canoa), e a abertura de novas casas sagradas desde a Baía de Guanabara, no Rio de Janeiro, contornando a costa brasileira até o Rio Amazonas, Rio Negro, Rio Uaupés, Papuri e Igarapé Turí. Este trabalho tem por objetivo contribuir e estimular a realização de estudos etnográficos sobre as práticas de reciprocidades entre os clãs, sobre a compreensão cultural. Portanto, esta dissertação trata de: a) Origem dos Yepa-mahsã, b) Origem do Ancestral, Migração e Territorialidade; c) Estrutura Social e Reciprocidade; d) Ritos e Mitos. A pesquisa de campo foi realizada entre os Turoporã dos Rios Tiquié e Castanho, TI Balaio, Pari Cachoeira, São Gabriel da Cachoeira, durante os meses de janeiro a abril de 2012.

Palavras-Chaves: Identidade, Hierarquia, Tukano, Territorialidade, Turoporã, Rio Tiquié, Amazonas.

ABSTRACT

This work deals with issues of ethnicity and hierarchy among members of the Turoporã Tukano clan of the Tiquié River in the Amazonas state, Brazil. This is an ethnographic account of the social structure and kinship of the Turoporã clan related to the myths of origin of the Yepa-mahsã of the Upper Negro River, where many indigenous groups of the eastern Tukano language family live. The mythology behind the origins of the Turoporã presents the existence of "a mythical being" known as Doetihro, an entity empowered as The Grandfather of the Universe, who lives in the compartment of the cosmos (Wayuku, Siopũri and ihtã bihki Tahtiá) named imĩse Tahtiá, the Creator, and also known as B̄hpó (Thunder) and it is synonymous with the Beginning and the End. According to this mythological narrative of the Yepa-mahsã, one day The Grandfather of the Universe decides to create new beings (the Mahsã baturẽki) using the plants Kahpí, Tobacco and Coca in a ceremonial evocation, he chants the magical words with "úro" (breath). After several attempts he achieves in generating four lives in the house of the Ohpekhon Diá (the Milk Lake), where he developed the first life cycle, the Doetihro, Yepario, Yepa Suriã and the Yupahkó. The four beings are the ancestors that originated the Yepa-mahsã. The development, growth and transformation of these ancestors are represented by the great trip of Pa'mĩri Mahsã (The Transformation-Canoe), as well as the opening of new sacred houses from Guanabara Bay, in Rio de Janeiro, skirting the coast of Brazil to the Amazon, Negro Uaupés, and Papuri Rivers and the Turí stream. This work aims to contribute and to stimulate ethnographic studies on the practices of reciprocity between clans, and about understanding culture. Therefore, this dissertation deals with: a) The Origin of the Yepa-mahsã, b) The Ancestral Origin, Migration, and Territoriality c) Social Structure and Reciprocity d) Rites and Myths. The fieldwork was conducted within the Turoporã of the Tiquié and Castanho Rivers, in TI Balaio, Pari Cachoeira, Sao Gabriel da Cachoeira, during the period of January to April 2012.

Key Words: Identity, Hierarchy, Tukano, Territoriality, Turoporã, Tiquié River, Amazon

Dedico este trabalho aos meus queridos filhos, e familiares, que durante todo esse período lutaram juntos comigo, aos meus parentes Turoporã do Rio Tiquié, do Balaio, da cidade de São Gabriel, aos meus colegas professores indígenas da Escola Dom Pedro Massa de Pari Cachoeira, para fortalecimento das identidades étnicas do Alto Rio Negro.

“Um dia meu pai me disse: *Mahkĩ mũĩ weroho nũĩĩ, mũĩ ñehkũ kũ ukũsere, mahsigĩpi niĩtahwi yĩá, yi weerĩ kabero pahasekioro yirigisa, mũĩ yire mũĩ tiotikeẽbuiĩ* “Meu filho, quando eu estava na sua idade, eu já sabia parte dos bahsese que seu avô possuía, mas você, até agora nunca chegou a me perguntar sobre os capítulos dos conhecimentos dos seus velhos avós, depois da minha morte você passará por muitas dificuldades”.

Hãisirõ Ovídio Cunha Marinho, Turoporã (1987).

AGRADECIMENTOS

Gostaria de iniciar meus agradecimentos de modo especial ao saudoso Hãusiro Ovídio e a minha mãe Seerã M^a da Gloria por terem me gerado e a todos os Turoporã, Desana, Hupdah das comunidades de Yuyutah, Pirõ Seekaro, Itãtihta, Bihkarã Batah, Bihporá, We'kiya Píto, Santa Cruz do Turi, Santa Luzia do Papuri, Comunidade do Balaio, Pari Cachoeira, pela excelente acolhida e participação durante a coleta de dados que foram magnificamente colocadas à disposição para realização deste estudo. De coração, agradeço pela forma como me conduziram durante a trajetória da pesquisa de campo.

À Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) gostaria de louvar a iniciativa da Cooperação Técnica mantida com o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, o que possibilitou este período para realização de estudo e a conclusão deste trabalho. E pelo apoio que tenho recebido da instituição “durante a caminhada”, direta e indiretamente em nome do Diretor-Presidente Abrahão de Oliveira França e sua equipe administrativa.

Gostaria de lembrar aqui o professor Pedro Fernandes Machado (*in memoriam*) pelo incentivo à continuidade dos estudos que, como indígena e colega de luta em São Gabriel da Cachoeira, em várias ocasiões, me encorajou a realizar esta empreitada. Ao vereador Valmir Delgado pelo apoio logístico das passagens de Manaus a São Gabriel da Cachoeira para o deslocamento de minha família, à FUNAI de São Gabriel pelo apoio logístico da minha passagem de São Gabriel da Cachoeira a Manaus no final do período da Pesquisa de Campo. Às minhas colegas Bolsistas de São Gabriel da Cachoeira/AM, Zilma Henrique, Waldete Andrade e demais amigos que tanto me ajudaram quando precisei deles: Luiz Antonio de Oliveira, Paula da Costa Mendes, Aaron Bailey Athias, Prof^a Dra. Stella Teles, Coordenadora do Núcleo de Estudos Indigenistas NEI – CAC/UFPE. Agradeço pelo apoio e consideração que tiveram para comigo. A eles meu eterno agradecimento.

Não poderia de esquecer a todos os professores indígenas da Escola Dom Pedro Massa e da Coordenadora da SEDUC local, Prof^a Francisca Brazão, que, durante dois anos e meio, continuaram o trabalho durante a minha ausência em Pari Cachoeira. Dedico também a eles este trabalho. Com isso, quero expressar a importância do compromisso que eles abraçaram com a educação dos jovens indígenas do Distrito de Pari Cachoeira.

Ao amigo e orientador Prof. Renato Athias sou grato ao apoio moral, social e a preocupação que ele teve para comigo durante a minha estadia em Recife, hospedagem em Olinda, pelo o acompanhamento deste trabalho em todas as etapas da elaboração. As

suas orientações para as correções dos dados desta etnografia foram fundamentais. Na construção das análises foram altamente relevantes os seus comentários durante todo o período de estudo. Nunca mediu esforços, embora estando ocupado com as outras atividades profissionais. Gostaria de lembrar também de todos os professores com quais mantive contato durante o Curso de Mestrado, os professores Vânia Fialho, Antônio Motta, Mísia e Ewin Reesink, Russell Parry Scott e Salete Cavalcanti. Todos, sem dúvida, contribuíram com uma parcela de conhecimento para realização deste trabalho. À coordenadora do Programa da Pós-Graduação, professora Dra. Lady Selma Ferreira Albernaz, gostaria de agradecer em especial todo apoio recebido. Ao pessoal da administração, ao secretário do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE), Jeferson Barbosa, à Secretária Executiva do PPGA, Karla Neres e a Ademilda Guedes, pela recepção calorosa e de amizade. Eu não poderia esquecê-los de mencionar.

Para realizar uma trajetória de estudo deste porte, a ajuda financeira é de extrema importância. Gostaria de agradecer profundamente ao Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação FORD, à Prof^a Dra. Juan Dacin, à Coordenação no Brasil da Fundação Carlos Chagas, na pessoa de Professora Dra. Fúlvia Rosenberg e ao pessoal da administração, Maria Luisa Ribeiro, Márcia Caxeta. A Bolsa de Estudo me custeou todas as minhas despesas das viagens, manutenção e materiais de estudo, fazendo chegar até onde cheguei. A estas pessoas e instituições meu sincero e eterno agradecimento.

Por último gostaria de lembrar meus colegas da turma de 2011, Shirley de Lima Samico, José Roberto Ferreira (Robertinho), Emerson, Rodrigo de Oliveira, Isabel Rodrigues, Ludmila Farias, Luciana Aquino, Luciana Gama, Lorenzo Grimaldi, Marina Leitão, Eduardo Araripe (bombeiro), Glaudiane, Ronald Bruno pela amizade, preocupação, consideração e apoio material e acadêmico. Serão pessoas que dificilmente poderei esquecer. Nossa interação foi perfeita e nossa amizade fortaleceu-me para realizar este trabalho.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Os clãs Yepa-mahsã	45
Quadro 2: População dos Turoporã.	46
Quadro 3: Ego masculino. Proponho levar ao conhecimento dos não falantes do idioma Dahseaye (Tukano). O quadro abaixo apresenta os pronomes de tratamento da terminologia de parentesco do ego Turoporã (Homem Turoporã).	50
Quadro 4: Ego feminino Propõe levar ao conhecimento dos não falantes do idioma Dahseaye o Tukano, o quadro abaixo apresenta os pronomes de tratamento da terminologia do parentesco pela Turoporagó (mulher Turoporã).	52
Quadro 5: CICLO DE VIDA.....	61
Quadro 6: Primeiras espécies de manivas	63

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Mapa das Terras Indígenas do Rio Negro e as principais bacias hidrográficas.	17
Mapa 2: Comunidades dos Turoporã.....	30
Mapa 3: Ocupação e mobilidade no rio Tiquié.	89
Mapa 4: Clã Turoporã.....	110

LISTA DE FOTOS

Foto 1: Local do pernoite do primeiro dia da viagem, o de camiseta azul é o Sabá, aquele que está atrás da lona é o Jarbas ambos do povo Hupdah.	22
Foto 2: Barreira Alta, vista na posição descendo o Rio Tiquié.	31
Foto 3: Severiano praticando o uso das palavras encantadas (abril de 2012).	33
Foto 4: Francisco de Santa Luzia	34
Foto 5: Elias de Santa Luzia	34
Foto 6: Porto de São José II.....	35
Foto 7: Kĩmarõ Mario C. Marinho, Turoporã, liderança da atual Comunidade We'kiya Pi'tó (S. Lourenço), Rio Castanho.....	36
Foto 8: Entrada do Povoado Trovão Poço.....	37
Foto 9: Lugar considerado histórico onde o Yepa yupuri construiu	41

Sumário

1. INTRODUÇÃO	13
1.1. <i>TRILHAS E TRAJETORIAS DA PESQUISA DE CAMPO</i>	<i>18</i>
1.2. <i>OS CLÃS DO GRUPO LINGUÍSTICO TUKANO</i>	<i>27</i>
1.3. <i>COMUNIDADES DOS TUROPORÃ, NO RIO TIQUIÉ</i>	<i>29</i>
2. OS YEPA-MAHSÃ DO RIO TIQUIÉ.....	39
2.1. <i>DINÂMICA POLÍTICA ENTRE OS YEPA-MAHSÃ.....</i>	<i>47</i>
2.2. <i>O IREMIRĨ - E A RELAÇÃO GENEALÓGICA DOS YEPA-MAHSÃ.....</i>	<i>50</i>
2.3. <i>CICLO DE VIDA</i>	<i>53</i>
2.4. <i>VELHOS, OS SABEDORES.....</i>	<i>59</i>
2.5. <i>CONCEITO DE HERIPORÃ BAHSERÓ - A CERIMÔNIA DE DAR ESPÍRITO DE VIDA</i>	<i>60</i>
2.6. <i>SUSTENTABILIDADE E ECONOMIA.....</i>	<i>62</i>
2.7. <i>TEMPO DAS MALOCAS - CASA COMUNAL.....</i>	<i>69</i>
2.8. <i>RITO DE PASSAGEM.....</i>	<i>76</i>
3. IDENTIDADE E MOBILIDADE - ĨSÃ PAMĨSÉ DIÍTÁ.....	81
3.1. <i>OS PRIMEIROS CONTATOS.....</i>	<i>81</i>
3.2. <i>OS TUROPORÃ NO RIO TIQUIÉ</i>	<i>85</i>
3.3. <i>OCUPAÇÃO E MOBILIDADE NO RIO TIQUIÉ.....</i>	<i>88</i>
3.4. <i>ORGANIZAÇÕES INDIGENAS.....</i>	<i>97</i>
4. CLÃS E HIERARQUIA E TERRITORIALIDADE.....	99
4.1. <i>A FORMAÇÃO DA ALIANÇA TUROPORÃ COM OS DIHPOTIROPORÃ.....</i>	<i>101</i>
4.2. <i>ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E SEGMENTARIEDADE.....</i>	<i>107</i>
4.3. <i>OS CLÃS, ATRIBUIÇÕES E ATUALIDADE.....</i>	<i>111</i>
4.4. <i>MOBILIDADE E TERRITORIALIDADE DO CLÃ</i>	<i>113</i>
4.5. <i>ALIANÇA E TERRITORIALIDADE.....</i>	<i>116</i>
4.6. <i>SER UM TUROPORÃ, UMA CONCEPÇÃO DOS SABIOS – O RESGATE DO IREMIRĨ JOÃO SAMAPAIO</i>	<i>118</i>
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
<i>GLOSSARIO</i>	<i>128</i>
<i>REFERÊNCIAS</i>	<i>135</i>
<i>APÊNDICES.....</i>	<i>138</i>
<i>APÊNDICE II.....</i>	<i>139</i>
<i>APÊNDICE III.....</i>	<i>140</i>
<i>APÊNDICE IV.....</i>	<i>140</i>
<i>APÊNDICE V</i>	<i>141</i>
<i>APÊNDICE VI.....</i>	<i>142</i>
<i>APÊNDICE VII.....</i>	<i>143</i>

1. INTRODUÇÃO

As classificações dos clãs Yepa-Mahsã, da família linguística Tukano Oriental, também conhecidos na literatura etnológica simplesmente como Tukano, baseiam-se no mito de origem da humanidade, na medida em que cada clã ocupa um território nomeado ao longo do caudaloso Rio Tiquié, modelo de ocupação tradicional, que facilita as relações entre os grupos linguísticos e as aldeias de cada clã, especificamente nas comunidades dos Turoporã nos Rios Castanho e Tiquié. Apontarei também, nesta dissertação, os mitos de origem de outros grupos linguísticos, inserindo sua participação nos diferentes momentos e períodos míticos do desenvolvimento dos Yepa-mahsã, ocorridos durante a viagem dos Pamirĩ mahsã (os primeiros seres humanos). Abordarei a metodologia utilizada pelos nossos avós do meu clã para transmissão dos conhecimentos culturais, o que caracterizou a base da oralidade e memorização dos novos aprendizes e, para aqueles que já tinham aprendido os conhecimentos tradicionais, exigia a perseverança, visando produzir e reproduzir os saberes cosmológicos corretamente. É importante atizar que tais saberes eram enriquecidos através dos contos e dos relatos míticos de diversas fontes de informações e interpretações dos conhecimentos do clã com a participação dos sábios de outros grupos linguísticos ou de alianças.

Os sabedores Turoporã contam que antigamente as aquisições dos conhecimentos do cosmos, dos relatos míticos e da espiritualidade se faziam com o uso do Wi'õ (paricá), elemento sagrado. Segundo o sábio da etnia Desana me disse um dia, quando da minha passagem por sua Comunidade do Rio Umari, na sua época Wi'õ, por ser elemento cultural sagrado entre os indígenas, seu acesso era muito restrito a pessoas não autorizadas, havendo o tempo certo e a época específica para efetuar o seu uso (período de iniciação); após o uso jejum era muito rígido, o que significava dizer que suportá-lo estava ligado à exigência de demonstrar a maturidade do usuário; por isso, nossos avós do passado eram kumuã e Yaíwá. O Kahpi, segundo elemento da sacralidade material, com processamento que conta com a evocação aos poderes espirituais dos seus ancestrais pelo agente preparador da bebida. Este, de preferência, é um sabedor ou kumu do clã, o qual era o responsável pela fermentação, obtenção de visões do usuário, é o que determinava duração do efeito e dos benefícios excedente do uso, para os Yepa-mahsã é vista de propulsora de conhecimento. Koch-Grünberg

(1995: 302), quando esteve na região, descreveu o preparo da matéria prima do Kahpí, realizado na região como um todo:

El kahpí es una infusión que se prepara con los tallos y hojas de un arbustos (banistería kahpí griseb), cuya preparación está reservada a los hombres, puesto que las mujeres no La tomam, y se hace la siguiente forma: Las raíces, tallos e hojas de arbusto se trituranen un morfero en forma artesa hasta lograr una pasta parda verdosa que se lava en una olla con un poco de agua, se exprime y se vuelve a machucar y a lavar. La pasta así obtenida se asemeja un poco al estiércol, luego se pasa por dos coladores finos, colocados uno sobre otro, golpeando el borde de éstos para acelerar o proceso. La olla que contiene el repugante brebaje se tapa herméticamente con hojas y se coloca durante un tiempo frente a la casa. El recipiente del kahpí tiene siempre la misma forma de una barrigona y los mismos motivos amarillos sobre o fondo rojo oscuro. Como detalle curioso, estos dibujos son muí similares a los que decoran la pared exterior del tambor de señales. La vacila tiene en la parte superior dos manijas horizontales en forma de hojas y dos orificios, de los cuales se amarra una cuerda para asilar. (...) El efecto de kahpí es muí semejante al de una borrachera de hachís. Segundo me contaban los indios se ve todo más grande y más bonito de lo que en realidad es. La casa es inmensa y esplendorosa. Se ve mucha gente, en especial mujeres. (...) Se ven grandes serpientes que suben y bajan por los postes de la casa. Los colares adquieren mayor brillo e intensidad.

É importante salientar que essa descrição exclui a indicação dos cuidados do pós-uso, dos textos para evocação da espiritualidade pelo preparador etc.

O uso do Wi'õ, de acordo com os sábios, propicia os poderes de enxergar o passado, o presente e o futuro, os quais eram adquiridos nos longos períodos preparatórios da formação e a especialização dos “Yaíwa”, no progresso acumulado de conhecimento no ramo da especialidade para o qual o indivíduo é preparado (a função a ser exercida). Hoje, os Turoporã guardam os relatos do passado e as transformações ocorridas pelas restrições do uso do Wi'õ (paricá) e do kahpí são apontadas paralelamente ao avanço do acesso ao sistema de educação escolar formal e as tecnologias introduzidas como as principais causas do “declínio” dos conhecimentos tradicionais e das práticas culturais dos diferentes grupos linguísticos, descendentes pamñri mahsã, os Tukano, Desana, e Pira-tapuia (ATHIAS, 2007).

Quanto ao kahpí, pode-se dizer que seu efeito propicia aos usuários o sentimento de estar vivendo no tempo e no espaço ou uma sensação de estar ouvindo alguém lhes recapitulando virtualmente os capítulos dos cânticos antigos – o kapiwaya – das cerimônias de encantamentos e relatos mitológicos do mundo pelos seus antecessores. Sob esse efeito, a memória do usuário se reconstitui e, corrigindo as partes das dúvidas

dos conhecimentos, proporcionando a atualização. Entre os Turoporã, e também junto aos parentes de afinidade, a proibição das práticas dos ritos cerimoniais, celebrações de passagens com uso do Wi'õ e kahpi pelos agentes da “civilização” abriu um grande vácuo na continuidade e na reprodução do conhecimento do mundo cosmológico, natural e sobrenatural, bem como nos usos e costumes dos nossos antepassados. Outro fator importante é a ausência de uma grafia consensuada entre aqueles que falam a língua Tukano. Esta problemática dificulta o registro das histórias, mitos e saberes como um todo. Por essa razão há uma discussão ampla na região a respeito da possibilidade de formalização da escrita das línguas indígenas no alto Rio Negro, em especial da região que chamamos de Triângulo Tukano, compreendida pelas aldeias localizadas nos rios Uaupés, Tiquié e Papuri, tanto em território brasileiro quanto na Colômbia.

Com a presença de missionários na região do Rio Tiquié, a partir dos anos de 1914 para cá, nos primeiros anos da catequização, eles desprezaram e combateram o modelo da organização sociocultural vigente dos povos indígenas. E com essas proibições, sobretudo aquelas voltadas para a convivência comunal, cultos ao Avô do Universo, tradições da cultura, os Tukano viram com seus próprios olhos, seus pais, avós que eram conhecedores abandonando os saberes tradicionais. Esse período histórico marcou tanto o início da perda dos conhecimentos por parte dos Turoporã, quanto dos outros grupos linguísticos mais próximos, de forma que o sagrado indígena passou a ser denominada pelos missionários como “coisas do diabo”, como profano, negligenciado a prática dos conhecimentos da cultura.

A mentalidade imposta pelos missionários daquela época efetuar a transmissão dos bahse se era o sinônimo de pecar; com isso, negava-se o repasse dos conhecimentos às pessoas da nova geração com medo de irem todos para ao inferno. Apesar desta imposição, por parte dos missionários, alguns continuaram a praticar ou repassar clandestinamente, de forma que são mantidas entre nós até hoje, como nos conta o sabedor Kasi¹ que, na época, foi uma das vítimas desse processo sofrido pelo lado indígena a subordinação e aceitação, a adesão aos novos conceitos sociais, o que teve como complementação uma operação dos agentes federais (Polícia Federal) na região territorial entre os anos de 1978 e 1979, promovendo, então, a devastação do plantio do patu (coca) na nossa região. Esse processo contribuiu para desaparecimento dos últimos bayaroá (os mestres de canto) e kumuã (sabedores das palavras encantadas) do Rio Tiquié e de seus afluentes. Inconformados, muitos índios foram morrendo pouco-a-pouco de saudade da “*belle époque*”, motivados com o uso de ipadú (pó de coca) e de

¹ Casimiro Sampaio Turoporã, nascido no povoado de São Francisco, no Rio Tiquié, e atual morador do Balaio, e profundo conhecedor das práticas tradicionais dos Turoporã, é um dos meus principais interlocutores nesse trabalho.

outros derivados, sem ânimo de repassar a ciência milenar da tradição e chegando a dizer que o “viver” não fazia mais nenhum sentido. No entanto, apesar da vulnerável destruição do cultivo coca pela Polícia Federal, até 1987, atualmente notou-se que nem tudo está perdido.

Percebo na organização social Turoporã, atualmente, a necessidade de manutenção e fortalecimento da cultura e, da estrutura social do parentesco. Os Turoporã, desse modo, pretendem registrar os conhecimentos culturais mínimos que ainda praticamos. Assim, esta minha iniciativa é incentivada e apoiada nos depoimentos dos sábios, nos discursos das lideranças, nas reuniões de pais com seus filhos nas aldeias, entre outras práticas, as quais, no cotidiano, mostram a necessidade da preservação dos bahse de cada clã, uma vez que o conhecimento reflete necessárias relações de reciprocidade, constituindo os processos de construção de identidade dos membros dos diversos clãs, assim como facilitando a formação dos casamentos entre os diversos grupos linguísticos².

A perspectiva de manter os conhecimentos culturais do nosso clã não está atrelada ao que pode ser entendido como retrocesso, isto é, a voltar a viver como nossos antepassados, como muitos podem até pensar, mas, na realidade, objetivamos coletar e criar “arquivos” para fins de manutenção e de investigação, fundamentação teórica dos estudos antropológicos e sociológicos, dos mitos na produção de literatura indígena. Com os bahse, pretendemos contribuir para o tratamento médico tradicional, o combate às doenças e, sobretudo, para o fortalecimento de nossa identidade espiritual. Ao procurar fazer essa pesquisa, eu senti a necessidade de efetuar estudos mais aprofundados sobre os conhecimentos tradicionais, a estrutura social e parentesco dos Turoporã, sugerindo, neste sentido, a necessidade de fortalecimento da educação escolar indígena diferenciada e do aperfeiçoamento do conhecimento das tradições do clã. O que pretendo, então, é apresentar nessa dissertação resultados desta pesquisa de campo sobre a temática da identidade e hierarquia entre os Turoporã, uma descrição sobre “quem são os Turoporã” de hoje.

Durante o período de observação participante, optei o método não estruturado descrito por Roberto Cardoso de Oliveira, (2006:19-25) no “olhar, ouvir, escrever”. Esta metodologia fora utilizada para dar continuidade à coleta de dados, baseiou-se na conversação com os sábios. Quando surgiam dúvidas a respeito da sequencia da conversa, pedia que repetisse o relato desde o início quando era preciso. Ele (s) repetia (m) sem restrição e desconfiança, quanto mais repetia para eles era melhor. Com a

² Estou chamando de grupo lingüístico os outros povos da família lingüística Tukano Oriental, denominados: Tukano (Yepá-Mahsã), Desana, Piratpuia, Tuyuka, Arapaso, Miriti-Tapuia, Kubeu, Uanano e os outros que vivem principalmente em território colombiano.

repetição do conto constatei a liberdade de expressão dos interlocutores, fazendo sempre o uso do termo nihã, ima'mi e meêhó parãmi os parentes Turoporã das diferentes aldeias e, localidades por onde passei durante o período de investigação. Na comunidade do Balaio, que fica a 100 quilômetros de São Gabriel da Cachoeira, na estrada que vai a Cucuí, realizei primeiros contatos que antecederam a coleta de dados para este trabalho, com o objetivo a obter por mais informações sobre a formação e estrutura social dos Turoporã. Por isso, pode-se dizer que essa dissertação trata de: a) origem do mundo na perspectiva dos Turoporã; b) Ocupação territorial, migração; c) organização social e parentesco; d) Mitos, ritos e festas que fizeram parte da tradição dos Turoporã.

Mapa 1: Mapa das Terras Tndígenas do Rio Negro e as principais bacias hidrográficas.



Visitei as aldeias localizadas no Turi igarapé, no médio Rio Tiquié, no Rio Castanho e no Distrito de Pari Cachoeira durante os meses de janeiro a abril de 2012. Acredito que este trabalho possa contribuir aos jovens do meu clã, às organizações indígenas, Universidades, e ONGs nacionais e internacionais que lutam em prol da sobrevivência das culturas dos indígenas das Américas, para o respeito aos Direitos Humanos, tal como estão descritos no documento final da Conferência RIO+20 (2012).

1.1. TRILHAS E TRAJETORIAS DA PESQUISA DE CAMPO

Terminadas as aulas na Universidade Federal de Pernambuco, na primeira quinzena de dezembro 2011, busquei a ajuda de amigos em vista a viabilidade da compra da minha passagem trecho Recife – Manaus deu certo. Saí de Recife no dia 20 de dezembro de 2011, chegando no mesmo dia a Manaus-AM. Após uma permanência de um dia nessa cidade, dei prosseguimento à viagem com destino ao Município de S. Gabriel da Cachoeira, viajando no barco denominado “Tanaka Neto IV” da empresa Tanaka Navegações. Com escalas em Barcelos e em Santa Isabel do Rio Negro, finalmente chegando à sede do município no dia 24/12/11 pela manhã. Uma vez estando na cidade de São Gabriel da Cachoeira, senti que já estava em casa, mas o meu destino ainda estava muito longe.

Durante a minha estadia em São Gabriel da Cachoeira no final de dezembro de 2011 e início de 2012, encontrei alguns parentes que já estavam a par do meu intento para os primeiros meses de 2012. Em São Gabriel da Cachoeira, para minha sorte, deparei-me com alguns dos sabedores que estavam na minha agenda para a realização de entrevistas para enriquecimento deste trabalho, como: Feliciano Gomes da aldeia de trovão-poço, Miguel Azevedo da aldeia de São José II (Pirõ Seekaro), Severiano Sampaio da aldeia São Francisco, Rafael Carneiro a Pari Cachoeira e Moisés Fonseca da aldeia Yuyutah (Barreira Alta). Esta oportunidade facilitou bastante a nossa comunicação e, assim, pude repassar as informações da agenda do trabalho na região. E “estando aqui” por várias oportunidades, mantive contatos com os meus tios, residentes em Pari cachoeira, São Gabriel da Cachoeira e Brasília, via telefone e e-mail, e expliquei-lhes tudo a respeito do trabalho de campo. É importante salientar que esse tipo de contato para nós, Yepa-Mahsã, é muito importante, na medida em que seu significado é comparado a uma entrega pessoal de um documento escrito.

No dia 02 de janeiro de 2012, viajei para a comunidade do Balaio, localizada a 100 km de São Gabriel da Cachoeira, de carona, meio de transporte fornecido pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) local, pois neste dia um dos funcionários José Ribamar Lima Caldas Filho se dirigia para esta comunidade para prestar serviços de interesse da instituição. Então, lá vou eu “*nos locais possíveis - aqueles ambientes que tendem a orientar a pesquisa*”, definindo o universo de problemas, de referências, de posicionamentos dos intelectuais” como dizia Edmund Leach (1996: 21). Os meus parentes Turoporã, já estando a par das minhas intenções, aceitaram-me muito bem, sem qualquer restrição ou estranhamento suas comunidades, pois todos já sabiam do meu trabalho e, de maneira consensual, acharam ótima a ideia e a minha presença em todas as comunidades. Em cada aldeia a recepção deu-se no sentido de parente, irmão, sobrinho, neto etc. Para alguns, que sabiam o motivo da minha presença, o que eu

estava a fazer era a atividade que um dia o branco prestou quando chegou a nossa região. Colenta informações sobre modo de vida dos Indígenas, da roça e o conhecimento dos cosmos, rituais, histórias da origem do mundo, dos seres humanos, de casamentos, da hierarquização, de políticas etc. Novidade era mesmo eu, sendo membro do clã estudando os próprios parentes, com um olhar antropológico.

Para a realização do trabalho de campo, eu estava munido de diversos instrumentos, alguns dos quais eram tecnológicos, como: duas câmeras digitais com capacidade para filmagem de períodos curtos, fotografias, um gravador de voz digital, pilhas, caderno, canetas, lápis, borracha e alguns víveres de emergência ou para permuta. Em cada comunidade por onde passei levei novidades dos não índios, realidades das grandes cidades, dos brancos que dormem na rua e que recolhem matérias do lixo para sua alimentação. Na concepção dos Turoporã, pelo fato da maioria desconhecer a realidade das grandes metrópoles do país, imaginam que, saindo do local de origem, estando na cidade iriam levar a vida dos artistas, atores das telenovelas da TV, morando nas casas bonitas, apartamentos, desfrutando da boa comida, andando com carros e sendo servido pelos empregados bem trajados, etc. Com estas imaginações em mente, para eles a existência da miséria era inexistente, parecia ser uma estratégia de restringir a saída deles. Por isso, precisou escutar e conhecer a realidade através das minhas respostas, as mesmas dependiam muito da pergunta, como eles me direcionavam. Mas em geral pude explicar para eles como era viver na cidade grande.

Viajamos durante duas horas e 50 minutos de São Gabriel da Cachoeira até a comunidade; segundo o funcionário da FUNAI, as condições da estrada estavam satisfatórias para o trânsito. Mas, quando a estrada encontra-se em péssimas condições, é necessário no mínimo um dia de viagem tanto para ida quanto vinda. Ao longo da estrada, encontrei-me com parentes e conhecidos meus ainda da época de internato e estes me perguntavam qual era o objetivo da ida ao Balaio. Eles pensavam que eu estava indo passar minhas férias por lá. Na oportunidade, expliquei-lhes que eu era aluno da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e que estava na região no cumprimento do calendário das etapas do programa de Pós-Graduação em Antropologia. Conformados com o esclarecimento dado, eles me deixaram prosseguir a viagem, e convidaram-me para passar alguns dias com eles. Chegamos ao nosso destino por volta de 10h00min da manhã, levando em consideração o tempo gasto com as paradas feitas no caminho. Às 14h00min daquele mesmo dia o rapaz da FUNAI retornou para cidade.

Na chegada ao Balaio fomos (Eu e Ribamar Lima Caldas Filho, funcionário da FUNAI de São Gabriel da Cachoeira) recebidos pelas crianças Tukano e, depois veio Bartolomeu, e seu pai Kasi a nos recepcionar. As crianças, que eram meus sobrinhos, ajudaram a conduzir minhas coisas, bagagem, até a casa do pai delas que me ofereceu

peixe, quinhapira e beiju; deu para matar a saudade de quase um ano sem ter esses alimentos tradicionais. Eu, já satisfeito com a comida, tive longo espaço de conversação com o senhor Kasí. Muitos dos assuntos eram referentes ao meu trabalho de campo e suas perspectivas de realização. Falamos também de suas novidades de estadia entre os brancos de Brasília, de sua vida com antigos parentes do Rio Tiquié, da mudança de lá para ao Balaio, Etc. Os demais parentes da comunidade encontravam-se nas roças e, já tardinha, eles vieram me cumprimentar e desejar-me boas vindas, pois, como foi dito anteriormente, eles já sabiam da minha chegada, mas não possuíam certeza quanto à sua data. Depois, nós decidimos mudar a nossa estadia com o velho Kasí para o ambiente maior, a fim de facilitar o desenvolvimento inicial do trabalho. Feita a mudança, fomos tomar o banho; no caminho para o Rio Balaio, morava o irmão de Kasí, o Henrique, que estava bastante adoentado havia já três dias. Então, paramos para vê-lo e Kasí fez a performance médica tradicional com o conhecimento adquirido de seus pais e, após dois dias destas práticas tradicionais, o paciente já estava quase totalmente recuperado.

Nas primeiras semanas da minha estadia no Balaio, visitei também o lado da comunidade dos Desana, onde moravam os cunhados e genros do velho Kasí e seus irmãos; aos seus filhos, isto é, filhos (a) das mulheres Turoporã, seus primos cruzados (basukahrà). Percebe-se também na aldeia do Balaio, presença marcante das pessoas que não sabem a que etnia eles pertencem sendo considerados, na região, caboclos. Segundo o que é contado a seu respeito são sementes que os nordestinos deixaram durante a vigência da obra de abertura da Estrada Transamazônica a BR 307. A comunidade do Balaio é banhada pelo Rio do mesmo nome, afluente do Rio Ia, afluente do Rio Cauburis, que, por sua vez, deságua no Rio Negro.

Aos sábados, no lado Tukano, as pessoas costumavam se reunir para tomar a refeição coletiva matinal. Nesse momento, as lideranças comunicavam a programação do dia seguinte (do domingo) e eu, em vista da programação, acompanhava os filhos do Kasí nas pescarias noturnas, ficava observando suas práticas e habilidades; os netos do velho divertiam-se fazendo rondas nos seus anzóis, e alegravam-se com cada pescado que pegavam. As manhãs e as tardes eram dedicadas a coletas dos peixes aprisionados dos kahsápi matapí (armadilhas de pesca tradicional). Aos domingos, a partir do horário das oito da manhã, o parente encarregado do culto dominical dava três toques: 1º, 2º, 3º para a concentração dos fiéis no ambiente denominado capela, destinado à repetição das celebrações dos brancos. Terminada a cerimônia, o líder orientava os seus irmãos para a confraternização e todos traziam suas contribuições: peixes, mujeca, beijus variados, manicuera, mingau, café etc. Às vezes, no final do banquete comunal, todos se reuniam para tratar de assuntos referentes da comunidade, como a limpeza, a sustentabilidade, a

educação dos que dela faziam parte, a roça comunitária e seu beneficiamento, sendo esses dois últimos os pontos mais polêmicos.

Nas manhãs dos dias úteis da semana, Bartolomeu e Thiago, ambos os filhos do velho Kasí, nos acompanhavam, dando suas contribuições e complementações relativas às narrativas dos velhos Kasí, Batista, Henrique e Angélico sobre a origem do mundo, a história do clã, as cerimônias de práticas de uso de palavras encantadas, os textos de cantorias, a nomeação dos recém-nascidos e os primeiros contatos com não indígenas. Os velhos contaram também sobre as modificações que vêm acontecendo em relação à educação e à conservação da cultura. Após três semanas no Balaio, retornei para a sede do município São Gabriel da Cachoeira, adiantei as minhas transcrições iniciais da coleta no método “ouvindo e escrevendo” do Tukano ao Português, enquanto estava organizando viagem para Rio Tiquié (que é a mais longa), acabei por adoecer (em 26/01/12). O primeiro exame não acusou nada, apenas disseram que era uma simples gripe, e o segundo exame levantou a suspeita de dengue. Enquanto isso, eu ia me piorando cada vez mais foi então, quando fiz o terceiro exame (02/02/12), tive o resultado positivo para malária do tipo vivax. Assim, fui tomando a medicação prescrita; dizia um sábio “os remédios dos brancos contra malária é muito bom”, eles souberam usar palavras encantadas corretamente quando criaram o caroço amargo (os comprimidos).

No dia 10 de fevereiro deixamos a cidade de São Gabriel, saindo no porto de “Queiroz Galvão” com destino a comunidade de Barreira no Rio Tiquié, com motorzinho de 15 HP Yamaha e um bote alugado da Associação Saúde sem Limites (SSL) por um prazo não superior a seis dias para devolução. Os meses de janeiro e fevereiro há alguns anos atrás, eram meses de verão, mas, desta vez, os rios estavam parcialmente cheios, o que nos ajudou bastante; como eu era conhecedor dos percursos dos Rios Negro, Uaupés e Tiquié, viajamos a noite, e amanhecemos na foz do Rio Tiquié, onde paramos para fazer o nosso café na comunidade de Kahsaya Pi'to (conhecida de Matapi). Saímos em seguida, como havíamos apanhado sol e muita chuva, paramos para descansar um pouco na comunidade Tukano conhecida por Oanã (Serra do Mucura) e os moradores da comunidade ficaram surpresos com a minha chegada, pois fazia muito tempo que eu não os via. Assim, perguntaram por onde eu andava e o que eu estava fazendo. No decorrer da conversa, fui esclarecendo suas curiosidades; alguns ainda pensavam que eu continuava trabalhando na escola de Pari Cachoeira.

Como de costume, os comunitários nos ofereceram quinhapira, muitos peixes e beijos de goma, o senhor Nelson Pedrosa, do clã Ñahory, pai dos moradores da comunidade, me pediu-me passar a noite, pois, para ele, trabalhar dia de domingo era

pecado. Aceitei seu pedido, e a noite tivemos longa conversa uma delas, tratou dificuldades de manter seus filhos na escola, luta pela implantação da escola educação das series iniciais, falta de apoio da prefeitura municipal, da FUNAI, dos desafios da preservação dos saberes tradicionais e as atitudes dos jovens da atualidade em relação aos jovens de sua época. No dia seguinte saímos da comunidade Serra de Mucura depois de saboreamos o biati (quenhapira repleto de peixes é sempre o cardápio do café da manhã indígena) e trocamos alguns objetos de que tínhamos (como pilhas e munição) por mais peixes. Naquele dia, acabamos por chegar tarde à comunidade de Barreira Alta e, no dia seguinte, os rapazes que foram me deixar retornaram para São Gabriel da Cachoeira.



Foto 1: Local do pernoite do primeiro dia da viagem, o de camiseta azul é o Sabá, aquele que está atrás da lona é o Jarbas ambos do povo Hupdah.

Entre os dias 14 e 20 de fevereiro, preparei a minha ida ao igarapé Turi, destino à localidade onde se encontravam, segundo os contos dos sabedores, as terras tradicionais originárias dos Tukano. Minha intenção era tirar fotos destes locais históricos, ouvir e gravar relatos dos sábios que eu pretendia encontrar no caminho. Saímos no dia 21 de fevereiro da Comunidade de Barreira Alta acompanhados de dois Hupdah que eram conhecedores da trilha com destino ao Igarapé Turi. No primeiro dia da trilha, acampamos no interflúvio do Igarapé Traíra, pois eu sentia muitas dores no meu joelho, do lado direito. Além disso, estava com muitos calos nos meus pés e mal podia levantar a perna e poder andar, isso dificultou a continuação da viagem daquele dia. Estando em tal estado lembrei-me de um fato ocorrido com Prof. Dr. Renato Athias, nos anos oitenta, que ele me contou há alguns anos atrás, que durante sua pesquisa de campo para seu doutorado nessa mesma região, onde eu estive, saiu da aldeia Hupdah denominada Jehseí (Serra dos Porcos) com um de seus pés todo

inflamado, sem medicamento para o tratamento; e para sua sorte, chegou até Santa Maria e foi levado pela polícia federal que realizava operação na região e, a voadeira o conduziu até o Distrito de Iauareté (uma das maiores cidades indígenas depois da sede do município), onde foi assistido pela freira que era enfermeira, chamada de irmã Alina na Santa Casa de Iauareté (posto de saúde).

No dia seguinte, prosseguimos a viagem; não tive outra opção senão continuar andando, ainda que fosse devagar. Depois de algum tempo, já começava a ficar tarde mais uma vez tivemos que pernoitar no meio da floresta, em uma região que, segundo os guias, não estava muito distante do nosso destino. No terceiro dia chegamos ao local pretendido Santa Cruz do Igarapé, por volta do meio dia e preparamos nossa comida na casa da pessoa que os guias conheciam. Nesse dia os Hupdah partilharam da nossa comida e nos trataram muito bem. Porém, infelizmente, para tratar de assuntos do meu interesse, não havia nenhum Desana na comunidade, todos tinham saído passar férias na sede do município. Um aluno dizia assim ñaatihî (mau sinal em Tukano), eu estava nessa situação. Perguntei se alguns dos Hupdah conheciam as histórias e os locais dos que eu pretendia tirar fotos, mas eles disseram que não conheciam apenas me informaram que havia um velho na comunidade de Kikahseria Pito no português de Santa Luzia, na foz do Igarapé Turi, o único que poderia me fornecer os dados de eu que precisava.

Decidido, continuei a viagem descendo numa pequena canoa que mal suportava meu peso, mesmo assim consegui até chegar à aldeia de São Pedro, localizada na foz de um pequeno riacho denominado em Tukano como ã'conha, situado na metade do trecho do nosso destino. No ã'conha também conhecido de São Pedro, encontrei-me com um Tukano popularmente conhecido por Pículo, que nos conduziu até a comunidade de Santa Luzia do Rio Papuri com motor rabeta. Já começava a anoitecer quando o velho (o dono da casa, de nome Sabino Pádua do clã Kimaroporã) voltava da roça acompanhada da sua esposa Maria do grupo linguístico Desana. Comemos a quenhapira (comida típica da região preparada com condimentos, pimenta, água e sal) e depois disso ele nos ofereceu a hospedagem numa casa nova de cobertura de zinco que ainda estava em construção e encontrava-se sem paredes. O velho (Sabino) preparou a coca dele e me convidou para uma conversa, que consistiu fornecer a minha identificação que clã eu pertencia, e da justificativa da minha presença na comunidade dele. Depois da justificativa, ele me disse que conheceu o finado meu pai e afirmou: seu pai era bom conhecedor das histórias das nossas terras de transformação, e continuou se ele estivesse vivo você não estaria padecendo assim. Ele, na sua linguagem situou o finado meu pai como um conhecedor de alta categoria, todas as informações necessárias para realização para sua pesquisa de campo, ele saberia dar aporte.

Nesse período chovia muito na região, consequências das ditas mudanças climáticas provocadas pelo homem branco. O velho (Sabino) prosseguiu sua fala dizendo: “o cabeça vermelha” repassou tudo para seu pai, até as coisas que eu não sei, meu neto, disse o velho. Passei quatro dias com o velho e ele me contou muitas coisas históricas daquela localidade e contou inclusive, sobre a origem do mundo, o surgimento da humanidade, a grande viagem, os principais clãs Tukano, as formas de casamentos, os primeiros contatos com não-indígenas, a dispersão dos moradores da comunidade e os rituais, inclusive da mudança climática etc.

Quanto aos locais que eu queria fotografar, como o local onde o Doêtihiro se encantou o Tioweri Wiiká (Casa da Boa Audição) e Yehé Bu’á Wiíto (local da antiga maloca do morro garça) faço uso de maloca pelo período da fundação o qual eu considero na época dos ancestrais dos Yepa-mahsã. O velho (Sabino) justificou que era impossível ter acesso a este locais, levando em consideração o tempo, o clima e as trilhas que já estavam tomados pelo mato (reflorestados). O método da coleta de dados do ouvir e gravar as informações prestadas pelo Sabino era o meio mais eficiente que adotei por várias razões: distância do local de residência, dificuldade de acesso à pessoa, uso da língua e outros. As mesmas me contribuíram bastante para o enriquecimento da pesquisa de Campo. No dia da minha saída, deixei o casal no meio do choro de emoção; eles perguntaram quando seria o meu próximo retorno e eu respondi que não tinha nenhuma previsão de quando seria. Mas falei que algum dia iria retornar para dar continuidade a mais trabalhos. Retornei a comunidade de Santa Cruz. Enveredamos a mesma trilha utilizada na vinda para o nosso retorno e, após dois dias de caminhada pela floresta, retornamos à Comunidade de Barreira Alta.

Na manhã do dia primeiro de março de 2012, viajei a Pari Cachoeira, a fim de participar do 1º encontro das Associações Indígenas do Rio Tiquié. Terminada a reunião, aproveitei a oportunidade conversei com o senhor Rafael Marinho do clã Turoporã, que reside no distrito de Pari cachoeira. Trata-se de um senhor adoentado, mas um conhecedor profundo das tradições do clã, o qual já estava ciente do meu trabalho. E, “estando lá” em Pari Cachoeira, aproveitei de sua boa vontade para coletar seus relatos que me ajudaram na construção deste trabalho. Eu tenho entrado em contato com ele varias vezes por telefone, quando ainda estava em Recife, no Estado de Pernambuco.

Na ocasião, em Pari Cachoeira, ele preferiu tratar especificamente da historia da migração do pai fundador do clã, das terras tradicionais e da ocupação da descendência das terras do Rio Castanho até a fundação da Aldeia de Barreira Alta e informou que, se começasse desde a origem da humanidade, a historia seria bastante longa e a transcrição levaria muito tempo; e disse “vamos deixar para outro dia”. Estando ainda em Pari

Cachoeira, aproveitei também para manter contato telefônico com a equipe da Fundação Carlos Chagas, informar por onde eu andava e, também, para falar com meus familiares que havia deixado em São Gabriel da Cachoeira. Nos demais dias ficava ajudando ao senhor Rafael nos seus trabalhos, o que facilitou ganhar o prato (comida). À noite eu cuidava das coisas do meu trabalho de campo, aproveitando que lá havia luz elétrica.

Na tarde do 15 de março saímos de Pari Cachoeira com destino a Barreira Alta em companhia do meu primo, que era proprietário do meio de transporte (canoa e do motor rabeta), permanecemos em Barreira Alta por alguns dias para pescar e, assim, economizar nossa comida de emergência. Desta vez, o nosso destino era São José II, por nossa sorte o senhor Miguel, membro do clã Turoporã, tinha acabado de regressar de São Gabriel da Cachoeira dois dias antes à comunidade de Pirõ Seekaro (São José II). Miguel nos arrumou uma hospedagem que serviu de escritório que era patrimônio do Instituto Socioambiental (ISA). O mingau da manhã era servido na casa dele e nós comíamos ao meio dia; às vezes, íamos pescar com filho (Miguel) de malhadeira. Meu objetivo maior era gravar a história da saída do Maximium das terras tradicionais para as terras do Rio Tiquié; consegui gravar, segundo ele, na altura do seu conhecimento. Na primeira semana tivemos bons contatos; ele ficava contando histórias dos seus parentes do passado, de suas participações nos encontros com outros grupos linguísticos da situação cultural na atualidade. Comentava também como os velhos percebiam a rápida desvalorização das práticas culturais na atualidade e a alienação juvenil a coisas da cultura de mercado.

Em vista deste e de outros comentários, surgiu a iniciativa de pensar como fazer para manter ou registrar escritos dos nossos conhecimentos: contos da nossa cultura baseados nos mitos, como proteger as ameaças da natureza quando a mulher está na fase de menstruação, sistema de diferenciação da partilha atual, como era na época do Bahsá Wií (maloca) etc. Assim, uma das alternativas foi pensar em reativar o antigo projeto deles conseguido através do Projeto Demonstrativo aos Povos Indígenas (PDPI). Segundo a observação seu pensamento mais expressivo era voltar fazer o uso do “kahpi”, com a ânsia de um dia reconquistar saberes da cultura do nosso clã. Com esta preocupação percebeu que houve o grande vazio histórico Indígena durante o período da conquista europeia, o Sr. Miguel e seus filhos sentem-se muito preocupados com a conservação e manutenção dos conhecimentos, confirma a falha cometida que civilizado durante a conquista.

Durante a minha permanência em São José II, a gasolina que eu tinha reservado para a viagem ao Rio Castanho fora emprestada aos professores de Pari Cachoeira sem meu consentimento pelo dono da casa na qual guardava minhas coisas em Barreira. Com isso, fiquei ilhado por duas semanas e, por sorte, nesses dias um grupo de

professores da comunidade sede, preparavam para descer a São Gabriel, a assinar o contrato junto à Coordenação local da Secretaria de Educação e Desporto do Estado do Amazonas (SEDUC). Como eles tinham muita consideração para comigo, garantiram-me de trazer na volta mais 50 litros de gasolina e, então, tive que mandar uma carta explicativa à minha irmã mais velha, Oscarina que mora em São Gabriel da Cachoeira, solicitando mais gasolina, pilhas e gêneros alimentícios. Uma semana depois eles retornaram com a gasolina e, continuei o meu trabalho viajando pelo Rio Castanho.

Passei o restante dos dias do mês de abril na comunidade do Bihpora “Trovão Poço”. Na nossa chegada, fomos bem recebidos pelos comunitários, os quais disseram que nos esperavam há dias. A pessoa de referência para dar a continuidade pesquisa de campo a quem designei foi Feliciano Gomes, um sábio kumu (detentor dos saberes) do clã. Ante de iniciar a atividade deixei sabedor Feliciano ouvir as gravações feitas com kasí, Francisco, Miguel e Rafael sobre as histórias da migração do nosso ancestral, o seu parentesco, do território, as terras tradicionais, a forma de residência, o casamento e os mitos; como diz Mircea Eliade (1987) “*mitos verdadeiros*”, histórias do local etc. objetivando facilitar a coesão da continuidade. Após ouvir as gravações, ele (Feliciano) afirmou que a história do pai fundador também na sua versão era a mesma, não estava esquecida, sendo assim, gravação a ser feita com Feliciano é uma continuação do conto da trajetória até a morte do Iremirĩ e dos acontecimentos ocorridos após a sua morte.

Coletamos também mitos dos lugares históricos do Morro das Flores e uso de palavras mágicas e visitamos locais míticos do Orinã (Morro) das Flores também. Segundo o Feliciano, as gravações dos capítulos de “palavras encantadas” são originais comprovados e que já surtiram a eficácia e repassados por eu ser seu neto sem restrição, evitando o que Evans-Pritchard (1987) ouviu dizer dos Nuer: “*você é um estrangeiro, por que deveríamos apontar caminho certo?*” (...) *continue em frente por aquele caminho mas não lhe diríamos que o caminho se bifurca mais adiante.* É uma observação é importante no momento de repasse dos saberes entre os indígenas, no desconforto, podendo ser repassadas os dohase (capítulos de malefício). O que achei de interessante foi à prática do intercâmbio dos conhecimentos tradicionais entre os conhecedores de clãs diferentes em Bihpora. Havia noites em que os conhecedores amanheciam falando dos bahsesé (capítulos das palavras encantadas), acompanhados do patu (coca) e fumando o cigarro. De acordo com as minhas observações, esta prática deixa claro que é possível pouco a pouco registrar saberes todos Turoporã, com ajuda das tecnologias. Esta preocupação segundo os interlocutores não visa à retomada do estilo de vida dos antepassados, mas os Turoporã necessitam destes conhecimentos do passado para sua sobrevivência como indígenas, pois temos o espírito de vida, o qual

possui um nome isto é, certos remédios da medicina não apresentam soluções que o nosso espírito necessita.

Gostaria de deixar claro que, durante a minha estadia no campo pude perceber que os sábios quando relatam as histórias dos antepassados depararam no período vazio. Esmiúço, eles têm boa oratória mitológico dos Pamiñ Mahsã na casa sagrada do Lago de Leite na atual Guanabara até a migração dos antecessores dos Turoporã para Kisá. Os relatos históricos de alguns Turoporã mais antigos, a história se reinicia a partir da época dos primeiros anos da presença dos não indígenas na região, época da introdução de uma nova ideologia cultural trazida pelos precursores das atuais transformações sociais das sociedades indígenas que pontuo a seguir. 1) desacato e a desvalorização do sagrado (cultura material e espiritual); 2) Transformações no uso dos nomes de tratamento de parentesco; 3) casamento de Tukano com a Tukana e Desana com Desana (formação de novos modelos de alianças) contrariando regras fundamentais; 4) A substituição dos instrumentos musicais culturais pelo som mecânico (brega, forro, ex acústica, gerador); 5) Redução da partilha recíproca, optando na particularidade. Com estas argumentações, o estudo etnográfico entre os Turoporã contribuirá para o enriquecimento dos estudos etnográficos da região do Rio Tiquié e, em especial, para a manutenção das práticas tradicionais dos parentes das comunidades do Rio Tiquié, Rio Castanho e T.I Balaio, professores, lideranças locais que lutam pela causa indígena.

1.2. OS CLÃS DO GRUPO LINGUÍSTICO TUKANO

Nesse trabalho utilizarei os termos e clã e sib. Eu optei por usar clã para designar uma unidade econômica sociopolítica nomeada, territorializada e hierarquizada que reconhece um ancestral comum como fundador, e inter-relacionada aos outros clãs como sentimento de pertencer ao mesmo grupo linguístico, que é patrilinear e patrilocal. Para nós, um clã é denominado de mahsã kura, união da terminologia de nikiporã, que literalmente quer dizer gente, grupo, linhagem, filhos. Para nos referirmos a um único clã utilizamos o termo Kurá. Aqui nesse trabalho sib. especificamente designa a classificação e a reespecialização da ordem hierárquica aos membros de um clã, por assim dizer, em famílias de um mesmo clã, porém em diferentes locais ou comunidade, portanto, a divisão interna dentro de um mesmo clã.

Seja por onde for, no rio ou no caminho da roça, em qualquer lugar, toda vez que encontramos algum parente sempre cumprimentamos e perguntamos pelo nome da pessoa. Essa pessoa nos responde em tom animado e nos dá informação precisa. É isso que pretendo mencionar, o intrínscico da história familiar do meu grupo de pertencimento étnico. Farei, portanto, a nossa identificação da ocupação social da descendência do ancestral em relação aos nossos irmãos maiores e menores. Com efeito,

no decorrer do texto serão utilizados os termos de İremirĩ Turo, Yupuri İremirĩ, İremirĩ Hãusiro, em outras palavras, sempre estarei me referindo a mesma pessoa, ao İremirĩ Hãusiro Turo, pai fundador dos Turoporã.

Aclaro, abordarei, sempre que for necessário, o uso do termo Porã, que na língua Tukano exprime a sequencia da filiação no sentido da linhagem de um pai fundador, da descendência do primogênito que existiu no passado; a utilização do termo está atrelada à filiação do pai nuclear. O mesmo termo é empregado para identificar um clã e hierarquia dentro um mesmo grupo linguístico, como foi explicitada pelos interlocutores, a ordem da hierarquia do clã na terminologia do parentesco.

Os Turoporã descendem do İremirĩ, nome tradicional indígena do pai fundador do clã Turoporã, no contexto da classificação geral entre clãs dos Tukano, sendo mais conhecidos como Turoporã (filiação do İremirĩ). A palavra Turoporã é um apelido pejorativo dado pelas pessoas maldosas de outros clãs, as quais tinham medo de nossos antecessores daquela época, que eram profundos detentores dos conhecimentos ritualísticos e das cerimônias para acabarem com a vida de seus adversários políticos de outros clãs e grupos linguísticos através dos sopros, usando o cigarro ou com outros objetos com uso dos poderes tioñhasé (força da mente). Em suma, Turo no idioma Tukano é um sapinho marrom que tem veneno forte e que fica escondido por debaixo dos paus podres, ou entre as folhas nos lugares úmidos, sempre bem próximo das nascentes dos pequenos igarapés da região. O sapo Turo é muito temido pelo seu veneno mortal, pelo domínio dos conhecimentos de fazer o bem e o mal e de revidar quando enfeitiçados, os parentes apelidaram os nossos ancestrais de filhos deste sapo, isto é, de Turoporã.

Segundo a organização hierárquica tradicional, baseados na ordem de nascimento dos ancestrais, os İremirĩ Hãusiro Paramerã (linhagem do ancestral İremirĩ), os Turoporã, ocupam a décima segunda colocação na relação dos irmãos menores a partir do Yupuri Pamó, o clã da alta hierarquia dos Yepa-mahsã, o caçula do Doetihro. Esta é a estratificação social dos Yepa-mahsã cada individuo baseia-se no nome do clã de pertença. Esta observação coincide o que comunga Lévi-Strauss (1989: 204) que “[...] cada clã ou subclã possui um conjunto de nomes cujo uso é reservado aos seus membros e, da mesma forma que o individuo é uma parte do grupo” (Lévi-Strauss, 1989: 204).

Esta estratégia facilita o uso da terminologia segmentaria do parentesco muito praticada e esmiuçada pelos Bihkirã (termo usado para os sábios ou sabedores) durante a recitação de nominação dos clãs. Para esta dissertação pontuarei duas estratégias da nomenclatura da terminologia: a) através da recitação baseada no pamiĩ miriõ, ou seja,

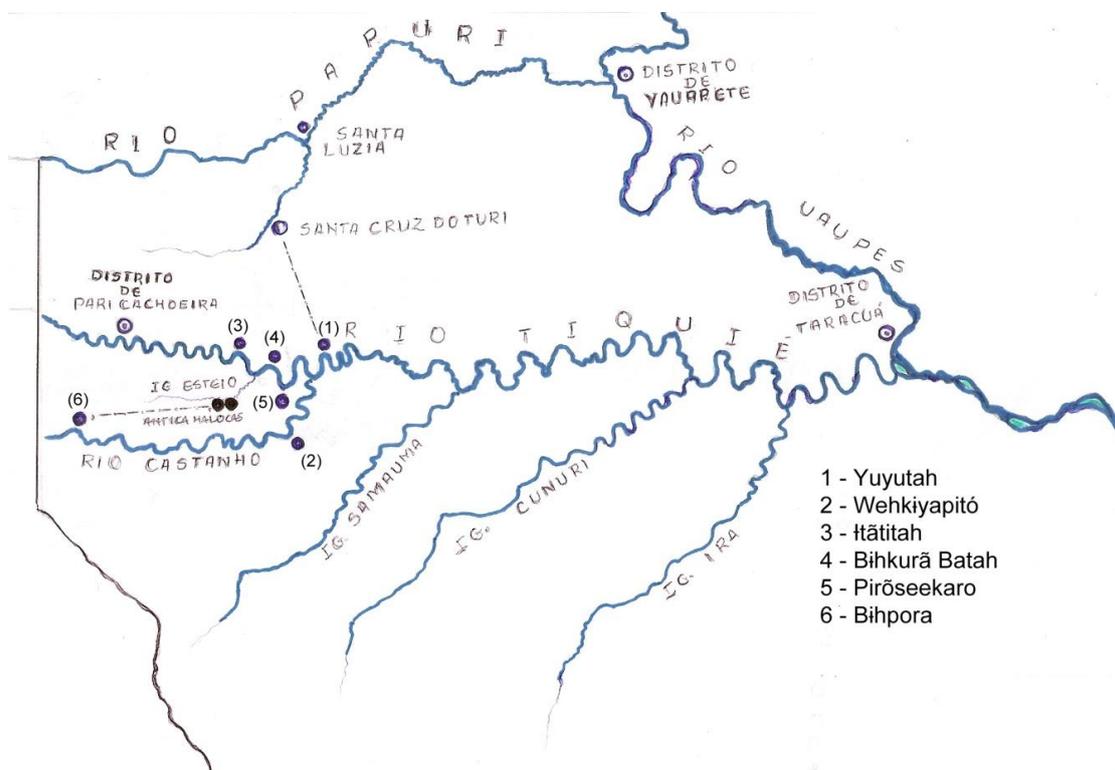
no cigarro da vida e do desenvolvimento dos seres humanos. Este relato é bastante longo, pois são aí narradas todas as denominações dos clãs dos grupos linguísticos, oriundos da fermentação e emersão dos seres humanos na Cachoeira do Ipanoré, ou seja, daqueles que vieram da grande viagem dos Pamiri Mahsã, os primogênitos dos Yepa-mahsã. b) Na forma de tratamento irmandade praticada internamente pelos Turoporã. Portanto, o que se percebe é pelo critério adotado na terminologia social do parentesco adotado pelos Turoporã é o modelo de sociedade agnática e patrilinear.

Os Turoporã são excepcionalmente agnáticos e residem nos locais fundados pelos seus pais nas terras do médio Rio Tiquié e no Rio Castanho (afluente do Rio Tiquié), os referidos lugares de residência abriga um grupo de pessoas de irmandade distintas do clã Turoporã em: os mahsã maamislmiã se referem aos irmãos maiores independentemente do local onde estão morando. O temo kahrã se refere especificamente aqueles de um determinado local ou comunidade, por exemplo, os Marinho são os Kahrã de Barreira Alta (os moradores de um local específico). Eles também são Marinho os de We'kiya Pito kahrã (moradores foz do Igarapé Anta em português), a atual comunidade de São Lourenço; os antigos moradores da maloca Bohtaria (Igarapé Esteio), os de Ihtãtitah atual lugar do antigo povoado de São Francisco, seguidos pelos moradores de Bihkirã Batah Santa Luzia, da maloca de Apahkarã Bu'á (morro dos gaviões reais) de São José II e, finalmente, da maloca/comunidade Bihpóra Trovão-Poço. Nesse contexto todos são Turoporã inseridos em uma única descendência do mesmo pai fundador. Com a chegada de uma nova ideologia, passaram morar em diferentes locais com nome não indígena. Os nomes atuais destes lugares derivam dos santos da Igreja Católica.

1.3. COMUNIDADES DOS TUROPORÃ, NO RIO TIQUIÉ

Assinalo que após a dispersão dos clãs Tukano da alta hierarquia, existiram outros menores, na ordem hierárquica depois dos Turoporã, que decidiram ficar nas terras de fermentação para dar continuidade à conservação da ordem social sob a referência do clã em estudo. São eles: Yupuri Ñahoriporã, o qual é o pai fundador dos moradores da aldeia em Tukano de Wahpi ñihkĩ comunidade Cunurí Ponta, Pirõ Seekaro (nome indígena) comunidade São José II, cuja população descende dos moradores de Mahã Wií Tu'kirõ Pirara Poço (nome indígena). Em seguida, vêm os Kimaroprã Santa Luzia, do Rio Papuri, afluente do Rio Uaupés. Na sequência os Kohãpapura, da comunidade de Poarinł Colina; depois deles são os Bohsó kahperiporã da comunidade kahsayá Pitó Matapi do Rio Tiquié; depois os Ahpłkeriaporã e os Bohsoá Moõ Poea de Caruru Cachoeira, e, finalmente, temos os Baáporã, é o último clã do povo Tukano.

Mapa 2: Comunidades dos Turoporã.



Segundo o padrão hierárquico da terminologia do parentesco dos Yepa-mahsã, utiliza-se a seguinte terminologia de tratamento para os Baáporã: pahkiho (pai do pai), nihã (irmão menor), meẽ (irmão do pai). Segundo, a tradição, não existe nenhuma possibilidade dos Baáporã de utilizarem a terminologia de tratamento dos mahsã kurare dos clãs da alta hierarquia. Teoricamente, a posição social hierárquica deste clã é vista como baixa, mas a função que era exercida pelos membros deste clã antigamente, era uma das mais importantes. Cabia a eles a responsabilidade de acender cigarro, manter a iluminação pública na maloca, e zelar pela mesma, guardar os cânticos, a caixa dos adornos, e manter notórios saberes culturais clássicos, flautas do sagrado/profano, aqueles utilizados nos eventos das grandes celebrações. Podemos notar que as normas antigas sofreram rígidas modificações no campo social dos Yepa-mahsã na atualidade, as divisões de classes, a conservação dos costumes e o respeito à irmandade não são observados com tanta importância como no passado. Como foi dito no enunciado inicial, é bastante complexo fazer o detalhamento seguindo a classificação mirõpi behséwékãma (baseando-se no cigarro) dos Yepa-Mahsã. Depreende-se, no entanto, que há supostos clãs que não são contemplados no seu pertencimento, embora os mesmos

julguem a legalidade da sua inserção na etnia, segundo alguns interlocutores, Desana, Tukano.

A territorialidade e o território de posse na concepção yepa-mahsã correspondem, de modo geral, a todo espaço geográfico percorrido pelo ancestral e seus irmãos, que no decorrer dos anos construíram suas habitações, roças, plantações, praticaram seus ritos cerimoniais, praticaram caça e pesca. A construção do parentesco durante a trajetória histórica é iniciada com a saída para terras do Rio Tiquié e Rio Castanho, até alcançar ao local da atual comunidade do Trovão Poço, onde jazem os restos mortais do velho Iremirĩ Capitari Turo – grande kumu (grande conhecedor) e Baya (dono dos cânticos). Conta Wehsemi, Rafael, de Barreira, que Doetihro, quando repassou o cargo de liderança ao Iremirĩ antes de seu encantamento na frondosa antiga aldeia de Tïoweri Wií (Turi Igarapé), quando já findava seus dias terrenos, seus filhos sabendo o que estava a acontecer imploraram para que deixasse a herança dos conhecimentos da vida e da morte. Porém, ele preferiu que estes notórios saberes fossem junto com ele para o caixão. E assim foi feito.

YUYUTAH - Barreira Alta



Foto 2: Barreira Alta, vista na posição descendo o Rio Tiquié.

A atual comunidade de Barreira Alta encontra-se localizada na margem esquerda do Rio Tiquié, próxima à foz do riacho com o mesmo nome (região administrativa do Médio Tiquié). No seu passado, foi um local de muitas referências políticas, religiosas, culturais e agrícolas. Nesta localidade nasceram os irmãos da alta hierarquia dos Turoporã que, no auge do domínio missionário aspirando controle subsequente sobre a

população do Rio Tiquié, nominaram aos moradores de Yuyutah de Marinho, apelido dado pelos missionários para facilitar seu controle. Após um desentendimento dos Turoporã com os Peixoto, na antiga maloca de Dihtiroπά Uirá poço entre os anos de 1930 e 1938, segundo o Casimiro, começou um período de hostilidade política, social e ideológica entre os Peixoto e os Marinho, culminando no planejamento de abertura da nova aldeia, que ficou conhecida como Barreira Alta. No entanto, a mudança definitiva dos nossos saudosos avós efetuou-se em 1942.

Atualmente, os descendentes dos Turoporã da aldeia de Barreira Alta encontram-se espalhados pelo mundo, uns morando em regiões e cidades em localidades e comunidades diferentes, outros buscaram melhores dias nas fronteiras dos países vizinhos, como a Colômbia e a Venezuela. A notícia que se tem a seu respeito é a de que eles estariam fazendo suas vidas nestes países vizinhos, ao passo que outros tiveram tristes fins nos seringais piaçabais do baixo Rio Negro, outros ainda se tornaram moradores residentes na sede do município ou trabalhadores braçais das fazendas dos comerciantes de São Gabriel da Cachoeira, além dos que se tornaram funcionários e demais situações. O único dos Turoporã morador permanente de Barreira Alta é o Moisés F. Marinho, que vem exercendo ao longo dos anos o cargo de professor da rede municipal. Ele, casado com a jovem Eliane Pires da Etnia Hupdah, é pai de duas crianças, Yepario Mara e Doe Francimar. Além do cargo de professor educador, Moisés ainda é o catequista, e é a referência para as pessoas que integram outras instituições como civis, militares e eclesiásticas. Sendo assim, Moisés assume papel de liderança em Barreira e mantém a reciprocidade com o grupo de parentesco adquirido com o casamento. O grupo com o qual Moisés contraiu o parentesco compõe a população de Barreira Alta atualmente. A respeito do legado do pós-contato com não indígenas segundo **Wehsemi, Rafael** assinala:

Houve uma época de muita hostilidade cultural entre os indígenas do rio Tiquié, a “educação indígena para educação escolar”. Esse modelo induzido teve seu ápice na época da minha adolescência, evoluindo-se o domínio com passar dos tempos, norteando nossos filhos a optarem à educação formal. Este paradoxo pode ser a saída dos jovens indígenas para a vida futura, socializando na adesão às profissões liberais nos campos educativos, técnicos de enfermagem e outros semelhantes delineando a viver dos salários, uma vida idêntica dos brancos da cidade e outros estudando nas diversas áreas do conhecimento humano. Por exemplo, temos um filho do nosso parente Ovídio, “Josimar” teve vocação para ser padre e conseguiu sobressair. Hoje ele é padre, nós somos tios dele, os últimos da classificação da alta hierarquia do sibling. (Rafael, março 2012)

Tais transformações na vida indígena deram início ao paradigma em que ponto do ponto de partida da modificação da sua identidade, seu idioma e a substituição do nome

“indígena” pelo nome do batismo. No caso dele ao invés do uso do nome indígena Wehsemi, é conhecido pelo nome português de Rafael.

IHTĀTITAH - São Francisco



Foto 3: Severiano praticando o uso das palavras encantadas (abril de 2012).

A comunidade situa-se na margem esquerda, no médio Rio Tiquié. No passado abrigou os Turoporã do 2º escalão da hierarquia, mais conhecidos pela alcunha dada pelos missionários de “Sampaio”. Nesta aldeia não pude registrar imagens nem de sua paisagem, nem do morador titular. Pelas informações, fiquei sabendo do paradeiro do morador, o Severiano Sampaio, que, casado com Desana Josefina, é pai de quatro jovens e encontrava-se no setor mineiro, na região aurífera da Serra do Traíra. A situação é idêntica à de Barreira no que corresponde à população; na ausência do titular, a comunidade é ocupada pelos Hupdah. Seu passado abrigou figuras importantes do clã e suas terras guardam muitas lembranças históricas dos nossos pais fundadores.

Conta Kasí (Turoporã, antigo morador de S. Francisco) que, nesta comunidade, a igreja encontrou grande resistência em prol da conservação das práticas culturais do Clã e, como resultado dessa resistência, hoje tem tristes lembranças, tais como o abandono geral dos descendentes dos antigos moradores, saldo herdado do padre austríaco de nome Norberto Honecher. Ele era “pragueiro” e jogou uma praga dizendo: “em compensação desta resistência, esta aldeia um dia vai virar capoeira e seus moradores irão a todos os cantos da terra como as tanajuras que voam sem destino”. Dito e feito.

É confirmado pelo Soegi o Wiéseri kumu (Severiano), que demais seus irmãos estão dispersos a: Manaus, Santa Isabel, São Gabriel, na BR 307 (T.I Balaio), outros na

Colombia e nos piaçabais do Municipio de Barcelos. Em 1991 durante o Encontro de São José II ele afirma “eu, Soegî Severiano fui um dos pioneiros quem falou sobre valorização da nossa cultura tradicional do bahsese recentemente, na qual o Medico da Saude Sem Limites - SSL chamado Norimar, contrapôs a minha preocupação. Ele (Norimar) assinalou que antes a proposta deveria ser aprovada primeiro pelo DSEI, para entrar na vigencia. Depois de aprovado, me chamaram de novo novamente para dar continuidade da prosposta, falei bem claro, nós como os nossos ancestrais usavam o Baseseh (Benzimento) procurando viver melhor, porque nós temos o direito de zelar, da sabedoria dos ancestrais, nós não podemos perder o hábito de praticar, os mesmos correm o risco de desaparecer. Sou um dos utimo que detenho o conhecimento dos nossos pais do passado. Hoje em hoje dia vejo, graças a minha coragem e iniciativa pela causa, vejo as primeiras iniciativas surgindo com este pensameto. Enquanto puder hei de continuar labutando pela esta causa, concordo com meu irmão Kasi pela incansável esforço da permancia entre nós de herança tradicional. (abril de 2012).

BIHKIRÃ BATAH (YĀPĀ BUHÁ) Santa Luzia



Foto 4: Francisco de Santa Luzia



Foto5: Elias de Santa Luzia

A Comunidade de Bîhkirã Batah, Santa Luzia, local de onde os ancestrais dos Turoporã atravessaram a nado, está situada na margem esquerda do Rio Tiquié. Yâpã Buhá é o nome indígena dado pelo ancestral no período da ocupação do local. Esta comunidade contou no passado com elevado número dos moradores. Com as transformações sociais advindas, muitos tiveram que deixar a comunidade em busca de novas formas de sobrevivência, nas diferentes localidades. Portanto, em Bîhkirã Batah, comunidade de Santa Luzia, atualmente suas lideranças são pessoas da geração atual

(Foto 3, Francisco e Foto 4, Elias). Esta aldeia faz parte das terras conquistadas pelos naã ñehkisumuã (seus avós) e é de domínio de *siblings* Turoporã. Indiscutivelmente, a ocupação de cargos é mais democrática do que é observado nas outras comunidades, os moradores são auxiliados pelos membros do clã Tukano Bohsoá que atualmente moram em Santa Luzia. Quanto aos membros da geração mais antiga, observa-se que seus destinos não são diferentes dos de outros parentes das comunidades vizinhas; o abandono dos seus locais de origem foi tão alto que quase todos os mais velhos estão espalhados em diferentes regiões. Uns foram para a sede do município em busca de trabalho, outros para a Colômbia, Manaus, Barcelos e Venezuela à procura de empregos. Não se tem notícia atualizada da maioria deles.

BOHTEAPŪRI BU'Á, MOHSÁ BU'Á - SÃO JOSE II



Foto 6: Porto de São José II

A comunidade de São José II encontra-se localizada na margem direita da região administrativa do Médio Rio Tiquié. A referida comunidade recebe vários nomes; em Tukano é denominada Bohtea Pūri bu'á (morro) pelo fato de ficar bem em frente ao Bohtea-pūrinha (riacho). Já o nome Mohsã bu'á é dado pelo seu tipo de solo, que sujava muito a roupa e cuja cor é avermelhada, idêntica à piçarra. Moram nesta comunidade do sib. dos irmãos Azevedo, os quais têm como ancestral o Pai fundador, o Maximium (Maximiliano), primo irmão do Iremirĩ Turo. A comunidade de São José II é de predominância dos Turoporã a hierarquia de irmandade superior do patrilocal, cabe a Clemente Fernando Azevedo, casado com a Sra. Anastácia Pereira Azevedo, com a qual teve nove filhos, e a Miguel Azevedo, casado com Desana Ângela Nascimento, com a qual teve sete filhos.

Os Senhores Clemente e Miguel, atualmente, vêm ocupando, na comunidade, a posição de classe de bĩhkirã (sabedor) e moram com seus filhos e também com filhos do seu parentesco, conquistados com o casamento. Além de outras lideranças constituídas, são procedentes de outro clã Tukano denominado Ñahoriporã (clã menor depois dos Turoporã), que se inserem a população local. Os demais filhos da comunidade saíram dela há muitos anos e nunca mais retornaram; uns foram para Colômbia, outros a Venezuela e em outras localidades como Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos e Manaus. Outros sumiram nos seringais e na extração de piaçabas. Além disso, alguns morreram de doenças e há, ainda, aqueles a respeito dos quais não se tem notícia. Esta aldeia guarda silenciosamente importantes fatos históricos do nosso passado. Há uma forte resistência dos princípios impostos pela Igreja Católica e os atuais moradores tendem a manter as práticas culturais de que dispõem.

WE'KIYA PI'TO - SÃO LOURENÇO



Foto 7: Kĩmarõ Mario C. Marinho, Turoporã, liderança da atual Comunidade We'kiya Pi'tó (S. Lourenço), Rio Castanho.

Essa comunidade, nomeada pelos missionários de São Lourenço, é conhecida pelos Turoporã de We'kiya Pi'tó, foz do Igarapé Anta. Esta comunidade delimita a ocupação das terras do Rio Castanho pelos Turoporã em relação a outros grupos vizinhos, isto é, as terras localizadas acima deste riacho foram ocupadas durante a longa trajetória histórica da conquista do Rio Castanho pelos nossos parentes do passado. Assim, o território Turoporã é compreendido as terras localizadas acima da sua foz e abaixo do referido riacho, que, no passado, foram ocupadas pelos clãs dos grupos exogâmicos, como os Doeporã e os Desana. A comunidade é composta pelos Desana e

Yepa-mahsã. Elas mantêm a reciprocidade legítima entre si, precedida de casamentos de primos cruzados e trocas de mulheres. Os Tukano da comunidade são membros dos Turoporã de Barreira Alta liderados pelo Kĩmarõ Mario C. Marinho, é residente no Distrito de Pari Cachoeira, no Bairro S. Domingos Sávio. Esta residência está atrelada no acompanhamento dos filhos durante o ano letivo na Escola Dom Pedro Massa, com sede em Pari Cachoeira.

Constatarei de moradores fixos de São Lourenço, os Srs. J. Maria Cardoso Marinho e Evangelino Bosco Marinho estão atualmente casados. Somente uma pessoa desta família casou e não teve filhos, mora em São Gabriel. Sua localização na região é na margem direita do R. Castanho, um dos principais afluentes do R. Tiquié.

BHPÓRA - TROVÃO POÇO



Foto 8: Entrada do Povoado Trovão Poço

A comunidade Trovão-Poço é o dos últimos recantos de ocupação do clã Turoporã e se trata de um local histórico, mitológico e multiétnico. Localizado nas cabeceiras do Rio Castanho, era conhecido pelos ancestrais dos Wayarã e No'hayarã de O'ya. Está a uma distância de seis horas pela trilha, sem carga, até chegar à sede do distrito de Pari Cachoeira e, via fluvial, a dois dias e meio de motor rabeta no rio cheio do Trovão a Pari Cachoeira, próximo aos limites das políticas territoriais do governo brasileiro com a Colômbia. Seus moradores são os de baixa hierarquia dos Turoporã. Trovão-Poço é uma comunidade multiétnica, pois moram lá, além dos Tukano, os Tuyuca, Yuhupdah e os Yebá-mahsã. Nos tempos que antecederam, a população da comunidade Trovão era maior; os fatores responsáveis pela diminuição populacional estão relacionados com o surto de malária e de outras doenças. Alguns dos que faleceram nesse período não deixaram sequer seus herdeiros.

Outro ponto importante observado na comunidade de Trovão-Poço (Rio Castanho), da necessidade de preparação dos jovens indígenas para o mercado de trabalho, dando maior ênfase ao ensino formal. As práticas religiosas de prestar cultos aos domingos e dias santos de guarda, herança legada pelos missionários da Igreja Católica, sobressai. Percebeu-se, entre os mais antigos da aldeia, a solidariedade da prática do intercâmbio dos conhecimentos tradicionais nos horários costumeiros com o uso do pó de coca e do cigarro ficando até altas horas da noite.

2. OS YEPa-MAHSÃ DO RIO TIQUIÉ

Antes de iniciarmos nossas abordagens especificamente sobre o clã Turoporã, priorizo uma apresentação integral dos Yepa-Mahsã. De acordo com a mitologia dos Yepa-mahsã³, como são denominados pelos membros dos grupos linguísticos que nos acercam como os Desana, os Tuyuka, os Yebá-mahsã e outros. Nossos ancestrais emergiram nas águas do Ohpenkô Diíá, que significa “*Rio de Leite*”, a atual Baía de Guanabara, Rio de Janeiro. Os Pamĩrĩ mahsã, gente de fermentação, os percussores dos atuais Dahsea, deram início a longa viagem na canoa de transformação sob a aparência estrutural de uma enorme embarcação, denominada também Cobra Canoa de um andar, sob o comando do eminente Doetihro. Os Pamĩrĩ mahsã contornaram todo o atual litoral brasileiro e, em certos lugares por onde passaram foram nomeados de casas. Estes lugares são conhecidos por nós até hoje, nos ritos cerimoniais.

A grande viagem dos Pahmĩrĩ mahsã nos deixou muitas lembranças. Através dessa história viagem que as coisas que vemos hoje, possibilitam as suas explicações. Cada Casa descrita nessa narrativa mitológica são aquelas aprovadas sob a indicação do Yaígi e da Mĩrorõ omedá (corrente de fumaça do cigarro), sua sinalização orientou para saber se podia ou não ancorar. As paradas efetivadas são as explicações que comprovam os acontecimentos do passado e refletem no presente, como desenhos nas pedras, há minhares de anos atrás, seres humanos passaram nesses locais. Mediante os desenhos Yepa-mahsã teorizam este período quando a terra estava em formação. Mencionarei no correr desta dissertação os nomes de algumas serras, morros, praias e de pedras.

Os relatos dos sabedores afirmam que, após a chegada do Doetihro nas terras do Igarapé Turi, os Yepa-mahsã, como os demais grupos que vieram a bordo do barco Cobra-Canoa, moraram nas terras firmes dos Pamĩse diíá e só mais tarde vieram morar nas margens dos rios, dos igarapés, próximo aos lagos. Todos os bihkĩrã Turoporã confirmam a vinda dos Pamĩrĩ Mahsã a partir do Lago de Leite. Até o presente momento não existe outra teoria indígena oposta que explique da origem dos Yepa-mahsã, dos Desana e dos Pira-tapuia, procederam de diferentes pressupostos.

Entretanto, os estudos antropológicos conceituam que os grupos indígenas da família linguística Tukano Oriental chegaram ao atual território vindo do leste, descendo o rio Papuri, entrando no Igarapé Turí. Esta versão foi amplamente abordada pelos antropólogos que estiveram na região, como são constatados nos trabalhos de Nimuendaju (1927) e Eduardo Galvão (1958), e dos conceitos de Goldman (1948),

³ Para lembrar: aqui os Yepa-Mahsã é o outro nome para o grupo linguístico Tukano, que faz parte da Família Linguística Tukano.

designando esta região como uma Área Cultural específica Galvão (1959), o pioneiro dos antropólogo que pesquisou sobre a mudança cultural no Rio Negro, propondo ser a integração regional e da inovação do modelo de vida que acabava de chegar.

Ao longo do período da grande viagem, como também mencionei anteriormente, desde a saída do Lago de Leite até a chegada aos Pahmĩsé dííta, os Yepa-mahsã vieram construindo suas habitações e denominaram estes locais como terras de nossa origem – “Pamisé dííta”, Pamisé wĩhséri, Pamisé wiaké –, por elas serem as primeiras malocas dos ancestrais Tukano na sua concepção. Essas casas ou lugares por onde os Pamiĩ-mahsã passaram, no decorrer dos anos, transformaram-se em serras, colinas, morros, pedras, baías, ilhas, cachoeiras e várzeas. Tal como descreve Strehlow (1947:30-31) citado na obra Pensamento Selvagem de Lévi-Strauss (2011:284):

“As montanhas, os riachos, as fontes e os charcos não são para ele (indígena) apenas aspectos da paisagem belos e dignos de atenção... Cada um deles foi obra de um dos ancestrais de que descende. Na paisagem que circunda, ele lê a história dos fatos e gestos dos seres imortais que ele venera: seres que, por um breve instante, ainda podem assumir a forma humana; seres dos quais muitos lhes são conhecidos por experiência direta, como pais, avôs, irmãos, irmãs. Todo o país para ele é uma árvore genealógica antiga e sempre viva. Cada indígena concebe a história do seu passado totêmico como uma relação de suas próprias ações no início dos tempos e na própria aurora da vida, quando o mundo, tal como é conhecido, estava ainda entregue às mãos todo-poderosas que o modelavam e o formavam”.

Alguns desses lugares, como eu tive a oportunidade de conhecer, são considerados pelos Yepa-mahsã como casas ou locais históricos de cada etnia, com contos e significados próprios elencados pelos Yaiwá, kumuã e bayaróá, da Família Linguística Tukano Oriental, interpretam em diferentes versões, referenciando se aos mesmos locais.



Foto 9: Lugar considerado histórico onde o Yepa yupuri construiu canoa, antes de sair das Terras do Igarapé Turí.

Antes do período da chegada dos brancos (europeus), o sistema de moradias correspondia às bahsá wiíhseri (malocas ou casas comunais) e cada compartimento era de ocupação de pai nuclear da linhagem. As descrições a respeito dos bahsá wiíhseri, como nos relatos de Koch Grünberg ([1906], 1995) e Wallace ([1853], 1939) serviram para referenciar a descrição dos antigos indígenas da região em etnias, não especificamente em clãs, embora tratem de assuntos dos Tukano do Rio Tiquié e dos outros grupos.

A área de abrangência dos Pamĩsé Diítá (terras de transformação) engloba as terras do igarapé Turi, principal afluente do Rio Papuri, localizado à margem direita do mesmo rio. Salientando, o conceito território, o dos Turoporã está inserido na área indígena do Alto Rio Negro, no noroeste amazônico, demarcado e homologado no dia 14 de abril de 1988 com uma superfície aproximada de 8.150.000 ha (oito milhões cento e cinquenta mil hectares). Esta região fronteira do Brasil com Colômbia é também conhecida popularmente como cabeça do cachorro, devido à semelhança da linha que contorna o território brasileiro como uma cabeça de cachorro. A distância de Manaus, capital do Estado do Amazonas, para a região da cabeça do cachorro, em uma linha reta, é de aproximadamente 1.000 km.

A maior parte do território é formada por uma densa e emaranhada floresta tropical amazônica, rica de água, rios, riachos e pequenos lagos. Nelas encontramos as mais variadas espécies de árvores de todos os tamanhos que formam a densa floresta subtropical equatorial, a mais rica e com grande diversidade de espécies da fauna e flora, muitas delas ainda a serem classificadas. No ambiente aquático são encontradas várias espécies de animais e de arborícolas. A região é formada por colinas, serras e pequenas elevações de terra, quase toda a região, os quais, para nossos ancestrais, antigamente eram grandes habitações dos pamirĩ mahsã, Oamarã, Waimahsã, antes da transformação de seres humanos no mundo. Atualmente, essas serras guardam lembranças de um período mitológico milenar e, por isso, precisam ser preservadas e respeitadas, pois elas são citadas pelos kumuã e bahserã nos recitos das palavras mágicas.

Nas terras do igarapé Turí, existem apenas dois tipos de solo: a) de terra firme, em Tukano de nihkĩ bu'pá; b) tahtaboa caatinga amazônica. O solo de terra firme contém minérios conhecidos pelos indígenas da região tais como: jazidas de ferro, carvão, ouro, nióbio, cassiterita, grande diversidade de pedras preciosas que ainda são desconhecidas etc. Alguns desses minerais são de conhecimento dos Turoporã, como o

ouro (Siõpuri) e o quartzo (ihtãboho). A pdera de Quartzo (ihtãboho), ou pedra transparente, é invocada nas cerimônias de encantamento, sobretudo para por defesa e a proteção do corpo das pessoas; Wayuku (aço) exerce a mesma função de defesa.

A região é rica e vasta em vegetação que aflora a beleza da floresta das terras tradicionais, dos indígenas que dela tiram seu proveito. Por exemplo: a árvore mais alta chega a medir 50 metros de altura e 6 metros de diâmetro. O tipo do solo de Tahtaboari (solos arenosos, argilosos) existe árvores de pequeno e médio porte. Neste tipo de vegetação, são encontradas madeiras de grande utilidade, empregadas a edificação de casas, como: esteios, caibros, travessões e paredes. Encontra-se, ainda, uma grande diversidade de palmeiras, como a de caraná (Mauri tia caraná), que é denominada no Tukano de muhĩ, utilizada para cobrir o telhado das casas.

Ao aprofundarmos os estudos sobre os terrenos, a relevância das terras situadas na foz do Igarapé Turí. Para os Yepa-mahsã independente da posição social guardam memórias mitológicas importantes nesta localidade, no memorial é lembrado o término da grande viagem imaginária do Doetihro com o Pamiĩ Yuhkisi (canoa de fermentação). Os conhecedores do Iremiĩ Hãusiro Paramerã iniciam o conto da história dos Yepa-mahsã a partir dessas terras do Igarapé Turí. Foi nessa região, segundo é contado no mito, do Yaĩgi Cetromaracá, acompanhado da fumaça do cigarro sagrado do Doetihro, indicou ter chegado ao centro do planeta Terra ou à metade do mundo, em Tukano Imĩkohó tahtiá dehkó, isto é, divide a terra em duas extremidades: Norte e o Sul.

Ao chegar neste local, o eminente Doetihro desembarcou com todos seus filhos Yepa-mahsã (os Tukano) na nova terra, após muitos anos de viagem acompanhado dos seus “Utamurĩ Mahsã” (ancestrais dos grupos de afinidades). O Doetihro fixou-se definitivamente nesta região e viveu por vários anos, até completarem os dias do seu encantamento; segundo o mito, Doetihro não morreu, mas Sanuhãwapĩ (se encantou) com corpo e alma. Na solenidade histórica de despedida na Casa sagrada de Tiowerĩ Wiiká, contou com a presença de todos os clãs dos Yepa-mahsã, e representantes dos grupos exogâmicos, e todos os seres vivos do reino animal, do cosmos, aquático e vegetal. Esta solenidade de despedida consistiu com repasse de todos os conhecimentos tradicionais legados pelo Avô do Universo, utilizados durante a execução do plano de transformação dos seres humanos na face da terra gerida pelo Yepá Oakĩ. Portanto, atribui-se aos Yepa-mahsã em consenso referenciar, de habitat dos nsos ancestrais. Os Turoporã se autodenominam as terras desta região de Marĩ pahmisé diĩta, Marĩ pamĩsé wiáke, Marĩ pamĩsé ohkó marĩ, para o Kĩmarõ Sabino Pádua a região deveria denominar-se *Centro Tukano* em sua memória do passado. Segundo Kĩmarõ Sabino, antigamente todos os Yepa-mahsã, desde o primeiro até o último do clã, moraram aqui

até a dispersão dos clãs. O território é também compartilhado por outros grupos linguísticos, com os Desana, Hupdah, Pira Tapuia e outros.

. Atualmente, os Turoporã habitam em pequenas povoações denominadas de comunidades e cada família vive na sua casa de taipa, após a destituição do sistema tradicional de domicílio. Não temos dados exatos do início e do auge da destruição das casas comunais dos Turoporã e dos grupos vizinhos. Os interlocutores usaram o termo *dihporopi*, que quer dizer antigamente, na tentativa de explicação. Hoje, cada comunidade ou povoado é coordenado por um chefe, em Tukano *mahkakĩ* “wíógi”, liderança da comunidade, preceito que abandona o significado primordial de *mahkã*, regido por filiação de um único pai fundador.

Os *mahkarĩ* dos Turoporã (pequenos núcleos habitacionais geridos por um pai fundador) estão espalhados nas margens dos Rios *Kĩsá* (Tiquié) e *Bĩhkiya* (Castanho) são denominadas no Tukano de: *Yuyutah*, *Bĩhkirã Batah*, *Mohsã Buá*, *Itãtitah*, *We'kiya Pi'tó*, *Bĩhpóra*. Assinalo de essas comunidades acima especificadas serviram de hospedagem e de abrigo durante a realização da pesquisa de campo. A atual comunidade do Trovão, segundo o que se sabe é o local onde jazem os restos mortais do pai fundador dos Turoporã, o *Iremirĩ Haũsiro* e, os moradores deste lugar fazem parte de *Yá kurá* (grupo de irmãos do clã). De acordo com a pesquisa, ficou comprovando a presença dos Turoporã na cidade de São Gabriel da Cachoeira, na T. I Balaio, Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos, Manaus e na Colômbia e Venezuela. Assim, o número de habitantes fixos encontrados nos Rio Castanho e Tiquié, somam aproximadamente 200 pessoas, exceto os de afinidades.

O novo elo cultural trazido pelos missionários salesianos e pelo antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) os indígenas desta região assimilaram, e se espalhou rápido por toda a calha do Tiquié. Os líderes atuais das comunidades são chamados de “capitães”, termo que substituiu o *mahsã ma'mi* líder da maloca. Tais modificações afetou a tradicional coesão hierárquica de assumir a liderança, como podemos perceber da escolha do capitão costuma-se realizar democraticamente pela eleição ou pela indicação, com poderes de decisão administrativas.

É possível ser observado a primeira vista a predominância teórica do modelo de vida dos primeiros cristãos: “entre eles, não havia necessitados, e todos tinham tudo em comum”. Esta ideologia deu o início à fragmentação e ao desequilíbrio na manutenção da hierarquia que existiu solidamente nas sociedades indígenas que, pelos hábitos tradicionais, estava assentada no respeito ao seu irmão de alta hierarquia com a doação voluntária de bens (produtos derivados, agrícolas, da caça e da pesca). A ocupação missionária chegou ao território indígena com dois objetivos: modificação do culto ao

avô do universo; que subestimou a convivência comunal de cultura de um povo caracterizou preconceituosamente de anti-higiênica, anti-humana, bárbara ou selvagem. Obrigou de cada pai nuclear a construção de moradias particulares, no modelo de engenharia europeia; o povo atendeu e construiu com material de taipa e hoje, nas comunidades dos Turoporã, percebe-se o resultado desta imposição o consumismo, da telha de zinco. São considerações feitas pelos Turoporã dos anos 1940, são os relatos que os guardam de seus pais que presenciaram de perto as atrocidades das ações dos salesianos.

Os Turoporã enobressem a pessoa do mítico Doetihro, nas suas narrativas de origem dos Yepa-mahsã, toda sua participação histórica apresenta o primeiro homem, surgido da casa sagrada de O'penkõ Dihtara (Lago de Leite), local conhecido atualmente pelos não indígenas de Baía de Guanabara, no Estado do Rio de Janeiro. O Doetihro, o primeiro dos Yepa-mahsã, e Yepario, a primeira mulher, emergiram através dos poderes míticos incutidos nos instrumentos sacros pelo Imĩkori Ñeehkĩ, o Avô do Universo. Para a realização do milagre da criação dos primeiros seres humanos, Doetihro utilizou elementos adequados para tal cerimônia, sem estes elementos não ocorreria a concretização do plano de emersão dos seres humanos. Então chamou de: mahsã bahuasé Yaípĩ (Lança-chocalhos, origem da humanidade), mahsã bahuásé patuwáh (cuias do pó de coca de origem da humanidade), mahsã bahuasé mirõpi (cigarros de origem da humanidade). Yepá Suriã (irmão menor do Doetihro) e sua irmã Yupahkó, desde antiguidade, representou a presença feminina, sinônimo o poder da fertilização e geração dos futuros seres humanos.

O Yepá Oakĩ, personagem sobrenatural também filho do avô do universo, foi quem acompanhou todo o percurso do Pamiĩ Yuhkisi (canoa/transfomação) desde a saída do Lago de Leite até à Cachoeira de Ipanoré. Local onde ocorreu a solenidade da saída dos seres humanos da canoa cobra pisando no solo do novo mundo até o desembarque do Doetihro nas terras Pamĩsé Diĩta do Igarapé Turi. Segundo a tradição, depois de cumprir sua missão geradora, a Canoa-Cobra retornou à direção da foz dos grandes rios. Consensualmente, os senhores Feliciano, Miguel, Severiano, Batista, Kasi e Rafael contaram-me que o Pirõ Yuhkisi (canoa-cobra) encantou na casa sagrada da Baía do Rio Negro (próximo à cidade de Manaus). Este local, antigamente, era considerado muito tenebroso, isto é, todos que por lá viajavam nunca retornavam junto aos seus parentes. Era comum afirmar que o Pirõ Baákampi (cobra d'água os devorou).

Os clãs dos Yepa-mahsã, assim como em outros grupos linguísticos da região, a hierarquização é situação presente e definidora se dando a partir da ordem de nascimento, do mais velho ao mais novo, do primogênito ao caçula. Assim sendo, o quadro a seguir, foi elaborado baseando no modelo de organização social do Sistema

Político dos Nuer, tal como apresentado por Evans-Pritchard (1978), com o intuito de apresentar didaticamente a divisão hierárquica do grupo linguístico Yepa-Mahsã (Tukano).

Quadro 1: Os clãs Yepa-mahsã

Dahsea Dihpokarikahrã (Seção Primária)	Doetihro X Yepario Yepa Suriã X Yupahkó
Dahsea mahsã ma' misimiã kurare (Seção Secundária)	Yepa yupuri Yepa Ôa kahpea Yeparã Oyé Yupuri Mími Siíπέ Yupuri Pamô
Mahsã ma' misimiã a' kabihirã kurare (Seção Terciária)	Ñirãpe porã Iremirĩ Sararó Iremirĩ Sa'kuró Iremirĩ Buberãã Yupuri Dííπέ Buú porã Tuoporã Ñahoriporã Kimarôporã Kohãpã Bohsó kahperiãporã Ahpikeriporã Bohsoá Baaporã

OBS: Nesta dissertação não especifiquei, os Baáti tororã e os Doeporã, seguindo a orientação dos interlocutores, seus ancestrais não fizeram parte da fermentação dos Yepa-mahsã, são considerados de filhos resultantes de poligamia. Portanto precisou ouvir deles (Baáti tororã) de outros clãs Tukano ao seu respeito, para inserir entre os clãs do povo Tukano corretamente, a sua postura social.

A segmentação dos clãs da etnia Tukano, na seção primária é composta pelos precursores dos Yepa-mahsã, referenciando Doetihro e seu irmão Yepasuriã e suas duas irmãs, mulheres-esposas, a Yepario e a Yupahko; na seção secundária, mencionei os filhos do Doetihro que são o Yupuri Wauro, Yepa-Oakahpea, Yeparã-Oyé, Yupuri-Mimi siíπέ e Yupuri-Pamô que ocupam a alta hierarquia dos Yepa-mahsã. Os clãs Tukano mantêm a prática tradicional de classificação baseada na ordem de nascimento dos ancestrais. Por exemplo, no quadro acima, o Yupuri-Pamô pertencem à alta hierarquia, enquanto que Baáporã à baixa hierarquia, bem como os Baáporã ao Yupuri-Pamô. Na Seção Terciária, a classificação segue a lógica dos clãs que estão na posição superior da hierarquia, observando a sequência pela ordem decrescente de cada clã

(do alto ao baixo da hierarquia). Aqui coincidimos com Evans-Pritchard (1978: 151) que apresenta um modelo de segmentação semelhante entre os *Nuer*:

[...] Os seguimentos maiores são chamados de sessões tribais primárias e estes dividem-se em mais seções tribais secundárias, que são, por sua vez, segmentadas em seções tribais terciárias. A experiência provou que “primária”, “secundária” e “terciária” são suficientes enquanto termos de definição e, nas tribos menores, precisa-se de menos termos. Uma seção tribal terciária compreende várias comunidades de aldeias, que são compostas por grupos domésticos e de parentesco.

O mesmo autor argumenta: “(...) *mas a tendência para a segmentação deve ser definida como princípio fundamental de sua estrutura social*” (ibidem), constituindo, assim, uma classe eminente, na forma proeminente de tratamento do sibling. Em nosso caso, em cada aldeia (que chamamos de mahkã), os moradores descendem da filiação de irmão maior do clã ou é membro de um “subclã” consanguíneo. As pessoas que nascem dentro de um clã mantêm a respectiva ocupação pelos nomes classificatórios, para irmãos maiores (ma'mikerã) e aos irmãos menores (nihãkerã), classe dos avôs (Ñeekisimuã), etc.

Segundo as observações anteriores podemos identificar a característica principal do modelo social dos Turoporã, como tendo uma maior valorização do lado dos parentes masculinos. Portanto, a terminologia do parentesco é patrilinear e agnática, o pertencimento se dá pela ordem de nascimento. Neste caso, a senioridade feminina é tida como mero pertencimento no clã mesmo que ela seja a primeira filha, sem muito prestígio. Nota-se nestas sociedades a existência do paradigma de nomeação a todo varão primogênito de Yupuri ou de Doetihro, para o feminino de Yepario. Estes títulos são mais perceptíveis nas cerimônias da dádiva dos donativos (dabucuri); no momento do ritual do cigarro de reciprocidade, tanto do lado ofertante quanto do lado do receptor. Durante esta festa, geralmente, são recitados todos os clãs Yepa-Mahsã, o que faz celebrar o significado de unidade do clã. O início do discurso segue a regra ditada pelo Doetihro, com a evocação do pai mítico fundador da etnia. Seguindo a sequência, ocorre a nomeação dos integrantes étnicos até alcançar o clã de seu pertencimento; o nome do clã que não é citado durante a recitação ritualística não é um Yepa-Mahsã, digamos o ilegítimo, embora se julgue de Yepa-mahsã. Este cerimonial é denominado mirõpi tuase (prática de recitação clânica na qual o recitador oficializa pertencimento dos clãs de um grupo linguístico), é o rito de celebração do Dabucuri.

Quadro 2: População dos Turoporã.

Nº	ALDEIA	LOCALIDADE	CASAS	FAMILIAS	POP.
01	Yuyutah *	Barreira Alta	5	2	8

02	Bohteá pūri bu'á *	São Jose II	4	4	23
03	Bfhkfrã Batáh *	Santa Luzia	4	4	35
04	Wehkiya Piító	São Lourenço	3	3	06
05	Bihpóra **	Trovão poço	3	3	17
06	Ciripah *	Pari cachoeira	3	3	16
07	Yãpã wií ***	S.G. Cachoeira	5	5	55
08	T. Indígena ***	Balaio	5	5	40
			32	29	200

(*) aldeias localizadas no Rio Tiquié. (**) Aldeias localizadas no Rio Castanho. (***) Aldeias localizadas em São Gabriel da Cachoeira.

2.1. DINÂMICA POLÍTICA ENTRE OS YEPÁ-MAHSÃ

O relacionamento hierárquico e a forma de tratamento entre os clãs maiores e menores são observados pela ordem de nascimento dos ancestrais (precede da filiação do Doetihro); seu relacionamento é bastante parecido com a classificação apresentada no item anterior. Os Turoporã observam a ordem classificatória levando em consideração os irmãos maiores: Yepá Yupury; Yepa Oâ Kahpea; Yeparã Oyé; Yupury Mimy Siípe; Yupury Pamô; Ñirapé, Iremirĩ Sararó; Iremirĩ Sa'kuró. Iremirĩ Buú, Buu Beraporã, Dípéporã, Buú Papera; e seus irmãos menores: Yupuri Ñahori, Yupuri Kimarô; Yupury Kohãpa; Bohosó Kahaperyporã; Yepa Nuhuhirô; Yepa- hãpĩ keryá; Yepa- baí, Bohsoá, Baaporã.

Com relação aos termos de tratamento posicional na escala hierárquica, os Turoporã sugerem três critérios de tratamento: todos os clãs que estão acima da sua posição são os mahmíkerã, os que estão abaixo são os Nihãkerã e os avós de Ñekisimiã os guardiões dos saberes do clã ou de avós paternos. Quanto o pertencente ao grupo dos irmãos menores, é importante dizer que o indivíduo, que é mais velho em idade que um menino de avô ou servo, vai ser chamado de (avô) por todos, independentemente das diferenças etárias. Na realidade, esses termos não têm muita relação com a idade, se baseiam na relação de reciprocidade e respeito as posições políticas do sistema hierárquico.

A classificação dos clãs menores dos Turoporã segue a ordem social com seus respectivos locais de habitações são eles: Yupuri Ñahoripoã, o pai fundador do pessoal de Wahpi Nihkĩ Cunurí Ponta, inseri-se parte dos moradores de Bohtepūri Bu'á (S. José

II), seus irmãos de Mahã Wíí-Tuhkũro (Pirara - Poço) e Wariã-Tuhkũro Acará Poço. Pela ordem decrescente são os Kimaroporã de Santa Luzia (Rio Papuri). Os Kohãaporã de Poarinã (Colina), os Bohsó- kahperiãporã do Kahsaya Pi'tó (Matapi) do Rio Tiquié, os Ahpĩkeriã, os Bohsoã e Bohsó kahperiã. Finalmente, aparecem os Baaporã, os últimos da hierarquia. Pela terminologia de parentesco, os Baaporã recebem os tratamentos de: pahkiho (avô), nihã (irmão menor) e meẽ (tio); em nenhum momento eles podiam ou de utilizar nomes dos seus irmãos da ordem crescente.

Seguindo as normas de tratamento tradicional os Yepa-mahsã consideram, a contagem da ordem hierárquica de cada clã é bastante longa. Portanto, a organização interna do clã se encontra dividida em quatro “siblings” hierarquizados definidos pelos sobrenomes ocidentais apelidados pelos missionários e pelo território onde se construiu suas habitações. O uso desta prática é ressonante nos momento de realização das festas cerimoniais de grande solenidade, como será descrito posteriormente. Faço questão de fazer essa referência por se tratar de uma novidade aportada pelos meus estudos, não presentes em outras descrições clássicas sobre os povos dessa região, tais como aquelas dos antropólogos Irving Goldman, Jean Jackson, Stephen e Christine Hugh-Jones, comentados por Athias (1995, 2007) e Calbazar (2008) que apontam essa mesma estrutura social entre os Uanano, Barasana, grupos linguísticos que fazem parte da família linguística Tukano Oriental. Pontuando, que os Turoporã se reconhecem hoje de estarem espalhados dentro de um grande território, fazendo parte, cada um deles, de um mesmo clã dividido em diferentes siblings.

No que concerne no âmbito das relações sociais, no passado, a tática para demonstrar a fidelidade, entre os membros de um clã consistia na “prestação de serviços voluntário” pela consideração ao sentimento de fraternidade. Este respeito com seu irmão maior, com a inovação cultural, passou depois a ser interpretado de “trabalho escravo”, em contraposição aos princípios tradicionais. Pois em geral os clãs posicionados mais baixos na hierarquia prestavam serviços, em determinadas situações, as pessoas do clã ou sibling mais alto. Eis alguns tipos de serviços mais comuns: kahpí do'hakoté (fazer fermentar bebida e produção de visões) com o uso da evocação das palavras encantadas, processamento de tabaco para o consumo coletivo, cuidar do preparo do patú (pó de coca) para uso diário, ou antes, dos eventos importantes, sua missão era servir o patu (pó de coca), o cigarro, o caxiri para os netos e os convivas na ocasião de festas tradicionais e durante a realização dos eventos cerimoniais.

Além disso, prestavam serviços por reconhecimento de superioridade e com espírito de fraternidade. Traço também de que cada família desde antiguidade se dispôs de peorã, pessoas específicas que assistiam os serviços domésticos perenes a este grupo

linguístico Maku⁴. Conta-se que estes traziam peixes, carne e frutas do mato ao seu peogî (pessoa de contato) para demonstrar a sua fidelidade culturalmente. Peorã é um termo que corresponde ao conceito de *auxiliares de serviços*, no sentido de *corroboladores*. Esta forma vitalícia, entre os Nuer, por exemplo, parece não tê-los distanciado da realidade do sentimento de irmandade dos Yepa-mahsã. Interessante que na leitura do Nuer encontrei essa referencia de Evans-Pritchard: “*Não existe senhor e servo em sua sociedade, apenas iguais que se considerem as mais nobres das criações de Deus. (...) parentes devem ajudar-se mutuamente, e se se tem um excedente de algum bem, deve-se dividi-los com os vizinhos*” (Evans-Pritchard 1978: 192-193). Talvez seja mesmo difícil para os não indígenas entender essa relação de prestadores de serviços em um sistema hierarquizado.

A partir da continuidade do uso dos termos da terminologia do parentesco, os Turoporã detêm o respeito e o direito de viver bem entre seus irmãos, familiarmente, praticando e ensinando os conhecimentos de seus ancestrais aos de nova geração. Outra observação que diz respeito à vigência de irmandade observar, durante os eventos ou festas que envolviam pessoas de outros grupos. Os irmãos menores exerciam papel de seguranças secretas dos irmãos maiores e das famílias, entretidos de serventes das bebidas, pó de coca, cigarro etc. Como menciona o Goldman (1948: 763) citado por Athias (1995:55), fazendo uma ótima caracterização desta região:

“A ênfase no cultivo da mandioca amarga e nas pessoas atribuindo secundária na caça. Uso de casas multifamiliares, cada qual abrigando um grupo local de pessoas aparentado e não aldeias. Um complexo de ritos masculinos associados com os cultos dos ancestrais, referidos de forma inadequada na literatura como o culto de jurupari. Existência de Sibs Patrilineares, máscaras pintadas de líber, distribuídas na área de forma desigual. Consumo de coca pulverizada que induz às visões. A organização tribal é débil e ausente. A “autoridade mais alta é representada por um chefe do Sib ou de um grupo aparentado local”. (Goldman, 1948:763)

Nos dias normais da semana, os homens se dedicam as atividades do cotidiano ao preparo do terreno da futura roça, no roçado, à derrubada e a na coivara, segundo a observação no calendário cosmo-ecológica. Os homens além de se dedicarem à caça e à pesca, exerciam outras atividades de acordo as necessidades extras. As mulheres iam para suas roças para plantar e limpar e, traziam mandioca para suas casas, preparavam beiju, farinha, mingau e manicuera para o consumo do seu núcleo familiar.

As atividades mais trabalhosa e sagrada para o cônjuge do mahsã ma'mi consiste nos preparativos das festas cerimoniais; elas (as esposas) vão às roças arrancar mandioca para fazer caxirí (bebida regional), bebida preparada à base de ingredientes

⁴ Sobre isso e essa relação hierquizada ver o trabalho do Prof. Renato Athias (1995), onde ele trata com muitos o pormenores dessa relação entre os grupos dessa família linguística Maku e os Tukano.

nativos (cana e batatas diversas), acumular material para fazer o beiju e aumentar a quantidade da farinha. Algumas mulheres faziam tudo com ajuda de suas filhas. Mas, para aquelas que só tinham filhos homens o preparo ficava muito pesado. Na vigília do dia da festa, elas coam o caxiri utilizando o utensílio cumatá e, em seguida, serviam aos seus maridos para que provassem. Isso correspondia a forma de avaliar a qualidade da bebida; se saísse má qualidade, logo suas barrigas reclamavam. O mahsã ma'mi e a esposa coordenavam na avaliação, aprovar e reprovar a qualidade da bebida ou prestar auxílio a suas péhsuá nimiarẽ (esposas dos irmãos do marido), para que a festa saísse sem muitos comentários negativos pelos convivas (pessoas procedentes das aldeias vizinhas).

2.2. O IREMIRÍ - E A RELAÇÃO GENEALÓGICA DOS YEPAMAHSÃ

É interessante observar que, apesar das proibições ocorridas nos períodos remotos, mantivemos a consideração dos clãs maiores e menores no cumprimento do padrão tradicional (as normas originais), a partir do termo de tratamento pessoal hierárquico, que perpetua a identificação do status social no interior de um grupo linguístico. Isso facilita o uso dos termos de tratamento do parentesco, fortalecendo a unidade de sibling e abstraindo o conceito pejorativo da existência de classes de auxiliares de serviços (escravos). Atualmente, as práticas de tratamento terminológicas vêm sofrendo modificações contínuas no pós o contato com não indígenas. Cada família, seja do maior e menor na escala hierárquica, passou a viver, teoricamente indiferente individualizados. Apesar das modificações, os termos de consideração e a classificação ainda são praticados, para salubridade de nomeação da criança ou para curar o mal (doença), encontro com seu irmão (parente) ou com membro de afinidade.

Pode-se dizer que “*A terminologia de parentesco do grupo linguístico Tukano Oriental é uma variação do tipo dravidiano. Sua descendência é patrilinear gerido com casamento de primos cruzados*” (ATHIAS 1995: 55). A terminologia do parentesco diz respeito ao termo que se usa para chamar os parentes e dirigir-se ou referir-se. Na índole da terminologia dos Turoporã, darei início à sua descrição pela ordem de geração a partir dos “avós”, seguindo para os “pais” e, depois, para os “netos”. É interessantes apresentar termos clássicos, como segue especificados no quadro a seguir:

Quadro 3: Ego masculino. Proponho levar ao conhecimento dos não falantes do idioma Dahseaye (Tukano). O quadro abaixo apresenta os pronomes de tratamento da terminologia de parentesco do ego Turoporã (Homem Turoporã).

	Direta	Referência Indireta
Pai do pai	Yi nehkũ	Nehkũhó
Pai da mãe	Yi nehkõ	Nehkõ/ma'kóh
Mãe do pai	Yi nehkũ/pahkfhó	Pahkfhó
Mãe da mãe	Yi nehkó/ maãkóh	Maãkóh
Irmão do pai	Pahki ahkaweri - meêhó	Meê
Irmão menor do pai	Pahki ahkabih	Meê
Irmão maior do pai	Pahki maãmí	Meê
Irmão da mãe	Yu pahkó panim ã	Mêkũ
Irmã do pai	Yi pahkĩ ahkahbió	Wameõ
Irmã da mãe	Yi pahkó ahkabihó mĩgó	Mĩngó
Pai	Yipahki	Pahki
Mãe	Máũ	Pahkó
Irmão	ma'mí	Ahkaweregi
Irmã	Ahkahbió	Ahkaweregó
Irmão maior	Ma'mí	Ahkaweregi
Irmão menor	Ni'hã	Ahkaweregi
Irmã maior	Ma'mío	Ahkaweregó
Irmã menor	Numiô	Ahkaweregó
Esposa	Yi porã pahkó	Mimô
Irmão da minha esposa	Pe'ñi	Pirí
Irmã de minha esposa	Yi bihĩbakó	Bihĩbakó
Filho	Yi mahkĩ	Mahkĩ
Filha	Yi mahkõ	Mahkõ
Filho da irmã	Yi Pa'kĩ	Pa'hkĩ
Filho do irmão	Yi Pahki ahkabí mahkĩ	Mêê kĩ
Filho da irmã maior	Yi pahki maãmio mahkĩ	Maãmiokĩ
Filho da irmã menor	Yi Pa'kĩ	Kabiokĩ
Filha da irmã maior	Yi Pa'kõh	Maãmiokõh
Filha da irmã menor	Yi Pa'kõh	Kabiokõh
Filho do meu filho	Yi Paramí	Parãmí
Filho da minha filha	Yi Parãmeó	Parãmeó
Filha do meu filho	Yi Parãmí	Parãmí

Filha da minha filha	Yi Parãmeó	Parãmeó
----------------------	------------	---------

Quadro 4: Ego feminino Propõe levar ao conhecimento dos não falantes do idioma Dahseaye o Tukano, o quadro abaixo apresenta os pronomes de tratamento da terminologia do parentesco pela Turoporagó (mulher Turoporã).

	Direta	Referências Indiretas
Pai do Pai	Yi Ñehkĩ	Pahkiho
Pai da mãe	Yi Ñehkõ	Maãkoh
Pai	Yi Pahki	Pahki
Mãe	Yi Pahkó	Maãum
Irmão do pai	Yi Mighó	Mighó
Irmão da mãe	Mehkisãho	Mehkisã
Irmã do pai	Yi Wameó	Wameó
Irmã da mãe	Yi migó	Migó
Irmão	Yi ma'mí	Maãmi
Irmã	Yi ahkábihó	Numiõ
Irmão maior	Yi ma'mí	Maãmiho
Irmão menor	Yi ahkabih	Niñhã
Irmã maior	Yi ma'mió	Mamiõ
Irmã menor	Yi ahkábihó	Numiokã
Esposo	Yi porã pahki	Marãpi
Irmão do meu esposo	Yi buhíba'ki	Buhíba'ki
Irmã do meu esposo	Yi siõ	Siõ
Filho	Yi mahkĩ	Mahkĩ
Filha	Yi mahkõ	Mahkõ
Filha da irmã maior	Yi ima'mio mahkõ	Isã Mahkõ
Filha da irmã menor	Yi ahkabihó mahkõ	Isã Mahkõ
Filho do irmão maior	Yi ima'mi mahkĩ	Paramahkĩ
Filha do irmão menor	Yi ahkbihi mahkõ	Paramahkõ
Filho de meu filho	Yi Paramí	parãmí
Filha de minha filha	Yi Parameo	Parãmeo

Os percursos dos Turoporã usaram estes termos do parentesco para expressar a reciprocidade, porque era isso que demonstrava a unidade ou intimidade que mantinha a

coesão interna no clã. Nos dias atuais, os Turoporã caminham na direção oposta, veem aderindo uso das terminologias portuguesas, por não terem mais conhecimento das noções dos termos de tratamento. A não utilização dos referidos termos, gera o desrespeito à própria família, causando tristeza aos sabedores que costumam expressá-los: *ahpéyé nimirĩ níró weê* (que significa o advento de novos tempos de transformação). Com efeito, esta perspectiva vem ativamente cedendo espaço para os interesses da sociedade envolvente, infringindo a evocação cultural (*bahsese*), dificultando tratamentos compassivos de contato e de afinidade.

Dentro do relacionamento recíproco, o uso da terminologia de *parã mí, ma'ã mí, mahkã, meê, ni'hã, pahkiho, maãkoh* (neto, filho, sobrinho, avô, filha), faz o indivíduo sentir-se privilegiado, instaurando-se um tratamento profundo de felicidade e segurança; o significado das palavras de tratamento agrada àqueles a quem são destinadas, elevando o ensejo de intimidade e respeito.

2.3. CICLO DE VIDA

Os conhecedores dão o início a explicação do ciclo de vida baseando-se no mito da origem do mundo. O início da vida se dá no momento da prática do ato sexual de um homem com a mulher, a união do *ihpikó* (espermatozoide) do homem em contato com o *Ihpikó* (óvulo) da mulher, inicia à geração de um novo ser. O ato sexual, na linguagem dos antigos Turoporã, exprimiui com *kahtisé*, que significa viver, amar para gerar outra vida. A mulher nesse caso assume papel básico na geração do futuro ser, afinal ambos são responsáveis pela geração de mais pessoas, coincidindo a abordagem do Evans-Pritchard sobre os Nuer, pois as mulheres Turoporã geravam filhos ao clã exogâmicos de outras aldeias, isto é, elas saem e vão morar com os seus maridos fora da aldeia onde nasceu.

“Entre os Nuer, a relação entre os sexos, e entre marido e mulher, são mais equitativas e dão as mulheres mais privilégios do que qualquer outra tribo que eu tenha visitado no Sudão meridional. No obstante estão sujeitas aos homens: as filhas a seus pais e as mulheres aos seus maridos” (Evans-Pritchard, 1979, 188).

Os Turoporã também, professam o início da gravidez no momento da concepção até o nascimento, prolongando-se desde o nascento. a infância até a vida adulta. Esta responsabilidade é a do *kumu* (detentor das variedades de cura), que deve acompanhar passo a passo da mãe e do feto, realizando vários contatos com outros seres e implorando a proteção sobre as duas vidas com o *bahsése* dele (performance das palavras mágicas). Os conhecedores advertem a existência de outra hipótese de que a

concepção viria sob a influência dos espíritos, dos alimentos, nos sonhos ou com contatos com outros animais; tinha que ser no contato de uma mulher com o homem. Para os indígenas: mulher ficar grávida, sem praticar atos sexuais no real, mantendo relações nos sonhos e se engravidar, era sinal de um mal ou de uma doença maligna, preconiza da gravidez, a encarnação do agente causador da doença no corpo feminino do waí mahsã. Ao passo que, o filho de uma mãe solteira absurdo e pejorativo é julgado de waí mahsã mahkĩ (suposto filho que procede dos encantados), ou fruto da prática de poligamia.

Ao se tratar de gravidez os Turoporã conheciam o método anticoncepcional tradicional no contexto social, restritamente. Esta prática se realizava no intermédio do uso de palavras encantadas pelos Kumuã (plural dos sabedores das variedades curas), seu uso exigia seguir corretamente as orientações, ao contrário causou, sérios problemas às usuárias (mulheres que não queriam ter mais filhos). O uso do anticoncepcional é eficiente, quando é aplicado corretamente, surtindo maior efeito as mulheres que geravam filhos pausadamente; ao contrário, era o mesmo que procurar doença que conduziria até a morte. Às vezes os kumuã e as mulheres mal intencionados manipulavam o uso do anticoncepcional, uma vez que, para o marido, seu desejo era ver seus filhos nascendo; em alguns casos essas atitudes se associavam muito com as políticas de casamentos.

O período de gravidez mulher denomina-se Wimagĩ sãvengo katigó, é o período inicial de gestação, prolongando aos niikã moôkã ahpe moôkã ba'paritise muhípuri (9 meses). A mulher fica niípahkó (gestante) e ao futuro pai nesse período é nominado de (niípahki). Este período exige o acompanhamento do kumu experiente que, através das palavras encantadas, evoca a proteção contra os possíveis ataques dos maus espíritos da natureza. Antigamente, o uso de pintura no corpo com tinta de mohsã (urucu), ãronha (carayuru) e siïpen (resina de árvore toagi) designou de imunização contra a força da natureza durante esta fase, esta prática é obrigatória até hoje. Ao marido da mulher gestante exige a observação de certos cuidados para não ser atacado pelos espíritos da floresta, das águas, da terra, dos peixes, dos animais e do ar, neste período é aconselhado andar sempre protegido. Portanto, é regra o casal defumar-se com cigarro da paz. As mulheres mais experientes sabem como reconhecer uma mulher gestante só com o olhar. Segundo elas, o surgimento de manchas escuras no rosto, a falta de apetite, o enjoo, o emagrecimento, a palidez, o alto consumo de pimenta e a aumento das mamas eram os sinais da gravidez confirmada.

Durante o período de gestação são recomendadas restrições básicas: ter muito cuidado ao carregar coisas pesadas, como aturas (cestos) de mandiocas, carregar feixes grandes de lenha, para não machucar o feto. Muitas vezes para muitas mulheres dos

Turoporã, a situação obrigava a arriscar a vida infringindo as restrições. Tais como: não podia bater nos cachorros caçadores, se sim invalidaria o sensor do faro e se tornavam preguiçosos. Restringia-se comer peixe do waíro (kacuri) novo, não andar em cima dos artigos de pesca do homem, não rejeitar a aproximação do braço de seu marido nas partes íntima na hora do namoro, ele poderia tornar-se sem sorte (muigĩ). A mulher deveria, ainda, moderar na dieta, se não o bebê engordaria muito, nesse caso a mãe correria risco de vida na hora do parto.

O ato de interromper a gravidez, o sirĩwehsé (aborto), se dava por meio da ingestão de suco de certos remédios nos primeiros três meses de gestação. De acordo com a tradição o aborto também tem a ver com a participação do kumu. Diz Maria da Gloria (abril 2012) as mulheres que praticavam o aborto exigiam da manipuladora ter um profundo conhecimento da receita, pois seu descuido era bastante sério para saúde da usuária. Às vezes certas mulheres praticavam este ato ilícito por não estarem ou não se sentirem bem socialmente, muitas vezes efetivava sob orientação das mulheres invejosas, pela geração de muitos filhos homens.

O que os Yepa-mahsã conceituam para cada tipo de gravidez: a) gravidez da mulher casada era bem aceita pelos demais membros da comunidade, porque havia o consenso de que aquilo que estava acontecendo, e eram condizentes com os anseios tradicionais do clã. b) gravidez da mulher solteira, não recebia o mesmo tratamento que a casada legalmente; os parentes achavam ser produto do incesto. Em geral, todos os grupos linguísticos do Tukano Oriental, tratando da gravidez fora do casamento, consideram-na como yohkosé (agouro- advento do mal). Na concepção deles, a gravidez só podia maisfestar depois do casamento, caso contrário, era vista de anormal. No contexto social, a gravidez fora do casamento, de um lado ela demonstrava a fertilidade, isto é, talento de dar muitos herdeiros ao interessado, contrapondo daquela que casava e não dava filhos ao seu marido.

Os Turoporã prescrevem: a responsabilidade pelo parto normal ao casal. Mas, priorizam o dever de cumprir todas as observações tradicionais prescritas pelas pessoas mais experientes. Abaixo exponho algumas dessas observações: não dormir muito, levantar e tomar banho cedo, obedecer às ordens dos pais, não sovinar lenha, água, beiju, não comer resto de comida grudada nos fundos das panelas, comer carne assada com espeito, de comer na rede. a desconsideração destes requisitos refletia no Tukano de Duhí (termo indígena que expressa origem da doença/complicação no momento do parto ou o recém-nascido apresentaria defeito físico), isso costumava se repercutir muito sofrimento para a futura mãe e a criança demora a sair do ventre materno. Este cuidado também é observado entre os indígenas “*Asmat*” de Nova Guiné em relação ao esquilo, como descreve Lévi-Strauss (1987:78) “*esse animal se refugia em cavidades*

dos troncos de arvore, e a futura mãe, se comer sua carne, corre o risco de que o feto imite o animal e recuse a sair do útero". Desta forma o pensamento dos Yepa-mahsã não se distanciou dos nativos de Nova Guiné.

Para amenizar as observações acima citadas, são necessários o acompanhamento do conhecedor durante todo período de gestação, esta prática conota o pressentimento da aproximação dos dias do parto. No momento da execução dos trabalhos do uso das palavras mágicas, ele diz o sexo da criança que esta para nascer. A proporção que a mulher começa sentir dores do parto, o conhecedor apressa, por meio de palavras mágicas, o preparo a recepção deixando a porta aberta de modo que o bebê saía do mundo do seio materno sem muita complicação, para o mundo de seus pais. A posição do parto era de cócoras, numa lógica de que a criança com seu peso abria a porta da saída deixando a passagem sem entraves auxiliados com poder da bahsese (uso das palavras encantadas). O parto normal procedia justamente como resultado da observância dos requisitos exigidos. Em pouco tempo, a mulher já estava com seu filho recém-nascido nos braços. Essa pratica importante da participação do kumu é vigente entre os Yepa-mahsã e nos grupos linguísticos exogâmicos no Rio Tiquié.

Preferencialmente nos tempos tardios, os partos aconteciam fora de casa, em local forrado com folhas de bananeiras ou em lugares reservados dentro de casa. Às vezes, com acompanhamento da mãe a parturiente ou da sogra e, mulher experiente ou de senhoras de bom senso. A recepção do novo membro era cortejada com grandes folhas de bananeiras, de embaúba etc. Após o contato com não indígenas (dos missionários) deu o início ao uso pedaços de pano.

A criança recém-nascida era lavada com água morna e para a mãe era oferecida uma grande cuia de mingau quente para recompor sua energia gastada durante o parto. Nesse momento o kumu, aplica palavras poderosas na criança e na mãe no seu imaginário traz de volta o espírito (hériporã) que havia fugido com os esforços realizados durante o parto. Para a criança eram assistidas outras cerimônias o mais comum "hériporã bahseséro". Geralmente inicia com a apresentação desde Ohpekõ Dihtara (Lago do Leite) é feita uma apresentação geral por onde passaram os pamiñ mahsã na época de transformação, impondo-lhes a proteção e a defesa contra as forças da natureza. Como argumenta o Hart (1930: 288-289) "*o nascimento de uma criança para o indígena é, um assunto muito misterioso, pois ele acredita que a mulher grávida mantém relações íntima com o mundo dos espíritos (...) Ela está em contato com os espíritos e disso resultará um filho para seu marido.*"

Após alguns dias de resguardo do casal, o kumu dá o segundo passo, o banho do cônjuge e mais a criança, indispensável é o uso de palavras encantadas para dar a proteção do cônjuge até aqui eles estão no estado frágil e indefeso. Depois do banho, o cônjuge serve sua primeira refeição que na prática é uma simbologia representativa, que licencia o consumo de todos os tipos de alimentos do mundo vegetal e animal, das aves, dos peixes, e retoma seu modo de vida normal de alimentação.

No caso de uma mulher gerar dois filhos de uma vez, era uma questão de sorte ou algo teria dado errado anteriormente. Segundo *kasí*, há várias hipóteses, as mais comuns são: 1- como resultado do consumo de várias comidas numa mesma refeição; 2 - *dohrenké* (estrago previsto pelo primeiro pretendente). Na concepção corrente, no entanto, era considerado acontecimento anormal porque a espécie humana, na normalidade é de conceber apenas um filho em cada gravidez. Para os *Nuer* os gêmeos são seres de origem sobrenaturais, como a aves (Evan-Pritchard 1956, com discussões em Lévi-Strauss 1962). Já os indígenas da Colômbia britânica associam gêmeos aos peixes. Então o ser humano não poderia gerar dois filhos ou mais como certas espécies de animais.

Na legalidade, o parto da mulher casada era uma alegria, os familiares davam os cumprimentos de felicitações e júbilo, tomavam benção com pensamentos de corrigir e purificar os defeitos. Conforme o credo, a mãe e o filho eram puros e perfeitos, isto é, possuíam energias de fazer melhorar a vida de seus parentes, sorte na pescaria e na pontaria, no trabalho, sorte na procura de minhocas e camarões. Os homens, por exemplo, que não tinham sorte, pedia a mão do recém-nascido e apalpavam a cabeça e os braços, na sua concepção recuperar a sorte anterior. Se uma criança demorasse a crescer, pedia para puxar seus braços e as pernas. Se for um menino para ter a sorte de encontrar muitas mandiocas, maniuaras e camarões pedia a mãe do recém-nascida para purificar as suas mãos. Se for uma menina, para ter a sorte de encontrar muitas mandiocas, camarões e maniuaras, outros pediam para a mãe da criança para apalpar seus braços, mãos e dedos. A final, todo mundo colocava intenções ao cumprimentarem a mãe do (a) recém-nascido (a). Atualmente, essa crença não persiste perdeu o valor da crença trocou pelo batismo, revogou a cultura dos povos indígenas *Yepa-mahsã*.

Na prática, a mulher que acabava de ter filho (a) era obrigada a ficar no regime de resguardo no mínimo três dias. Mas, de acordo com o costume antigo, deveria ficar 15 dias. Esta prática de reclusão também é encontrada em todos os grupos linguísticos da região do Alto Rio Negro. Após esse período, o kumu, antes do banho, fazia a proteção e a defumação com cigarro, cercando com esteira de *pari* da casa até o local do banho, para que os *waí-mahsã*, os espíritos da água, dos peixes, não viessem causar o mal à mãe e à criança. Na ausência desse ritual, segundo a crença é comprovado acontecer

algo ruim com a mãe ou com a criança recém-nascida. Todos os sábios do clã me disseram assim: Nós não somos filhos nascido nos hospitais, através das cirurgias, nas camas, ou de ajuda mecânica, ou das determinações religiosas. Nós temos um espírito, é este espírito que nos dá a vida, ele está presente em todas as coisas existentes na natureza, como o Doetihro nos ensinou, por isso nós não podemos extinguir esta prática tradicional.

Nem todos os remédios da medicina são eficazes no tratamento das doenças indígenas. Contam, por exemplo, os kumuã da comunidade do Balaio que, certa vez, um fervoroso Turoporã de nome José Sampaio, que não queria mais valorizar os conhecimentos dos seus pais. Ele é representante legal de uma pequena capela dos protestantes. Nos seus discursos sempre fazia esta afirmação, o evangelho de Cristo esta acima de todas as coisas, nenhuma coisa da terra sobreporia do poder do santo evangelho. Um belo dia José casou se e teve um filho. Seu pai Henrique, que é kumú e baya, lhes disse: - filho, você, sua esposa e seu filho recém-nascido precisam receber a proteção da nossa cultura. José respondeu: - pai, a palavra de Cristo irá afastar todos os espíritos maus da natureza, basta ter fé e não precisa se preocupar. Ele pôs-se a rezar como seus superiores lhe ensinaram, em seguida banharam-na; minutos depois, a criança começava a chorar, chorar, chorar... a mãe dava de mamar, fazendo o possível para acalmá-la, mas a criança não parava e o seu corpo começou a ficar roxo; não demorou muito ela morreu.

Vendo este triste acontecimento, o pai de José disse: - está vendo, meu filho, você que é pastor, porque não salvou a criança? As orações dos pastores brancos valem para eles, para nós não. A prática do ritual de defesa foi ensinada para nós pelo Avô do universo para Doetihro e ele á futuras gerações, desde muito tempo. Convidaram o Henrique, pai do José, mas ele se negou a ir. Segundo ele conta este seu filho nunca quis aceitar seus conselhos sobre a importância das práticas tradicionais e o rapaz continua até os dias de hoje com este pensamento de que a cura virá através dos ensinamentos bíblicos. Para não indígena, aconteceu tudo inverso; ela rezou as orações católicas, depositou confiança e fé nelas. Não aconteceu nada, a criança chorava porque precisou mamar ou quando sentia fome. Fazendo análises desses fatos de um duvidar, o segundo pôs a fé nas orações católicas, os trabalhos do kumú dependiam do pensamento positivo da pessoa que aplicava e de quem recebia como menciona o Mauss (1977: 126): “a magia não é percebida: crê-se nela”. Esta é a nossa observação enquanto indígenas.

A prática de amamentar. A mãe amamenta a criança dentro do seu horário biológico. O choro é o sinônimo da necessidade de se alimentar, não colocando o bico da mama sustava a choradeira da criança e saciava a fome. Quando a mãe não tinha

leite, dava suco de frutas doces, bananas, manicuera, caldo de cana e outros. Na ausência da mãe, a avó ou a irmã menor da mãe cuidava da criança. Quando a mãe vai à roça, carrega o filho (a) no colo com um objeto chamado de wáhsoro extraído da casca da árvore Tururi, deixando sinais com pequenas ramas da folha do açai delimitando a trilha percorrida, simbologia que norteia a criança evitar perder seu caminho de volta. Chegando lá, amarra pequena rede nas sombras das árvores ou dentro da casinha de palha improvisada. Deixa a criança deitada na rede e abria um cantinho de ninar para fazer-lar adormecer o hã, hã, hõ (duas vezes), kãlinkãha yiuuuuu, bem suave. Enquanto criança dormia nos berços esplendidos, debaixo das calorosas árvores, a mãe fazia apressados trabalhos da roça. A presente descrição é mantida por todas as mães dos grupos linguísticos do Alto Rio Negro.

2.4. VELHOS, OS SABEDORES

Entre os Turoporã, o termo Bihkirã referencia, de modo geral, as pessoas idosas de ambos os sexos, detentoras dos conhecimentos das tradições do clã, com alta experiência de vida, são eles que orientam e ditam as regras a serem seguidas pelas pessoas da nova geração a partir de suas experiências, visando a continuidade dos costumes e hábitos do clã de pertença.

O conhecimento de um sabedor é correspondente a uma biblioteca, não dividida formalmente em áreas de conhecimentos. Seus notórios saberes envolvem os campos da saúde, cantorias, da cosmologia, da natureza, da sociologia, da filosofia, da antropologia etc., deles as pessoas interessadas pesquisariam e aprenderiam as ciências dos nossos antepassados em Tukano ti turí kahsé, para dar a continuidade à valorização e a manutenção dos conhecimentos tradicionais que os conhecedores sabem. Percebe-se, portanto, que, a decisão final em determinados momentos cabia aos mais velhos a partir da sua experiência na solução do conflito. O Ivo Fontoura (2007) faz referência em seu trabalho sobre o papel dos velhos sabedores na transmissão de conhecimento entre os Taliiseri (Tariano) de Iauaretê, o qual compartilhou com suas observações. Durvalino Chagas (2001) também relata as atividades dos velhos entre os Waikharã do Rio Papuri. Athias (1995) faz o mesmo para os Hupdah. Eu encontrei na descrição sobre os Nuer observações semelhantes onde a função dos velhos não se distancia muito da realidade dos Turoporã. Segundo Evans-Pritchard (1978: 14):

Eles decidem quando as mudanças periódicas devem ser feitas e onde devem ser formados os acampamentos, negociam casamentos, aconselham quanto à questão da exogamia, realizam sacrifícios. Suas opiniões sobre tais questões são prontamente aceitas pelos mais jovens, que pouco participam da discussão, a menos que estejam diretamente envolvidos no assunto.

Na contemporaneidade os indivíduos da nova geração tendem seguir o modelo da educação escolar formal (o de quatro paredes) que, segundo a observação, descompromete a continuidade da prática dos saberes indígena. Adianto que, entre os Turoporã, conta com um número insignificante dos bñhkirã vivos, a perda de um deles será muito doloroso. Por exemplo, se for um homem, sua função na comunidade exerce papel importante de bahsegi (conhecedor dos capítulos das curas); se for uma mulher, é o conhecimento sobre as plantações, como cultivar a roça, como aclamar durante a celebração da dádiva, aplicar a forma correta de receber os visitantes fazendo o uso correto da terminologia do ahkasuase (parentesco) etc. Atualmente ela é a benfeitora que auxilia a aquisição de bens manufaturados, assiste nas atividades das filhas e das noras. Nos momentos de conflitos dos filhos, ambos servem de aconchegos e refúgios dos netos.

Antigamente, as orientações dos mais velhos exerciam papel importante na sociedade, de conselheiros e consultores dos costumes e hábitos legados pelos antepassados, conhecedores das soluções para os problemas sociais e de saúde. E em muitas sociedades os papéis dos sabedores são bem definidos. No caso dos Nuer, *“As palavras de alguns dos anciões contam mais do que as palavras de outros, e pode-se observar facilmente que as opiniões deles em geral deparam com a concordância de todos”* (Evans- Pritchard 1978: 189). Na verdade, eles são fontes de consultas da sabedoria e experiências positivas e negativas que deveriam ser repassadas para seus filhos e netos. A consequência da mudança na maneira de pensar, agir e fazer nos deve deixar um saldo bastante doloroso e crítico, se não tomarmos uma saída para tal situação.

2.5. CONCEITO DE HERIPORÃ BAHSERÓ - A CERIMÔNIA DE DAR ESPÍRITO DE VIDA

Efetuar o uso de palavras encantadas é evocar espírito da vida á criança recém-nascida (ihpi amesioro, heriporã bahseró); esta cerimônia é presidida habitualmente por um kumu (detentor dos saberes). O kumu durante a sua evocação recorda a nomeação de todas as casas sagradas, começando desde a “casa do leite até a casa onde a criança fora engendrada”. Este é um dos processos mais longos, pois exige um trabalho quantitativo e de qualidade. A recitação das palavras mágicas no cigarro é a forma de apresentação das casas das transformações dos Pamirĩ mahsã. Algumas horas depois é devolvido o cigarro aos pais da criança que recebem orientação de como deverá ser feito o procedimento do uso. O kumu recomenda para cuidarem bem da criança, ter cuidado

com a comida muito quente ou carne muito queimada e mal assada. Os nomes atribuídos na cerimônia de heriporã bahseró no lado masculino pelos Turoporã observam-se na ordem de nascimento dos ancestrais: Doetihro, Yepa Suriã, A'kitoh, Buú, Hãusiro, Wehsemí, Kimarõ, Doe, Ñahori, Yepa Soégł, Seribih Irémirĩ, Buú, Wehsemi. Esta cerimônia de nomeação representa a adoção de um espírito de vida, em harmonia com o cosmos e a natureza. Apesar das fortes imposições das influências não indígenas, praticam esta cerimônia de heriporã bahseró até hoje e deverá continuar. Segundo os kumuã, um Yepa-mahsĩ na ausência desta celebração cerimonial não é bem visto pelos seres da natureza.

A classificação do ciclo de desenvolvimento humano dos Turoporã obedece à seguinte ordem de denominações como é apresentada a seguir. Acrescenta-se o sufixo ho para referir a senioridade ou o respeito a partir do tio e avô do ego. Nos tratamentos pessoais do ego feminino, acrescenta-se o sufixo koh para a sua tia e kôhoh para a avó. Os sufixos gi e gó, mĩ e miõ, diferencia o sexo masculino do feminino na infância e na juventude.

Quadro 5: CICLO DE VIDA⁵

	NOME EM TUKANO	EM PORTUGUÊS
01	Né bahuági	Recém-nascido
02	Né yamasi péhagó (i)	Primeiros meses de vida, pele branca e vermelha
03	Mã'ama duhígo (i)	Fase de sentar
04	Dihpoá tuhtuápéhagó (i)	Fase do equilíbrio no ombro em cima da cabeça
05	Mã'ãma bihago (i)	Fase de engatinhar
06	Nem Wākã nikāgo (i)	Fase de ficar em pé 01 ano de idade
07	Mã'ama siagó (i)	Fase dos primeiros passos.
08	Omapegó (i)	Primeiras corridas
09	Sihátutuagó (i)	Fase hábil para andar
10	Ukumpéogó (i)	Nesta fase já fala corretamente (05 a 06 anos).
11	Pahki,pahkoré	Presta pequena ajuda a seus pais nas atividades

⁵ A cada fase do desenvolvimento do ser humano, para o femenino acrescentei o sufixo “ĩ” para diferenciar do masculino e “gó” para ego femenino jovem “ó” adulta.

	weetamugópi	
12	Wĩmarã níisé péhtígó (i)	10 a 12 ou 12 a 14 anos início da puberdade
13	Ma'ama nuhmió, maãmĩ	Início da vida adulta – iniciação
14	ma'mi/ nu'miό	Fase de 20 a 30 anos – fim da juventude
15	Niĩrĩ bihki/ Niĩrĩ bihkiό	Fase adulta de 30 a 40 anos – Vida adulta
16	Bihki/ bihkiό	40 a 50 anos acima
17	Bihki hó/Bihkiόkoh	Acima de 60 anos

A responsabilidade da transmissão dos saberes para seus filhos ficava sob critério da mãe para ambos os sexos, até o início do desenvolvimento do raciocínio correspondente aos cinco ou sete anos de idade. A partir desta idade, a criança do sexo masculino ficava ao acompanhamento direto do pai e a menina da mãe. Toda a aprendizagem era destinada ao aprimoramento do domínio dos saberes tradicionais para a vida adulta; o conhecimento do parentesco da sua família, da comunidade, do clã, clãs vizinhos etc. Na prática a transmissão dos conhecimentos tradicionais era fundamental responsabilidade pelo pai do ego, de acordo com a lógica do ouvir e do “saber fazer” ministrada pelos sabedores, incluso os pais.

2.6. SUSTENTABILIDADE E ECONOMIA.

Na grande viagem, o que se sabe dos Pamirĩ mahsã é que eles já se nutriam com todos os tipos de alimentos que consumimos atualmente. Sabemos também que eles bebiam caxirí, o kahpí, e usavam o Patu (coca). Quando eles chegaram à terra definitiva, já haviam adquirido a característica humana e se alimentaram de caça, da colheita, de frutas silvestres, vários tipos de formigas biaporã (tanajuras), mehkã (maniwaras) e mandiocas. De acordo com as interlocuções dos sabedores, nos tempos primórdios já se consumiam todas as espécies de peixes pequenos e grandes e desde esta época a regra era comer sem muitos comentários (úkahsé), se não os espíritos desses peixes poderiam “incorporar” nas pessoas, fazendo-lhes mal (waí ahpesé).

A mandioca, principal produto agrícola da região, surgiu no mundo com a divindade Baséhboó, o senhor das comidas. Esta divindade detinha de todas as espécies de frutas, entre elas a “mandioca”, e conta-se que tais espécies constituíam membros de seu corpo, dizendo-se em Tukano kĩ oãpĩhrí. Do dĩhkiği, pé de maniva (manihot utilíssima), a raiz “mandioca” em Tukano chamou-se como kíká ou Kia. Desse modo, ocorreu à expansão por todos os cantos do mundo, e, segundo Miguel, a origem

histórica secedeu estando na Cachoeira da Boa, localizada próximo à Seenrã Poea (cachoeira do abacaxi) nas proximidades da cidade de Mitú, Colômbia. O mito é antigo, os sabedores afirma que aconteceu no período em que a terra estava ainda em formação, época em que um ser como o Baséhboo era considerado de Oakĩ (divindade), a dinâmica da história se inicia com o desentendimento do Baséhboo com seu filho, com suspeita de assédio sexual com sua nora. Desgostoso com a polêmica, o Baséhboo deixou a casa do seu filho, trazendo consigo a pedra mágica de fartura.

Nessa época, as cutias souberam da vinda dele, pois a sua alimentação era de péssima qualidade e, por isso, muitas vezes passavam fome. Com a novidade seu pensamento era melhorar a qualidade da alimentação. Com este intuito o velho Buu (cutia) outra personagem que se destaca no mito recomendou suas filhas ficarem de plantão, aguardando o Baséhboo passar. Sucedeu-se como planejado, ele aceitou o convite de morar com elas na casa do Buu e contou a história do seu passado. O mito relata da fartura e dos dias felizes, de muita comida na casa da cutia. Mas, infelizmente, as filhas da cutia não seguiram corretamente as orientações do Baséhboo, segundo o mito, o que se paga hoje são as consequências desta desobediência, como por exemplo: roças cerradas, muitas abelhas, espinhos etc., este preço ficou á gerações atuais. Este mito ocorreu nas proximidades da cidade São Gabriel da Cachoeira, atualmente esta casa é mais conhecida pelos Yepa-mahsã como Baséhbogĩ, para não indígenas de Serra da Bela Adormecida.

A estrutura hierárquica das espécies das manivas é de conhecimento dos povos indígenas dessa região, o quadro a seguir representa a relação das espécies de manivas (mandiocas), obedecendo à classificação hierárquica dada pelos Turoporã, que teve oportunidade de coletar entre os sabedores durante a pesquisa de campo. Segundo os interlocutores, elegeram as principais espécies que existiram no mundo na época dos Pamiĩ mahsã. Os Turoporã consideram dīhki mahsã ma'mi sīmiã a rainha das manivas abaixo especificadas.

Quadro 6: Primeiras espécies de manivas

Mahsã boh dīki	Maniva de gente clara
Mehkã diarã dīki	Maniva rainha das maniuaras
Duhiri dīki	Maniva de sentados
Yeh dīki	Maniva de garça
Bére dīki	Maniva bére
Wāmipehtori dīki	Maniva de conchas de omari
Bahtiã dīki	Maniva de piaba

Ñairõ diki	Maniva de Ñairõ
Sõriã diki	Maniva de Sõriã

A mandioca foi e é alimento básico da população indígena do Alto Rio Negro. Com os derivados da mandioca se faz a po'ká (farinha). Trata-se de essencial, que não deve faltar na casa dos Turoporã, seja na roça, na viagem e no trabalho. É a partir da mandioca que se é preparado: 1) po'ká Ñumuku, tipo de mingau para refeições matinais; 2) Waí peñke, utilização de farinha na preparação da mujeca; 3) po'ká pióke, o chibé, ou seja, água com farinha. Da mandioca se extrai o amido conhecido de wehtá, tapioca, e com a tapioca que se faz o Wehtá Ñumuku, mingau de tapioca, goma de tapioca Wehtá po'ká e na mujeca. No mingau pode ser adicionado teékó (caldo) das polpas de palmeiras, como bacaba (*Enorcapus bacaba*), patauá (*Enorcapus patauá*), açai (*Euterpe edulis*) e omari (*geoffroya Spinosa*).

Outro alimento principal extraído com o derivado da mandioca é o Hauwã (beiju). O beiju pode ser: 1) Itapekaro/kãslhtiro, beiju de massa nova de mandioca, 2) Suúháro beiju de massa vencida (sahtiké), 3) Cirákaro beiju de tapioca (goma), 4) kibó hauwã beiju de massa de mandioca puba, 5) Péru haunwã beiju de mandioca para caxirí, 6) yoasõ (tapioquinha). O beiju é imprescindível nas refeições matinais, servido e acompanhado com biáti (panela com peixes cozidos com pimenta, água e sal) Japurá, verduras regionais dihkípuri (dihku - pé de maniva, puri - folha), yamapuri (folha de caruru), biáporã (tanajuras), pihkorõa (muchiva), nihtiã/ña (tapuru de verão) etc. As frutas como a laranja, banana, cupuaçu, biriba, ingá, abiu, cucura, não são consumidos com o beiju, mas são plantadas entre as manivas. Algumas frutas que se comem com beiju são as seguintes: umari, coquinhos de inajás, waráh, e cocos neë (buriti), wahpi (fruta cunuri) e wah'só (fruta da seringueira) etc.

O terceiro alimento principal é o chibé, ou seja, farinha com a água, que a torna líquida, servida em uma cuia (hoje com tigela). Toma-se no intervalo de trabalhos e ao voltar para casa após as atividades. Na maioria das vezes a fome é saciada com po'ká siríseh (tomar chibé). Quando chegam visitantes, ela é servida substituindo a ausência de comida a oferecer. O armazenamento de o produto é recomendado guardar nos locais arenosos e secos, posteriormente em algumas ocasiões de grandes estoques, os produtores trocam com produtos manufaturados nos comércio e regatões.

No turno vespertino é servido o Ñohkã, a manicuera preparada a partir da fervura da água exprimida da massa de mandioca, eliminando-se assim o seu veneno (ácido hidrociânico). É ótima bebida para todas as refeições, podendo ser reforçado o seu gosto acrescentando abacaxi, ucuqui, injá, wacú, cunurí, cubiú. Ninguém rejeita o

Ño'kã porque é doce e saboroso, combina bem após comer o biáti e na ausência de mais comida soluciona o problema de manutenção do organismo.

Por ser o alimento principal dos povos indígenas do Alto Rio Negro, a mandioca é cultivada em comum independente de clãs ou de etnias. A mandioca assume papel muito importante, não serve somente de fonte de alimentação, suas nomações das espécies são evocadas nos momentos de uso de palavras encantadas pelos kumuã de acordo a necessidade, o mais comuns antes da refeição depois do nascimento de uma criança, é recitada também no do'hokesevaro uma doença geralmente contraída nos trabalhos da roça. Os Turoporã têm terra suficiente para esta prática do cultivo da mandioca no seu território, precisando adotar novas tecnologias para melhorar a produção quanto a qualidade de vida.

Antigamente, quando não havia relógio eletrônico, o horário era controlado pela própria natureza, como o cantar do galo, dos insetos noturnos, mudanças de lugar das estrelas e das aves, que anunciava o início do novo dia. As mulheres levantam cedo e, antes de seus maridos, vão às pressas tomar banho para atizar o fogo, para preparar o mingau da manhã (café), aquecer a panela de quenhapira, fazer beiju e preparar mujeca de peixes quando houver. Banhar-se cedo se fazia necessário porque determinadas senhoras poderiam ter passado suas mãos nos seus sexos, ou se ter praticado kahtise (pratica sexual) com seus maridos, preparar a primeira refeição do dia exige higiene.

Alguns homens costumam sair à noite ou nas madrugadas para a pescaria; era difícil encontrar nas aldeias do Turoporã pessoa dormindo além das seis horas, mas atualmente está começando a aparecer. Diziam que era vergonhoso levantar-se tarde, a não ser que seu peixe estivesse se assando no girau (prateleira indígena) de assar peixes. As crianças das aldeias acordam cedo e vão banhar-se com seus pais. É nessa prática que elas são ensinadas a ter o hábito de banhar-se na água fria, para crescerem fortes e saudáveis, é comum em todas as etnias este hábito. A partir das sete horas em diante, todos já estão dispostos para a primeira refeição do dia, com beiju fresquinho (káhbiro), mujeca (waí peêke), quenhapira (biati) e mingau de farinha (po'ká ñumuku) de tapioca (weh'ta ñumuku) já pronta para ser servido, as vezes é servido o mingau de banana ohó ko.

Observa-se em todas as comunidades indígenas, habitualmente na época do recesso escolar, a partir das oito horas em diante os homens vão aos trabalhos diários, ausentando-se das suas casas na maior parte do dia. Foi notado de que alguns homens saem um pouquinho mais tarde, em algumas comunidades é possível encontram somente as crianças. Ficou observada também em relação ao horário, a inexistência fixa para voltar, assim sendo, uns voltam um pouco cedo, outros mais tarde; às vezes,

dependendo da distancia do seu local de trabalho (roça), é mais demorada. Na maioria das vezes as crianças são levadas para as roças, aonde elas desde cedo aprendem a manejar o uso da terra e tirar dela o seu sustento, como seus pais.

Em certas comunidades só se escuta o canto dos pássaros, dos galos e latidos de cachorro, e em outras não se encontra ninguém mesmo, principalmente nos pequenos núcleos habitacionais. Nos dias úteis da semana, os homens priorizam seus trabalhos particulares, enquanto suas esposas executam várias atividades, como arrancar o capim (táh sé) as erva daninhas plantar manivas, plantar novas fruteiras e cuidar das fruteiras antigas, acompanhar roças em fase de crescimento, suas sementeiras etc. Se for uma roça nova ou que se queimaram mal eles (casal) fazem o dihtëpeó (coivado) ajuntamento de paus e galhos para serem queimados para que a roça fique limpa e seja fertilizada com as cinzas dos galhos consumidos com a queima, como diz Julio Cezar Melatti (2007):

A maioria das arvores caídas; os grossos troncos ficam apenas enegrecidos e o terreno continua ainda cheio de garranchos que não se queimaram de modo total. (...) juntam-nos em vários montes, do que constitui a coivara, deles fazendo outras tantas fogueiras. Grupos indígenas do Brasil praticam a agricultura de coivara. (...) As chamas não consomem totalmente.

Esta prática tradicional cujo objetivo visa na obtenção da boa safra da mandioca, batatas, cana, milho, abacaxi, pimenta, cubiu etc. Após a colheita, O'tó seé parte do solo usado é removido para ser plantada pela segunda vez com enxada. Como o terreno já deu uma boa safra na primeira, na segunda não se espera muito rendimento (yuhkĩ wiímarõ). Isso por que há pouca camada de húmus (diítá isasé) que, com o uso, ficou gasta, além de sofrida lavagem das brucas enxurradas das chuvas torrenciais tropicais da região.

Não há divisão do trabalho na sociedade indígena Turoporã, o que existe é a distribuição do trabalho por sexo, os homens tarã, e yuhki pa'a (roçar e fazer a derrubada) da futura roça, o coivado, pescar, catar minhoca, caçar ou de tirar cipó e madeira, delimitar e reconhecer seu território é o papel exercido pelo homem. Observa-se também nesta sociedade a prática de confeccionar bancos (kumurõ), os Tukanos são conhecidos literalmente mestres desta especialidade. Alguns sob a influência da reciprocidade produzem os objetos domésticos, como kumatá (thompa), balaios e tipitis. Outros confeccionam objetos tradicionais de captura dos peixes, os imiró, waíhro, kahsá, conserto de rede de pesca, conjunto de anzóis para pesca noturna (wehsé pohtápoáteh) o uso destes objetos exige o conhecimento da natureza e das condições climáticas.

Nos trabalhos diários, os sabedores acompanham seus filhos, permanecendo com eles por determinado horas nos locais da realização das atividades. Em seguida, eles vão às atividades específicos deles para patu suá (catar de folhas de ipadu: *Erythroxylum coca*). As mulheres, além de exercerem outras atividades, cuidam dos filhos, indo diariamente às roças pensando neles (seus filhos), trazem mandiocas para as casas, Kíí wi'há (descascar), Oe (ralar), bihpé (espremer) a massa com thompa, o líquido é deixado num recipiente para decatação e a massa (puutí) é levada ao outro recipiente. Na falta do beiju, a massa é posta no tipiti para prensa (ihtabuh), de modo que deixe seca, em seguida indo para próxima etapa do processamento, peneirar a massa, depois de passar por este processo, a massa é jogada no ahtáro (placa de ferro redondo), espalhando bem a massa com distribuição da espessura de 20 mm em toda a circunferência; seu tamanho podendo atingir até 1m de diâmetro.

Quando não havia lenha (madeira seca) no setor do preparo da comida (cozinha), as mulheres vão às pressas às periferias da comunidade, algumas espertas preveniram já a trazem das roças. Essa tarefa é denominada em Tukano de dahré ba'sé (prática de preparar e comer). Uma observação feita em relação à mudança no preparo do local da roça é o uso de moto-serra na derrubada, que não deve ser interpretado como devastação da floresta; no pensamento indígena, isso não tem sentido, é o aprimoramento de a ferramenta que veio substituir a antiga ferramnta o machado.

Em determinadas comunidades é observada a formação dos pequenos grupos após o jantar dos homens, geralmente ficam conversando até altas horas da noite, sentados nos banquinhos saboreando, curtindo aroma da coca e tabaco, fazendo comentário da historia do clã, contando mitos da ancestralidade. Atualmente estes bloquinhos arranjaram um sábios/sabia especial, não importando as condições do ambiente e nem a idade o aparelho da TV, usando até queimar a ultima gota da gasolina. Depois desse horário, o dííayí (cachorro), piçana (gato), prestam a vigilância da comunidade que não deixam nenhum estranho chegar por perto.

Menciono segundo a minha observação participante nas comunidades, costumam-se realizar o trabalho comunitário na quinta-feira e aos sábados de cada semana. Isso representa o legado deixado pelos missionários às sociedades indígenas, que antes não existiu. Ou seja, essa noção dia do trabalho comunitário, em certas comunidades sempre costumam resultar em conflitos com a destituição das regras tradicionais, onde o dirigente é o Capitão da comunidade, e que este papel no passado era de competencia do mahsã ma'mi. No dia destinado ao trabalho da comunidade bem cedo o sino é tocado lançando convite á população local á concentrarem no centro comunitário, a abertura é dada inicialmente com um culto católico, sino substituiu o tradicional uhpíti (ocarina). Todos comunitários ao dirigirem ao centro comunitário,

cada membro vem trazendo seu mingau, sua mujeca, calderado de peixes ou simplesmente seu biáti, para refeição coletiva para este dia. No momento do culto, todos rezam, cantam, fazem leitura bíblica, o catequista faz a tradução e repassa a mensagem bíblica aos seus irmãos. Terminado o culto o líder da comunidade repassa os avisos aos seus parentes e da atividade a ser executada para este dia. Encerrada sessão de avisos é servida a comida que cada um trouxe: a quenhapira, mujeca, mingau, beiju, café e o caxiri.

O bloco dos homens é servido a mesa, e das mulheres fica para segunda rodada. Nesse momento todos fazem a partilha animadamente, com contos de piadas de rasgar a boca, enquanto outros partilham a deliciosa mujeca de surubim com Japurá e outros. É o momento que muitas gargalhadas, falácias e risadas imperam a desconcentração do ambiente, as mulheres também não ficam para trás, revezam com suas piadas fazendo os homens rirem também, muitas vezes até pesadas. Essa estratégia é somente para atrapalhar que não comam bem. Saciados, todo mundo senta-se esperando a ordem do início da atividade pelo capitão. É o novo procedimento para o dia dedicado ao trabalho comunitário. O sistema comunitário de trabalho envolve várias atividades como: limpeza ao redor da área de abrangência da comunidade, roçar a área para futura roça comunal, reparos da casa comunitária, prédio escolar, do porto principal etc. todos se empenham na execução das atividades. A duração do trabalho variando a cada etapa entre duas, três horas dependendo do tipo de trabalho que está sendo realizado, o primeiro momento do trabalho é mais produtiva. Quando as pessoas começam puxar conversa é o sinônimo de que os mesmos estão exaustos, vendo isso, o responsável pede para dar intervalo de 30 a 45 minutos. Todos cansados, suados, vão tomar o chibé ou cuias de caxiri reforçadas. Na segunda etapa do prosseguimento da atividade iniciada, quando não conseguem concluir deixam para outro dia, às vezes isto é, motivado pelo consumo excessivo do peru (caxiri). O horário do encerramento do trabalho comunitário é flexível dá-se das 12 doze às 13 horas da tarde. O capitão ordena para parar a atividade, e pede a todos tomarem o banho. Na sequência todos se concentram novamente no centro comunitário para tomar o restante do caxiri que sobrou quando não há caxiri, os comunitários dirigem para suas casas para repousar, uns vão a pescaria etc. Nas comunidades maiores por onde passei, os moradores preparavam grande quantidade da bebida e davam a continuidade do consumo até no dia seguinte ou quando terminava a bebida. Abordo de que existiu grande probabilidade das pessoas irem procurar por mais bebidas nas comunidades vizinhas.

Outro modelo de trabalho que exige a participação dos comunitários se trata do mutirão, a de “união faz a força”. A execução das atividades comunais neste modelo consiste ao dono do trabalho convida seus parentes para prestarem serviço junto a ele, e

toda a despesa é por conta do responsável. O mais comum é o preparo do terreno para futura roça que conta com a participação comum; esta fase é de apenas cortar as árvores miúdas no Tukano de *we'se tarãse*; o segundo passo é o mais pesado trata da derrubada do *yuhki bihkíro paaró* (derrubar a mata virgem). As mulheres não participam nesta atividade, somente os homens e jovens fortes e experientes exercem desta atividade, acompanhado com um forte caxiri de açúcar misturado com *Irëyaké* (pupunha enterrado), antigamente era feito com caldo de cana.

Nos dias dedicados ao trabalho comunitário as crianças ficam em casa brincando, as meninas cuidam dos irmãos pequenos e vão varrer a casa, lavar utensílios sujos, carregar água, esquentar a comida que sobrou etc. As crianças já grandinhas participam das atividades dos adultos, em companhia de seus pais, e assim que termina as atividades destinadas para aquele dia, elas ficam livres. As meninas exercem o papel de cuidar dos irmãos menores, com obrigações dar de comer ou de beber, dar o banho e fazê-la dormir com canção de ninar indígena “hã, hã, ho, hã, hã, ho! *Kãrĩ kaã yĩĩĩĩ....*” (bis). Isto ocorre quando tais crianças ainda estão com paciência, pois, quando não, deixam a criança chorar à vontade ou ainda, a criança que cuida da outra criança mais nova, não suportando o choro do irmão, acaba por chorar junto, e os meninos vão à pescaria.

2.7. TEMPO DAS MALOCAS - CASA COMUNAL

No tempo do *bahsá wií* (maloca) a organização social e política do clã eram muito diferentes que dos dias atuais; na época, toda responsabilidade cabia somente a uma pessoa e esta pessoa, seguia os padrões do clã, cabia ao *mahsã ma'mi ma'kĩ*, (filho do irmão maior). De zelar e manter a unidade familiar organizava e coordenava trabalhos coletivos e fazia o planejamento dos eventos importantes do clã (as festas), enviando convites a outras etnias para realização das festas tradicionais. No modelo de vida na antiga *bahsá wií* (casa comunal), as principais obrigações do *mahsã maãmí* eram: convocar para o mingau da manhã e às refeições quando era possível, determinar a cooperação nas atividades de seus irmãos, reunir e repassar a história do passado do grupo, incentivar a manutenção da política social.

Quando o *mahsã ma'mi* morria, seu irmão mais novo (que vem depois dele) costumava assumir o posto, na falta de seus irmãos da filiação, exceto as mulheres, outro irmão menor da segmentação hierárquica assumia de preferência filho do irmão menor de seu pai. Estas práticas nas comunidades dos *Tuoporã* não são mais observadas, passados seus sentimentos de tristeza com a perda do líder, os comunitários se reúnem para escolher o futuro representante da *mahkã*,

Os requisitos necessários para mahsã ma'mi exigia ser um conhecedor da organização social política e, portanto, um baya; kumu; ukūri mahsã (dançarino e cantor, sábio, diplomata), sabedor da história do seu clã, assessorado pela classe dos conhecedores composta pelos irmãos de seu pai, seus avós e pelos seus pahki ahkabihrã (irmãos menores) ou mais velhos do clã.

O papel exercido pela classe dos sabedores que assessoravam o mahsã ma'mi mahkã, que, por analogia dos brancos, poderiam corresponder de médicos, juristas, filósofos, sociólogos cientistas e artistas. Me'hõ nigĩ mehêta nimahsipi, isto é, não podia ser qualquer pessoa que poderia assumir este cargo, precisou da pessoa que passou por longos períodos de preparatórios, estar com a preparação para ser Yai ou com a mesma função de seu pai, de acordo com o João Bosco (abril, 2012) “*os filhos seguiam os cargos de seus pais*”. Por exemplo: o filho do Yaí tinha que ser um Yaí, o filho do Baya ser um Baya, do kumu um kumu e assim iam se sucedendo a função paterna.

Durante o período da preparação para formação dos futuros Yaíwa, o ingresso consistia a participação do ritual do Wi'õ wĩhsé (processo de cheirar ou aspirar o pó do wi'õ) o Paricá (Pipta peregrina), a duração do tempo de aperfeiçoamento profissional do Yaí segundo velho Pedro da etnia Desana já falecido contava era correspondente de 2 a 3 três anos curso básico, com a especialização somando no total de 05 anos ou mais.

Este é o período mais rígido de jejum, comida moderada, uso do cigarro preparado pelo preparador espiritual, consumo do patu (*Erythroxylum coca* Var. *ipadu*) posto com as palavras mágicas pelo kumu. Praticavam a prática do vomito de água diário e recebiam orientação dos especialistas (pajés antigos). Os Turoporã no seu passado faziam assim por isso eram Yaíwa e kumuã como diz Yupuri Sabino (fev: 2012), *este método contribuiu bastante na manutenção e no repasse dos conhecimentos culturais, aos seus filhos, e aos filhos de seus filhos até chegar a nós*. Assim sendo, não tinha como alguém questionar seu status, ele tinha que moldar-se e reproduzir o saber aprendido provido da tradição.

Quanto às mulheres, seu papel principal era gerar filhos para dar continuidade do clã do seu marido, quanto mais a mulher dava filhos homens esta mulher ganhava mais prestígio, que a mulher não dava filhos não era bem aceita por não estar gerando herdeiros do seu marido. O motivo de não geração de filhos excedia de das algumas mulheres detiverem conhecimentos das plantas no preparo de chás anticoncepcional e abortivo, a adoção desta prática não era do agrado pelos Turoporã, mesmo sendo proibição, esta pratica sempre esteve presente na intenção de certas pessoas da sociedade, a consequência deste uso sucitou de muitos lideres do clã que partiram para o mundo dos espíritos sem deixar os herdeiros, este é o motivo de considerar maliciosa

desta prática. A presença da mulher também é manifestada durante as festas tradicionais nos momentos das dança rítmica de bihkirã bahsá (cantos dos antigos) ou nas danças com weõpari (cariçu), nisso as mulheres acompanham os homens nas danças, entre os indígenas só é válido homem dançar com a mulher.

No contexto da tradição, os casamentos entre os Yepa-Mahsã somente eram admitidos com pessoas exogâmicas, diziam casar com a mulher Dahséó (fem. Tukano), isto é, com a mulher do mesmo grupo linguístico, o que é considerado incesto ou crime social, como afirma Julio Cezar Melatti (2007: 132): *“Em nenhuma sociedade do mundo, o homem pode casar com a mulher que bem entender (...) as relações sexuais entre um homem e uma mulher do mesmo clã são consideradas incestuosas”*. O mesmo autor diz ainda *“que somente era liberado o casamento entre os Tukano”*. No contexto da argumentação do Julio Cezar Melatti, o conhecedor Kasi sugeriu antigamente não existiam grupos exogâmicos, a transformação humana deu-se entre os irmãos segundo o projeto do avô do universo. a partir do Diawí (casa sagrada é que originaram idiomas exogâmicas), surgiram falantes de outras línguas a quem consideramos grupos de afinidade e exogâmicos.

Todos conhecedores versam, que a origem da diversidade linguística se efetivou na casa do Diawí, com este milagre o Yepá Oãki transformou seres humanos falantes de línguas diferentes, a partir deste local deu a origem grupos de alianças e de afinidade. Certos casamentos que são realizados nos dias atuais retificou a normal tradicional, como pude observar o cônjuge fala a mesma língua e pertence a mesma etnia, uma vez que os filhos que nascessem desse casal não seriam bem aceitos, conseqüentemente dificultaria a nomeação no nome do clã de pertencimento se for basear pela ordem do nascimento dos ancestrais e ao cumprimento das normas dos yepa-mahsã. O modelo do casamento endogâmico, era proibido e reprovado também entre os Tukano, segundo as observações do Evans-pritchard entre os Nuer (1978: 176) *“não se mantém relações sexuais com as moças de sua própria aldeia, pois geralmente existem relações de parentesco, de forma que, quando um problema dessa espécie surge, em geral envolve pessoas de diferentes aldeias do mesmo distrito.”* Este preceito presuponho de o resultado do sistema de internato empreendida pelos padres salesianos, que pela minha experiência convivida mantenho recordações dos discursos dos dirigentes daquela época excluía a existéncia da diversidade linguística e étnica, professavam a igualdade e irmandade, e todos eram filhos de um único pai “Deus”, isso me lembro ainda.

Nota-se que, na atualidade, o avanço deste paradigma motivando o desrespeitado e aumentando o fluxo aos novos padrões; há índicos da aceitação de casamento endogâmico. Os grupos linguísticos exogâmicos com os quais Turoporã e outros grupos linguísticos puderam buscar casamentos, como Desana do clã Diḥpotiróporã,

Wahpípiá, Tuyuka, Neeroã, Tariana, Hupdah etc. vêm perdendo o prestígio tradicional e que pessoas dos grupos exogâmicos supracitados, são vistos como seus parentes.

No tempo do Bahsá wií, por exemplo, o rapaz era submisso aos seus pais biológicos. Ao atingir a maioridade, era chegado o momento de o rapaz desposar; os pais é que tinham que pensar na futura esposa do filho, que precederia de outro grupo linguístico, da posição equivalente a social. O jovem não poderia casar-se com uma moça da alta ou baixa hierarquia: um jovem é Turoporã e sua mãe Desana esta corresponderia à categoria social do seu pai, segundo as regras. Nesse caso, a pretendida preferencialmente deverá ser Desana, filha do irmão de sua mãe. A outra chance é com a bahsiko filha da irmã de seu pai, nesse caso seus tios são seus futuros sogros, só poderiam entregar sua filha com discursos e conselhos para o novo casal que se prepara para o matrimônio. Os pais das moças pretendidas eram futuros uhtamuri mahsã sogros, quer dizer, tornam famílias de alianças matrimoniais. Depois de entregar a filha, os pais exigiam a troca, e, para conseguir a esposa do irmão da desposada, pediam à irmã do desposado. Caso não houvesse a troca mútua, não havia entendimento, o grupo que cedesse não aceitava ficar só na doação.

A inobservância da regra provocava rupturas das alianças matrimoniais, causando conflito até como a participação do kumu, exatamente segundo Evans-Pritchard assinala (1978: 178):

“os Nuer ressaltam que um “sabedor” não usa seu poder contra as pessoas de sua comunidade, somente contra pessoas de outras aldeias, de modo que não é fácil vingar-se dele, já que apoiado por sua aldeia (que considera a magia poderosa como um valor para a comunidade)”

Os sábios dizem que formar as alianças matrimoniais como foram constituídas é uma ótima maneira de manter as regras clânicas, o problema está na manutenção das alianças contraídas.

Quando a desposada é bahsukó e o futuro marido é bahsúki. O casamento do Bahsukí ou de bahsikó é o que nominaremos casamento de primos cruzados. A moça sentia-se como se estivesse casando com seu irmão e vice versa e, para os sogros, ela é sua sobrinha, certamente considerada como filha. Por sua vez, a moça considerava que os sogros eram como pais e, portanto, esperava deles tratamento de filha própria. Assim, dentro do núcleo da família, havia perfeito entendimento e respeito, havendo o envolvimento direto dos pais. Se fosse uma moça desconhecida, de longe, não receberia atenção por parte dos sogros; neste caso, é o jovem (filho) que buscou a moça sem consentimento dos seus pais. De certa forma, é muito significativo este modelo, pois, nos momentos de crise, a moça não recorre aos parentes próximos, mas aprende a superar a crise pessoalmente.

Melatti (2007: 154) explica a importância e a necessidade de um homem e uma mulher indígena se casarem: na nossa sociedade, uma pessoa solteira pode viver perfeitamente sozinha. O solteiro entre os índios, já não vive tão bem: não dispõe de quem lhe prepare os alimentos, quem faça rede, quem prepare a cerâmica de que necessita; a mulher solteira não tem quem forneça carne e peixe. Concordo com o autor, pois é uma realidade dos jovens Turoporã segundo a qual: *“O homem não pode contar indefinidamente com sua mãe, que fica velha e não pode prestar-lhes serviços e nem com as irmãs, que se casam e tende colaborar com os maridos”*. Por isso, para os indígenas, a escolha voluntária dos jovens de hoje a optarem pelo celibato, o mesmo autor comunga de *“um verdadeiro absurdo”*. Este modelo era desconhecido pelos Turoporã antigamente, agora pós-contatos com não indígenas passaram a conhecer da inovação da forma de se viver.

Havia outro método de conseguir esposa através de muniã yahasé/ñeeseh (rapto das mulheres/pegar), isto é, pegar a moça pretendida forçadamente no momento oportuno. Uma das estratégias desse método é a de raptar a moça, os parentes do pretendente formavam pequeno grupo com conhecimento de seus pais, segundo a norma de procedimento iam à aldeia da pretendida de preferência de madrugada e cercavam a casa ou nos dias de festas. Era no momento de pesado sono do pai da moça por outro lado, costumava haver bihkirã acordados exercendo papel de sentinela deitados na rede fumando ou conversando com outros colegas, isso depois de ter tomado comentários do plano. Os raptores nesta entram saudando o dono da casa, em instantes declarava que estava ai para pegar a filha. Nesse momento outros já pegavam a filha. O pai do pretendente e o pai da moça travavam luta com paus, com lenhas cintilantes de brasas idênticos o namoro do gato, nesse meio os raptores arrastavam a moça para o lado de fora da casa. Certos casos exigiam contato com avô do universo para realizar a missão, invocando o mando de muita chuva para evitar a saída da pretendente para roça ou outros locais de refugio durante a operação.

Às vezes a moça preparava seus esconderijos debaixo a um grande balaio, uma grande bacia de tuiuca. Quando entravam os raptores ela escondia entrando debaixo desses objetos, de modo que não deixava suspeita e ficando despercebida, costumava manter quieta suportando as mordidas das formigas, para poder escapar dos raptores. Houve momentos que a moça nem sempre saía bem, nas suas tentativas de fuga sempre caía sempre nas mãos deles, agarravam pelos braços e as pernas e levando para canoa. Sabemos que houve moças espertas e criativas, logo que eram agarradas, pegavam a tanga dos homens e a arrancava deixando-o nu e o homem preocupado com sua tanga deixa livre ou jogava punhadas de pimenta nessa hora valia tudo. Quando havia muitos homens era difícil reagir, estes raptos muitas vezes contavam com o uso do cigarro de

encanto preparado por kumu, com efeito do cigarro o vitima se sentia a presença de muita gente no lado de fora deixava levar a filha.

O horário propício de numiã yahasé/ñeeseh, dos indígenas costumava ocorrer após a primeira visita do novo casal aos familiares de sua esposa, que visava levar muito isaseh (comida do novo genro, para agradar os sogros e aos seus cunhados) como carnes de caça, peixes, para demonstrar que o rapaz era um homem trabalhador, pescador, caçador, possuidor de bens (terrenos para realização de caçaria e pescaria e extração de matéria- primas). O novo sogro recebia com alegria a doação, no outro dia, convidava seus parentes e vizinhos para se banquetear os iahase h que o genro trouxera. Os visitantes (cônjuge) eram bem recebidos pelos demais moradores da maloca. Terminados os meses de visita, o novo casal voltava para a maloca de seu pai.

No modelo de casamento realizado na maloca, os pais é que traziam a futura esposa e apresentavam ao filho, atavam a rede junto da rede do filho e pediam ao filho pescar peixes para a primeira entrega dos peixes para a mulher. Se o rapaz gostasse da moça seguia recomendações e às orientações dos pais. De manhã trazia muitos peixes e entregava para sua nova mulher, todo desempenho e execução eram da responsabilidade da mulher, não mais da mãe. Em outras palavras a entrega dos peixes simboliza o gosto, amor sublimação do casamento, em fim estava casado sua família já reconhecia de esposa do parente.

Ela com sua arte de cozinhar a recém-casada demonstrava seu dominio de preparar a comida, quando estava pronta, convidava o marido, o sogro, a sogra, os cunhados e as cunhadas para partilhar da sua comida. Com esse gesto a moça demonstrava sua competência e maturidade, seu amor a vida conjugal. Assim ela era considerada pelo marido, pelos familiares como uma boa esposa, com estas atribuições é que realizam a cerimônia de casamento dos indígenas. No dia seguinte, a sogra juntamente com seu filho levava a recém-casada para conhecer as roças. A sogra doava alguns lotes de suas roças. Se o recém-casado quando solteiro possuía roças, novas ou maduras repassava à nova proprietaria, no momento do repasse a sogra recomendava a nora ser uma mulher trabalhadora, cuidadosa com plantio das manivas e com isso produzia seus alimentos extraídas das mandiocas para não passarem fome. Dividia os materiais da cozinha como: Cumatá, balaio, tipiti, camutí, cesto cargueiro (aturá) etc. Assim ela podia ficar independente em relação a sogra e ter seus utensílios próprios (kó ye).

O método mais recente trata-se dos tempos dos missionários: o rapaz vai à casa da pretendida para pedi-la em casamento acompanhado dos pais, e quem era órfão primeiro tinha que fazer amizade com os parentes da pretendida para obter apoio

durante o momento da petição. A cerimônia da política do casamento se iniciava com oratória de consideração entre os pais. Se o pai da moça consentia o casamento, autorizava o rapaz ter uma conversa fora do olhar dos pais, a confirmação do aceite acontecia entre os dois. Passados algum tempo de espera pelos pais de ambos os lados, o rapaz se dirigia aos pais da moça para notificar o que ficou decidido. Se a resposta fosse positiva, os familiares se rejubilavam, em alguns casos dava o contrário, os pais da moça obrigavam a filha casar com rapaz ou vice-versa. Quando davam em nada alguns, se despediam desejando agouro mal a moça. Certas moças negavam em aceitar o pedido do casamento baseando nos comportamentos do pretendente (qualidades negativas) de má conduta, entre outros etc.

Outro meio de procurar o casamento fácil era com o uso do bará (pusanga). Trata-se de uma planta ou vegetal que se encontra no mato, outras nas serras e montanhas. Pusanga (em nheengatu) designa o objeto com propriedade de encantamento. É um vegetal para sedução irregável a eficiencia, mas fica perigoso ao usuário se (a) o manipulador (a) não seguir as regras corretas no ato do preparo. Antes de antes de apicar a pusanga, o rapaz *piotáki mitãpi* (estar munido de antídoto) aplicando nos olhos gotículas do antídoto extraído da planta apropriada. O contato do antídoto com os olhos do da usuária (o) produz uma ardência semelhante da pimenta com duração máxima de duas horas, provocando espirros e lagrmas em abundancia. Estando nesse estado, interessado já se encontrava com condições de usufruir, pegava e preparava uma minúscula porção e colocava na mão, ficando à espera da oportunidade de contato com mulher preferida. Daí então, a jovem com efeito caía nos braços do rapaz, se não estivesse munida contra a eficácia (*piotaya marigõ*), estando munida produzia efeito controlado (*piota'kó*).

O efeito da pusanga afeta o sistema psíquico afetivo da pessoa, daí a vítima fica pensando na pessoa que aplicou ou vice-versa. A pessoa infestada tem a impressão de que o rapaz é simpático e lindo, com todas as qualidades favoráveis ao seu lado. Segundo os depoimentos do Bené, a pessoa contagiada começa a sentir paixão uma pela outra inconscientemente. Sua efigie costumava não sair do seu pensamento, e tinham-se a impressão de que o rapaz está falando em seus ouvidos toda hora, havendo, inclusive, um total esquecimento de comida, vivendo no mundo da êstase etc.

Havia também outra técnica de sedução imediata: o rapaz que deseja seduzir a pretendida de imediato, passando despercebido e ia embora para esperar no mato, na encruzilhada ou no final do estirão do rio. Parando ao local onde seria o encontro, mastigava pimenta maduras e, como esperado depois de alguns minutos, a pretendida chegava toda apaixonada e ele a levava para sua casa. Desfazia-se o efeito depois do nascimento do 3º filho ou quando a mulher decidia ficar com a pessoa, se aplicar com

antecedência a moça não iria mais gostar do rapaz e voltaria para casa dos seus pais. Depois de coabitarem muito tempo, dificilmente iria desfazer o casamento. As pessoas experientes aconselham que certos atrativos utilizados inconvenientemente estraguem a pessoa deixando louco por restode sua vida.

Entre as estratégias de casamento acima citadas, existem outras; quando a moça se engravida estando na casa de seus pais, esta situação requer muita compreensão e sensibilidade por parte dos pais biológicos da moça, em muitas situações dessa natureza os conflitos foram solucionados com a aceitação do suposto rapaz ou da moça em casamento, sobressaindo com a reconciliação por parte dos pais de ambos. Exemplo dos fatos assinalados acima nas décadas de 70 a 85 têm sido principal motivo da saída dos jovens Turoporã das suas comunidades, como pontuo alguns exemplos: 1) recusa do aceite pela mediação dos pais de ambos os lados; 2) Recusa do aceite por parte dos jovens; 3- Ilusão, parte final da decisão do (a) jovem. Buscar novas aventuras saindo da casa paterna em buscar de empregos domésticos nas cidades grandes.

No contexto atual dos casamentos, os pretendidos passam a vir morar com sogros; antes, esta demanda ocorria o contrario, isto é, o rapaz deixava a casa de seus pais ou passavam morar na nova casa construída por ele com antecendência.

2.8. RITO DE PASSAGEM

Os jovens do sexo masculino, quando atingiam a fase da pré-adolescência, todos os meninos da mesma idade eram submetidos à reclusão; e costumavam deixar em aberto a participação dos filhos dos aliados (suas irmãs). Esta prática dos antepassados, atualmente, não se aplica mais, percebeu-se que ela foi consideradas umas das práticas de repressão mais violentas já aplicada aos jovens na visão dos europeus, para os indígenas fez parte da sua tradição.

Os jovens eram levados pelos Bayaroá, kumuã e yaiwá, fastada da maloca, a uma casa de palha que servia de residência-escola por alguns meses ou de anos. Estando lá, jovens recebiam orientações educacionais e formativas com o objetivo de conscientizar a valorizar os elementos espirituais e materiais do seu clã. Durante este período, o sistema de alimentação era bem moderado; para os iniciados, o prato servido era com mínima quantidade de comida acompanhada de pequenas fatias de beiju, peixe, farinha branca, maniuara, ovos de cabas (vespas), cardápio específico. Este procedimento visava preparar o futuro ser “eu” com caráter social apto a enfrentar os desafios, profundo conecedor da sua tradição e da valorização dos elementos do sagrado e profano, consiente e verdadeiro cidadão Tukano Turoporã.

filhos ele se torna “um verdadeiro homem”, o que chamamos de um ancião” (Evans-Pritchard, 1978, p. 188), era a educação indígena na sociedade tradicional.

Durante a festa, os iniciados recebiam açoitados de pequenas varetas bahseque (contiam palavras mágicas) impostas pelos kumuã, no fortalecimento do corpo e do espírito. Não podia chorar para demonstrar que eram homens formados, dispostos para aguentar dores, este ritual objetivava fazer crescer os jovens fortes e sadios aptos a enfrentarem os desafios da vida adulta.

Chegando o apce-se do processo de iniciação com o hábito de bia yaguese (mascar pimenta), como menciona Bruzzi Alves da Silva (1977): “*Põe-lhes uma punhadas de pimentas na boca e ordenam que as mastiguem*”. De acordo com minha experiência de abril de 2012 participei de uma solenidade deste porte, ressaltado são normas culturais obrigatórias após a celebração, os participantes aqueles que viram pessoalmente as flautas miriã, são dogmas a obrigatoriedade entre os Turoporã e os grupos linguísticos exogâmicos o hábito de mastigar pimenta após de cada celebração. Nesse processo, a saliva, é cuspidada fora e em seguida toma-se o caxiri preparado por um conhecedor específico para esse tipo de evento. Para um observador de fora é supostamente sacrificante esta atitude.

Esta obrigação de mascar pimenta entre os Yepa-mahsã possui valor cuja a finalidade, segundo a crença indígena, evitar que seu corpo esteja exposto aos ataques dos agentes da natureza, consistia na defesa do corpo contra certas doenças o ato de isésã, da pessoa que presenciou a solenidade da apresentação dos miriã. A não observação destes requisitos milenares é comum o surgimento de doenças malignas e incuráveis como: mordida de jararaca, ataque de ferinos, curupira, dos waí mahsã e desgastes no sistema auditivo e de memorização, feridas bravas facilidades contra certos acidentes e ilusões (isésãseh ou suriasé). O ahmoyesé reflete a emancipação dos jovens se tornarem fecundos na produção de conhecimentos espirituais e materiais da tradição.

De acordo com a Sra. Inês Lima, a menina aprendia a fazer imitando as adultas, isto é, pondo em prática o que via nas suas brincadeiras do dia-a-dia, por exemplo: a menina brinca de cozinhar peixes, preparar beiju, servir bebida e comida ao seu coleguinha; o menino cata pequenos objetos na sua imaginação pescando peixes ou presas da caçaria e entrega à sua coleguinha. Nesse meio, elas vão crescendo entre as mulheres adultas, até atingir a sua maioridade. No limiar da adolescência, a exigência da aprendizagem dos bons costumes do clã, de seu pai e de sua mãe são aprimorados com o crescimento.

A menina entra no final da adolescência a partir da primeira menstruação. Conta Inês, nesse período, a iniciante maior parte do seu tempo cheirava o odor da pimenta

(biá wĩhĩ, jejuar-se), comendo comida apropriada para esta fase da vida, receita pelo kumú, acompanhada de mulher sábia (avó). Nesta fase, a menina-moça evita comer comidas quentes, peixes e carnes de caça de grande porte e, recebia treinamento das mulheres experientes como fazer discursos nas grandes festas, receber e agradecer a dádiva. Todo cuidado era exigido; ao sair do recinto preparatório, a iniciada era aconselhada a munir-se com o chapéu de cipó, para evitar que os raios solares atingem-na, causando estrago. Neste período a jovem estava proibida usar pano, para enxugar seu rosto, se não os insetos encontrados nos pés da matéria-prima podiam causar o mal. Por isso, era recomendado limpar com kahrã purĩ (folha nova) do arbusto buyuyu.

Antes de concluir o período de resguardo, os kumuã, ou seja, seu avô paterno usavam palavras mágicas, no imaginário pondo o escudo (bahtipakaro), de modo que ficasse protegida para qualquer malefício do mundo externo; dos espíritos maus da natureza, a pratica de bia baksehekaro (autorização da alimentação de comer todas as espécies de animais, vegetais e peixes de todos os tamanhos) esta cerimônia é valido para os jovens de ambos os sexos. Os ritos de iniciação prosseguem com o banho; a iniciada, acompanhada de suas madrinhas, que vão à frente com pedaço de panela de tuiuca (argila) defumando com breu caminha na direção do rio, a ser banhado. O rito também contava com o corte do cabelo da iniciada; a mulher que cortava o cabelo era considerada como sua segunda mãe (madrinha), em Tukano de pahkoá, cuja responsabilidade cabia chamar atenção ou prestar correção às falhas que sua afilhada viria a cometer.

O dia de a jovem assumir a maioridade, seus pais marcavam uma data para festejar, providenciavam a comida e a bebida. Nesse dia a iniciada saía pela primeira vez ao público toda enfeitada, pintada de urucu, jenipapo, carayurú etc. acompanhando a dança dos bayas do clã. O kumu, como foi mencionado pai do seu pai (avô), fazia a entrega aos pais a iniciada aconselhando que cuidassem bem dela, por sua vez, seus pais agradeciam ao kumu pelo trabalho realizado para o bem da filha. Assim, as mulheres dos Turoporã educavam suas filhas no passado. Hoje em dia, este modelo tradicional de educação entre os indígenas Turoporã não vigora mais, pois eles nossos pais optaram o modelo escolar ocidental, nos motivando sermos muito preguiçosos.

Quando os jovens atingiam a maioridade, a prática de ajuste corpóreo era feito com o processo de bia wĩhsé (pratica de cheirar pimenta). Segundo a tradição, a mulher tinha mais exigência e cuidado do que o homem. Os horários propícios de cheirar pimenta das Turoporã se davam nas primeiras horas do dia, antes do primeiro banho, ao meio dia e a tarde. Nos primeiros dias desta prática era inalado com aroma da pimenta nova (verde), com pouco teor de ardência. Quando os usuários já estavam acostumados com a dose inicial, era aumentada a dose passando a usar pimenta bem maduras (soãsé

ou bihki), quando já estava bem familiarizado o efeito da ardência a usuária não se sentia mais. A eficácia da estratégia de cheirar pimenta culminava na exoneração da gordura e óleo do rosto, ao mesmo tempo fazia jorrar muito catarro nas narinas. O rosto ficava bem lubrificado, brilhoso e corado. Este resultado permitia a pessoa pintar seu rosto, se a tinta secasse e a pintura estivesse a contento, a tendência era de reduzir carga horária da prática.

A mulher quando ia ao trabalho, no caminho da roça, pegava folha de uma planta específica com a indicação das conhecedoras, confeccionava um recipiente com formato afunilado (doró) para servir de recipiente ao aroma da pimenta. Esta tendência de cheirar pimenta exigia da usuária a perseverança, exigindo com o tempo retomar a prática. Assim, a pintura afixava no corpo por mais tempo, não se apagava com facilidade, produzindo encantos na pintura corporal nas festas tradicionais com elegância. Atualmente, dificilmente as jovens Turoporã praticam, as moças preferem substituir a pimenta pelos produtos manufaturados para deixar corado seu rosto e serem atraentes.

3. IDENTIDADE E MOBILIDADE - ĪSĀ PAMĪSÉ DIÍTÁ

3.1. OS PRIMEIROS CONTATOS

Os primeiros contatos dos Turoporã com não índios suas aspirações se desdobra na linguagem indígena de dīhporopī, que significa passado muito tempo, antigamente. Estes termos são empregados para explicar um acontecimento do passado, contos de seus pais, avós que existiram no passado (pahkī mihī, Ñehkī hómihī), contavam fazendo o uso do termo muito tempo atrás. Menciono a historia, da chegada dos pehkasã (gente do fogo), brancos no Alto Rio Negro. Segundo os dados, estas pessoas que estiveram no passado na região, eram pessoas que se encontravam a serviço das autoridades portuguesas daquela época, missionários, caçadores de metais, rotadores de pessoas para trabalharem nas construções, nas lavouras, mineração e regatões, que destinavam levar pessoas para extração de piaçabas e nos seringais.

Essa política de colonização chegou ao Rio Negro por volta dos anos 1740, ocasião em que 20 mil índios foram aprisionados para serem vendidos em Manaus, Belém e São Luis. Durane estas missões muitos indígenas foram violentados e dizimados, causando muitas mortes, muitos sendo expulsos de suas malocas (daquela época) pela negação do aceite aos interesses dos portugueses. Com estas atitudes, muitos dos antigos habitantes do Rio Tiquié tiveram que abandonar suas malocas (locais de origem).

Em resumo, conta o Ahkito (Kasi): Nos últimos anos em que nossos antecessores habitavam no Igarapé Turí afluente do Rio Papuri, infelizmente, os nossos irmãos exogâmicos do Tiquié foram mortos pelos portugueses brasileiros. Esses povos eram: Wayarã, aqueles que emergiram na Cachoeira sagrada de Yoapah (Cachoeira Comprida, Rio Tiquié) bem próximo da linha do limite de dois países Brasil e Colômbia. Outros povos citados pelo interlocutor foram: Eruriá, Pi'kã Yuhkiroá, Nohāyarã, Buhpú Mahsã, Titiã Mahsã e Yiroá. Os nossos antecessores conheceram muitas capoeiras desses povos que foram exterminados às margens do Rio Tiquié durante o reconhecimento do território. O Rio Tiquié era conhecido pelos antecessores em Tukano de Uh'píma (que significa rio que houve muito derramamento de sangue), com os constantes conflitos daquela época, muitos indígenas do Rio Tiquié e Bihkiya (Rio Castanho) refugiaram para os Rios Japurá, Apapóris e seus afluentes no lado do território Colombiano.

Outro exemplo trata da pequena ilha de Pari Cachoeira no Rio Tiquié, na época serviu de presídio. Ali foi aprisionada gente importante – Bayaroá, Kumuã, Wíiseri kahrã kumuã e, por isso, contam que foram enterrados muitos objetos sagrados, outros levados para Manaus, Belém e São Luis nos museus. Nessa época, os brancos também perseguiram os indígenas no atual Rio Castanho, principal afluente do Rio Tiquié. O Iremirĩ João, viu o barco de nome Garité de grande porte, que foi afundado pelos indígenas no lugar chamado Yahpíhira. Os guerreiros indígenas derrubaram enormes árvores nos lugares estreitos do Rio Castanho para dificultar a passagem do barco e, em seguida, atiraram muitas flechas envenenadas sobre os inimigos, atearam fogo e não deixaram escapar ninguém. O Rio Tiquié ficou desabitado, porque os primeiros habitantes (os nativos do Rio Tiquié) foram dizimados pelos colonizadores e não sobrou nenhum para contar a história deles. Muitos dos que sobreviveram foram parar no Rio Japurá e seus afluentes. O rio Tiquié ficou somente com cemitérios e capoeiras os locais de construção de suas malocas.

Segundo o Doetihro, filho de Kasi, comenta que após a expulsão dos jesuítas por Marquês de Pombal no Brasil colonial, os missionários salesianos dão início à evangelização na região do Rio Negro (1914). Nesse mesmo período foram fundadas as missões de Uaupés e de Taracuí; Melatti (1987:41) dá o conceito do termo “missões”:

(...) aldeamentos coloniais dirigidos por missionários, representantes de vários grupos étnicos foram agrupados, catequizados, casaram entre si, passando a viver segundo as normas impostas pelos catequistas, abandonando seus padrões culturais e esquecendo sua identidade étnica original.

Para Cardoso de Oliveira (1957:5-6) “(...) *uma etnia não existe por si mesma, mas somente em contraste com a outra*”. O contato formal dos não indígenas com indígenas no Rio Tiquié presume a veracidade da proibição da prática dos saberes indígenas, os Turoporã e dos demais grupos linguísticos do Rio Tiquié passou por uma inovação cultural pela não indígena, que visou propor a ascensão social baseada no domínio da leitura e da escrita, conversão para a religião deles como aborda o Leslie White, (2009: 46): “*o termo cultura foi uma ferramenta conceitual importante para lidar com modos de vida diferentes, com os quais os europeus estavam mantendo contato*”. Trata-se da modificação da sociedade indígena tradicional, à sociedade civilizada.

Naquela época os líderes do clã Turoporã residiam na maloca de Ewira no Rio Castanho, quando, numa época não data pelos interlocutores, passaram homens do

representante do governo português de nome Manduca, entregando o documento contento Brazão da Coroa Portuguesa, em Tukano de Tuhtuari purĩ. Com isso estreitou mais a possibilidade do contato dos Turoporã com não indígenas. A mudança dos Turoporã do Dihtiropa Wira-poço para Yuyutah a atual Barreira Alta, efetivou se entre os anos de 1936 a 1942, dando grande passo para o contato. Nessa mesma época, houve a inauguração da primeira sala de aula na Missão de Pari Cachoeira, com 52 alunos indígenas, em 15/07/1942.

O período destes acontecimentos deixou profundas recordações de uma época de conquista cultural europeia sobre a Tukano. Após ter conquistado todo território do Rio Tiquié os missionários salesianos, finalmente concretizaram o seu domínio formalmente, com isso os Turoporã foram obrigados a abandonar as práticas tradicionais, esta determinação não encontrou muita resistência do lado indígena. Vendo a doçura e a mansidão indígena, os missionários salesianos abordaram a hipótese, cujo conjunto dos seus saberes indígenas exedia do diabo, líder dos espíritos maus do inferno, o indígena que o praticasse quando morresse, sua alma iria ao inferno para o fogo eterno. Os Turoporã temendo o fogo eterno, não apresentaram muita resistência perante esta ideia, somente os mais radicais aqueles que dominavam mesmo o conhecimento, tentaram demonstrar resistência, mas aos poucos foram amassados com presentes temporários que receberam dos padres e, enfim, entregaram todos os objetos sacros da cultura como, enfeites de dança, pedras que o Yai usava para diagnosticar o tipo da doença do paciente, trocados por sabão, espelhos, anzóis, fósforo etc.

Diante do exposto, criou-se então um novo sistema de vida, substituiu a antiga casa comunal, pela comunidade, com construções de casas particulares, em que se proibiu o filho casado morarem com seus pais. Na escola, os indígenas obtiveram a maior ênfase do novo modelo de vida; a vida escolar a qual obrigou os indígenas o uso da língua portuguesa, o que deu a abertura no abandono da língua materna. Estando na casa dos missionários (internatos) jovens indígenas, além do treinamento da leitura e escrita, induziu a conversão para religião Católica, além de receberem aptidões profissionalizantes como: marcenaria, catequista, pedreiro, mecânica, o alfaiataria etc. Isso legitimou os indígenas a submissão ao seu superior, esta prática é versada pelas pessoas que fizeram parte desta época que ainda estão vivos. O sistema de internato foi extinto a partir anos 1982 em Pari Cachoeira. Nós da geração atual damos pouca atenção aos conselhos das pessoas mais experientes, e a prática dos ensinamentos religiosos indígenas quase não tem o mesmo sentido como era antes. Percebeu-se, portanto, a partir do ano 2000 para cá, a ascensão do idioma estrangeiro (português), ora usado muito cedo do que a língua materna por algumas crianças indígenas. Tal transformação acarretou aos jovens indígenas da região a optarem profissões o que futuramente

motivou os jovens indígenas de aplicar seu aprendizado a inserção no mercado de trabalho, neste sentido deu o inicial do abandono dos jovens aos locais de origens.

Dentro do território dos Turoporã, não há presença dos não indígenas com permanência fixa. O que pude perceber é a de presença de pessoas temporárias como pesquisadores antropólogos, linguistas, e pessoas envolvidas com a saúde indígena (DSEI). Um exemplo prático em Barreira Alta atua duas ONGs: a Saúde Sem Limites (SSL) e a Pró-Amazonia, na prática não é percebida a presença deles na área de sua atuação, durante os dias da minha estadia na Comunidade de Barreira Alta, não pude encontrar com nenhum dos representantes das ONGs, entre os meses de fevereiro a abril de 2012. Na Comunidade São Jose II atuam profissionais de uma ONG Instituto socioambiental – ISA/Rio Negro, que assessoraram a implantação da escola modelo de Educação Escolar Indígena Piloto de nome Yupuri, em troca efetuam pesquisa para seu aprimoramento profissional (Mestrado e Doutorado). Atualmente esta escola possui uma sala de extensão de Ensino Médio Indígena vinculado à escola Estadual Indígena “D. Pedro Massa” com sede em Pari Cachoeira. A ISA, não cumpriu seu dever de prestar assistência técnica e financeira deixou ficar apenas no seu discurso político, partindo destes pressupostos, comungo o ambiente de ensino porta péssimas condições da estrutura física, alojamentos, falta de recursos humanos e alunos a ingressarem para o ano letivo de 2012, muito menos possui a condição da oferta do Ensino de Qualidade e de um ambiente saudável. Desta considero da existência de conflitos ideológicos entre pesquisadores do ISA e adesão do Ensino Médio Indígena normal pelos comunitários.

Ao se tratar de nível de escolaridade, a maioria dos Turoporã está todos alfabetizados, nos mahkãri (Comunidades) de origem, assim sendo, os jovens possuem o ensino fundamental completo; parte da população com ensino médio indígena completo egressos da escola de Pari Cachoeira e da Escola Agrotécnica Federal de São Gabriel da Cachoeira, uma porcentagem mínima com formação de nível superior das: universidade Federal do Amazonas - UFAM e a Universidade do Estado do Amazonas-UEA. Outros estão em fase de graduação ofertado pela UFAM no Programa Universidade Intercultural Desenvolvimento Sustentável. A educação Escolar é vista como uma contribuinte forte pela evasão, uma vez que, as disciplinas cursadas deduzem uma visão fora da sua realidade embora seja indispensável nos dias atuais o ato de aprender ler e escrever, ao tratar da questão indígena ela tira à pessoa do seu local de origem descomprometendo a coesão da estrutura de um grupo étnico.

A saúde indígena (é também um assunto serio quando é tratada da saúde indígena), é confirmado o surgimento de doenças desconhecidas pelos indígenas, enquanto os recursos destinados para o este departamento caminham lentamente. Nas Comunidades onde há local de atendimento conhecidos na região de polo base, os

parentes frequentemente se apresentam com sintomas de gripe, dor de cabeça, pneumonia, febre, dor de dentes, parasitose digestiva e vômitos e outros males inexplicáveis pelos saberes indígenas, mais compatível aos conhecimentos dos profissionais brancos, por exemplo, a presença da DST nas populações Turoporã e Hupdah como relatou o enfermeiro Allan Barrionuevo. O descaso da presença dos organismos do governo e a falta de liberação de recursos disponíveis, o que vem a dificultar a equiparar-se com novas tecnologias nos polos bases, o que causa o desânimo do profissional que atua na região ou as vezes até é considerado de incompetente. Outro fator que assinalo é a escassez de peixes, carnes de caça na região, e outros alimentos ricos de proteínas e nutrientes, deixou o organismo menos resistente, contra agentes causadores das doenças. Enquanto isso, a situação dos profissionais do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) vive com a escassez de medicamento, poucos recursos, descomprometendo com os compromissos assumidos.

3.2. OS TUROPORÃ NO RIO TIQUIÉ

A área Indígena do Rio Negro localiza-se no Noroeste do Estado do Amazonas, na planície amazônica, na bacia hidrográfica do mesmo nome entre as coordenadas 70° 20' realizam. e 64° 40' WGr. 1 45' S e 2° e 15'N. O Rio Negro, um dos principais afluentes do Rio Amazonas, nasce nas cordilheiras de Poyacan em pequenas ramificações de rios, no território Colombiano e Venezuelano, com 1.901km de extensão. O Rio Uaupés, situado na margem direita do Rio Negro, é o segundo maior afluente depois do Rio Branco e sua nascente se encontra nas cordilheiras do Andes, no território Colombiano. Sua extensão abrange 1.375 km (FOIRN-ISA 1998).

Esta região é o centro dos principais acontecimentos relacionados à emergência dos primeiros seres humanos no mundo e das versões mitológicas dos grupos linguísticos da família linguística Tukano Oriental. Suas paisagens naturais, acidentes geográficos (uma pedra, lagoa, várzea, morro) eram denominados de casa, na concepção indígena, e nelas encontram-se referenciadas a origem dos fatos ocorridos durante período mitológico; esses locais geográficos trazem recordações do passado histórico de cada etnia.

O Rio tiquié é um dos principais afluentes do Uaupés, situado na margem direita do mesmo Rio, na proximidade da Ilha Pena de Arara, há uns 1.500 m da sede do Distrito de Taracuá. Ele nasce na Colômbia, delimitando a fronteira do Brasil com a Colômbia. Os Yepa-mahsã e outros grupos linguísticos denominam esse Rio de kîhsá (que significa: braço de água das palavras encantadas). O referido rio, ao longo de suas margens, agrega grande quantidade de ingá, muito apreciado pela população, que vai desde a foz até chegar a Pari cachoeira. O suco desta fruta é doce e por isso ela é citada

nas evocações pelos kumuã e bahserã, isto é, o paladar doce da fruta combate as doenças (em Tukano se diz bahserikó). A largura do Rio Tiquié é de 300m na sua foz, e conta em média com 200 a 250 m de largura ao longo do percurso. Ele deságua no Rio Uaupés, a maior parte do seu percurso é navegável, suportando embarcações de grandes, médios e pequenos portes; é navegável durante o ano inteiro.

Os Turoporã, pela classificação anteriormente dada, pertencem a família linguística Tukano Oriental, como os Desana, Bara, Barasana, Uanano, Tuyuka, Siriano, Yuriti-tapuia, Carapanã, Tatuio, Cubeo, Pira tapuia, Macuna, Pisanira, Tukano, Tanimuca. Esta classificação embasa a lógica na transformação dos Waí Mahsã (peixe - gente) para mahsã (seres humanos). A língua Tukano predomina a comunicação dos grupos linguísticos, como nas Desana, Hupdah, Tariana e outros que residem e convivem em conjunto com Yepa-mahsã localizadas nas margens do Igarapé Turi, Rio Tiquié ambos afluentes do Rio Waupés.

É clara a possibilidade de percepção no Tiquié, a presença dos grupos indígenas da família linguística Maku, que viveram nas terras interfluviais da bacia hidrográfica dos Rios Tiquié e Uaupés. Os Maku anteriormente preferiram viver no interior das florestas nas proximidades das nascentes dos pequenos riachos, nas zonas interfluviais, atualmente esta concepção está para se perder a colocação anterior, já se encontra primeiras povoações dos Yuhupdah nos Rios Ira, Cunuri, Castanho embora morando afastados geograficamente, não deixa dúvida da mobilidade dos locais de habitação dos interflúvios para ribeirinhos.

A iniciativa dos Turoporã, construírem suas habitações nas margens dos rios partiu do contato histórico dos seus antepassados, em busca de melhoria de qualidade de vida e políticas sociais, estabeleceram-se nos locais com condições climáticas e ambientais produtivas e favoráveis a subsistência. Além de ser pobre em nutrientes, o Rio Tiquié até a metade do seu percurso possui grande quantidade de pequeno lagos e igapós, que facilitam a reprodução dos peixes “... *do percurso do rio tiquié no Brasil é margeada por florestas sazonalmente inundáveis*” (Chernela, 1986). Além de escassa em nutrientes, suas margens apresentam paredes arenosas, isto é, não possuem muitas várzeas, a partir da comunidade de Cunuri Ponta, médio Rio Tiquié até a entrada no território colombiano.

Os antigos moradores contavam que, antigamente passaram nestes rios pehkasã brancos de barba grande, cabelos compridos, falantes de uma língua estranha na região; muitos deles negavam partilhar da comida indígena, que só se alimentavam de grãos coloridos contidos nas pequenas garrafas. Hoje podemos considerar de dos estudantes pesquisadores estrangeiros, missionários, viajantes naturalistas. Como comprovante da

presença dos mesmos na região tem documentos escritos, com a descrição de algumas malocas a partir do século XIX. Como o inglês Alfred Wallace (1939), que esteve na região do Rio Uaupés entre os anos de 1853 a 1855, descreveu sobre os indígenas que habitavam a região, noticiou a forma da habitação e da construção da casa comunal (maloca), fez a descrição como ela era mobiliada (FOIRN-ISA, 1998). A partir dos trabalhos antropológicos dele contribuiu no registro das informações etnográficas dos povos que habitavam naquela época os Rio Uaupés e seus afluentes.

O alemão Koch-Grünberg esteve na região em meados dos anos 1903 - 1905. Seus trabalhos etnográficos despertaram interesses para os cientistas modernos de efetuarem seus estudos antropológicos na região, estimo que os referidos textos recentemente traduzidos para o idioma espanhol e para o português (FORIN-ISA, 1998). Estes contêm muitas fotografias das atividades desenvolvidas pelas populações do Rio Negro, sobretudo maneira da vida do seu cotidiano (FOIRN-ISA, 1998: 35). A partir dos anos 1940, a região foi visitada por vários antropólogos estrangeiros os quais podemos destacar o Ivirnig Goldman (1963) segundo estes registros confirmam da realização dos seus estudos entre os indígenas “Cubeo”, do Rio Uaupés um grupo linguístico vizinhos dos Yepa-mahsã. A partir de seus estudos deu-se a abertura aos outros antropólogos de aprimorar os estudos, que sistematizaram a forma de organização dos povos da região, e elaboraram os primeiros mapas. Curt Nimuedaju esteve e estudando a população da região entre os anos (1927 - 1986) viajou para região nos Rios Içana e Ayari, entrou no Rio Uaupés, fez primeiros censos populacionais, em uma das ocasiões da sua presença na região descreveu a destruição da maloca pela ação missionária, como ele próprio relata em cartas escritas ao Diretor do Museu Goeldi Carlos Estevão, documentadas no livro Cartas do Sertão 2000, organizado por Tekkla Hartmann. Foi registrada também na região a presença do cientista pesquisador Eduardo Galvão que esteve na região no final dos anos 1950, seu trabalho contribuiu bastante no registro do sistema cultural e da mudança pós-contatos com os não indígenas daquela época.

Os livros de produção etnográficas dos missionários contêm dados originais das etnias e dos grupos linguísticos do Rio Tiquié, os quais apresentam informações mais realistas para um estudo fortuito de um olhar preconceituoso dos costumes e hábitos dos seus vizinhos, cuja elaboração do projeto de “pacificação e mudança cultural”, baseou-se no paradigma de condicionamento da domesticação e submissão dos indígenas (missionário branco). Esta domesticação objetivou forçar no abandono das suas tradições culturais que veio sendo mantidos desde a sua origem. Estes documentos contendo estes relatos não se encontram ao nosso alcance, ficou apenas restrito a

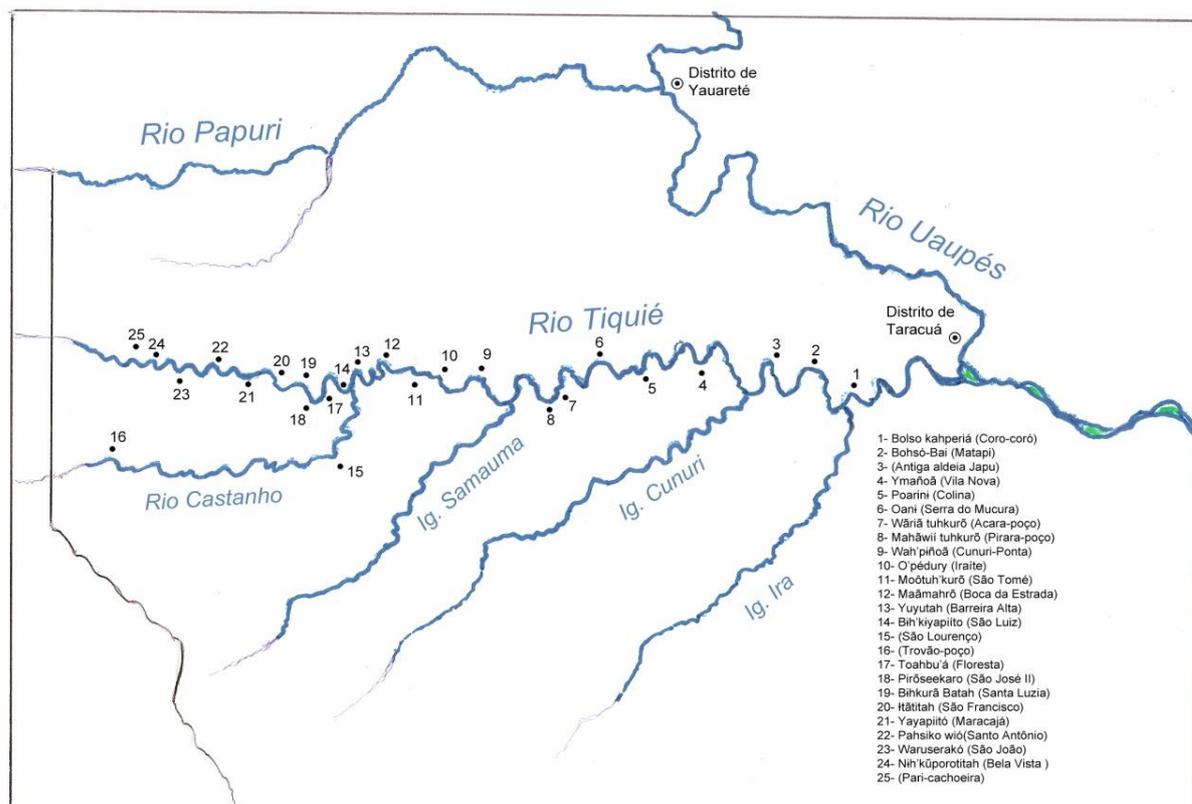
determinadas pessoas. Proponho que devem existir mais registros etnográficos sobre as populações indígenas da região do Rio Uaupés e seus afluentes.

Portanto, optei pelo método de escuta e memorização de conversas presenciais com os sabedores, no alcance dos mesmos, no relato da organização social dos Turoporã, quando ainda praticavam os rituais e cerimônias tradicionais, prestavam cultos a seu deus, época em que havia mais respeito, harmonia e consideração entre os grupos étnicos. Decorreu varias décadas dos indígenas estiverem vivendo segundo seus princípios até antes dos anos 1900. A partir dos anos seguintes de 1900 á 1920, se deu o inicio a restrição das práticas culturais; este período corresponde a época da entrada dos missionários no do Forte do Uapés a atual São Gabriel da Cachoeira no Alto Rio Negro e posteriormente no Rio Tiquié.

3.3. OCUPAÇÃO E MOBILIDADE NO RIO TIQUIÉ

Atualmente o Rio Tiquié, é ocupado pelos povos de diferentes grupos linguísticos, cada qual com sua historia de seus percussores ocupa desde a sua foz até a entrada no território colombiano. A seguir, traço a descrição nominal das comunidades com seus respectivos clãs ou grupo linguístico de pertencimento, incluindo os principais nomes dos rios que compõem a bacia hidrográfica do Rio Tiquié. Iniciemos a nossa viagem imaginária pelo Rio Tiquié, primeira comunidade é denominda: 1) Kohtó Be'tó Coro-coró (Bohsó kahperia), 2) Mumiña Ri Ira (Yuhupdah) Matapí, 3) (Bohsó-Bai), 4) Antiga aldei do Japú (Desana), 5) Wahpiya Rio Cunuri (Yuhupdah), 6) Yamañoã Vila Nova (Neëroã e Tuyuka), 7) Nimaña Pi'tó Foz do ig. Veneno Desana, 8) Poarin ñ/ Colina - (kohãpaporã), 9) Oanñ /Serra do Mucura. (Ñahoriporã), 10) Wãriã Tuhkurõ Acara-poço/ Mahãwií Tuhkurõ Pirara-poço, (Ñahoriporã), 11) Bu'saiá Samauma (hupdah), 12) Wahpi Nihkĩ ñoã Cunuri-Ponta, - (Ñahoriporã), 13) - O'pédury Iraíte - (Neëroã), 14) Moôtuh'kurõ ,São Tomé (Neëroã), 15) Maãmaharõ, Boca da Estrada (Doeporã), 16) Yuyutah,-Barreira Alta (Turoporã), 17) Bih'kiyapiíto, São Luis (Desana), 18) Toahbu'á Floresta (Desana), 19) (Mohsã Bu'á, Pirõ Seekaro, Apahkarã Bu'á) São José I,II,III (Turoporã/ Ñahoriporã). 20) Bihkurã Batah, Santa Lusia (Turoporã), 21) Hhtãtitah, São Franciso (Turoporã), 21) Yaíyapi'tó, Maracajá (Dípeporã), 22) Día Pahsikó Wií, Santo Antonio (Dípeporã, Desana), 23) Waruserakó, São João (Desana), 24) Wamñña, rio Umary, 25) Nih'kūporotitah, Bela Vista (Buuporã/Pamôporã, Tuyuka, Tariana), 26) Imisa Poea/ Bu'sá Poea, Pari-Cachoeira (multétnico).

Mapa 3: Ocupação e mobilidade no rio Tiquié.



De acordo a descrição acima, à medida que vai subindo o rio, percebe-se a ascensão hierárquica dos clãs Tukano, Desana, Tuyuka.

O irmão menor do Iremirĩ, conhecido de Maximium ou de Maximiliano (pronúncia comprada dos portugueses versos indígena), foi o primeiro a sair do Rio Papuri para o Rio Tiquié. Após o priodo do extermínio dos habitantes tradicionais deste rio pelos primeiros pehkasã europeus como foi descrito anteriormente. Na época da chegada do Maximium, o Rio Kihśá estava despovoado, a terra, a caça e os peixes foram repovoados pela própria natureza. Nos afluentes do Rio Tiquié moravam alguns Peórã (grupo linguísticos Makú), sendo mais destacado no Rio Bihkiya (Castanho).

De acordo com as informações do Kasí, o Rio Tiquié já fora bem povoado pelas 15 etnias; estes morreram todos nos conflitos armados com os pehkasã, houve muito derramamento de sangue e não sobrou ninguém para contar a história, isso muito tempo antes da chegada do Maximium. Esta era a realidade naquela época, a chegada do homem branco só nos causou mortes, a desunião, a falta de paz e de esperança de uma vida tranquila.

Após muito tempo de preparação e de espera para fazer o confronto com o inimigo que deveria ser alguns membros da família do Boo Ii e, refletindo cada vez

mais sobre o grande desgaste físico, moral da história, em consenso, numa das reuniões ordinárias os primogênitos de cada família de nosso clã decidiram parar com a hostilidade provocada anteriormente. Acharam que tal assunto não lhes daria nenhuma dignidade, e puseram-se a pensar na solução da problemática. Para evitar novo derramamento de sangue o Iremirĩ pensou no irmão menor, no Máximum, que já morava no Rio Tiquié e que o mesmo levava uma vida tranquila, e resolveram enviar mensageiros para levar o conhecimento a respeito de sua chegada. Quando pronto, tiveram que deixar o Rio Papuri e vieram pelo caminho com destino ao Rio Kĩhsá (Tiquié).

Depois de muita conversa, os nossos antepassados chegaram a uma conclusão: O Boô Ii fora corrompido pelos invasores. Ele fora inescrupuloso que esteve a serviço de nossos inimigos. O mesmo Invadira muitas aldeias para fazer prisioneiros e depois oferecer aos patrões de tráfico de escravos. É o início do marco da história da migração do ancestral dos Turoporã o Iremirĩ para o Rio Tiquié.

As Palavras iniciais do interlocutor Wehsemi do Rafael, ele diz: Eu farei o uso da palavra em Tukano, depois o meu meekĩ (sobrinho) transcreverá no idioma dos brancos para que conheçam da história do nosso pai fundador, como muitos parentes das outras tribos possuem escritos das suas histórias, que muito delas já foram publicadas. Eu vou começa a contar a partir das nossas terras tradicionais localizadas no igarapé Nĩrima (Rio das águas pretas), se iniciarmos com a origem do mundo levaríamos muito tempo, ela é muito grande, iremos precisar de muito tempo, vamos deixar para outro dia. Esta narrativa é específica dos Turoporã.

O Wehsemi (Rafael, março: 2012) continuou: Para nós aconteceu assim, nosso avô Doetihro baya e Doetihro kumu eram seus adjetivos, ele que veio com barco da fermentação denominado pelos sabedores de “Canoa-cobra”. Após de terem saídos em forma de seres humanos no buraco de emersão (Péhtápé) localizado na Cachoeira de Ipanoré (Thompá Duri Wii). Todos os clãs dos Yepa-mahsã (irmãos maiores e menores), cada clã escolheu seu local aonde iam se fixar (escolha do seu terreno), o Pamiĩ Yuhkisi (barco da transformação) aportuava misticamente em forma de grande barco fazendo o desembarque nos locais escolhidos pelos primogênitos de cada clã, a escolha se efetuou enquanto estavam na Cachoeira de Ipanoré os Yepa-mahsã de ocupar as terras do Turi igarapé e Papuri, assim contavam nossos avós.

O nosso avô Doetihro, com todos os seus filhos, desembarcou no local denominado em Tukano Yehé Buá wiikáh (morro da garça), localizado nas proximidades da foz do Turi Igarapé. Neste local os representantes de cada clã construíram suas habitações, praticaram a coletânea de cantorias, manteve a

consideração de filiação única (wií serítí, bahsamôreti, nikiporãtí), os nossos pais fundadores moraram todos juntos com Doetihro no mesmo local, mas em malocas separadas, como os Baporã, Kimaroporã, Ahpũn keriaporã, os Yhuroá (clãs menores dos Turoporã) fazem parte na composição dos filhos do Doetihro.

Após um longo período de convivência, certo dia o Doetihro falou aos seus netos: “Eu não vou sair deste lugar, é aqui vou me encanar juntamente com meu irmão menor Yepá Suriã; ele não irá a outro lugar sem meu consentimento”. E começou a organizar os preparativos de despedida histórica, estava decidido o dia do seu encantamento. Dando o início a cerimônia, buscou da terra os bancos para oferecer aos convidados chamou delas em Tukano de: Sionpurĩ kumurõ, A’poã kumurõ, Wayuku kumurõ, Hhtãbo’hó kumurõ, Hhtã Ñiíséh kumurõ, Hhtã buhtisé kumurõ, Ta’ro Hhtã kumurõ, pediu a todos os presentes para se sentarem (eõ dīhpo birópih naárẽ), Taroihtã kumurõ, também convidou os Yuki mahsã (gente árvore), Muhipũ mahsã (gente lua), Ñokoã mahsã (Gente Astros), Miriãporã (todas as aves), Waikirã-mahsã (gente animais), Ô’mé-mahsã (gente do ar), Ohko mahsã (gente da água), Diitá Wii se’rí kahrã (seres das casas da terra), Poreró mahsã (gente gafanhoto), e Piroã-mahsã (gente cobra), Bi’á-mahsã (gente rato).

O velho Doetihro estava muito satisfeito com a presença de todos ao seu redor (o Doetihro), então pegou o seu cigarro (mirorõ) e cuia de Patú (coca), abasteceu suas bochechas, pôs-se a concentrar, apoiado no seu Yaígi, consultou os quatro cantos da terra (casas do sol nascente e poente, casas do norte e do sul), estas casas o mundo não indígena são denominados de pontos cardeais. “Nominanou de Casa do Bom Senso, Casa do Profundo Suspiro, Casa do Otimismo, Casa da Boa Audição”. Após este discurso, pegou novamente seu Yaígi (Cetro Maracá), a mesma indicava centro da terra (ĥmikó tatiá de’kó niiporó), satisfeito com o resultado da consulta, o Doetihro deu o início do repasse de todos os saberes, aquelas recebidas do Avô do Universo.

Durante a cerimônia, ele previu todos os males que estavam adevir, das alterações que o mundo iria sofrer e como as futuras gerações dos Yepa-mahsã fariam para sobreviver diante dos desafios do vir a ser. Concluindo o repasse, fez o pronunciamento de despedida dizendo: o meu filho İremirĩ (seu nome indígena) vai ficar no meu lugar com vocês para dar continuidade à prática das coisas da nossa cultura, como eu vinha fazendo até aqui, não irei abandoná-los, morarei nesta casa e, estando lá, os acompanharei. Este local para nós é sagrado, por ser local do encantamento do ancestral do povo Tukano.

Após a encarnação mística de seu pai Doetihro, o İremirĩ chorou, chorou. Viveu por muito tempo entristecido, cansado de levar seu triste viver, certo dia ele se

encorajou. Resolveu fazer a mudança para o local denominado de Tioweri Wiitó Tióweriká (Casa da boa audição), mahsã É'kaire Wiito (casa do viver harmonioso), mahsã Bihawehtitiri Wiíhka (casa da alegria), e fez o uso das palavras mágicas do solo, no seu imaginário reuniu seus irmãos a consolidação de serem filhos de um unico pai unidos nos recitos das práticas tradicionais distintamente.

Do Bahsá Wif de Tioweri Wiitó, mudou para outro local, conhecido Waí Yuhtí (Paraná do peixe), no Turi Igarapé, e viveu por muito tempo, durante sua convivência nesta maloca nasceram suas duas filhas. Continuou praticando às celebrações dos bahsá moñití, wiiseriti, nikiporãití, kahpi Doha sirí (praticou a coletânea de cantorias, manteve a unidade de irmandade, praticou o uso do poder de fermentar o kahpí e bebeu). Ele procurou reestrutura a irmandade com as pessoas dos clãs menores fortificou o seu relacionamento a reciprocidade com outros grupos linguísticos, segundo relatavam meus avós, meus pais. Isso eu guardei até hoje, agora repasso para o meu mehkã Doe Wehsemi Rafael março de 2012.

Depois de morando no Paraná do Peixe por tempo indeterminado, Iremirĩ e seus irmãos fundaram nova maloca no Winriña Pitó (foz do Riacho do Bicho Preguiça) e, estando neste local, ofereceu suas filhas em casamento; uma para o Desana do clã Dihpotiró e a outra para o Tariano. Segundo o conhecedor os anepassados dos Turoporã, construíram no total de três principal malocas, estes locais segundo a tradição pertencem aos membros deste clã, por serem terras ocupadas pelo ancestral.

Com o passar do tempo, tanto o Iremirĩ quanto o Tariano tiveram filhos do sexo masculino, enquanto o Dihpotiró teve filha menina. Passou-se tempo suficiente para uma jovem crescer e viram a jovem Desana já crescadinha. Então os dois jovens puseram a disputar, o resultado dessa disputa nos trouxe uma historia trágica o Iremirĩ acabou matando seu sobrinho Tariano, o que surtiu na mudança forçada no lado do Iremirĩ; sob esta forte pressão, ele resolveu sair desta localidade, vindo para direção do Rio Tiquié, como se temendo e ao mesmo tempo foragindo da vingança como esta descrita anteriormente.

Ao chegar no Rio Tiquié, procurou seu abrigo na maloca Mohsã Bu'á onde encontrou com o conhecedor Maximium que era seu primo agnático, pela terminologia era seu irmão menor, durante a conversa com Maximium, o Iremirĩ contou a historia do seu paradeiro, o mesmo estava decidido que seu destino final apontava para o local bem distante conhecido de Seerãká no Rio Apaporis na Colômbia de vez, ao ouvir isso o velho Maximium disse: - Não! vá não, irmão você quer ir muito longe”, veja, eu não sei corretamente a coletânea de cantorias, prática de fazer fermentar o kahpí, preparar o solo (wiiseri bahsese), pois você é a pessoa em que eu confio pelo seu domínio destes

conhecimentos fica. E prontificou doar um local nas redondezas de sua maloca dizendo: - fica aqui, construa sua maloca com nossos irmãos. Enquanto ele estava morando no atual S. José (mohsã bu'á), os Hupdah criaram polemica dizendo que, já se aproximavam os parentes do seu finado sobrinho para vingarem, ao tomar o conhecimento da polemica, o velho Iremirĩ repliou: - cansei de ouvir essas conversas e por isso mesmo decide-me vir para cá foragindo! virando para velho Maximium disse: - Primo! Eu estava indo de vez para Seerãká (fileira do abacaxi). O Maximium que já conhecia bem a região disse: - Olha! no Rio Castanho existe um local chamado Trovão poço, suas terras são idênticas como as terras de Paraná do peixe, do bicho preguiça, abra seu novo habitat nesta localidade, ficará melhor nós nos visitarmos um pelo outro, meu primo. O Iremirĩ decidiu aceitar a indicação do novo local para morar, de onde mais tarde veio a falecer no atual Comunidade Trovão Poço. Em sua memória policamente os Turoporã, delimitam seu território da foz do Wehkiya até Trovão Poço..

Depois da morte do Iremirĩ, seu filho Seribih assumiu a liderança mudando do Trovão Poço, para kãrenha pitó (foz do riacho abiu) e moraram por um tempo indeterminado. De kãrenha pitó vieram para O'pe Bu'á (Morro do breu) a atual Comunidade de São Joaquim. De O'pe Bu'á, para Tohtou Nihkūri Wiító. Do Tohtou Nihkūri Wiító, fudaram nova maloca de Buú Bu'á (Morro da cutia), estando nesta maloca Seribih comprou uma briga com um Yaí, este ao tomar kahpí de peixe, extasiado com efeito da bebida perseguiu através dos seus poderes evocou forças para o senhor do vento, em meio desse intermédio ele a matou com a queda inesperada da arvore que atingiu o Seribih enquanto derrubava a sua roça. Assim morreu nosso avô, contavam nossos antepassados, avôs dos nossos pais, nossos pais: Henrique, Miguel, Fortunato, Lourenço, Paulo, Joaquim, Roque pai deles, velho Candido, meu pai Emilio (Soegi), Bento, Chico (Wehsemi, março de 2012). Éramos muitos naquela época. Com a morte do mahsã maãmí, seus irmãos abandonaram esta maloca, nessa época a casa comunal encontrava em boas condições. Seus irmãos decidiram fundar outra maloca no local conhecido de Bebedor das Antas em Tukano we'kiá neererõ. O Doe e Bu'ú filhos do Seribih, assumiram a liderança tomando posse na maloca de Buú Bu'á (morro da cutia) com a solene cerimônia presidida pelos seus irmãos: Roque, Afonso, Kási, Vicente, Salomão (pseudônimo dado pela sua inteligência). Do bebedouro das Anats vieram para o local conhecido de Poço do Barro Amarelo (Ewira), denominaram este local em homenagem do local morado pelos seus ancestrais nas terras do Turi igarapé. Enquanto moravam na maloca de Argila Amarela (Ewira) no Rio castanho faleceu o Bu'ú um dos filhos do Seribih, após a morte do Buú seu irmão Doe, assumiu a liderança, Doe e seus irmãos foram mais adentro e construíram outra maloca conhecida em Tukano de Ohsó Pahki Bu'á (morro do morcego rei). Neste local nasceram os dois

filhos do Doe o Yusé baya, Candido, o pai deles faleceu neste mesmo local de Ohsó Pahki Bu'á. Yusé baya o avô o atual João Bosco assumiu a categoria de liderança, na maloca Ohsó Pahki Buá. Cronologicamente este período compreende a época das primeiras viagens Portuguesas na região do Rio Tiquié. De acordo com Wehsemí, correspondeu a era do Manduca. Período em que os homens deste português percorreram a região distribuindo documento de Patente do Bazão da Coroa Portuguesaaos, ás lideranças das malocas naquela época. Nessa época nosso avô de nome Doe, se encontrava residindo no Dihtiropá (Uira-poço) com suas duas filhas foi este quem recebeu o documento que significou para os portugueses sinônimo de posse da terra. Descontente de estar morando sozinho nosso avô, resolveu repassar o documento para os Doeporã (os avós dos moradores da atual Boca da Estrada), após de terem apossado o documento os (Doeporã) por sua vez mudaram para o Uirá-poço com documento em mãos se sujeitam ser os primeiros ocupantes desta localidade. Na verdade não são no contexto histórico (Wehsemí, março de 2012), eles também são os que correram atrás dos conhecimentos do İremirĩ, por não dominarem; a coletânea de cantorias, kahpi doahsé, poderes de wiiseri bahsesé, sabendo da morte İremirĩ resolveram fixararam na foz do añaha pi'to (riacho Jararaca), na foz do nihkũporia pi'to (riacho de areia), pamorã (poço do tatu). Segundo tradição, são terras de sua posse ou de locais das malocas acima especificadas. Contudo são considerados de descendentes advindos do Rio Castanho como os Turoporã. O Yusé Baya conformado com a falha cometida voltou a pedir de volta o documento, quando os Turoporã também resolvem mudar para o Dihtiropá Uirá-poço, infelizmente não obteve de volta o documento.

O significado Dihtiropá. Atualmente este local é vista um bloco de pedra localizado do Rio Tiquié entre as comuidades de Boca da Estrada e Barreira Alta. Entre essas duas comunidades, calculadamente a uma distancia de 10 km, existe uma serra mitologicamente de Amoanĩ (serra de iniciação). Antigamente era Csa de Iniciação o Avô do Universo pôs o wa'í mahsĩ com aparencia de um pássaro tamanho médio com penas avermelhadas, para prever a desgraça ou sorte das pessoas. O canto de titiiiiiiiiiii, titiiiiiiiiiii, titiiiiiiiiiii, r o sinal de otimismo e de sorte; tiiiiii we'hennnnn, tiiiiii we'hennnnn, tiiiiii we'hennnnn. E entrava nesta casa (no bloco de pedra) sumia misticamene, seu espirito estava na serra de iniciação. A crença no canto deste pássaro, é muito apreciado pelo yepa-mahsã no cumprimento da cultura tradicional.

Com o tempo iniciou se hostilidade entre os Turoporã com os Doeporã, como conta We'semi, existiu entre os Doeporã um Yaí que pôs o Wih'õ nos filhos dos seus parentes desafortunadamente, isto mais tarde refletiu em forma de estrago ou de doença que os levou até a morte. Querendo se livrar jogou a culpou aos Turoporã, subestimou pejarativamente de detentores dos capítulos do dohase, chamou de nimã pih'harã

(sabedores de fazer estragos), discorando em meio a gritaria dizendo: Nós Doeporã nunca vos convidaram para vir morarem juntos a nós. Esta mau entendimento obrigou os Turoporã tomarem a iniciativa de buscar novo ambiente, para morarem optando a Yuyutah (atual Barreira Alta) contava finado meu pai assinala We'semi. O dito Yaí deteve conhecimento de revitalizar os espíritos de suas vítimas, aos quais ele pôs o Wi'õ, diz a crença, os espíritos dos mortos revitalizados podiam causar assombração, nesse mito seus espíritos é quem batiam nos cachorros, porcos, galinhas e patos, enquanto o dia estava claro (18 a 19 horas). Em vista dos acontecimentos estranhos levou os sábios Turoporã passaram a investigar de onde se originaria e quem deveria ser o autor. O sábio Roque que era especialista, convocou seus irmãos, Velho Casimiro, Salomão, Afonso, Vicente, Diogo; reuniram os quatro cantos da terra, do cosmos até outro lado do planeta, a procura do espírito de vida do autor no seu imaginário em consenso disseram que a autoria era de um Yaí, juntos recapitularam os capítulos que causava esse tipo de assombração. Como eles eram kumuã catedráticos e dominavam os conhecimentos tradicionais para esse tipo de ameaça, puseram preparar o breu e o cigarro, para revidar ao autor. Não resistindo o poder da devolução o Yaí faleceu com as coisas de sua autoria, os conhecedores afirmam que o Yaí, possui menos de conhecimento em relação ao do kumu.

Após a derrotarem o poderoso Yaí, os Turoporã resolveram de não mais regressarem para o Rio Castanho, a maloca deles ficava distante da foz e dificultou a comunicação com o Rio Tiquié. Na visão dos conhecedores (bihkirã) não receberiam benefícios missionários, com este pensamento fundaram a atual Barreira Alta nos anos de 942, em Tukano de Yuyutah. Yuyutah é um local mitológico, reza onde os diroá filhos do dia (fmkohri mahsã) com uso de técnica tradicional de pescaria mataram a cobra yuyupirõ, os diroa com seus useh transformaram a cobra, em peixes. A outra parada de pescaria dos diroá efetivou na antiga maloca do Japu, neste local os diroá mataram a cobra do pássaro japu (ũmúpirõ) fazendo uso dos seus poderes a cobra transformou-se na grande variedade de peixes lisos e de escamas como: piraíbas, surubins, mandube, piranhas, aracus, pacus, matrixãs etc, diz o Wesemi costumavam assim seus avós, meus pais; este Yusé baya, Kãdí, Joaquí, Mento, Paú, Migué, Putú, Imidiu, Arikí, faziam comentários destes fatos sentados nas suas rodadas de conversações vespertinas, deles eu tenho ouvido pessoalmente na minha infancia. Por isso, eu tenho a grata satisfação de estar repassando hoje, esse tipo de trabalho é muito preciso mesmo, saber dos fatos históricos nossos. Traço esse tipo de conversa nesta tarde com a chegada dele (Oseias) aqui em Pari, também era meu desejo de manter registrado e dar continuidade do repasse destes saberes para os que virão mais tarde. Tenho preocupado bastante na sua ausência e até tentei montar um rascunho com o mesmo conteúdo de acordo o meu alcance.

A atual Barreira Alta, fundada em 1938, foi denominada assim pelos não índios por ela ter um barranco grande de areia no porto, esse ajetivo se estendendo desde a época do Seribih, Yusé baya, Roque, Salomão e até chegar nos nossos dias. Quanto a sua filiação destacam os: Kandí, Yusé baya, Joaki, Paú, Martinho, Miguel, Fortunato, Lourenço, Emilio, Bento, Henrique (Chico), Sabino. A relação da filiação pós Yusé Baya: Amaro, Antonio, Batista, Livino, Chico, Lourenço, o tio deles Diógo, avô legitimo do Moisés. Nós da filiação deles Severiano, Ovidio, Batista, e outros meus irmãos da alta hierarquia que não poderão ser encontrados por terem saído há muito tempo. Os detalhes da ordem hierárquica ver no anexo (p.).

O ano da mudança definitiva dos nossos pais, que até então têm morado a Uirá poço, ocorreu-se após 04 anos da fundação de Yuyuta, espaço de tempo que compreende para nós indígenas período hábil das roças ficarem maduras. No ano 1942, conta meu irmão Casimiro nascido em Uirá poço. We'semi Rafael nasceu em Barreira, o saudoso meu pai, Ovidio, nasceu também no Uirá-poço foi trazido para Barreira ainda quando era pequeno, Samuel, Vitorino, Amaro, Batista, Livino todos nasceram lá em Uirá-poço. Barreira nos dias atuais é ocupada pelos Hupdah, como disse somente o Moises (professor Indígena), ora casado com uma hupdah, mantém a liderança desse grupo exogâmico contraído com o casamento etc. Eu (Rafael) raramente tenho ido fazer visitas, vivo a maior parte aqui em Pari, também estive doente por longo período, presumo somente as velhas casas (patrimônio), plantas que havia em nossos quintais devem estar lá em Barreira.

Após a inovada época de transição no sistema educativo dos indígenas do Rio Tiquié, em resumo da educação indígena para educação escolar, nós e nossos filhos tivemos que optar a educação formal, cursando cursos tecnicas e profissionalizantes para serem educadores e reprodutores das ideologias do Estado, técnicos em enfermagem etc. Com esta modificação nossos filhos vivem de seus salários, levando uma vida idêntica dos brancos. Outros continuam estudando para serem pessoas de referencia na sociedade. Aclaro, temos um filho do nosso parente Ovidio, Josimar Ramos Marinho, este teve a vocação para ser padre e conseguiu sobressair hoje ele é padre, nós somos tios dele, da baixahierarquia do sibling Turoporã (05/03/12). Peço a todos os leitores que terão acesso deste meu depoimento, que questionem, analisem e reflitam, pois, a versão é nossa, sem esses registros historicos em mãos nós seriamos pessoas vãs, insípidas, sem nenhum valor social no contexto da etnia Tukano. Eu Wehsemi Rafael peço para traduzir para o português transcrever esta historia para que nossos filhos saibam a verdade do nosso passado (Wehsemi, março de 2012).

3.4. ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS

Na região do médio dos Rios Tiquié e Castanho; não existem associações e organizações próprias dos Turoporã. As organizações existentes são compostas por várias etnias, como a Organização Indígena para o Desenvolvimento Sustentável OIDS (2004), Associação das Comunidades Indígenas do Rio castanho ACIRC (2000). 3 TIC. Em todo Rio Tiquié existem no total de 08 organizações Indígenas teoricamente; a nível do município é constatado 42 associações e Organizações afiliadas – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN. O objetivo comum da política indígena do Rio Negro com suas terras demarcadas ostenta para o programa de etnodesenvolvimento: Atividade de proteção e fiscalização; Capacitação técnica como curso de manejo agro florestal, piscicultura; comercio; Implantação de escolas indígenas; Trabalhos de manunção cultural e publicação das literaturas indígena e Capacitação de agentes de saúde indígena.

O envolvimento com as políticas indígenas regionais até o presente momento não conseguiram montar um projeto de etnodesenvolvimento definido, voltado para atender as necessidades peculiares das comunidades. O que sabemos no contexto para criação das Organizações e Associações Indígenas do Rio Tiquié e sua formalização, contaram com apoio da Igreja Católica, Organismos Não governamentais e Governamentais, o que na realidade é contraria a argumentação teórica de Julio Cezar Melatti de 1970 como consta (1987: 41), entre os Turoporã ainda é confirmado à vigência do poder de decisão dos não indígenas sobre os indígenas.

Como mencionei acima, políticas indígenas na área de atuação do estudo, não se tem definido nenhuma iniciativa até o presente momento programa de etnodesenvolvimento sustentavel. Como foi mencionada anteriormente a ONG – Pró-amazonia que tentou sediar em Barreira Alta, em seus discursos abordaram a expressão de “Etnodesenvolvimento” com a iniciativa em piscicultura, mas até o momento sem êxito. Em S. José II, trabalhos assessorados pelo ISA, na aquisição de recursos pelo PDPI – programa de desenvolvimento de produção Indígena sem resultado satisfatório, exigindo uma reflexão no que fazer agora. Apesar das primeiras experiências não derem êxito, as lideranças das comunidades não perderam a esperança dos seus melhores dias, o apelo é contínuo. Esta situação não afetou somente os Tukanos, a situação é mais critica e condizente entre os Hupdah, para esta realidade as instituições indigenistas expressamente desconhecem. Mesmo não assistindo no concreto citaram: *Entretanto, a situação do rio Tiquie, em especial dos povos Hupd'äh e Yuhupdeh, merece atenção*

redobrada por parte da SESAI, da FUNAI e do Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, criado pela Lei Federal nº 11.346, de 15/09/2006. Esta citação só esta no papel, sua atuação não é percebida pelos indígenas Tukano e Hupdah

4. CLÃS E HIERARQUIA E TERRITORIALIDADE.

Esta descrição baseia na discussão sobre os princípios de reciprocidade descritos por Lévi-Strauss em sua obra “*Estruturas elementares de parentesco*”, enfatizando os temas da proibição de incesto, filiação, casamentos, troca e doadores de mulheres. Tendo isso como pano de fundo e levando em conta os debates em torno desses temas, eu gostaria de apresentar alguns elementos sobre a organização social dos Tukano, importantes para a compreensão desta temática da reciprocidade entre os clãs Tukano principalmente do Rio Tiquié. A partir da descrição e da sequência de todos os clãs Tukano apresentados nos capítulos anteriores eu dou ênfase aqui à organização social de parentesco dos Yepa-mahsã, clã Turoporã.

Ressalto a importância das práticas de Dabucuri (dádiva) pelos Yepa-mahsã, o uso de Miriã (flautas encantadas), os Yaípi, (cetro dos poderes), Patu wáh (cuias de ipadú), kumurõ (bancos para o uso de diversas finalidades), Xarirĩ (suporte), Mirõpi (coleção de cigarro). Todos esses objetos, na cosmologia Tukano, desde a origem da humanidade são classificados em ãmi e numiõ (macho e fêmea), objeto imbricado na organização social e na hierarquia entre os clãs. Nos estudos antropológicos, vem sendo definido como as relações de aliança e a formação de parentes por afinidade. Neste trabalho, a relação de aliança é descrita pelo termo Utamurĩ Mahsã (pessoas aliadas). E utiliza-se essa terminologia para indicar como todo o grupo oferece mulheres para um determinado *grupo linguístico*. Isso significa, na realidade, princípio da reciprocidade dos Yepa-mahsã construir alianças com outro grupo linguístico, conforme já apresentado, com a falante da língua diferente da sua. Essas redes de clãs de outros grupos linguísticas estão associadas aos interesses dos Turoporã. Daí há troca de mulheres entre eles.

Esta relação preconiza determinados compromissos que são selados quando se estabelece relações de aliança. Um desses compromissos formais é a realização de Festas de Dabucuri entre os dois grupos de parentes por afinidade. Os princípios que regem essas celebrações se assemelham àqueles presentes no Potlach dos índios da costa leste dos Estados Unidos, bem como o Kula amplamente descrito por Malinowski. Essa festa ritualizada entre os grupos linguísticos da bacia do Rio Tiquié está

intrinsecamente ligada às relações de troca entre dois grupos. Todas essas relações entre esses grupos podem ser associadas ao que Marcel Mauss denomina de Dádiva. Assim, de um lado, há os ofertantes e, de outro, aqueles que recebem as oferendas trazidas pelos seus parentes afins. Essa festa ritualizada está descrita no ANEXO II na parte que denominamos de Festa com convidados de Poosé, uma festa que envolve a celebração de jovens e adultos.

Conforme se pode observar, os Yepa-mahsã, segundo a sua tradição de segmentariedade, buscam, para cada um dos seus clãs, outros clãs, falantes de línguas diferentes para firmar sua aliança. Esses casamentos, em geral, são realizados entre pessoas de uma mesma posição hierárquica e dentro de uma mesma geração. Por exemplo: o ancestral dos Yepa-mahsã conhecido pelo nome de Waúro buscou fazer aliança com o clã alto da hierarquia dos Desana denominado de Bohtea. Veja por exemplo a descrição do Luiz Lana (1982). Outro exemplo foi o que sucedeu entre os Tuyuka do clã Opaya com os Yepa do clã Pamoporã como assinala Cabalzar (2009:287). Essa era uma estratégia utilizada na obtenção da reciprocidade e fins propícios para a realização de casamentos.

Seguindo as observações acima especificadas o modelo social hierárquico, o clã Turoporã fez aliança com Desana do clã Dihpotiroporã, de acordo com as normas constituídas era o clã que se encontrava a altura da sua posição social. Nestas regras matrimoniais entre os Yepa-mahsã, não era admitido a realização de casamento de um jovem de baixa hierarquia com a jovem da alta hierarquia ou vice-versa. Além disso, os casamentos obedeciam às regras das alianças estabelecidas dentro da mesma classe de idade, ou seja, dentro da mesma geração.

Lévi-Strauss (2009:101) assinala que essas trocas de homens e mulheres, entre os grupos linguísticos no caso do Rio Tiquié, ao comentar a descrição realizada por Firth sobre as trocas na polinésia, nos coloca uma questão pertinente, sobre qual seria o objeto ou a coisa que é a base dessas relações privilegiadas entre dois grupos linguísticos. Isso me leva pensar por que os Turoponã se propuseram a desposar as mulheres Desana do clã Dihputiroponã. Certamente deveria ter uma razão mais explícita. Segundo Kasí, a citação abaixo expressa o valor do sentimento de reciprocidade e cooperação entre dois clãs exôgamicos contraído com o casamento:

Dentre as vítimas mais destacadas foram os Desana, moradores do rio Umari, afluente do rio Tiquié do clã e os sibling: Dihpotihroporã, Wahpipiá, os Huhuri Parapeheeri Paramerã, os irmãos menores ou seus avôs os Yu Wirã, Puhpiá Peheriporã, os Sihpia Wirã. Quando encontrava a resistência às sagas ele matava os homens, prendia os rapazes, moças, crianças e descia pelo rio para entregar aos invasores

brancos que traficavam os indígenas para trabalhar como escravos para eles. Nesse caso, os membros de nosso clã casavam com as mulheres Desana do rio Uamari, e vice-versa. Isso foi muito bom; nasceram muitas crianças e os laços de parentescos foram fortalecidos. Os sobrinhos legítimos do ancestral é que estavam sendo violados pelo Boí (Tariana). Disse um dos líderes Desana do Clã Uhuri parapeheri: “Ouvíamos falar muito do Ĩremiri Toró, o nosso cunhado guerreiro” “o destemido”. Certo dia, os jovens sobreviventes das sagas do Boói conseguiram fugir dos assaltos e vieram pelos caminhos das roças para se encontrar com um dos tios Tukano que se chamava: Ĩremiri Toró que era grande Baya e Kum. O encontro com seus sobrinhos foragidos aconteceu na roça. O Toro ficou nervoso ao ouvir o relato e ver o derramar das lágrimas. Este tio era o homem destemido, bravo e não aceitava a provocação de ninguém. Era por volta das 1h00min horas da manhã, compadecido o Toró trouxe seus sobrinhos para sua casa. Sem consultar os seus irmãos de nosso clã, o Toró convocou os Bohsoã – clã menor do povo Tukano, para ajudar a socorrer os Desana que estavam sendo aterrorizados e mortos pelos brancos. O Ĩremiri Toró fez a reunião familiar e juntou os guerreiros e partiu em direção a cachoeira do Haũbu, no rio Papuri, a fim de fazer a emboscada. (ver anexo pag. 205)

4.1. A FORMAÇÃO DA ALIANÇA TUROPORÃ COM OS DHPOTIROPORÃ.

A formação e prescrição de casamento entre os dois grupos exogâmicos linguisticamente se iniciou a partir da busca de estabelecimento de alianças entre estes clãs e, com o seu desenvolvimento, começou a fazer parte da cultura dos Yepa-mahsã e das suas prescrições de casamentos, para alguns esses arranjos estão previstos desde a transformação da humanidade no atual território. Em suma, esta sociedade ampliou a rede de relacionamento com nomações diferentes, sempre como o acompanhamento da reciprocidade, como esbolso a seguir. Descrevo esta rede por extenso, uma vez que me parece ser um modo melhor apropriado do que a sua descrição por meio de um quadro, como comumente encontramos nas dissertações e teses de antropologia, nesse sentido pode-se observar o funcionamento do modelo dravidiano dos povos indígenas do Rio Negro nessa descrição.

A descrição da terminologia de parentesco apresentada no primeiro capítulo define as pessoas apropriadas para os casamentos, tendo em vista evitar as práticas do incesto, e de casamentos endogâmicos entre os clãs Yepa-mahsã. Demonstra, assim, a abertura dos casamentos exogâmicos, proporcionando a escolha da esposa pelo critério linguístico, segundo o qual se estabelecem as alianças dos Yepa-mahsã. A escolha de falante da língua diferente da sua para formar um casal, fundamenta-se no entendimento de que todos os clãs têm um nome próprio dentro de seu grupo, levando ao estabelecimento de alianças exogâmicas entre grupos linguísticos distintos. Vários outros antropólogos tem discutido essa especificidade entres os estudos da região, aqui

quero lembrar, entre outros, o trabalho referência de Jean Jackson (1974). No entanto, esta prática entre os Yepa-mahsã de escolher um cônjuge falante da língua diferente da sua, termina por priorizar a distinção dos membros dos clãs relacionados entre si e não a uma identificação única. Ou seja, o elemento que se distingue do modelo dravidiano de outras partes. Se a diferença fundamental, como falou Louis Dumont (1970:101-116) que o modelo dravidiano se distingue dos outros pelo fato de fazer uma distinção clara entre os primos cruzados e primos paralelos, e aqui explicitamente entre dois clãs de grupos linguisticamente diferenciados, como falamos entre os Turoporã e os Dihpotiroporã.

Na minha pesquisa constatei que essa distinção esteve evidente, desde os primórdios adotados como relações importantes, pois o que está na base é a relação de reciprocidade entre esses dois clãs aliados, fortalecidos ritualmente através das músicas de jurupari e das trocas de dabucuri. Portanto, percebe-se basicamente o uso da língua uma característica principal de si identificar um grupo linguístico que o (a) indivíduo pertence. Essa forma de organizar os casamentos entre os clãs diferentes possibilitou a conservação da língua para ambas as partes, e manteve a eficácia da escolha do parceiro em consonância com as normas preestabelecidas.

Ao analisar o conteúdo dos parágrafos anteriores, pode-se perceber que cada grupo linguístico possui formas próprias de praticar a reciprocidade. No caso dos Turoporã, para se distinguirem do seu grupo e ao grupo exogâmico, observam-se as práticas tradicionais de seus ancestrais, através das quais auto-definem a sua identidade em relação aos outros grupos linguísticos que os acercam. Com base nestes critérios, vê-se que as formas do relacionamento com o grupo de afinidade deu abertura para os afins recíprocos advindos com os casamentos. Estas práticas orientam o cotidiano da vida social dos Yepa-mahsã que adotaram tais modelos para estruturar a sua sociedade e seus grupos de alianças. Realização dos casamentos com os grupos exogâmicos de afinidade engendrou casamentos entre primos cruzados, com nível social na altura da sua posição dentro do clã, práticas das celebrações da dádiva com os grupos de reciprocidade e afinidade.

No modelo de casamento exogâmico geograficamente distanciado, no caso uma mulher não indígena, existem dois termos de tratamento que são observações básicas relativas à sua origem, yoarókõh (do local distante) e ahpemahsõ (procedente grupo étnico exogâmico desconhecido). Neste modelo, o primeiro requisito a ser observado pelos pais do ego é a língua falada pela nora. Em seguida, vem a pergunta pelos pais, parentes e irmãos do ego: ñamonohõ mahsõ niãparí? (qual etnia ela pertence?). Através destas indagações se busca distinguir o seu clã de pertença. Com os Turoporã e os Dihpótiroporã não apresentava complicação, os casamentos sempre se

realizaram com os filhos e filhas, pois, estes já eram legitimados serem seus utamurĩ mahsã (aliados conquistados). Após a identificação e a definição do clã de aliança, ou seja, naã amerĩ utamurã bohokakãberó ma mahã (após formaram as alianças) procuraram efetivar os casamentos entre si. Nesse caso, o ego um Turoporã busca-se sua esposa dentro do clã Dìhpotiroporã, de preferência filha da irmã do pai (wameõ do ego), portanto, a filha é bahsukó' do ego. Como podemos perceber com mais clareza o esposo da irmã do pai é um Dìhpotiroporã (cunhado) falante da língua Desana. Pela filiação, a noiva também é falante de outra língua (do pai dela). O vínculo com o clã da mãe torna-se mais o estreitamento como menciona Levi-Straus (2009:482) salientou uma das observações de R. Lowie: *“uma mulher se sente feliz de se identificar com o território e o Clã hereditário, dando sua filha ao filho do seu irmão (...) um pai está mais ansioso de obter sua sobrinha gratuitamente para seu filho, do que dar sua filha por nada a seu sobrinho”*. A afirmação se encara casamento da “prima cruzada”. Nesse modelo de casamento o ego amplia sua rede de parentesco com os pais, irmãos do pai e primos paternos da prima. Pela terminologia de parentesco o Ego passa a ser um parãmahkĩ pela mãe da prima e paákĩ pelo pai e irmãos do pai da prima. Portanto, percebe-se neste exemplo que alguém saiu com débito, ficou apenas de doador (a).

No entanto, mulher do Desana Dìhpotiroporã, a irmã do pai do “ego”, no cumprimento da tradição do parentesco, por exemplo, quando a mesma tenha um varão primogênito isto é, filho do utamurĩ (cunhado) do pai ego, este é candidato forte de acesso ao casamento com a filha do irmão da mãe, a irmã do ego. Neste exemplo os tratamentos terminológicos de parentesco são os mesmos para os dois lados. Contudo, os pais do ego passam a exercer os mesmos tratamentos citados no exemplo anterior. Se assim, a sua wameõ (tia, mulher do Desana Dìhpotiroporã) detinha, segundo as regras, o direito de reivindicar a solicitação da filha do seu irmão. O significado desta petição é mencionada por Lévi-Strauss:

A reivindicação da filha da irmã pelo tio materno ou por seu filho é duplamente prematura, primeiramente é uma especulação sobre um futuro ainda irreal, e em seguida, e, sobretudo, porque, ao se precipitar para fechar ao ciclo de reciprocidade, esse fica impedido de estender - se ao conjunto do grupo (Lévi-Strauss 2009:491).

Neste princípio de troca recíproca para ambos os lados, são observadas as possibilidades da valorização do papel exercido pela mulher como agente geradora, dando prioridade de posse de sua filha ao filho do seu irmão o Lévi-Strauss considera “troca restrita” na obra *As Estruturas Elementares do Parentesco*, 2009. Ao oriundo do modelo desta sociedade, tal norma assegurou a estabilidade entre os dois clãs, mantendo suas distinções e alianças através das línguas, estreitando laços de afinidade exogâmica que funcionou entre os clãs de identidade no contexto de cada grupo linguístico.

Observa-se, então, a troca recíproca que os estudos etnográficos classificam como propulsora de casamento entre primos cruzados ou troca de mulheres entre os diferentes clãs, atuando decisivamente na reprodução das relações de afinidade. Por outro lado, esta prática permitiu a vantagem de identificar seus ahkawererã (parentes) mais próximos do lado paterno (irmãos e menores) do kurá (do clã) ou de irmãos maiores e menores da etnia, considerados parentes consanguíneos pela linhagem paterna e proibidos de se casarem pelo lado feminino. Somente eram permitidos casamentos com filhos (as) dos Desana isto é (filhas das mulheres Turoporã), como manda a tradição dos Turoporã. Isto possibilitou a realização das práticas culturais como os dabucuri como Bihkurã bahsá (dança tradicional indígena) etc., que, por sua vez, podem ser considerados como.

“um fato social, isto é, dotado de significação simultaneamente social e religiosa, mágica e econômica, utilitária e sentimental, jurídica e moral. (...) que os presentes recíprocos constituem um modo, normal e privilegiado conforme o grupo, de transmissão dos bens, ou de certos bens, e que estes presentes não são oferecidos principalmente, ou em todo caso essencialmente, com a facilidade de obter um benefício ou vantagem de natureza econômica”. (Lévi-Strauss, 2009: 91-92).

Estas práticas eram somente admitidas entre um grupo linguístico com o grupo de aliança contraído através dos casamentos de primos cruzados. Com esta prática cultural os grupos linguísticos demonstram a união com os aliados. A não observação é vista como violação do compromisso firmado, como se pode perceber nos fatos ocorridos no passado, descrito na história do İremirĩ.

Em consenso, ambos valorizam a importância do casamento, segundo Yupuri Miguel, morador em Pirõ Seekaro, essas atribuições são manifestada a todos os paradigmas sociais; basta que um grupo humano proclame a lei do casamento com filha do irmão da mãe para que entre todas as gerações e entre todas as linhagens se organize um vasto círculo de reciprocidade, tão harmonioso e inelutável quanto as leis físicas ou biológicas. Observa-se, a proibição de realizarem casamento com a filiação da irmã maior ou menor da mãe do ego, pois, para ego são considerados de primos de sua linhagem os (pahkoporã), embora sejam de pais distanciados. Veja-se o termo da terminologia de parentesco na prática: marido da irmã da mãe pertence a linhagem do pai. O ego para ele é nimomahkĩ (filho da irmã da esposa), ou de nimómahkõ (filha da irmã da esposa), a irmã da mãe mantém o tratamento para a filiação de sua irmã de mahkĩ (filho) e de mahkõ para a filha. A filiação, neste caso, considera entre si os pahkoporã, extinguindo a senioridade paterna pondo no estado igualitário. Restringe a possibilidade de realização de casamento entre si, pois se consideram irmãos consanguíneos do lado materno.

Os casamentos procedentes com cônjuges estrangeiros (não indígenas) e de outros clãs, ocasionados com as saídas dos seus filhos para outras localidades, o que reflete o estreitamento entre clãs distanciadados. Neste caso, a moça é aceita com mediante algumas observações (língua, seu grupo linguístico), e recebe os seguintes pronomes de tratamento pelos pais biológicos do ego: mahkĩ nimó, pelos irmãos e esposas do pai de ãhsã mahkĩ nimó (plural, nossa nora). De ãhsã buhibaákó (plural, nossa cunhada) e pelas filhas de ãhsã siõ (plural, nossa cunhada). O ego, para o lado da esposa, é considerado por seus pais de buhi (genro). O mesmo tratamento segue pelos irmãos e esposas do pai da moça. Aqui é notada a importância do uso da língua, pois, seus parentes paternos perguntam pelo grupo linguístico a qual ela pertence, a língua que a mesma fala ou é falada pelos parentes dela. Pontuo mais uma vez, a língua como identidade exogâmica ahpemahsõ, isto é, não restringe a realização do casamento, culminando a ampliação da rede de aliança.

Com a universalização da política de trocas de mulheres, o doador pedia a troca, o que Lévi-Strauss chama de “credor e doador”. Edmund Leach, em seu artigo “Natureza e Cultura”, afirma que tais práticas são universais nas sociedades humanas: *para um homem obter uma esposa, é necessário que esta lhe seja cedida, directa ou indirectamente, por um outro homem* (1973, trad. It., PP. 121-22). Com aumento da população dos Turoporã, motivou a procura de novos terrenos de boa qualidade, para caçaria e pescaria, para plantar, colher e dar a continuidade das práticas dos saberes tradicionais do clã. Com isso quero dizer que a terra para os Turoporã e Dihpotiroporã contribuiu na construção da identidade, e possibilitou o aumento da ocupação territorial segundo as suas necessidades.

Os modelos de reciprocidade acima expostos, mediu com eficiência, as normas estabelecidas pelos mahsã mamisimiã (dirigentes da sociedade) da aquela época. Desta forma, as regras estabelecidas eram cumpridas por todos. Dos quais acompanhou os Turoporã ao longo da sua modificação histórica social segundo a essência dos anseios da sociedade. Percebeu-se também atualmente o surgimento de novos modelos de casamentos, preconizados pelas modificações das regras dos casamentos copiados da sociedade envolvente. Os Yepa-mahsã sempre optaram o modelo exogamico, posicionando-se sempre contra as práticas de casamentos endogâmico e de incesto. Outra mudança está relacionada com a modificação de nomeação habitacionais dos Yepa-mahsã, Bahasa Wiserí (casas comunais) ou de ti kura kaharã iawíí ou ya mahkã (local de habitação da descendência deste ou daquele clã) de maloca. Naquela época, os Turoporã desconheciam os termos de aldeia, povoado e comunidade, adotados pelos brancos. As mudanças que elencamos acima podem ser mais bem compreendidas como assinala Edmund Leach (1996).

“não acredita que se pode considerar que, sempre que se analisa uma sociedade qualquer, essa sociedade se encontra em um estado de equilíbrio estável (...) esse conceito se deve ao fato de que grande parte dos antropólogos, em especial os evolucionistas, analisam povos separadamente, apesar de grupos de pessoas que se situam em regiões adjacentes terem relações uns com os outros, independente de quais sejam”.

De acordo com os dados da pesquisa de campo, cheguei perceber da existência de uma vacância sequencial nos contos da história pelos atuais conhecedores do clã. O que deu de notar nos Turoporã após o contato com os brancos, a história é contada em consonância nos registros do século XIX por Alfred Wallace (1853), Conde de Stradelli (1898) Koch-Grünberg (1906), Curt Nimuendajú (1927), até mesmo de Eduardo Galvão (1958), dos padres Brüzzi Alves da Silva (19620) e Antonio Giaccone (1949), bem como de outros antropólogos que passaram na região a partir dos meados dos anos quarenta, como Irving Goldman (1963). Na minha concepção considero o período inicial da presença de não indígenas na região do Rio Tiquié, marco das transformações culturais dos povos indígenas desta região. Por exemplo, a nomeação dos locais de habitação no português, nomes de santo católico, e os dirigentes das antigas malocas passaram chamar de capitão, tal modificação dos nomes tradicionais para nomes europeus como de Doe para Oséias etc. Consequentemente gerou as novas formas de reciprocidade importadas da sociedade europeia, que induziu a inovação da cultura dos Yepa-mahsã. Após a sua chegada os europeus, introduziram novas ideologias e nova visão de mundo, destituindo toda a estrutura social, cultural política dos Turoporã. As alianças construídas através dos matrimônios milenares, apontam para novas perspectivas, e as regras tradicionais adotadas pelos seus antecessores aos poucos vêm perdendo o prestígio da conservação.

As transformações do antigo modelo dravidiano no Rio Tiquié, induziu o surgimento dos novos modelos de casamento com tia, prima da alta e baixa hierarquia, pertencentes ao mesmo grupo linguístico e de diferentes clãs, atingindo o grau mais alto de violação das regras prescritivas dos casamentos tradicionais, e negligenciando a continuidade nítida da estrutura social do parentesco, modificou também as formas de tratamento terminológico. Leach (1996) “considera *que a maior parte das alterações na estrutura de uma sociedade ocorre quando indivíduos buscam alterar sua posição dentro da mesma*”. É o que vem acontecendo atualmente, por exemplo: um Tukano do clã Baâtitorogî é casado com mulher Turoporã que é minha irmã ou prima filha do irmão do pai, não tendo outra opção de tratamento de parentesco adequado, chamarei pelo nome do batismo ou como já é praticado fazendo o uso de Muâgà (subst., masc.) dialeto regional procedente de Ñeengatu que expressa a terminologia do parentesco,

intencionalmente homogeneizados, mantendo todas as pessoas dos grupos linguísticos num estado irmandade, isto é, nega a existência dos aliados exóticos.

Nesse contexto, a proibição do incesto, como Lévi-Strauss assinala: “*Esta regra, social por sua natureza de regra, é ao mesmo tempo pré-social por dois motivos, a saber: primeiramente pela universalidade, e, em seguida, pelo tipo de relações a que impões suas normas.*” (2009:49). No caso, na sociedade dos Yepa-mahsã, antigamente não se falava proibição do incesto, mas na prática eram observadas claramente estas restrições prescritas na antropologia, tais restrições encontram-se numa situação bastante delicada, isto é, atualmente a sociedade dos Turoporã esta mais próxima de estarem alienando á “*sociedade complexa e restrita*”, do modelo de “*casamento das metades*” (Lévi-Strauss, 2011). Os próprios Yepa-mahsã entendem que o mundo está mudando (globalizado), tais modificações atingem as sociedades mais distantes (nas indígenas) e que os próprios indígenas na sua concepção protagonizam a chegada do novo tempo, tempos dos brancos ou era do progresso. Esta é a realidade social dos Yepa-mahsã nos dias atuais, com este preceito estamos sendo conduzidos lentamente ao abandono das nossas tradições e nossas raízes. Diante do exposto caberá as ciências sociais propor novas formulas para explicar da então situação, não restando dúvida de que este processo social se prosperará.

4.2. ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E SEGMENTARIEDADE

Conceituamos um “Clã” como um conjunto de todos que se consideram, em virtude duma relação genealógica presumível, como descendente em linha direta, paterna de um antepassado comum mítico, e nesse caso os Turoporã se referenciam na pessoa do Iremirĩ Hãusiro Turo, tal como assinala Marc Auge:

se não for esta vaga referencia a um passado comum, a noção de um clã torna-se difícil de detectar de uma maneira puramente formal, já que suas características e funções (funções, econômicas, políticas, guerreiras, etc.) podem variar consideravelmente duma sociedade para outra. Esta concepção como é reforça P. Mercier “em certos casos, o clã manifesta-se claramente como uma das principais unidades de organização da sociedade, com funções muito específicas a todos os níveis da vida social (Marc Auge, 1975:34).

Em geral os Yepa-mahsã, incluindo os Turoporã, aderiram a ideologia patrilinear, não obstante a sua classificação se emana pela ordem de nascimento dos seus ancestrais, da mesma forma como assinala o Radcliffe-Brown (1973) “*o homem depende amplamente de sua linhagem patrilinear portanto de seu pai e irmão de seu pai*”. Seguindo o pensamento do professor Radcliffe-Brown os Turoporã dão a seguinte classificação terminológica de parentesco: ma’mi, nihã, mahkĩ, mekĩ, meẽ e ñehkĩ ou de ñehk ãho (irmão da alta hierarquia, baixa hierarquia, filho, sobrinho, tio, pai do pai,

generaliza avô). Baseando na realidade dos Turoporã o clássico da Antropologia nos propicia uma compreensão mais sucinta do uso do termo de segmentação, como um atributo dos sistemas politicamente descentralizados. Sua estrutura política se associa a um “*sistema de linhagem segmentação*” (Evans-Pritchard, 1955:6), na linguagem do autor é a estratificação social dos indivíduos de uma determinada sociedade.

A seguir exponho, modelo de segmentação específica da estrutura social política dos clãs Turoporã, isto é, aqueles (estarei falando dos Turoporã) pertencentes da descendência do pai fundador Iremirĩ (ancestral) encontram-se divididos no interior do clã, que mais adiante nominarei de Sib. Portanto, basearemos nas abordagens de Evans-Pritchard, que conceituou um “clã” sendo a parte corporativa de uma etnia, da divisão interna em família denominou-se de sibling. Os siblings Turoporã, residem em lugar territorialmente denominado atualmente de povoado ou comunidade, localizados uma distante da outra geograficamente, não impedindo a prática do respeito de ascendência da irmandade maior para menor, apesar de estarem residindo nas diferentes localidades (mahkã). Isto é, da ocupação social dos membros na estrutura, como é definido pelo modelo descrito por Evans-Pritchard (1996:8):

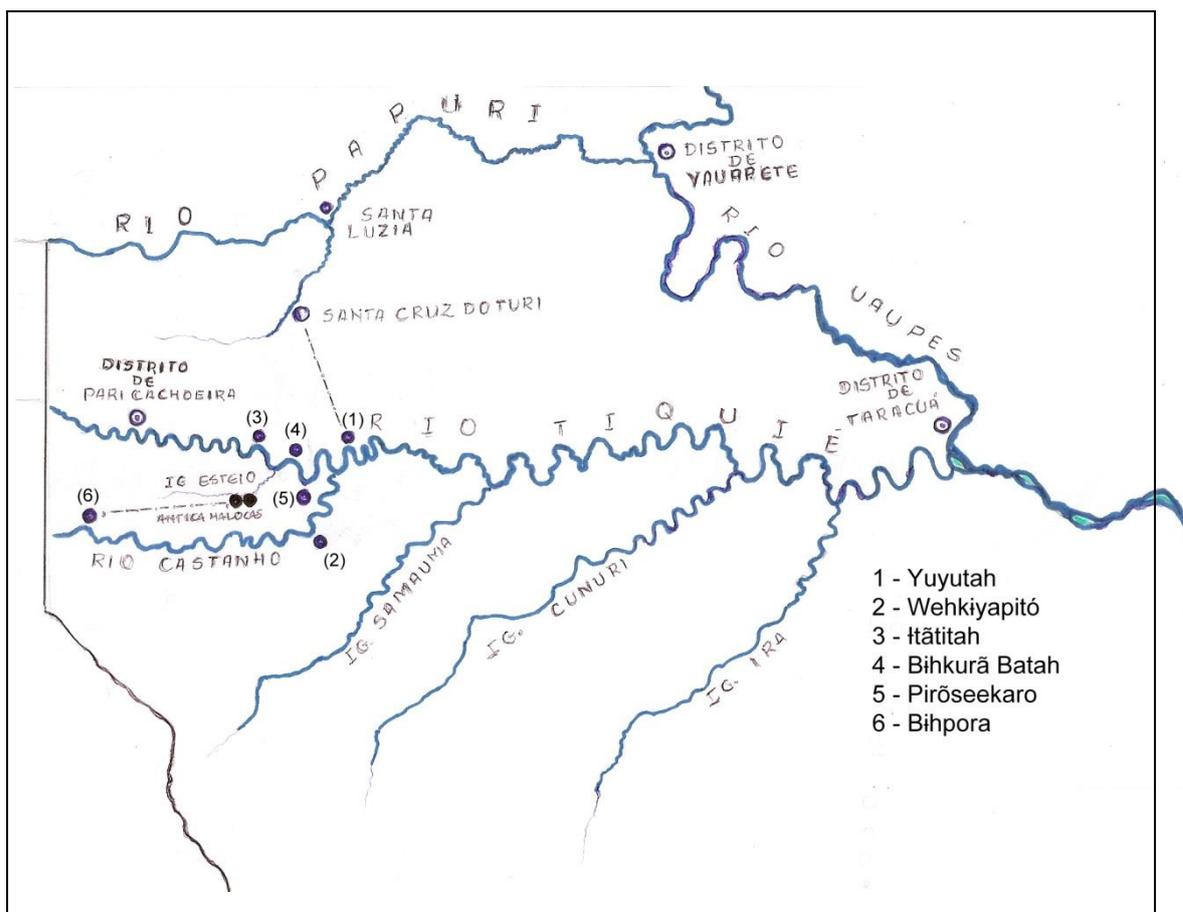
Uma linhagem é, assim, um grupo de ágnatos, vivos ou mortos entre os quais pode ser traçado um parentesco genealógico, (...) Esses grupos de linhagem diferem dos grupos políticos pelo relacionamento de seus membros entre si, pois tal relacionamento baseia-se ascendência e não na residência, pois as linhagens estão dispersas e não compõem em comunidades locais exclusivas, e, também, pelos valores da linhagem, que frequentemente operam numa gama de situações diversas da dos valores políticos.

Baseando-me no modelo proposto por Evans-Pritchard (1996:8), assinalo para facilitar a compreensão, subdividindo o clã Turoponã dos Yepa-Mahsã em quatro siblings territorializados levando em consideração as práticas do respeito de senioridade que denominaremos de **ah’kasuase** (pronomes pessoais) de tratamento sociológico utilizados para as pessoas pela ordem de nascimento de cada mahkã (local de residência), pelo sobrenome português, e para identificar a classificação do pertencimento nos siblings internos do clã. Estes sobrenomes classificatórios foram introduzidos pelos missionários após a chegada à região. Segundo meu pai, esses sobrenomes foram dados pelo padre João Marchesi e pelo padre Ezequiel Lopes. Ao passo que, cada um destes faz referência a um local específico de propriedade do sibling, e a seguir farei a descrição dos locais de habitação dos Turoporã no Rio Tiquié. A relevância desta classificação social, antigamente definia o sentimento de irmandade nihkiporã (filiação de um único pai fundador), de irmão maior ao menor, as influências da sociedade envolvente trouxeram novos padrões de tratamentos, por exemplo, o termo *semun* abstrai toda senioridade de uma pessoa da alta hierarquia ou vice versa, põe todos no estado igualitário socialmente.

Abaixo pontuo a lista dos lugares onde estão os membros pertencentes ao Clã Turoporã. Outra descrição com mais detalhes encontra-se no Anexo VIII, que fala de todos os membros desse clã. Aqui nos interessa apontar novamente apenas para enfatizar a relação histórica com o local, a dispersão realizada e, sobretudo apontar aspectos da territorialidade específica desse clã e relação com outros Clãs Yepa-Mahsã.

- ✓ Os moradores de Yuyutah mahkã (conhecida hoje de Barreira Alta), são os Marinho. Marinho, ocupam a alta hierarquia, reconhecidos pelos seus irmãos e recebem o tratamento terminológico de mahsã ma'mi simã ou de nossos Dìhpoá (pessoas da alta hierarquia, nossos cabeças). Outros Turoporã, com sobrenome de Marinho, residem na comunidade de Wehkiyapitó, em português de São Lourenço (Rio Castanho).
- ✓ Os moradores de Hhtātītah (atual comunidade de São Francisco) e Bìhkurã Bahtah (Santa Luzia). Estes são aqueles comm sobrenome de Sampaio. Estes são os da Dehkókākura kahrã (pessoas que ficam no segundo colocado ficando abaixo da alta hierarquia), que se encontram numa posição próxima alta em relação aos outros siblings.
- ✓ Os Azevedos moradores de Piro Seekahro Kahrã (São José II) ocupam a mesma posição dos “Sampaio”, no geral.
- ✓ Os Gomes, moradores de Bìhpora (Trovão Poço), Rio Castanho. São aqueles constituem de base dos Turoporã ahkabihirã/dìhsari mahsã ou de ñehkisimũ. Estes receberam sobrenome de Gomes.

Mapa 4: Clã Turoporã.



Os velhos sabedores Turoporã costumam expressar frequentemente a seguinte frase: *naã mahsã ma'mi simiãre ukunse maatá añuro waátiporo, naã ahkabihiã pere añurõ sahãporo*, traduzindo: irmãos maiores possuem menos capacidade de aprendizado, que os irmãos menores. De acordo com essa citação percebemos que os irmãos maiores não detinham o dom de assimilação dos ukunse (conhecimentos tradicionais), com a mesma facilidade que os irmãos menores. Como assinala Radcliffe-Brown quando diz: “*A transmissão dos modos aprendidos de pensar, sentir e atuar constitui processo cultural, que é um aspecto específico da vida social humana*” (Radcliffe-Brown, 1973), o talento de acordo os conhecedores sempre coube com maior eficiência a assimilação do conhecimento tradicionais á seus ahkabihiã/dihsari mahsã, com esta afirmação não estou querendo subalternar a condição dos irmãos maiores de incapazes. Com esta versão dos sabedores apresento a importância dos *ahkabihiã/dihsari mahsã* ou de *ñehkisimuã* (irmão menores/avós de cada sib) em cada segmento social. A argumentação acima contraria o pensamento capitalista que sempre menosprezou a posição social de classes baixas, porém na sociedade indígena esta classe é bem mais considerada pelas atribuições que eram exercidas pelos membros desta grupo.

Portanto, levando em consideração as observações antropológicas de Edmund Leach (1996) baseadas nos estudos etnográficos realizados por ele sobre os sistemas políticos da Alta Birmânia, dever-se-ia adotar uma concepção mais realista da sociedade tradicional. Para Leach as sociedades tradicionais foram afetadas por transformações sociais vindos de fora, com esta afirmação, o autor contesta a postura de pensadores como Durkheim e Radcliffe-Brown por eles não terem abordado adequadamente questão das transformações sociais. Dou minha contribuição para argumentar explicações relativas às modificações sociais das sociedades indígenas, com foco específico ao clã de estudo,

4.3. OS CLÃS, ATRIBUIÇÕES E ATUALIDADE

A sociedade dos Yepa-mahsã nos seus tempos primordiais, sempre observou a estrutura tradicional dos seus antepassados, observou a seguinte organização de ordem hierárquica em cada casa comunal como já foi descrita por outros antropólogos e nos interessa aqui mostrar os impactos atuais nos processo de transformação social, acredito que os elementos abaixo assinalados por mim, ajudará a compreender essa dinâmica política no interior das relações entre os diversos clãs e siblings:

- ✓ O Wiógi, líder geral de um clã que em outras palavras nominaremos de mahsã ma'mi, filho do irmão maior dentro de uma ordem de senioridade. Ele era o administrador da casa, a quem cabia toda responsabilidade de zelar o bem estar de seus irmãos. E, dando assim a continuidade de identidade perante clãs dos Yepa-mahsã. Mahsã ma'mi autoridade máxima da maloca do clã, cabia a ele o poder de decisão, sob a consulta a classe dos sábios os conselheiros.
- ✓ A descendência da hierarquia de irmandade segmentaria composto pelos seus tios paternos menores de seu pai, filhos de seus tios menores do pai até o último da terminologia.
- ✓ A classe de seus avós literalmente considerados os últimos da hierarquia, que envolve a classe dos sábios, detentores dos saberes da cultura do clã.
- ✓ Os Kumuã e Yawá grupo de especialistas dos sábio-anciões serviam de consultores, são pessoas responsáveis para reprodução da ideologia do clã através do repasse dos conhecimentos tais como: políticas sociais, o sistema de relacionamentos entre os clãs maiores e menores, juristas e conhecedores dos uküse conhecimentos para solução dos problemas (diplomatas), sacerdotes responsáveis dos ensinamentos da espiritualidade, cosmologia, curandeiros e recitadores das doenças menos complexas.

- ✓ Dos Bayroá e Avós especialistas - refere-se aos guardiões dos cânticos, preparadores das bebidas, cigarro, patu (coca) e do ambiente antes dos grandes eventos festivos e responsáveis pela segurança de seus irmãos maiores.
- ✓ A população, é compreendida pelos irmãos menores, suas esposas, filhos e filhas; todas as atividades eram exercidas sob o acompanhamento dos membros das três classes acima especificadas. As mulheres a eram as responsáveis para alimentação dos esposos e dos filhos e á classe dos conhecedores.

Edmund Leach (1996) afirma que, “*existe a possibilidade de ocorrência de alterações na estrutura social de uma sociedade, tornando indesejado optar por enquadrar a mesma em determinado sistema social sem considerar a passagem de tempo.*” O sistema da estrutura social dos Turoporã sofreu transformações significativas com o contato com a sociedade nacional. Apresentaremos a seguir resumidamente algumas dessas mudanças que podemos observar na atualidade entre os povos indígenas da bacia do Rio Tiquié.

Do wiogî - filho do irmão maior passou a ser denominado de capitão sem distintivo de oficial militar. Na área de educação foi introduzido oficialmente o processo de escolarização formal levado a frente pelos missionários, após a sua posse. Mas a principal mudança de sucessão hierárquica de liderança da maloca trata da eleição, no modelo de democracia representativa, que não existiu antes. Ou seja, os chefes mudam ou são escolhidos diferentemente como nos tempos da maloca. Isso representa uma mudança significativa nas relações de poder e nas relações que são estabelecidas entre os diversos Mahkãri.

A noção de Mahkã, especificamente associada ao conjunto interno as relações sociais de um mesmo sib ou clã, atualmente depois de contato com os missionários são denominados agora de povoados ou mesmo de comunidade, as maiores de missões salesianas como Pari Cachoeira, Taracuí, Iauaretê.

A transmissão do saber com a criação da escola, deixou de lado o papel que os sábios exerciam dentro de uma Mahkã. Atualmente esse papel é exercido pelas pessoas nominadas no português de professores, reprodutoras dos interesses do Estado, são pessoas selecionadas via concursos e contratos, com a avaliação da documentação e dos títulos.

4.4. MOBILIDADE E TERRITORIALIDADE DO CLÃ

O histórico da migração dos nossos ancestrais mais detalhado encontram-se nas páginas anteriormente desta dissertação, as quais relatam a vinda pela mãe (trilha/picada) do Yupury Maximium, para o Rio Tiquié. Após sua chegada para ao Tiquié Maximium fundou a maloca de Boteá Purĩ Buâ (São José II). Segundo estes relatos Maximium foi quem recepcionou seu primo irmão Iremirĩ, que recorreu a solidaria após a saída das terras do igarapé Turi, para o Rio kisá (atual Rio Tiquié) juntamente com seus familiares, após o conflito.

A história de ocupação territorial pelos ancestrais dos Turoporã no Rio Tiquié e Castanho, transcorreram após a chegada do Iremirĩ, auxiliados pelos conhecimentos geográficos do Maximium. As áreas ou terrenos ocupados pelos Turoporã no passado, na atualidade a descendência mantém forte convicção de afirmar que tais áreas ou terrenos são de sua posse, é o mesmo que estar dizendo são deles, pertencem a eles. Nesse sentido, busquei as informações com detentores do conhecimento histórico de ocupação pelos antecessores, com objetivo de compreender as modificações da atualidade. Baseando-me nesta expectativa, elevo a consideração de alguns critérios básicos de identificação de um clã em relação a outros grupos linguísticos.

Língua. Cada grupo indígena utiliza um instrumento específico para se comunicar com seu semelhante, seu parente mais próximo e outros com os quais matem contato. Na sociedade dos Yepa-mahsã o uso da “língua materna” facilita a comunicação interna de determinado grupo social e, contribui a identificação do seu pertencimento étnico; por exemplo: Tuyuka fala idioma Tuyuka, Desana fala a Desana, Hupdah fala a Hupdah etc., baseando pela língua que a pessoa fala, estará se auto-definido seu pertencimento a um grupo linguístico, .

Casamento. A prática de marãpitse ou nimótse (mulher fica com um homem ou homem que busca a mulher), os casamentos dos Turoporã sempre deu-se com as mulheres de outros grupos linguísticos; o modelo exogâmico do uso de duas línguas diferentes pelo conjugue. O processo da continuidade desta prática de reciprocidade e de pia'peseri oo'se (troca de mulheres), culminou entre os Turoporã a realização da prática dos amerĩ poosé (troca recíproca de bens com os grupos aliados contraído com o casamento) o dabukuri, resume um ato cívico e cultural dos Yepa- mahsã, sinônimo de unidade pelos aliados, esta prática discerni na continuidade do dabukuri com grupo exogâmicos, como foi descrito anteriormente sem muita formalidade.

A noção de território é o resultado que se é obtido com a junção da língua pelo casamento, a descendência de um ancestral morou, e praticou rituais culturais, a esta ocupação temporária do grupo social chamamos de território. Por isso, para Turoporã,

um território compreende locais de construção das antigas casas comunais no passado, sua moradia por um determinado período naquele local, praticando as práticas culturais, de irmandade e reciprocidade exogâmico. Percebe-se, por tanto, a terra só não favoreceu para edificação de habitação, como também desempenhou papel básico à sustentabilidade, isso favoreceu a continuação da descendência do clã Turoporã e seus aliados. A atual situação do território dos descendentes dos Turoporã encontra-se num estado de fragmentação, refiro-me no controle territorial que pertenceu ao clã. Esta situação atingiu ímpeto do respeito com à demarcação da TI do Alto Rio Negro. Diante desta realidade, os fatos vêm ocorrendo desnorteadamente na área do meu estudo e que tem contribuído arduamente o distanciamento entre siblings, em relação da vida de seus pais de alguns anos atrás. A ideia de redistribuição de terras no Rio Tiquié teve o início entre os anos (2005 a 2009), patrocinado pelo então Instituto socioambiental - ISA e acatado pela Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro - FOIRN, confinando com a criação das Associações indígenas. Essas iniciativas promovidas pelos brancos do (ISA) por um lado extinguiu a forma tradicional de domínio sobre o território dos seus ancestrais. Agora a versão atual abstraiu o domínio do território, introduziu o pensamento de uso comum, contrariando às regras tradicionais de posse dos membros de um clã de um território específico. O que prevalece na atualidade é a ideologia de *marĩyé diita nirõwé, mãri bahsi duhtirãwémahã* (a terra é nossa, nós que decidimos o futuro), mentalidade induzida pelos autores do projeto de manejo ambiental, retirando das mãos dos Yepa-mahsã o domínio das terras ocupadas pelos seus pais fundadores no passado, no correto, a posse continuaria á descendência atual de cada mahkã ou de cada kurá.

A mentalidade de posse não contrariou a Lei Federal da Constituição de 1988, artigo 231 *“as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes”*. Todavia, no meu ponto de vista a política de redistribuição territorial em regiões de manejo no Rio Tiquié, não se aprecia com suas tradições e normas culturais. Muito pelo contrario contribuiu para a extinção das relações hierárquicas entre os clãs da linhagem. Percebe-se, então a perda do controle do território de caçaria e pescaria pelos filhos e herdeiros dos primeiros ocupantes. Os Yepa-mahsã estão sendo conduzido pela idéia de uso comum aquele que era o território de ocupação de seus ancestrais, destituiu o domínio e controle dos terrenos, dos lagos, dos rios e locais de pescaria, esqueceu-se, que um dia aquele terreno, aquele lago pertenceu às pessoas deste ou daquele clã. Estes fatos relatam os indícios de violação do direito de posse hereditária para a descendência atual, o que vem causando conflitos da posse entre os irmãos de um mesmo pai fundador.

Esta problemática não atingiu somente os Turoporã, afetou também a região do Rio Tiquié e Uaupés, gerando sérios conflitos internos, como foi mencionado pela liderança indígena de Taracua (Uaupés), Sebastião Duarte, em seu pronunciamento durante o 1º Seminário de Sustentabilidade das Associações Indígenas do Alto Rio Negro, promovido pela Coordenadoria da Fundação Nacional do Índio em São Gabriel da Cachoeira/AM (01 a 03 de março de 2012). Como bem assinala João Pacheco de Oliveira Filho (apud Grupioni, 2000, p. 197) “*sendo assim, é evidente que em primeiro lugar deve se reconhecer que o índio e a terra são assuntos indissociáveis, só pode existir o índio (indivíduo) quando estiver preservada a sua coletividade (etnia) e esta conseguir manter um território próprio*”. Para que isso ocorra, exigir-se-á que as instituições responsáveis citadas anteriormente revejam seus projetos com base de discussão com os indígenas destas localidades, uma vez que, a maioria dos indígenas não sentem beneficiados com tais projetos, somente aqueles que ganham propina deles são vistos como beneficiados enquanto a maioria não.

Cigarro ritual hierárquico, elemento cultural utilizado para identificar a ordem hierárquica dos clãs através da recitação pelos Yepa-mahsã, esta prática costuma-se ser realizado durante as celebrações clássicas como nos eventos da oferta dos donativos, na apresentação dos bihkurã bahsa (cântico dos antigos); de um grupo linguístico com o de reciprocidade, de irmandade e com os aliados estrangeiros. Neste modelo de celebração sempre coube a pessoa do ukurĩ mahsĩ (aclamante) recitar toda a relação dos clãs de uma etnia, este ritual objetiva atualizar o pertencimento, observando a ordem de nascimento dos pamiĩ mahsã (cigarro de fermentação de gente, cigarro de surgimento da humanidade). Este é o memorial que se celebra em memória do dia em que o Avô do Universo utilizou o cigarro mágico para realizar o milagre dos primeiros seres humanos. Portanto, os Yepa-mahsã acreditam que as vidas dos espíritos dos ancestrais Tukano estão contidas nesta coleção dos cigarros. Por isso, os sábios antes de efetuar o uso dos termos da terminologia de parentesco, perguntam da pessoa a que grupo linguístico a pessoa pertence. Após esta identificação passam a utilizar o uso dos termos de tratamento do parentesco, isto é, a pessoa nunca é chamada pelo nome dado pelos brancos. A rejeição do clã de pertencimento ou é deixada de ser citada pelo aclamante Yepa-mahsã, é para afirmar que aquela pessoa é filho bastardo ou é fruto das práticas adúlteras (numiã pésumahkĩ). Este é o procedimento dos Tukano para regularização da organização hierárquica dos clãs, na teoria a estratégia é muito pesada, na prática é muito salutar, faz a pessoa se sentir parente e irmão de todos.

Aparência Física: A noção de aparência física literalmente é o termo adotado por algumas pessoas para se identificarem, de si em relação aos outros, alguns baseiam no julgo terem perdido o conhecimento de suas origens, suscitam buscar na aparência

física. Ao passo que, os indígenas, efetuam a distinção dos grupos linguísticos, clã, comunidade através das diferenças culturais entre si. Com a transformação, a forma tradicional do pertencimento exogâmico modificou, esta modificação levou os Turoporã a optarem a identificação nos dados pessoais como no RG, CPF, Passaporte e outros documentos, apesar das modificações a relevância tradicional ainda é muito eficiente, não podemos esquecer.

Os elementos que mediavam na relação de um grupo com o outro estão presentes no processo de preparo dos alimentos e no manuseio do uso do solo, a base de subsistência efetiva a participação de todos os irmãos de cada maloca, percebe-se a identidade de um grupo de irmãos, que denominei de “kurá”. Com as transformações ocorridas na sociedade dos Yepa-mahsã, este sentimento de irmandade, de solidariedade e de cooperação mútua, existente no interior de uma maloca, foi atingida profundamente e modificando os sentimentos anteriores comunitários para individuais refletindo nas mudanças de locais de moradia. Hoje o grupo de irmão de uma mesma Kurá encontram-se muitas vezes espalhados, morando em lugares diferentes.

4.5. ALIANÇA E TERRITORIALIDADE

Com a temática aliança e territorialidade, levo o conhecimento da vida e os desafios dos primeiros Turoporã no Rio Tiquié, da chegada à Bohteapũri Bu'á, desde a fundação das primeiras malocas no Riacho Bohtaria, até alcançar a maloca do Trovão Poço. Ressalto que durante este percurso os casamentos foram sendo efetivados com as mulheres mais próximas do local de residência. Segundo a pesquisa com as mulheres Hupdah, Desana e Neêroã. Os relatos traçam os locais das construções das malocas no percurso do médio Rio Castanho pelos ancestrais, elas nos trazem testemunho de que as terras pertencem aos atuais Turoporã como manda a regra tradicional de ocupação da terra.

Baseando-se nas definições do termo “unilinearidade”, tracei em síntese a movimentação dos Turoporã no seu contexto histórico de ocupação das terras do Rio Tiquié e Castanho, mencionarei os exemplos de formação de aliança com os grupos linguísticos oriundos do Rio Castanho, ocorridas durante a trajetória de ocupação coube aos desbravadores do sibiling alto clã Turoporã. Portanto, este é o resumo que constata a evolução da descendência, e dos conflitos sociais e ideológicos ocorridos durante o período, como foi contado pelo sabedor Kasí, que é um grande Baya e Kumu, o mais antigo do clã que ainda encontra-se vivo, como podemos perceber na atualidade.

Segundo Kasí, a expansão da ocupação territorial deu início após a chegada do Iremirĩ Kapitari, pai do Iremirĩ Toró no Rio Tiquié, aonde seu primo da linhagem conhecido de Maximium já encontrava morando no R. Tiquié. O Iremirĩ Kapitari no seu reencontro após um longo período sem poder se comunicar, contou em detalhes o fato sucedido na Cachoeira Hãumbu, do Rio Papuri. Depois de ter tomado todo conhecimento da ocorrência o velho Maximium, levou o Iremirĩ Kapitari e seu filho Toró e seus irmãos ao local das terras banhadas pelo riacho Bohtariya afluente do Tiquié. Lá o Iremirĩ Kapitari construiu nova maloca, no local tradicional conhecido no Tukano de Paâra Pamô, morou durante muitos anos neste local. Nesta história de mobilidade territorial destacou a pessoa do velho Buú (Dabi), que era Baya e Kumu, e que trouxera seu filho o Ah'kitoh Aroque no português de Roque muito jovem, que mais tarde tornou-se grande líder.

Passou-se muitos anos, o bihki Iremirĩ Kapitari, já estava bem estabilizado (possuía grande variedade de plantações e roças, criações e as práticas culturais também estavam revitalizadas), enquanto o Iremirĩ Kapitari estava neste patamar surgiu outros motivos que os obrigou a optar por nova mudança como foram descritos anteriormente. O que se sabe é que os Hupdah chegaram com a notícia de que os parentes do seu sobrinho, estavam preparando para virem vingar pelo preço da morte do parente. Ao saberem da notícia, o Iremirĩ Kapitari e seu filho Toró foram obrigados a saírem do Rio Tiquié pela picada (trilha) pela mata com destino a Maloca de Bihpóra, no Rio Castanho. Na maloca de Maloca de Bihpóra Lá eles foram recebidos pelo chefe Makú conhecido como Mahaã Dihpoá (Cabeça-de-Arara), que dividiu o espaço da maloca com os Tukano. Os Tukano eram pessoas estranhas, fazia suas necessidades (xixi, coco) muito próximas da maloca, o que não agradou aos Maku. Vendo a incompatibilidade para continuar convivendo com os Tukano os Maku construíram outra maloca bem distante da antiga. A antiga maloca os Maku cederam aos recém-chegados (Turoporã), para demonstrarem a hospitalidade, uma característica típica dos grupos indígenas desta região.

A versão complementar é do Yupuri Feliciano, conta que morou durante muito tempo naquele local, até a morte do bihki (velho) Iremirĩ Kapitari na maloca do (Bihpóra). Toró, seu filho e Chefes Maku realizaram os ritos funerários, porque perderam o homem mais sábio e respeitado que veio de uma região distante para organizar a vida de seus descendentes. Depois da morte de seu pai, Toró voltou para Bohtaria Pító, posteriormente faleceu nesta mesma Maloca do Bohtaria (Igarapé esteio) Rio Tiquié. Seus irmãos menores da hierarquia continuaram morando na maloca Bihpóra, destacando-se o Bihpó Kahsá, o pai do finado Júlio.

As malocas de maior destaque construídas pelos antecessores Turoporã destacaram: a maloca de Ah'ko Se'peroya e Tohtú Nuhkirō, estes locais encontram-se localizadas no Rio Castanho, o velho Bu'ú (Dabi) fundou outra maloca que se chamou de: Muhhiña Wiító e faleceu mais tarde nesse mesmo local, no Rio Castanho.

Depois da morte do velho Buú, Yusé Baya e Kumu (dançarino e pensador) nova liderança também que veio perder seu pai na maloca Dihtíropá (Wira-Poço). Após a morte de seu pai, o Yusé Baya mudou-se para a maloca de Muh'hiña Pi'to e, abriram trilhas, em Tukano de maãrĩ (caminhos), que facilitou vias de comunicação entre os Rios Castanho e Rio Tiquié. A movimentação posterior de ocupação territorial pela descendência dos Turoprã, deu-se a continuidade com Yusé baya que fundou a maloca de Êwira, no Rio Castanho com apoio de seu irmão Martinho, Os conhecedores contam que nessa época já se ouviu falar da chegada dos primeiros missionários na região. Estando na maloca de Êwira, as lideranças do clã que se encontravam morando no Rio Castanho, a convite do Tukano Joaquim Wepari, que era de outro clã, mudaram para maloca Dihtiropá Rio Tiquié. Antigamente, de acordo com Kasí, essa aldeia era enorme cortada pelo pequeno riacho Dahsuya. Hoje, a mata se recuperou e não tem mais nada de importante.

Os termos mais comuns da nomenclatura de períodos longos habitualmente utilizados pelos sábios Tukano: Dihporopi, Titapi ou Yoawá (antigamente, naquela época ou faz muito tempo); esses são os mais comuns utilizados nos diálogos o que nos coloca numa situação difícil para dar a noção eficiente de tempo. São sinônimos para situar uma época, período passado ou acontecimento, existência da pessoa importante do passado. Durante este período, os Turoporã perderam o mahsã ma'mi Wiogi (Chefe) Martinho homih (irmão da alta hierarquia falecido), que era grande Yaí (pajé) na maloca de Dahsura, seus irmãos prestaram cerimônia fúnebre, este fato é lembrado pela descendência período do abandono da maloca de Dihtíropá, e a fundação de Yuyutah (Barreira Alta).

4.6. SER UM TUROPORÃ, UMA CONCEPÇÃO DOS SÁBIOS – O RESGATE DO IREMIRÍ JOÃO SAMAPAI

É comum ouvir dos conhecedores contar historia tão emocionantes da vida dos seus parentes como apresento a seguir. No contexto social da concepção indígena, o fato lembra o respeito e a estima de senioridade de uma pessoa dentro do seu grupo, segundo o conto relata o esforço dos parentes para trazer de volta, um parente que mais de quatro décadas viveu fora do seu local de origem. É um exemplo pratico do sentido de “irmandade e hierarquia” muito citada nesta dissertação e, buscar uma desposada significa querer bem a pessoa, é fazer morar com seus parentes.

Nesta época já vinham acontecendo várias mudanças no interior da sociedade dos Turoporã, em meio delas pensaram resgatar um parente ausente que chamava de Iremirĩ Yun o que causou insatisfação aos seus irmãos e primos da maloca Bohotaria Pi'to. Ele quem saiu muito cedo do meio de seus parentes. Segundo Kasí os Turoporã nesta época já realizavam viagens na atual cidade de São Gabriel da Cachoeira para trocarem seus produtos, com os produtos manufaturados. Em uma dessas viagens o Vicente Sampaio, o pai do finado Gaudêncio Sampaio, chegou a São Gabriel da Cachoeira para uma viagem de negócios com o Crispiniano da Silva (comerciante português sediado em São Gabriel da cachoeira). Os Turoporã, na ocasião da viagem ouviram falar de João niãpi niise tioparã (souberam da presença do João) imediatamente decidiram retirá-lo das mãos do Crispiniano. O velho Vicente Sampaio liderou para tomada do parente e foi bater na casa do Crispiniano. Chegando lá, velho Vicente preparou mahsã pahañirimiõ (cigarro de consentimento) antes de ir ter a conversa com Crispiniano. Crispiniano com efeito do cigarro preparado pelo velho Vicente confirmou que o Yun (João) estava e, deixou ao velho Vicente ir falar com Yun (João), o velho foi direto ao assunto:

- Vicente: Eu vim te buscar meu sobrinho, adiantou. Você é filho nobre de nossa linhagem. O encontro lhe causou muita emoção motivada pelo tantos anos de separação. Foi o momento inesperado e especial, foi muito bom para ambos os lados.

Vicente emocionado falou: Vamos deça da sua rede, prosseguiu. João aceitou convite. Após a decisão do Yun, toda delegação dos Turoporã foram até a casa do Crispiniano para levar o conhecimento da decisão que Yun acabara de tomar:

- Vicente: Patrão Crispiniano. Decidimos levar o nosso parente de volta o Yun.

- Crispiniano: Muito bem! Velho Vicente. Criei-lhe ao longo de todos esses anos e nunca lhe maltratei. Viveu na minha casa como meu filho... Sim, agora que é homem formado sabe como funcionam as coisas do homem branco. Voltará, sim, para junto do seio dos seus irmãos que tanto precisam dele ao expressar estas palavras chorou muito. Enquanto isso, o Vicente e outros ficaram só observando. O Crispiniano, pelo reconhecimento do seu tempo de serviço arrumou muita mercadoria para o Iremirĩ. Ele por sua vez, repartiu parte das mercadorias recebidas com seus parentes que acabavam de retirar das mãos do patrão.

O Vicente ficou muito feliz com resultado, porque conseguiu trazer de volta o João, depois de quarenta anos a maloca Bohotariã Pitó. Em seguida o Vicente arrumou uma mulher Desana do clã Toá piagó que se chamava Maria, Toá Buá, da comunidade Floresta. Este não teve muita sorte o que se sabe é que o Ponciano (pai dos Peixoto) fez o dohasé (sopro, intencional), a mesma morreu durante o período de gestação na maloca

Umurã, hoje, aldeia antiga comunidade do Japu, Rio Tiquié. O Iremirĩ João ficara viúvo da primeira mulher. Com a perda de sua esposa Iremirĩ João estava muito triste no meio dos seus parentes, estando viúvo, pela sua sabedoria seus parentes pensaram o seu destino, isto é, com quem passaria morar, com Vicente Sampaio (irmão da baixa hierarquia) ou com Martinho Padilha Marinho (irmão da alta hierarquia). Pela hierarquia o Iremirĩ João, pertencia a hierarquia alta por isso, tinha que estar entre os parentes do sibling alto. Na época, o Martinho que morava na maloca Muhhiña Wiitó no Rio Castanho, o Iremirĩ João foi morar com Martinho, o mesmo lhe arranjou uma esposa do grupo linguístico Miriti-tapuya, de O'peduri (Iraity), Rio Tiquié. Desse casamento nasceu-se a Júlia Sampaio, que casou com Ângelo Lobo, Miriti-Tapuaia, aldeia Iraity, Rio Tiquié. Na sua estadia com o bikhĩ Martinho que era grande Baya, Kumu e Yai, pela consideração de irmão do sibling, Martinho repassou os conhecimentos de encanto e profano ao Iremirĩ. Após da sua convivência com velho Martinho, sua vivência foi partilhada com Antuny também um Turoporã, de quem recebeu a orientação e o acompanhamento na aquisição de mais saberes tradicionais.

Para provar o desempenho do seu aprendizado o Iremirĩ mudou-se para Ewira, e mais tarde, veio para Bihkirã hoje de Santa Luzia, aperfeiçoou seu aprimoramento dos bahsese com Antuny Waiĩ que era o guardião dos instrumentos sagrados. Infelizmente, a maloca pegou fogo, que destruiu todos os instrumentos do sagrado e profano dos Turoporã, o que obrigou Antuny Waiĩ retornar para a antiga maloca do Bohotaria Pitó, a perda dos bens materiais do clã significou muito para os Turoporã. O Iremirĩ (João) teve os melhores orientadores – Martinho e Antuny Waiĩ. Por isso, hoje podemos perceber em dia, o Bitu (Desana do Ig. Turi), Iremirĩ Henrique, Ahkitoh (Kasí) praticam os (bahsese) que aprenderam com seus pais, dos seus avós, repassados pelas bisavós do passado. Aprender que eu abordo aqui, são lembranças dos ensinamentos que guardam dos parentes do passado: atiro niĩ werekũwã, wesetikukarã niĩwã, estes são termos utilizados pelo sabedor para explicar como era vida naquela época, da forma de transmissão dos conhecimentos, de uma geração a outra. A importância do saber das coisas tradicionais é reafirmada pelo Ahkitoh Kasi (Balaio, 2012) Para não passar o que eu passei, *eu, já repassei todos os conhecimentos adquiridos para seu irmão menor "Doetihro kumu e Doetihro Baya" Álvaro*, outros, seus irmãos estão aprendendo aos poucos, por outro lado, vejo que eles não demonstram tanto interesse quanto do irmão mais velho deles.

Uma pessoa que sempre me faz lembrar quando faço recordação do nosso passado, é do Antuny Waiĩ dele nunca me esqueço, por ele ter sido um sábio importante de nossa kurá (família). Ele (Antuny Waiĩ) casou-se com a Daru povo Tariana, clã Kafaró e, gerou Avelina Sampaio, conhecida pelo apelido de Behesuú Bohká, que se

casou com o sábio Venceslau (Desana) do Igarapé Muhsikaia (grilo). O segundo filho do Yepá Súrĩa foi Alberto, o saudoso pai dos Pedro e Severiano Sampaio. No segundo casamento do Yepa Súrĩa com a mulher que pertenceu ao grupo linguístico Pira tapuia. Não me lembro pelo nome. Ela tinha o apelido de Wãhti ñĩ (duende preto). Ela era da maloca Sãraã Peeri (buraco dos pseudo do pássaro Martin pesador), do clã Nehitiípá Rio Papuri. Desse casamento nasceram os seguintes filhos: Dina (Lina Sampaio), que estudou em Taracúá; Seribih Idu/ (Eduardo Sampaio), Yepá Suriã (Pedro Oliveira), conhecido pelo apelido de Kuiseré. Como sempre acontece o Ku Yáwií, o pai de Muturo, da linhagem de Pedro Moura, pai de Carlos Moura, fizera um dohase forte para matá-lo devido o nascimento de filhos importantes do velho sábio. O Antony Waií faleceu na maloca Bohotariá Pító, no Hũhtã Yihiró, (estreito da Pedra) foi enterrado perto do Iremiri Toró, o guerreiro que salvou muita gente do tráfico de escravos índios. Pessoas ruins existem em todas as parte do planeta.

A intenção dos antecessores era nunca aderir o afastamento, de um parente fora do seio da sociedade de pertencimento. Esta tendencia visava no ápice da coesão e da continuidade de filiação única, morar afastado ou de morar na mahkã de reciprocidade era visto de estranho, e não de cidadão Turoporã.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O projeto de pesquisa que se efetivou com a utilização do método escutando, gravando as interlocuções dos conhecedores, transcrevendo (Tukano para o Português) e, baseando nos textos dos teóricos clássicos da antropologia e nas produções indígenas Tukano do Noroeste Amazonico. Esta estratégia me norteou a adesão de alguns conceitos e afirmações, coercivas às nossas considerações finais. É fundamental notar que a primeira delas diz respeito à origem do homem, ao primeiro ser humano emergido do nada. Ressaltando que todos os grupos linguísticos do Yepa-Mahsã afirmam que o mundo se originou do nada. É importante observar o que vem a ser esse nada; ele esta se referindo a um espaço inabitado, um vazio escuro e insípido antes do início da criação do cosmos, do processo de ordenamento da criação do universo e da modificação da terra. Os termos nada e vazio nos transmitem a noção de um mundo exótico e desabitado (no imaginário do leitor), triste e sem vida.

Todavia, crê-se na existência de um ser criador poderoso dotado de inteligência e sabedoria, o que se contrapõe à ideologia do vazio e do nada; este ser é designado a origem de tudo. Este ser supremo e dogmático, invisível, princípio e o fim, em Tukano nominamos de Biĥpo, o mesmo é representado como um ser, uma pessoa, criador do ser humano. Tal ser, preocupado em fazer um bom uso da terra, hipoteticamente denominado pelos Yepa-mahsã de Avô do Universo desde a época do milagre do ser humano. Em outras palavras, é interpretado como Oakĩ, (gente do osso), o gerador da vida, origem de todas as coisas – da vida, da sabedoria, dos conhecimentos, da comida – , uma divindade associada ao “DEUS” da Bíblia no pensamento indígena. A presença do Avô do Universo é comprovada a partir dos barulhos naturais, que significam a necessidade do contato com seus netos da terra, de juntar a eles e mascar o Patu e Fumar o cigarro este é o Biĥpó do Verão, e não aquele dos dias do inverno (forças físicas da natureza).

Considera-se atribuição de os entes divinos, em Tukano Oãmarã, entes sábios do Wi’õ mahsĩ (gente do paricá), omẽ mahsĩ (gente vento) bahhutigi (espírito), para os quais foi impossível conceituar uma explicação exata da sua origem segundo os conhecedores. Em outras palavras, as mesmas personagens são conceituadas como auxiliares na execução do projeto de transformação da humanidade e criação do mundo, criadoras das plantas de coca, dos pés de fumo, da tapioca. Os derivados destes produtos foram os básicos na elaboração e execução do projeto de transformação e criação dos seres humanos. Esta trilogia é denominada pelos indígenas de Pamĩse Mirõpi, mahsã puhtise patu whaha, mahsã puhtise Wetawahaha (Conjunto de Cigarro de fermentação, cuias de Patu de multiplicação dos seres humanos, cuias de Tapioca aumento populacional).

Nos recitos mitológicos dos tempos primórdios, se fez a necessidade da presença feminina para a geração do primeiro ser humano no mundo e, segundos os mitos chamou de Avó do Universo, representante da capacidade de fertilidade e a reprodução dos seres e dando a entender que, o homem sozinho não apresentava condições para a geração de seres humanos. Baseando-se neste mito, todos os instrumentos culturais dos Yepa-mahsã são casais de macho e fêmea, os animais, as plantas maniwas. A sabedoria dos bahsese (performance das palavras poderosas), para a solução de certos problemas através de suas experiências e conhecimentos do cotidiano, a presença de avô na família é de muita relevância e precisão. Outro aspecto que aqui ponho em destaque é a arte da interpretação do universo; os sábios Turoporã, no seu imaginário, abordam a forma da crosta terrestre como sendo algo plano, contornado de casas: casa do sol nascente, casa do sol poente, casa da nascente do rio, casa do sul, o que mundo da educação formal menciona os quatro pontos cardeais. Aderindo este imaginário assinalo a importância da Casa na concepção dos Yepa-mahsã; ela é comparada em geral ao “pai” de família que, no mundo real, oferece o aconchego, a segurança, o bem estar, a alimentação, ensina, conversa, garante toda riqueza material e imaterial dos seus filhos, acima de tudo a harmonia dos seus filhos. Esta concepção imaginária concretizou-se com os locais de paradas realizadas na grande viagem da Cobra-canoa (fermentação dos seres), que em Tukano denominamos de Pamiřĩ mahsã (gente de fermentação ou época em que os futuros seres humanos se encontravam na fase de fermentação à obtenção da nossa aparência atual).

Baseando-se nestes mitos, os antigos Tukano optaram por construir casas comunais com a engenharia tradicional repassado pelo pai fundador de cada clã. Tristemente esta prática milenar teve seu fim quando os Tukano e os demais grupos linguísticos da região do Uaupés e Tiquié tiveram os primeiros contatos com não indígenas. As casas comunais foram destruídas, interpretadas como casas de orgias, produção e reprodução dos feitiços, casas do demônio, casas do mal, sujas e sub-humanas de se morar. Diante do exposto, não sabemos os detalhes que levaram igreja fazer o uso do poder de dominação cultural da sobre o indígena; esse impasse causou grande desequilíbrio na vida dos Turoporã, que ficaram sem meios de sobrevivência.

Também ponho as minhas considerações, a reflexão da origem do homem e da humanidade, pois até então o mundo estava vazio, escuro e triste; do nada e vazio aparece o homem perfeito, dotado de inteligência ukũri mahsĩ, mais tarde de mahsã, seres criadas. A criação de o primeiro ser humano deu-se pela divindade avô do universo, que fez a junção dos três elementos principais para esta eventualidade – o tabaco, o epadú e o yaígi; através do sopro homogeneizado do epadu mais a fumaça do cigarro, evoluiu a vida do primeiro “ser vivo”, o primeiro a sair em forma de ser

humano nas águas do lago de leite. Tudo teve seu tempo, lugar e o momento exato para a realização. Então, ele era mahsã bahuari mahsĩ (ser aparecido), Openkō dia mahsĩ (gente de leite), a'té patu waha, mirōpi, dirotí nĩhkaha, kahtiroti nĩhkaha, ihpiti nĩhkaha, tepi diroti nĩhkaha kahtiroti ihpiti nĩhkaha mahsa dokewe'ti pahapi (a evolução da vida do primeiro ser humano se efetivou nas cuias de Ipatu, encarnando no sangue e no espírito dos cigarros). Estava criado ancestral das futuras gerações, o mahsã bahuari mahsĩ, que significa: mahsã - plural de gente; bahuari - ser gerado; mahsĩ - pessoa humana ou pessoas da civilização.

Levo consideração a presença dos pamiĩ mahsã, que também denominadas de Wai mahsã, pessoas que vieram abordo da longa viagem da cobra-canoa com aparência de peixes e animais, os futuros pais fundares grupos linguísticos, e que hoje denominamos de nossos ancestrais, são os: Yepa-mahsã (Tukano); Imikohri-mahsã (Desana); Waikahrã (Pira-tapuia), Yesea-mahsã, Mahã-mahsã, etc. Quanto aos demais ancestrais de outros grupos da região, seus primogênitos não passaram pelo processo de fermentação dos seres, por isso, não dispõem de clãs e nome tradicional, versículos de benzimentos; o que eles conhecem são de preparar e dar veneno a pessoas e de passar pus sanga. Prática da manipulação do miímã (veneno) mortal para matar as pessoas na situação de hostilidade (via oral tomando), repasse do veneno manipulado á pessoas pretendidas (uso externo).

Pela sua sacralidade, a Cobra-canoa no mito da origem da humanidade recebe destaque, sem ela, não realizaria esta missão no mundo. O que é contado é a existência da hierarquização desde os primórdios tempos, é o caso dos Tukano da filiação do Doetihro. Vale ressaltar que os animais, as aves, peixes que conhecemos atualmente, são os que não sobressaíram na forma fermentados dos seres humanos na Cachoeira do Ipanoré.

Os ancestrais Yepa Oakĩ e o Doetihro comandaram a grande viagem conhecida como rota do leite. Como ainda eles eram os waĩ mahsã, seguiram o caminho do rio, contornando toda a costa brasileira, entrando pelo Rio Amazonas, Rio Negro, Uaupés e parando no Complexo da Cachoeira do Ipanoré até chegar ao Igarapé Turí, até no pequeno riacho de ã'konã, terras tradicionais dos Yepa-mahsã. Daí retornou pelo mesmo caminho por aonde vieram, de volta encantou na casa sagrada da Baía do Rio Negro (próximo a cidade de Manaus). A rota percorrida pela Pirõ Yukisi (Cobra-canoa) é encaminhada à criança recém-nascida no ato de adoção do espírito de vida heriporã bahsero; e o tempo útil para a realização desta cerimônia é longo exige um trabalho bem feito. Durante toda sua vida a pessoa obterá energia dos espíritos destas casas e, quando morrer, seu espírito retorna para estas casas continuará vivendo no mundo dos espíritos, esta é veracidade da importância de conhecer dos nomes das casas.

Outro aspecto relevante que levo em consideração é o conhecimento da cultura e de suas práticas, por exemplo: segundo as minhas coletas que obtive no campo, de o Iremirĩ ser excepcionalmente dotado de todos os saberes, não conseguiu se estabelecer no seu local de origem, após a compra da briga com o Tariana. O saber e saber guardar, para os Turoporã, exigem acima de tudo muita maturidade e humildade, do contrário estes saberes podem e deve condicionar o conhecedor aos dohase (estragar irmão, parentes da comunidade); o egocentrismo nunca esteve voltado á finalidades para a unidade de um grupo social, por isso, muito vezes precisou fazer preparo da pessoa do inicio do repasse. Deixo claro, de acordo com o que os conhecedores propuseram que as coisas ruins dohahse (coletânea das palavras encantadas voltadas para fazer estragos á outras pessoas) são assimiladas com mais facilidade do que as coisas boas, exigem muita força de vontade do interessado e bahsese weregi (ao repassador).

Os Turoporã pertencem à linhagem do pai fundador Iremiri Turo, considero que segundo a divisão dos clãs Tukano, os Turoporã estão inseridos entre irmãos da baixa e alta hierarquia identificados na terminologia de parentesco. Internamente, a organização social dos Turoporã é composta com a divisão da alta, média e baixa colocação, o que nesta dissertação mencionei de sibling baseando pelo sobrenome e pela localidade onde moram. Presumo de que os conhecimentos tradicionais deste grupo social foram herdados diretamente das mãos do Doetihro ao Iremiri. A formação de alianças com os Desana Dihpotiropora fortaleceu a prática de conhecimentos das palavras mágicas, segundo as regras preestabelecidas pelos clãs.

Atualmente, o clã é dispõe sete detentores dos saberes tradicionais, que atendem os seus parentes quando adoecem estes poucos estão sempre dispostos a assistir servir ao seu parente em vista três objetivos: atualizar seu saber adquirido; obter o prestígio de sua especialidade no ramo; que consistia na troca dos saberes com seu companheiro de trabalho, de preferência do grupo exogâmico e de afinidade. Em outras áreas de atuação também se percebe a presença dos Turoporã, na área da educação, participação nos movimentos indígenas (políticas indígenas), e, marcam sua presença nas outras as esferas institucionais.

Considero a veemência do pacto verbal firmado sobre a ocupação da descendência do Iremirĩ, as terras do Rio Castanho que pertenceu de posse nativa dos Nohãyarã. Este grupo indígena os Nohãyarã, enviou o Paárito que era casado com uma Nohãyarã, um homem brusco fortemente armado, recebeu a missão dos seus cunhados de vir observar e investigar a situação demografia dos Turoporã, não obteve resultados esperados e numero de Turoporã ocupantes das terras do Rio Castanho era insignificante pois eles pretendiam recuperar a posse da terra antiga deles, com um conflito armado. O Paárito, ciente com os relatos dos sábios da aldeia de Biãpora,

comprometeu levar as informações aos seus cunhados, ao ouvirem isso, os avós dos Turoporã de Bihpora compraram a liberdade de continuar morando com as coisas angariadas na missão dos padres de Pari Cachoeira.

Outro fato que, abordei trata da vinda de um membro do grupo linguístico Wayarã, ter vindo fazer do uso das palavras encantadas para controlar o surto de malária, e restaurar os locais de reprodução dos peixes, este trabalho foi realizado em duas visitas. Este também recebeu seu reconhecimento e agradecimento pelo seu trabalho com os recursos providos do trabalho da missão de Pari Cachoeira, este confirmou de que iriam ser difíceis as próximas vindas, ressaltou de que eles estavam vivendo bem no lado colombiano, jamais pensariam no retorno das terras de suas origens.

Considero também a importância da realização de um estudo específico de um clã da etnia Tukano. Com os relatos do campo pôde perceber a relevância da manutenção e valorização dos processos de reciprocidade, da sua organização e divisão em sibling, que presume estratégias básicas de identificação, da mobilidade territorial na construção da genealogia dos Turoporã. Foram elementos eficazes para distinguir um grupo social, sem esses detalhamentos não poderíamos comungar que pertencemos no clã da etnia Tukano.

Considero também importante a disponibilidade dos conhecedores durante a realização desta pesquisa, os quais me contribuíram com seu pontencial de conhecimento, e desafios que juntos enfrentamos para a posterior elaboração desta dissertação. Endosso o apoio que recebi da Fundação Ford e de outras instituições que deram suporte para a realização deste estudo.

Também considero a dificuldade que tive de traduzir de algumas interlocuções coletadas no idioma Dahseye (Tukano) para o português. Esta noção desconsidera a coerência da sequencia concedida pelos dos sabedores. Por isso, alguns dos anexos constam transcritos no idioma original (Tukano).

Assim, cursando o mestrado em Antropologia na Universidade Federal de Pernambuco, as abordagens dos teóricos sobre a estrutura social e parentesco, cultural, políticas sociais, ouvindo as gravações e observando algumas anotações de campo, senti necessidade de um estudo mais aprofundado sobre a estrutura social do parentesco e dos desafios advindos para manutenção de identidade, a conservação do idioma como parte cultural da etnia Tukano no universo da diversidade dos Yepa-mahsã. Aquilo que eu julgava ser de um conhecer não era suficiente para um estudo Antropológico sobre a estrutura social e parentesco; senti a necessidade por mais estudos sobre os mitos e dos

bahsene, e da organização social do clã. Por isso, nem todo o material coletado foi traduzido para o Português; pretendo incluir todos nos próximos trabalhos.

GLOSSARIO

Este glossário foi elaborado pensando facilitar ao leitor não falante do idioma Dahseye (Tukano), que visa ofertar a possibilitar a compreensão do significado mais aproximado da palavra, proposto pelo falante. Quanto a escrita e a designação das palavras, são de minha autoria criadas para esta dissertação, quiçá a escrita e a pronuncia não tem vínculo, com a produção dos pesquisadores linguistas não indígenas que estiveram na região realizando seus estudos. A propósito na região do Alto Rio Negro, existe um complexo modelo de escritas das línguas indígenas, diante deste patamar não o sabemos qual delas é a correta. Deixo em evidencia, ensinar de até o momento não houve nenhuma discussão sobre a unificação formal da escrita do dahseye entre os Yepa-mahsã, genericamente o idioma Tukano, enquanto a discussão das políticas da grafia não for definida, como falante do dahseye apresento subsidio para a compreensão de algumas palavras e seus significados contidas nesta dissertação, propondo que um dia após a unificação da escrita deverá sofrer alterações na forma da escrita e não dos seus significados.

A'kõha - Nome do riacho, afluente do Igarapé Turí, local onde se localizaram as pioneiras malocas dos Yepa-mahsã. E um local histórico, onde o clã da alta hierarquia dos Yepa-mahsã o Yupuri Waúro construiu sua embarcação para sua saída posterior das terras tradicionais.

A'koô Se'peroya - Afluente do Rio Castanho, nome da antiga maloca construía pelos Turoporã; a'koô - água, se'pero = largatixa; yaiá - da a caracteriza do riacho.

A'metarãse - Dialeto em Tukano que designa a prática de um homem ter caso com outras mulheres ou vice-versa.

A'mõ - Personagem mítica dos indígenas da região, a qual atentam explicar a subida dos números pássaros em determinada época do ano.

A'pémahsã - Substantivo coletivo que personifica ás pessoas pertencentes de outros grupos linguísticos.

A'poró - Ato ou efeito de consertar. No texto a palavra é empregada para os rituais preparativos do parto e do preparo antecipado do organismo antes de comer e beber substancia novas.

Aturá - Cesto confeccionado com matéria prima cipó, especialidade do grupo linguístico Hupdah, objeto de utilidades múltiplas e de tamanhos variados pela população da região.

Duhi - Palavra que generaliza os acontecimentos negativos na vida, no texto a palavra exprime a desobediência das regras tradicionais no sentido sequente dá-se surgimento de uma determinada doença segunda a crença dos indígenas.

Duhí - ato efeito de sentar; manter-se sentado.

A'moyesé - Conjunto das praticas cerimoniais de iniciação dos iniciantes.

Ah'pesé - Refere aos brinquedos. No texto esta palavra é utilizada para designar da falta do respeito aos conhecimentos tradicionais.

Ah'peye - Palavra que substancia a variedade dos objetos.

A're - prefixo de condolência, compaixão e solidariedade.

Baá - Cesto indígena confeccionada, com as ramas das palmeiras do açaí e bacaba, utilizada para carregar as frutas silvestres.

Ba'ty- Palavra genérica das arvores frutíferas regionais da qual se extrai o Japurá, é um dos condimentos na culinária indígena.

Bahsamó - Refere a um capítulo de cantorias antigas ou de um capítulo de palavras encantadas.

Bahsamorĩ - Coleção dos capítulos de palavras encantadas, ao mesmo tempo pode ser empregada para referir-se às cantorias.

Bahsápi'a - Vocábulo empregado para a coleção dos enfeites de dança, dependendo como poder ser empregada, mesma palavra é usada para nominar a um vegetal atrativo.

Bahsase - Substantivo que caracteriza ao conjunto de dança ou cantos (rítmicos e vocativos)

Bahseké wamé - Atribui-se ao nome indígena ou do espírito atribuído a pessoa.

Bahsese - Termo redundante dos conhecimentos da performance e cura, os parentes na região utilizam de benzimento.

Bahsikó - Prima cruzada, no modo genérico filha do irmão do pai.

Bahty - cesto, confeccionado com cipó títica.

Ba'ti pahká - Fruto da arvore Japurá da terra firme.

Balaio - No texto a palavra comunga ao nome da comunidade, em outros termos refere-se a um objeto artesanal da região, da especialidade Desana e Hupdah.

Bayaroá - Classe dos conhecedores dos cânticos antigos.

Behsú - Conjunto dos objetos de caça e de armamento indígenas.

Biaporã - Coletivo que generaliza as espécies das tanajuras.

Biati - Base da refeição diária típica da região,.

Bihkirã - Coletivo das pessoas idosas.

Bihpi pahkó - Pássaro noturno, a coruja.

Bihpiá - Espécies dos passarinhos, muito comuns na região amazônica.

Bihpora - Local histórico dos Turoporã, bihpo: trovão, sufixo "ra" dá o sentido do poço.

Bohtea Pūri bu'á - Morro de embaúba. Bohtepurĩ: folha da árvore embaúba; bu'á: morro, pequena elevação de terra.

Comunidade - Nomenclatura dada pelos não indígenas às malocas indígenas ou as locais de habitat.

Dahsiatu - Componente de enfeite de dança dos indígenas.

Diá mahāmira wii - Casa de transformação borbulhas das águas, mahāmí é o movimento que a água faz a subida e descida. A atual São Paulo.

Diá tahtiá wii - Casa do extremo sul, final esférico da crosta terrestre.

Dihki - Nome genérico das plantas manivas.

Dihkigi - Caule da maniva

Dihsi - Nome tradicional da pessoa que pertenceu ao grupo linguístico Hupdah.

Dihtara - Lago.

Dihté - ato ou efeito de cortar.

Dihté peó - Termo utilizado para explicar, a atividade da roça que não queimou a gosto da pessoa, o coivara.

Dihtíropá - Pedra do pássaro Dihtiro (uíra pajé) aquele que prevê a sorte da pessoa no trabalho, pescaria, ou antes, do azar, alguns denominam da antiga maloca do Uira-poço de Dihtíropá.

Doe - Nome mítico do ancestral dos Yepa-mahsã, peixe dos rios de água doce.

Diíá - Generaliza o mundo aquático; rio.

Diíá Doe - Cobra da água, segundo o mito era idêntico do peixe traira, porém muito grande.

Diikahrã - Grupo linguístico Tuyuka, gente carne

Diíakahrã - Seres aquáticos.

Doeya - Doe: traira e ya: dá o sentido de rio; rio traira.

Doha - Ato da evocação das palavras malélicas

Dohase - Conjunto das evocações das palavras malélicas

Dohatahpi. Pós o ato do uso da evocação das palavras malélicas

Duakahrope - Ambiente do aposento do líder da maloca

Duhtí - Doença advinda das forças da natureza.

Dihporopi - Adjetivo dado ao tempo passado, muito tempo, antigamente.

Eruriá - Grupo indígena que morou antigamente no Rio Castanho e parte no Rio Tiquié.

Hah'taro - Forno objeto utilizado no preparo dos derivados dos produtos agrícolas com a farinha, beiju; placa de ferro redondo.

Hupdah - Grupo linguístico nativos do Alto Rio Negro.

Ihpi amesioro - Prática intencional dos conhecedores para fortificar o corpo do recém-nascido (a) no abstrato através do uso das palavras encantadas.

Heriporã bahseró - Prática dos conhecedores para por espírito de vida ao recém-nascido através do uso das palavras encantadas.

Ihtá wi'hatiro - Capitulo utilizado pelos kumuã, que dificulta a pessoa fazer coco e que leva o paciente á morte em pouco tempo.

Ihtãdiró mahsĩ - Expressão intencional do conhecedor no momento de por defesa do corpo da pessoa.

imĩkohri mahsõ - Sinônimo de denominação ao Desana.

Iremirĩ - Pássaro rouxinol. No texto é abordado ao ancestral do clã Turoporã.

Kahsá - Objeto de pesca indígena, possui formato afunilado em uma das extremidades, confeccionado com talas da palmeira zarabatana e cipó.

Kahsaya Pi'to - Nome indígena da atual comunidade, em memorial da mesma estar localizado próxima o Igarapé com o mesmo nome, em português de Matapi.

Kahpi – Paricá

Kasi - em Tukano sinônimo de Casimiro do português, Conhecedor Turoporã, seu nome indígena A'kitoh, é mais conhecido de Kasí.

Kigá - Mandioca, o sufixo gá da o sentido de algo redondo, no texto é abordado, fruto extraído da raiz da mandioca.

Kĩhsá - Nome do Rio Tiquié em Tukano, rio das águas cerimoniais.

Kumuã - Classe dos sabedores das práxis xamânicas.

Kurá – Grupo de Irmãos de uma mesma maloca

Yaíwá - Classe dos sabedores, das coisas do passado, presente e do futuro, ao mesmo tempo são diagnosticadores das doenças, aqueles que preveem o presente e passado e o futuro.

Kumuãse - Ânsia ou período preparatório na obtenção do grau de conhecedor.

Maã - Caminho, trilha.

Maa - Rio, igarapé, riacho.

Mahkã - Povoado ou comunidade. Antigamente se referia maloca de um determinado grupo linguístico.

Maximum - Ancestral dos atuais sibling dos Azevedo.

Meêhó - Pronome de tratamento masculino ao irmão maior e menor de seu pai, o sufixo ho nomeia a senioridade da pessoa.

Mirõmpi - Coleção de cigarro. Coleção das flautas, corpo humano

Mohsã - urucum.

Muãgá - Termo que restringe à dada pessoa a identificação, pertencimento linguístico e tratamento da terminologia do parentesco. Generaliza de irmão e parente consensualmente.

Muh'hiña Wiító - Nome da antiga maloca dos Turoporã. Muhĩ: palha caraná; Wiító: local da antiga maloca.

Neêyãtipó - Estado afetivo ou emocional feminino, estar, sentir-se alegre.

Nihĩsutiró - Placenta.

Nihíu'tú - local onde mulher para conceber filho.

Níimã tiãse - Prática de matar a pessoa via oral. Níimã = veneno, tiãse = dar de beber.

Nimirĩ - Substantivo que se aproxima certo numero de dias.

O'rē wi'hatiro - capitulo utilizado pelos kumuã, o que vem a dificultar a pessoa fazer xixi e leva o paciente á morte em pouco tempo.

Opekõ Diíá - Casa do Rio de leite. Na atualidade este é conhecido da baia de Guanabara.

Opekõ Dihtara - Lago de leite, local da emersão dos primeiros seres humanos.

O'rinĩ - Morro das Flores. O'ri - flores + ni sufixo no idioma Tukano da ideia de morro, serra.

Pa'mô - Adjetivo que caracteriza o um local denso de galhos, local repleto dos galhos. Pessoa cabeluda mal arrumada.

Pahkarã - Pronome de tratamento aos filhos do irmão da esposa.

Pamakĩ simiã - Plural de sobrinhos, pronome de tratamento utilizado pela irmã do pai, aos filhos de seu irmão (s).

Paramerã - Plural de netos. Os Tukano costumam utilizar “paramerã” á descendência de um ancestral, pai fundador. Netos do pai nuclear.

Pamiwiatipi - Segundo o texto descreve o momento da emersão do ancestral o Doetihro, a posteriori a sua descendência.

Péesú - Em Tukano, substantivo próprio que nomina ao marido da irmã da esposa.

Peesú numiaré - Substantivo que qualifica ás desposadas dos irmãos do marido, pela sua esposa.

Pehká - Substantivo neutro, lenha.

Pehkasã - Palavra que em Tukano generaliza os não indígenas.

Peoghiho - Palavra Tukana, possui significado ambíguo; o sufixo “ho” dá o sentido de senioridade. Muito utilizado nas saudações eventuais entre Hupdah com Tukano.

Po'té - Interflúvio do riacho, nascente de um rio etc.

Poorimahsĩ - Membro do grupo dos ofertantes.

Poorinimĩ,- Dia sacro dos povos indígenas da Dádiva.

Poosé - Produtos Donativos da dádiva. Conjunto dos produtos de ofertas.

Porãyese - Plural das práticas de geração dos filhos.

Povoado - Nominação dada pelos não indígenas às malocas indígenas ou as locais de habitat.

Rio O'ya - Nome dado ao Rio Castanho do trecho que correspondente acima da foz do Sio'ya (Igarapé Peneira), pelos Nohayarã e os Wayarã até suas nascentes.

Sábios - Adjetivo que generaliza a todos os conhecedores, sem a especificação do ramo conhecimento.

Sêmun - Possui o mesmo significado de Pahkómahkĩ do Tukano.

Siró - rio abaixo, depois de...

So'poro - Nome na linguagem que designa nome indígena do grupo linguístico Hupdah.

Tarãse - significa primeira etapa da abertura da roça; o termo pode empregado dar surra com cipó.

Tah buhtiya - Riacho do capim.

Tioñawi - Uma hipótese, suposição, criatividade pensada pela pessoa. O mesmo vocábulo pode ser empregado de sinônimo do uró.

Tohawi - Ato de retornar o determinado do percurso de, dar meia volta.

Tohtú Nuhkirõ - Nome da antiga maloca da árvore tohtogi.

Tuaki - No texto é o Cajado, a mesma palavra no Tukano designa compadre.

Tudihkawa - Divisão interna de uma descendência, desmembramento.

U'sú - Pessoa do grupo indígena Ainiígi.

Úkahsé - prática de fazer fofoca.

Uró - Sinônimo do Dohasé, mandar uma doença a uma doença.

Wa'ú - Macaco Zo-zog. Adjetivo dado a barba comprida do não indígena.

Waha yaíwá - Nomenclatura da titulação dos yaíwá, pajés de cuia.

Wahpéya - Igarapé macucu. Wapé - macucu, ya - igarapé.

Wahpiyá - Wahpi - cunuri, ya - igarapé.

Wahsô wih - Animal Irara.

Waí - Nome genérico peixe.

Waí ahpesé - Doença advinda dos peixes.

Waí mahsã - Peixe gente, encantados. **Wayarã** - grupo indígena que foram primeiros ocupantes do Rio Tiquié, e que afirma de o Rio Tiquié ser rio de pamîri mã (rio fermentação).

Waí Toati - Pensamento indígena é o objeto que dá acesso a concentração dos peixes.

Weõpari - Jogo dos instrumentos musicais do kariçu.

Wehsemi, - Nome indígena.

Wií - Casa.

Wi'hõ - processo do **Kahpi** em pó que exige ao candidato a perseverança na candidatura para formação do Yaí.

Yahase - pratica ou mau costume de pegar as coisas; roubar.

Yayase - uso de certos elementos á preparação para obtenção a titulo do Yaí.

Yahpira - Poço da fruta Yahpí. Local da antiga maloca dos Turoporã no Rio Castanho.

Yai - Líder espiritual dos xamãs. Agente diagnosticador dos males. O mesmo termo pode ser utilizado para designar a ferina onça animal.

Yapurutú- instrumento musical (confeccionada com palmeira zarabatana);

Yepa - Sinônimo de Tukano.

Yepá Oakĩ - divindade que acompanhou a transformação dos seres humanos. Pode ser comparado de Totem, na concepção de outros grupos indígenas do planeta.

Yuhisepo - Principais capítulos das dança Yuhki dos antigos.

Yuhki - Arvores.

Xanrinrõ - nesta dissertação a palavra xanrirõ a parte da anatomia humana, que a biologia denomina de bacia.

Zigue-zague- sãihkayusé

REFERÊNCIAS

ATHIAS, R. M. **Hupdah e Tukano – As relações desiguais entre duas Sociedades no rio Uaupés (Brasil)**, Tese de Doutorado, Universidade de Paris 10 (Nanterre), Ano de obtenção: 1995.

ATHIAS, R. M. Hierarquização e Fragmentação: Análise das Relações Interétnicas no Rio Negro. In: Parry Scott; George Zarur. (Org.). **Identidade, Fragmentação e Diversidade na América Latina**. Recife: Editora Universitária, 2003, p. 87-110

ATHIAS, R. M. **Kumuá, Baiároá e Yaís. Os especialistas da cura entre os índios do rio Uaupés-AM**. Somanlu (PPGSC/UFAM), v. 7(1), p. 87-105, 2007.

BOAS, Franz. **Formação da Antropologia americana, 1883 – 1911**. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora UFRJ, 2004.

BRUZZI, Alves da Silva, Alcionilio. **Crenças e Lendas do Rio Waupés**. Caymbe (Equador): Ed. Abyaa – Yala, 1994.

BRUZZI, Alves da Silva, Alcionilio. **A civilização Indígena do Uaupés**. Roma (Itália): LAS (Libéria Ateneo Salesiano), 1997.

CALBAZAR, Aloísio, **Filhos da Cobra de Pedra: orgização social e trajetórias tuyuka no rio tiquié** (noroeste amazônico). São Paulo: Editora UNES: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2009.

CASTRO, Celso (org.). **Evolucionismo Cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**. 2ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

SÕALIÃ WEHETADABAHUÍ (Chagas, S,J,V, Dorvalino). Dissertação de mestrado: **Cosmologia, Mitos e Historias o Mundo dos Pahlulin Mahsã Waikana do Rio Papurí - Amazonas**, 2001.

CHERNELA, Janet Marion “os cultivares de mandioca na área do Uaupés (Tukano)”. In: RIBEIRO, Berta (coord.) **Suma Etnológica Brasileira, vol. 1 Etnobiologia**. Petrópolis: Vozes/FINEP, 1986 a.

CHERNELA, Janet Marion “Pesca e hierarquização tribal o alto Uaupés”. In Ribeiro, Berta (coord.) **Suma Etnológica Brasileira, vol.1 Etnobiologia**. Petrópolis: Vozes/FINEP, 1986b.

DIAKURU & KISIBÍ. **A mitologia Sagrada dos Desana Wari-Dihpotiró Porã** São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 1996. (Narradores Indígenas do Rio Negro, 2).

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2011. (Coleção Debates; 52).

EVANS-PRITCHARD, E. Edward. **Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das identidades políticas de um povo**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FOIRN/ISA, **Os Povos Indígenas do Alto Rio Negro: Uma introdução a Diversidade Cultural e Ambiental do Noroeste da Amazônia brasileira**. FOIRN - Federação das

Organizações Indígenas do Alto Rio Negro, ISA - Instituto Socioambiental, MEC/SEF, 1988.

FUNDAÇÃO, Getulio Vargas. **Dicionário de ciências Sociais** 2ed. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getulio Vargas, 1987.

GALVÃO, Eduardo. A cultura Indígena no Rio Negro. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi**, Belém, n.7, 1959.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas** 13reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem**: estudo sistemático dos ritos da porta e da solteira, hospitalidade, da doação, gravidez e parto, nascimento e infância, puberdade iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. 2ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GOLDMAN, Irvinig. Tribes of the Waupés-Caquetá region. In: STERWARD, J. H. (Org.) **Handbook of the South American Indians**. v. III. Washington: Smithsonian Institution, 1948.

_____. The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon. Urbana: University of Illinois Press, 1963.

HUGH-JONES, Crhistine. **Skin and soul**: the round and the straight: social time and social space in Pirá-paraná society. In: Actes du XLII Congrès International des Américanistes, n. 2, 1977, Paris. p. 185- 204.

_____. From the Milke River: spatial and temporal processes in the northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press. 1979.

_____. Waupés marriage pratices. In: KENSINGER, K. **Marriage practices in lowland South America**. Urbana: University of Illinois Press, 1984.

HUGH-JONES, Stephen. **Like the leaves on the florest floor**: ritual and social structure Amongst the Barasana. In Actes Du XLII Congrès International des Américanistes, n. 2, 1977, Paris. P. 205 - 15.

_____. Nomes secretos e riquezas visíveis: nominação do noroeste amazônico.mana, v. 8, n. 2, 2002. p. 45 - 68.

_____. Clear descent or ambiguous house? A re-examination of tukanoan social organization. L'Homme, v. 126- 128, ano XXXIII, p. 95- 120, 1993.

ILHA - **Revista Antropológica** / Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia social. V. 12, números 1 e 2 (2010) - Florianópolis: UFSC/PPGA 2011.

JACKSON, Jean. Bará zero generation terminology and marriage. **Ethnology**, n. XVI, 1977. P. 83 - 104.

_____. The fish People. Cambridge Universit Press, [1972] 1983.

- JUREMA, Jefferson. **Universo Mítico Ritual do Povo Tukano**. Manaus: Ed.Valer. AM., 2001.
- LEACH, Edmund. Natureza e Cultura. In: **Enciclopédia Einaudi**, Lisboa, IN - CM 1989 vol. 5 - Anthrophos - Homem, p. 67 - 101.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. 5ed. Petropolis: Vozes, 2009.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Campinas, SP: Papius, 1989.
- MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zelia Maria Neves. **Antropologia: uma introdução**. 7ed. 4.Reimpr. São Paulo: Atlas, 2011.
- MELLATI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- NIMUENDAJU, Curt. Reconhecimento dos Rios Içana, Ayari e Uaupés. Relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios do Amazonas e Acre, 1927. **Journal de la société des Americanistes de Paris**, n. 39, pag. 125 - 83, 1950.
- OLIVEIRA, Cardoso de, Roberto. **O trabalho do Antropólogo**, 3ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (org.). **Mauss**. São Paulo: Ática, 1979.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNAT, Jocylene. **Teorias da etnicidade: seguidos de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. 2ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. **Estrutura e função na sociedade primitiva**; trad. de Nathanael C. Caixeiro. Petrópolis, Vozes, 1973. 272p. (Antropologia 2).
- WHITE, Leslie A. **O conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

APÊNDICES

APÊNDICE I - USO DAS PALAVRAS ENCANTADAS

We'titiro

Miñ nimiba ihtapirō paati kī h,Ñami mahsī, mahsā bahuari mahsī nii Miñ Doe. Miñ kahtiropi piiti miñne nihkō herisā peó nimikī , toh weí, kī yá Ñami mahsī Ñami mahsā bahuari mahsī, katiro mineō Nihkō kā, kī yé imisá merāta piiti tusté nihkoō, piiti tuata nihkoō ña ñeê nuhami.Ña ñeê nuha, weítá niimi: a'rā poterikarā marī a'kakawererā niimisamaba Dahsea, Wiirā, Diikāra, Bareá, Bara, Pehkasā.

Toh weegi kī ñami mahsī, ñami mahsā bahuari mahsī, kī yé weetí imisá mera kamotaa kamota nuhasamigu, tuha nihkō wei tá a'ã dahseare nísisásé mirōpi, nísisásé patuwá, wara tuwe séwiho tumahmi dihpó, nihsió dihpó mi naäre. Diikahrāre nísisásé mirōpi, nísisásé patuwáh, wara tuwe séwiha tumahmi dihpó, nihsió dihpó mi naäre. Wiirā nísisásé mirōpi, nísisásé patuwá, wara tuwe séwiho tumahmi dihpó, nihsió dihpó mi nare. Barearé nísisásé mirōpi, nísisásé patuwáh, wara tuwe séwiho tumahmi dipo, nihsió dihpó mi naäre. Bararé nísisásé mirōpi, nísisásé patuwá, wara tuwe séwiho tumahmi dihpó, nihsió dihpó mi naare. Pehkasāre nísisásé mirōpi, nísisásé patuwáh, wara tuwe séwiho tumahmi dihpó, nihsió dihpó mi naäre.

Tuha nihkōharāta a'rā surara wiorā general, majoaré, capitāumré, tenetiare, sargentoare nísisásé mirōpi, nísisásé patuwáh, wara tuwe séwiho tumahmi dihpó, nihsió dihpó mi naare. kamōta tuata nihkōmi. A'rā surara wiorā niisamana na Ñarō weri niirā, na yé patiripi, na yé katisé oāpihri, piiti weetiti nuhasami a'rī Doeagi, piititi dirótigisami. Tuhaniōta o'mi a'té pe'kapawiremahā te merā wehēri niigi, tiwi pe'kawire darawee piiti tumahmi nihkō, a'té diipihri piiti darawe eñeh nioñee niñ kō, yukudukarie darawe eonhen nioñee nihkōn pe'ó, niimi tah piiti wahra piiti nihsio dihpó, mahsā anhusé mirōpi, mahsā uatisé mirōpi, mahsā nihsiasé mirōpi.

Das doenças.

Kī ye weeti imisáh merāta piiti tusté, kamota piiti tuata nikō miita, mahsā tutiya marisé mirōpi. Mahsā uaya marisé mirōpi, tii omedá pitá uhpiti diroti piiti niisami, Kī nhami mahsī, mahsā bahuari mahsī kī Doeagi.

WIORARE NIHSIHOWĪ

Naāretá miita, mahsā tutiya marisé mirōpi. mahsā uaya marisé mirōpi, mahsā nihsiasé mirōpi, piiti sewihó, piiti wara nihsio dihpó pobiro wiñ, tii omedá pihtá ihpiti diroti piiti niisami, Kī ñami mahsī, mahsā bahuari mahsī kī Doegi. Na kī osehré a'té revolvire, yukū puri, papera purī, naā tuhtuasé pūrire, ohasé piré piiti darawe eonhen nioñee nihkō.

Tuah Nihkō, Miñ kahtiroré piiti miñne nihkō herisā peó, Kī nisami ihtapirō mahsō paati kī ñami mahsī mahsā bahuari mahsī kī Doeagi. Toakāta o'mi tah, a'rī muhipū mahsī yākehō weya mariwī Kī niwī, Kī weeroho i'pitita, dirotita niisami Kī ñami mahsī, mahsā bahuari mahsī kī Doeagi. A'té Wirō patiri diroti, ihpiti niisami kī ñami mahsī, mahsā bahuari mahsī kī Doegi. Ohkopehri patiripi ihpiti, ihpiti dohkewehti nihkāsami Kī ñami mahsī, mahsā bahuari mahsī kī Doeagi. Miriā porā patiri pita, oāpihriti diroti nigisami, Kī ñami mahsī, mahsā bahuari mahsī kī Doeagi. **N.B Não dá pausa nesta parte.**

Wahkā weronohta ihtptigi, diiroti niigi sami Kī nhami mahsū, mahsā bahuari mahsī kī Doeagi. A'te bihpi waarí, yaygá patiripi ihpiti cinturi, tirigi weronohta ihpiti, ihpiti dohkewehti nihkāha weegisami Kī ñami mahsī, mahsā bahuari mahsū kī Doeagi. Miriā porā patiri pitah ihpití, oāpi riti, diroti, nikāha weegisami Kī ñami mahsī, mahsā bahuari mahsī, kī Doeagi. Ihtāboh patiripi ihpití nihkāha weegisami Kī ñami

mahsĩ, mahsã bahuari mahsĩ kĩ Doeagi. Htã paatiri, ihpitĩ diroti, oãpĩhriti nihkãha weegisami Kĩ ñami mahsĩ, mahsã bahuari mahsĩ kĩ Doeagi. Hóstia kuhiri paatiri ihpitĩ, diroti, oãpĩhriti nihkãha weegisami kĩ ñami mahsĩ, mahsã bahuari mahsĩ kĩ Doeagi. Oakĩ kĩ patiri ihpitĩ, diroti, oãpĩhriti nihkãha weegisami Kĩ ñami mahsĩ, mahsã bahuari mahsĩ kĩ Doeagi. Nerenroã weronohota oãpĩhritigi dirotigi nigĩsami Kĩ ñami mahsĩ, mahsã bahuari mahsĩ kĩ Doeagi. Mahsã tuhtiya marisé mirõpi, mahsã uaya marisé mirõpi, mahsã pahañse mirõpipi, oãpĩhriti dirotigi nigĩsami kĩ ñami mahsĩ, mahsã bahuari mahsĩ kĩ Doeagi. A'ra Pihkonseã ba'ro mahsã naã ye patiripi, naã ye oãpĩhriti dirotigi nigĩsami kĩ ñami mahsĩ, mahsã bahuari mahsĩ kĩ Doeagi. Naa werohota kahpekĩ hriti nigĩsami kĩ ñami mahsĩ, mahsã bahuari mahsũ kĩ Doeagi.

MÃMATIRO

Åhri uremirĩ dehyú kĩ weerohota u'putiségi dirotigi, kahpekĩ hriti nigĩ sami kĩ nhami mahsũ, mahsã bahuari mahsũ kĩ Doeagi. A'ri Irutenrõ weerohota uhpĩ sétigi, dirotigi, kahpekĩ hriti nigĩ sami kĩ nhami mahsĩ, mahsã bahuari mahsũ kĩ Doeagi.

APÊNDICE II

ÕÊ AMUKÃ OU DIPOKÃ PAWÊTHI YOAKÃ BASERÔ.

Niípã na numiã porã numiã kó dahseó; kó wirõnikã, diíkõnikã, waikõ, táarõ nikarẽ narẽ wamepêowi (faz a devida citação da etnia de pertencimento).

Kó **imĩkohri mahsõ**, imĩkohri diró mahsõ, imĩkohri bahuári mahsõ; kóya **nihĩsutirõ** Niípã niíwĩ, ti sutirorẽ, ohpekõ nihĩ sutiro; kãrakó nihĩ sutiro níato; kãhra kó weeri nihĩsutiro níato. Niíwĩ ahtigi hĩségi, wehki ihsegi bahsériko, ahtgi **yepuú**, ahtgi **pihkági**, teẽ bahsesé ohkó toorĩ niãteh piitĩ Ya Iéh, **yãseõnihkõ**, yã karahwe nihkõ, wará pith **yówékeh morõwĩ**, yówékeh mohrõwĩ; teẽ Isepi diiro: Wehki Iségi; Waiisĩe; **Uhpisiká** hĩsẽ; Yepu hĩsẽ; **Pikãĩ isẽ**; te bahseri ko ohk toorĩ pohsé, tee meerã naã numiã porã numiã naya nihĩ sutirore pithi yosãpeo ya karowê nikõ yã seõ nihkõ kĩ oerẽ ya mahá misã yãtú keh dihó.

Obs: Ató koroãhkatá niĩ maahsĩ kamã karoakã niíwito; tohwêrã, bahseri kore añuro mahsirõ· iawi. Uró meerã waáro weê. Dihá waáwĩ niíwĩ kĩ . Háĩ añusá niíwĩ yĩ.

Marĩ ya Pamirĩ Tahtiákĩ h sohpe pitó kĩ nipã a'tigi **Pikãĩ**. Te pikãĩ nipã dikha daya kih; dika bikigi nipã; Yhé pikãĩ dihkã ñiki, dihkã buhtiki, dihkã soãséh; bahsere kógi ê pikãĩ nipã dika bikĩ gi, dika dayã kĩ nipã. A'tigi niípã hĩsó piikaĩ, wahpéhkaraĩ, baráturiĩ, catayana piikaĩ, teẽ ieri ohkó toõri meerã na numiã porã numiã na nihĩ sũtire yah hĩsanihkõ, yãkahanikõ piitĩ yowé keh mohrõ yamahmisã yatúkeh dihó wĩ.

Em termos pedagógicos o Ahkitoh diz: thowakã iãgi athiro ni bhase wĩ. Keoró kó numiõ porã tihkãkerã tohta nikã bhaseró kerã.

Te bhaseri kó nipe'tise yĩ ukũ karota ni bhaseroiawi tó. Te bahserikó niãeh merã naã numiã porã numiã naya nihĩ sutiró, nihĩ sohperẽ naarẽ te merã yõsã nihkõ yã iẽa nihkõ yasêõ· nihkõ yãtú wĩrowi. Te nihĩ sutire yã iẽa sayãtu wirõ wĩ Kĩ õere wai diiró mahsĩ wirõwanã kĩ re ya diõsã yatuwirõ wĩ, athopethi.

APÊNDICE III

NUMIÕ PORÃ TIHKÃ KÏ IMÏ WETTIRÓ

Nietihse yaipire behsé wepĩ, tihgi nipã pamirĩ yaigi nikã sehpi nipã, ihtãboh yaigi, siõpuri yaigi, wayuku yaigi, itãkĩ yaigi, tahrô ihtã yaigi. Tê yai-pihpi kahtiro mi wêhtitĩ nikhawĩ, mahsã iãpeoya marĩ mahsi wioró kahtiro dohkê mâhami nikhãwi

Umú ñihĩ yaipi tohta niípã, ihtã boh umú nihĩ, siopurĩ, umú nihĩ wayukú, umú nihĩ, ihtãkĩ , umú nihĩ tahro ihtã umú nihĩ, behró te noõpirĩ tihsepi niípã ihtãboh noopirĩ tihkĩ , tarô ihtã noopirĩ thikĩ yaátih, tê yaipi patihpi kahtiro, dohkesã· nikhawĩ, kahhiro diro tirosã· nikhãwi.

Bero te imisapó nipã, imisahpó, petĩhro. Te imisapó merã, tihwi yukusiré eoñépõwi, pithiwiã ñepobirõwi. Te imisaporé, thiwi yukusiré eõpo wiañepo, ya torê miowi. Ya torê mã sirutuwĩ. Kĩ kariã tih uhtú hetuaró toh wetihro mimahã kehowĩ. Kĩ imĩ pekamé wi'atohatohré minorõwi.

APÊNDICE IV

NÍHÏ UHTU AHPORO

Na numiã patih kahsé nisa, weti imisa, karãko imisapa, ohpekõ weti imisa, neékéri imisapa, Kó kahtisé síturi imisapa, nisa ni tustékuwĩ, **ãhpoakéri** imisapa, weti imisa nisa. Ñakehõ ohña marisé weti imisapa nisa, pehkã buhtiri imisa, pehkã soãri imisa, pehkã Ñirĩ imisa ni tustékũ tumawihã sami, tukamota'keó sami.

Koya wiítiroré, koya pati kahsé nisa, até wiíwãsori koyé waí oãri pohsé nisa, até nehtõri, wií nehtõri pehkã yusió wĩ, nuhmirõ ta'wĩ, niarõ koãwĩ.

Tuaha nhkõ owĩ, marĩye kahtiri kumurõ, marĩyé kahtisé sãri, marĩ kahtisé wahato wahatopi, tê pire eõnhe dipo birosami, bihkĩ rarê weẽsamí, a'ti nuhkĩ kãhre a'rã nuhkĩ moã, a'hrã kahsiã, narê da'rah waraneõ dihosami bohsawi, patu biaekãwĩ, peêru wahtiwã, ni tuwekĩ wi, tuwekukawĩ tustekĩ, webehtoa nihkowĩ, ti wehtĩ imisa nirõ wehsatõ, niwi.

Tiwĩ sumuto pere nisa niwĩ, ti ihkipihri imisa wehtĩ imisa, kó kahtisé síturi pohsé nirõ wehsatõ, kóyé waí oãri pohsé nirõ wehsatõ, koyé karãko dãhri, ohpekõ sopodarĩ nirõ wehsatõ niwi, ti dihtátiri kahrãre bihkirã weẽwi. A'rã kahsiã, muhsiroã, narê wahrã eoñe kehõwĩ, nayé **behsúré** daradiówĩ, daradió tumãhmi dihpowĩ, kĩ ya kumurõpi nisa niwĩ, poógi kumurõ, komaki kumurõ, hhtañimi kumurõ, Sawiki kumurõ nisa niwĩ, tẽpire eoñe kéhosami, tumãhmi di hpówĩ eoñe dihpówĩ, ãhmeri ñatuhtisomé ma'rĩ niwĩ.

Owĩ tah kóyé wehtĩ imisa, ahrĩ Ìmikoh ñehkĩ kĩ ye, ya'basé wehtĩ imisa nisa niwĩ, pehkã buhtirimé imisa Ñumú mãhkã pihri imisa. Buhpu pihri imisa, te imisariré ñatunihko misté biriwã webe'toã nikowĩ, dia buí kahsé nisa níwĩ poópai. Poópai imisa, poó pahká, seã poógi, doe poógi, te wehtĩ imisa pamarĩ mehrã tusté ñabehtoã nihkowĩ, wehtĩ patipi dohkapiré, eoñe nuhawĩ, eoñe nuha kó numiorê eoñe peowĩ, kó karãko mahsõ koré koyá paitpi ñaié'a, kóya nihso'peré yaieã tuseõ, nehkarĩ bahuokehkĩ wĩ.

Owĩ tah, a'tigi ñagĩ, marĩ mahkãpari kãhsé nirõwesatõ, koye kahtisé síturi kãhsé níwĩ we'satõ níwĩ, tere koré wĩmagi dahakã ou wimahgó níkã nísami ti bahtĩ nisa niwĩ: bówih sua'ká bahtĩ, nehteroã wih sua'ká bahtĩ, ahkó wih sua'ká bahtĩ nisa niwĩ, te bahtiripi, a'rĩ dia kahtã númiã wihtõ bahtĩ nisa, wimagiré kĩ dohké peatohre a'rã ehkarã patua wihtõ bahtĩ, a'rã diã puhtuã wihtõ bahtĩ nisa niwĩ, tih bahtĩ piré kĩ wimagi dohké peheapi, kĩ rẽ sohperĩ uapã nihkõ kĩ wehkarõ pire dohkepeha eoñe peówĩ.

Marĩ kahtisé oãpihrĩ kahsé, marĩ yé sīturi kahsé, marĩ yé kahtisé waí oãpihrĩ pohsé, nirõ wesató ni eoñe peowĩ. Kĩ yé karã'kó patí opekõ sopópa, kĩ yé mumikó papi kĩ ré eoñe peó, kĩ re ihpítise karãkó ohkó torĩ, mumiká ohkó torĩ mera ñamiõ keheó wara herisá peowĩ kĩ rē kahtiró amawĩ, kĩ kahtiró kĩ re tioña peowĩ, kĩ kahtisé oãpihrĩ, kĩ kahtisé sīturi nirõ wesató níwĩ, kĩ yé waí díí pohsé nirõ wesató níwĩ, kĩ kahtisé wadarí pohsé nirõ wesató niwĩ, kĩ re eoñe peowĩ tusté nuhawĩ, eoñe nuha kĩ wimagiré tumãhmí keheowĩ.

Marĩ tohó wemíkãta, wimagi pamirĩkeawmí nípo pahkó. Kĩ marĩ dohkáhã patípiré, a'tí wamĩdiá patípiré ñagi, topi te diharí wiípire ñagi pamirĩkeapi ní wã, tohó wegí kahtiró marĩ poóro níwã. Kĩ toh wakã heriporã amamiãtiwã, kĩ yé kãrakoda, kĩ yé ohpekõ sopoda, tídaré eoñe keheokã, wara tumãhmi eoñekeheokã mamihãtiwĩ, kahtiró amamihãtiwĩ, tuñepeó tustépeowĩ, tustepeó ñanhe nihkõwĩ, tore a'tí imĩkohre eoñe peowĩ kĩ re.

APÊNDICE V BAHSÉ UARÓ

To wero kóya a patikãhropi, kóya níhĩ sohpé, karakó sohpé ohpekõ sohpé mita yaseõ nihkõsami Wegitá mima wíhatí ti a'ti sohpé, ti sohpemã nisa, karakó sohpemã, ohpekõ sohpema, karakodá, ohpekõdá, karakó behtó nisa, ti behtó ní toha wegítá karakó imisa, tustekéheo wĩrosamí, wimagĩ kó ñeatohopi uhtupi, karakó imisa, ohpekõ imisa tuhatá a'tí nuhkikã kahrã bihkirã wehẽwĩ, nuhkioã, ohsokãtia, yutiã, na pamoã, narẽ bihkirã wehẽwĩ, narẽ wehẽtohá wegita, wií sumuto kahrã a'rã bopá mahsã, na duhti dare bosamã nita nihĩsiosé mirõpi, nihĩsiosé patu narẽ biaehka ate ni añusé, nihĩsiosé patu, marĩ nadiakũ ní, marĩ narẽ biaehka mirõpi uhuo, wara tumahami dihpowĩ, marĩ na diakĩ nirãwe nitohagitá kore miwĩrosamí tuhkĩ pi ñego waya nígi, ti karakó imisa ohpekõ imisa ni yabehtoá nihkowĩ to pohpeapi ñesamo koá maha, nohõ koré ñaro wetísama na mahã dero bahuro na ñasorõ bosari koré, to pohpeapi niõ wesamó koa, kĩ wimagi mera ní marĩ maha, kó ñetoakã ña tohta misãti nosa, nikã sohpere ti imisahta mituahagita maha mibuatimí maha, tere kĩ mimawihaita ti ñumu imisa, ñumu mahkã imisa, karakó imisa, ohpekõ imisa, tustékeheo birowĩ te pehtapi, karakó pehtama, ohpekõ pehtma, ní tohauta mimabuãmi taha ti buhpú imisa, tusté keheo biro buáwĩ, to buakea, tustékewĩrowĩ ti imisa, nituahagi ta kĩ mimá buataha, tohta mimakãti imtaha, ti ũhtan imisa eoñekeho biromi, te topita tere kĩ nikeheo. A'tó pehtí.

Toho ni tohagita kĩ a'tore nikeheo wegita kĩ nihkõ mabuatohre mahã, karakó imisa, ohpekõ imisa níwĩ, nisami taha kĩ a'to buipere, tohta taha ti ñumu mahkã imisa, ñumu pahká imisa, ihkípirĩ imisa, buhpú imisa nitoagita kĩ a'topema níká imisata okeomi, ti ũhtan imisa, eoñe peokeowĩ, ni tuahaheagita niwĩ taha kĩ a'rĩ muhipũ ya pehkamé ti pehkamé soãrimé, pehká buhtirimé, pehká bahyuarimé, tikisé pehkamerĩ kĩ osami a'rĩ muhipũ, kĩ ya sapea mikeó tumahamipeo, tumahãpeo yá kamõtapeó toho wegí kĩ muhipurẽ, nituahaugita kĩ nimi narẽ mahã, a'rã maã sumuto a'tiparẽ kahrarẽ marĩ nadiakĩ ni marĩ, nikĩ porãta niimarĩ a'ti pahti kahrã, nihkĩ ta ate ukunsé uaya marĩse, mirõpi uaya marĩse narẽ uhuo biaehká, tumahami dipowĩ, a'rã pekerã tohota wenowũ ateré. Kĩ koré mimabuami maha, nisami a'to maã dehkore kĩ yuti tohta nisama nakerarẽ siape niki, a'tiapeh níki, narẽ bihkirã wẽhewĩ bihkirã wehẽ siape narẽ yamahmi kehediowĩ te naye kahsé marirẽ dohkesã ni kãsa na wimararẽ.

Toho ni tohagi ta kĩ mimabuãmi maha te pehtapi, buaha ni kã kĩ narẽ ti oñakehowĩ, dikĩ rã nitina a'rã diákahrã, waí mahsã, narẽ kĩ nihĩsiohmi kĩ nisami a'rĩ diá piro, diãuhtikaró, cometeró, bohteá pirõ deyú, na behtoa nisama na marirẽ duhtidaresama,

narêta kî nihsiosami, nihsioró diakî niî, na ahté añusé patu narê bi aheká, narê tumahmi di hpówî, a'tiapere tohta. Nítohagi tá kî mah narê nihisio kéheo, wegítá nimí tah, ahkó ñakenda, tida níporó numiadá imiadá, ti dare kî yasuresamí, yasuretoha kî ahpî kahsapí yamahmí peosamí, yamahmí peó nânhepeosamí, ti ahpû kahsapí a'tíro weêno. Nítohagíta kî nimi mah a'té ohko behsu tigi yaígi, níporó tigi marirê narasaséh okih marí webohkatiká. Tenoh wabosá ní kî tigire ñanhenikowî, ñanhenikó wegítá kî tigire ñanheni kowî. Toho weêgi ati maríya nihkîkah kahrá bihkirá wehê kéheowî, té ohko moástiro, te aburi wehtá, ti ahkó ñírima, ohkó bahuyarima, ahko sâmerima, ahko soárima nisató té marí bihkirârê bihkirá wehêwî, te ahkoré moástiro koáwî, niáro koáwî te kahseré. Mituahagíta kî até so'pori **bihkirá**, ihá narê bihkirá wehêtoha, te so'porire maráwe dihowî. Teré tuha wetahgi ta a'té papuasehre, kástiro koáwî, te bihkirá a'râ nihkî moa, pio mehká, ñiamiá nísama, narê bikirá wehêwî, bihkirá wehêwî narê uhpíri yaburewî. Narê mituahagi ta kî mimakáwî te ohrí eheará múmia díikeránírâ... Narê tuahagi ta a'té saboô, teé kástiro koáwî, teé saporiré yá a'koá dihowî, teé sohporí wehta ohpapá soákah, buhtikáh teé páreê kî ñatiawî, ñatia wehta koêwî, teé puhtí peowî péoh herisawî.

A'tó mituahai ta kî dia komâre wawî, noô kû mariká mehká wa weétimi, kû wehotá kî wáh wesetí nisami kî wimâgi, kî wimâgi pahkó pahki, nitohai tá, kî nihkeowî mah kî dia pahsagi, kî mariká noô yusuábi a weêtime, kî werohota kî níisami kî, kî ya sutiroré míkeheo kî re pasásami, pasákeheosami wegíta marí ya sútiropere, kî re pasanihkó ehapi pahkore pahkire. Nitohagi ta kî nisamí tah a'rî diátimi kî ya sútiró mikéheo mi pasáwî. Níiwî tah diáyó kî ya sútiró mi pasáwî, kî teére peoká kó pehta buámó koa mah a'tó nituami mahmí.

Níí tohagíta kî mima buami koré mah teé pehtapi, koré iog, toho weêro teé ohpéh wametipá: níitin ohpé, kerô ohpé, úroña ohpé, miriá porá ohpé, níipá teê, toho wegí teépi kahrarê bihkirá wehekeheowî, nisama na emoá, pio mehká, kahká, merewarâ, nisamah tigi kaharâ, uhtíá dikirá naa nirá uhtíá narê neonikôpeo buikirá wehekehedíowî a'to kî herisamahwî.

Tuahanikó mimakáwî tah kî a'tigó Yepá Oáko wetiró mera, kî wimagí pahkó pahki, neôkeheó nikowî kó Yepá Oáko wetiró merá, kî mimabuawî tíí karakó imisa buípi narê mibuawî kî wimagí pahkó pahki, narê koye wetiro pópheapi nânhenikowî narê, na ihtiararê, narê nânheni kó tuahagi ta kî mibuasami mah, tíí ohpepa buê mi tahasami, weetí imisa buípi í htapeoma buasama teé pehtapi, weetohagi tá kî mahátí ti ohpé omerê yá tusteposami, toho wahmahrâta nâbehtoakehe ni kôtoharo weêsa teé mäh, tereta kî mima mahátimi, ko yepá Oáko we'tíro merá mahátiro we, a'toa tah ko mahtió weemomäh tíí we'tí imisa koya wetiró merâta, kó mähthí sahani kásamó koya tuhkí pi sani kârota niisa a'té kó darebathé.

Nísa tí meê karákóme ohpekómé nisa, toho wegó ko porátíri mahsô ko numiô, tíí pehkamé pi tá puhtí wihásamo, teré kî omerôtami, tíí pehkamerê, wetuahai ta kî a'rî pehká waú na kî re nikeheowî kî duhípi tí meê sumutó pehk waú. Toh wé mah kî ya sútiró, mí pasádi hpo keheowî kore. Toh tuahagi ta kî nihkeowî mah a'té a'tá teé yoho díí ahtaró, díí we ahtaró...té ahtá pehkamerí pehka porá tawî, omerô tawî keheo morowî.

APÊNDICE VI

BIÁ BAHSERO HISTORIA DE COMO SE ORIGINOU A PIMENTA? (bia deró weê bahuáparí?)

Biá nipá, teé bia noh'pi mehta mahsá bahuapá. A'te marí niâteh kî a'rî Basebóh meerá niipá. Teé bia. Marí a'tokâteropi kio tehre kî Basebol marí ní'kî, ní'kî níiwî, kî tee

ohtesere kiotaḥpĩ, kĩ ni'kĩ ta kiogi weepĩ, kĩ dikihsé niíse bia kiori mahsĩ níigĩ weegi weepĩ, ā'ri Basehbo. Toh weerã marĩ no'pi mahsã buhapari ni'mahsĩtisa kĩ ni'kĩ ta weepĩ, a'rĩ Basebó. Teeré niatehre nãkahsa nĩ'kôn weegitã kĩ ni'kĩ weepĩ. Toh weerã naá peh'kasã oãmarã weepã nisama. Marĩma niípĩ Yepa Oakĩ nehkĩ , toh weegi kĩ a'té bia niãtehre, a'tiro wemihãtipĩ. Marĩ petakeoro wetikarã níiwĩ, tee bia niãtehre tee we'seripire tokõroho ohtese kiorasama dihkise niíse naã darebarãsama, a'tokateropiré ní tioñagi kumpĩ kĩ .

BAHSERO

Teé bia baakarã marikã, noõ na baawihsĩ ni kĩ weétima, noõ na marikã ñaro waa wetima kĩ ya ñemekata, kĩ ya wami sata wami samatĩ wegĩ sami kĩ wimagĩ pahkó pahki . Āmabasetĩ werãsama ná. Noõ namarikã mehkã waa we'setĩ wetima. Nita kĩ ya sutiró mikeho pasã dihosami, kĩ werohota amabasetĩ wegĩ sami a'rĩ wimagĩ pahko pahkiagi .

Irunterõ pahĩgi kãgiaka; Yéoro pahĩgi kãgiaka. Na marikã bia baári mahsã marikã, noõ baawihsĩ wetima, toho amabasetĩ werasamã a'rã nikiporã ní bahsenósa. Porãtĩmara, ā'mo numiã, míriaporã ñaki a'tiro bahsé noõ. Kĩ ya ihpi niãte nisa: ihpitsé dii, ihpitiri díro. Baséh seehka mi hãro: ihpitiri i hpi , ihpitiri dií, ihpitiri díro. Kĩ wimagĩ pahkó pahki. Nisamĩ teé biãre karãkó biã, ohpekõ biã.

Niwĩ tah a'té tahtaboa kahsé: wahsoa, i htañimĩ, momorõ wahsoa. Teé marikã noõ purĩ wetó toho nirõsato kĩ wimagĩ ya ihpi, kĩ pahkóya ihpi pahki ya ihpi , ní bahsenõ. Behró nimi tah wehsé kahsé, a'té karerẽ; teé ohkoká nirõsato nimi diro puwesãmorosamĩ kĩ wimagĩ ré, numiorẽ nikã tohota wesamĩ.

Teé behró a'ti a'té merẽ: Wãmi merẽ, bohtea merẽ, seerã merẽ teé marikã noõ pũriro weweto, toh nirõsato kĩ wimagĩ ya ihpi , kĩ pahkóya ihpi pahki ya ihpi ni bahsenõ. Bero niwĩtah a'te hoká, hoká múmia biã nirõsato nimí. Tére kĩ suã ehkami: berani pahĩgi kagikã kĩ ya ihpi toh nirõsato nimí, teé kĩ ya ihpi reta biã ihpitisékó merãta díro puwesãmi kĩ wimagiré.

Toho wegĩ kĩ wimagĩ añurõ mahsãsama. Nã biã barí mahsã marikã noõ ñarõ baawihse wetima na marikã mehkã ñanoña marĩ toh ni noõ kĩ wĩmagire, pahko pahki . Weseri kahsé ni kawĩ tah nisa niwĩ. Tokorõ mãri ohkokahtisa ni kãsa marĩ ihpi, kĩ wimagĩ ya ihpi .

Teeré tuahe wamitah: pihkó teé ihpitisé biã merã nirõsato. Peruti weẽdihkadã a'tó yahpti. Na biã baarĩ manhsã marikã, bawihse wetima, na werohota amabaséhtĩ, kĩ ya ñemekã, kĩ ya wami samapa, wami samatĩ wegĩ samĩkĩ , a'rĩ wimagĩ, pahkó pahki, miiaporã ni bahsenoõ.

Noõ na marikã bawihsĩ nuhkĩ weima, a'rã biã barimahsã marikã, narẽ wegĩ ta neopeókeokami, teé ihpitisé merãta, díro morõsamĩ, ihpitiwé sãkeo morõsami, ihpitiri ihpi, ihpitir díro, ní ihpi amesúo peósami.

APÊNDICE VII

FOTOS DO PROCESSAMENTO DO IPADÚ – COCA EM PÓ

01 - passo. Plantio de ipadú na roça, Orlando, líder da comunidade, e Josimar Hernandez catam folhas da planta em Tukano de patu suase. (Na foto, Orlndo Lemos, abril de 2012).

02 - Após deixar secar as folhas, elas são submetidas ao processo de refinamento com uso do pamoã (pilão). Feliciano, Orlando, no fundo estava o Jaime (abril de 2012).



03 - Queimam folhas da mistura do Ipadu, denominada pelo idioma regional sal de para o - patu moã. 04 - Com a zinza resultante da queimada das folhas, o pó de coca piloadas são misturadas homogeneamente.



05 - Jaime de Jesus, da etnia Tuyuka, Trovão Poço, abril de 2012. Terminada a mistura, o pó bruto é posto numa bolsa extraída da casca de Tururí (wahsóki sutiro). 06 - Bolsa de tururi, já abastecida, pronta para a próxima etapa.



06 - O sábio (Tuyuka) inicia as batidas para obtenção do pó. 07 - Cuia cheia do pó, pronta para ser consumida (foto Feliciano, e seu genro Wakhari (Paulo Lima), ele Tuyuka, abril de 2012).



Estas duas fotos (01- Hupda, 02 - Tukano) confirmam prática em outros grupos indígenas - 01 hupdah de Antoni Sípẽ (no dialeto deles significa pequeno); o Sabino Padua Tukano do Rio Papuri, clã Kimarõporã.

APÊNDICE VIII

A elaboração desta estrutura é resultado da pesquisa feita entre os sabedores Turoporã sobre a classificação da hierarquia dos Siblings do clã Turoporã. Portanto, contém informações detalhadas da sociedade deste grupo. No decorrer do texto será possível encontrar nomeações apenas com nomes indígenas, outras estarão acompanhadas com nomes em português, o que nos trará a ideia dos períodos antes e depois dos contatos com os não indígenas. Abordarei também o uso do termo maloca. Estarei me referindo ao período específico dos indígenas do não contato com pessoas das outras sociedades. A palavra comunidade foi introduzida na época dos missionários que trocaram a nomeação maloca por comunidade, os locais de habitações a seguir. Aqueles ou aquelas que veírem somente com nomes indígenas serão aqueles que os interlocutores tiveram dificuldades de recordarem os nomes.

A FUNDAÇÃO DE SÃO FRANCISCO, RIO TIQUIÉ.

Iniciarei mencionando uma das minhas observações tidas no campo de estudo. Sobre a maioria dos Bihkurã Turoporã, quando o assunto é seus ancestrais ou de histórias dos parentes que existiram no passado. É comparado com alguém que abre o sumário de um livro dos seus saberes, o que achei magnífico. Como tive a oportunidade de ver e ouvir os contos dos conhecimentos dos Ahkitoh, Yupuri, Kĩmarõ, Wesemí, ponho referência neles, pois o assunto envolveu as antigas malocas de Bohotaria e Hhtãtitah, a atual comunidade de São Francisco no Rio Tiquié e outros. O Período descrito destaca a ação missionária na região, a “era salesiana”, época em que os Tutporã e outros grupos exogâmicos ficaram proibidos de continuar praticando saberes étnicos tradicionais. A fiscalização nas comunidades se realizou com visitas alternadas às comunidades. Coletavam informações sobre os nomes das pessoas e dos locais e davam continuidade à prática. Segundo o Ah'kitoh, a saúde da família indígena depende, em algumas circunstâncias, do desempenho dos bahsese (saberes indígenas). Pelo desconhecimento da eficácia, ou simplesmente para satisfazerem seus interesses de dominação, argumentando como diabólicas, impondo duras represálias e proibições à respeito disso, em toda área de abrangência da missão de Pari Cachoeira. Mas eu continuei aperfeiçoando com meu pai clandestinamente. Contou o conhecedor Ah'kitoh kasí.

Como diz o Ah'kitoh, (janeiro: 2012), que foi uma das vítimas da época, “cansei de viver no tormento da pressão religiosa para abandonar as práticas culturais”. Por isso, em 1947, resolvemos deixar a maloca Bohotaria Pitó e decidimos fundar a comunidade de Hhtãtitah, (São Francisco). Em Hhtãtitah, construímos nossas casas individuais em fileiras, segundo a teoria missionária. Em 1949, com 21 anos de idade, casei com a jovem Diakarapó (Mãe dos patos das águas) Guilhermina Fernandes Cabral, Desana do Clã Dìhipótiróporã, de Cucura Igarapé. Projetamos a vinda da nossa filiação. O meu filho Doetihro Álvaro (N.I e Portugues) nasceu na nova comunidade no dia 03 de novembro de 1953. O meu sogro, Kisibi José Fernandes Cabral, que foi kumu, Yai e Baya; Alberto Sampaio e sua esposa, Mirion Ercilia, Desana do Rio Umari Igarapé, morreram nessa época. Morreram também o Guilherme Sampaio e sua esposa, Desana Pu'íí (nome indígena) natural da Comunidade Santo Antônio, Rio Tiquié. Das outras pessoas que morreram na comunidade Hhtãtitah, não me lembro dos nomes. Com a morte destes conhecedores, os conhecimentos começaram a sofrer seu declínio na prática e em sua manutenção.

LIDERANÇAS DOS TUROPORÃ.

O nosso primogênito chamou-se Ñahori Dabí (Gabriel), que tinha acabado de chegar do O'kó Ñirima (Papuri). Como foi descrito anteriormente o motivo que teve para deixar as terras de seus ancestrais para o Tiquié. Após a chegada ao Rio Tiquié Ñahori teve longa conversa com seu irmão menor Maximium na maloca **Bohtea** Purí Bu'a (hoje São José II), na ocasião relatou o que havia ocorrido na cachoeira do Hãumbu, Rio Papuri. Ao ouvir o Maximium solidarizou a situação do seu irmão. Como o mesmo já estava por mais tempo, conhecia bem a região e forneceu a descrição geográfica da região ao Ñahori, que o mesmo pudesse reorganizar a vida. O Ñahori resolveu fundar uma nova maloca às margens de um pequeno igarapé conhecido como **Bohtaria** (plural dos esteios). Para os Turoporã, e a todos os irmãos que fizeram parte da trajetória de vida politicamente, a maloca do Igarapé **Bohotaria** foi centro de muita importância para a vida do povo. Por isso, guarda histórias importantes dos nossos avós antigos, que nasceram neste local histórico. O pequeno riacho que acolheu os nossos pais fundadores do nosso clã deu de beber suas águas; suas matas deram os frutos da terra e foram plantadas as diversas espécies agrícolas como a mandioca, pimenta, cana, cará, milho, banana, coca, kahpi, tabaco e, etc. Outra maloca importante construída pelos nossos antepassados chamava-se **Paâra Paamó**, localizada a uma distância de 2 km da foz do **Bohtaria**. E foi nesta maloca Paâra Paamó que Ñahori Gabriel gerou o seu filho primogênito **Seribih**, que mais tarde se tornou o grande Kumu e Baya. O **Seribih** da alta hierarquia do clã recebeu o nome não indígena de Cândido. E ficou conhecido como Seribih Cândido.

Ñahori Gabriel, que nasceu no Rio Ñirima, acompanhou o crescimento de seu filho Seeribih Cândido de acordo como prescrevem as Normas Tradicionais dos Yepa-mahsã. Ñahori Dabí celebrou o Ritual de Iniciação ao **Seeribih** Cândido e aos primos daquela geração que nasceram no Rio Tiquié. E, para manter a continuidade, o elo de amizade de afinidade com os Desana do Rio Umari, convidou-os para presenciarem a Cerimônia da Iniciação. Portanto, os jovens Desana do Umari receberam as instruções de nossos antepassados para serem bons Kumuã e Bayaroá. Quando seus filhos já estavam aptos para ingressarem á vida adulta, em consenso, os irmãos maiores Turoporã e Desana realizaram a primeira grande solenidade: a Festa de Iniciação de Jovens na maloca do Paâra Paamó. A maloca de Paâra Paamó, para os Turoporã, foi centro de transformação, porque foi desta maloca que engendrou a esperança para dar a continuidade da descendência do clã e dos sib nas terras do Rio Tiquié.

O Seribih Cândido, depois de iniciado, tornou-se grande Kumu e Baya e assumiu a liderança. Comandou a moloca Paâra Paamó durante muito tempo. O Seribih Cândido, estando na maloca do Paâra Paamó, gerou seu primeiro filho, ao qual deu o nome Yúpuri Yusé (José). Quando este passou pelo Ritual de Iniciação, tornou-se grande Kumu e Baya, muito inteligente, muito querido e mais tarde assumiu a liderança para coordenar edirigir a cominhada de seus irmãos. Atualmente este local encontra-se totalmente reflorestado pela natureza, fazendo notar que os nossos antepassados nunca desfrutaram daquelas terras.

Pela ordem de nascimento, coube a categoria do primogênito ao **Ah'kitoh Aroque** (nome indígena) ou Roque, que nasceu nesta maloca, o qual gerou seu filho e o chamou de **Kimarõ** (nome indígena) Martinho. O Kimarõ teve sua infância e sua

juventude no seu local de nascimento, foi prestado aos Rituais de Iniciação na mesma maloca, após a celebração de iniciação tornou-se grande Kumu e Baya.

O segundo filho do Ah'kitoh Roque foi **Iremirĩ** (nome indígena) Joaquim. A sua infância e juventude ocorreu semelhante a do seu irmão, que recebeu o Rito de Iniciação na mesma maloca do nascimento. Após ter passado pelo rito de iniciação, tornou-se grande Baya e Kumu. Mais tarde casou-se com uma moça da tribo Mirity-Tapuia, infelizmente não teve nenhum filho, o casal morreu nesta maloca. Assim os Turoporã perderam pessoas do clã. Nas muitas famílias, este tipo de problema continua. Para os **po'oterikarãma** (termo que generaliza de povos indígenas, moradores das nascentes dos rios), a mulher que não tem filhos acaba com a continuidade de uma sociedade e sua história. Por isso, muitos dos Turoporã praticavam a poligamia, opção que visa à pessoa lutar para conseguir fazer o filho. A pessoa que não tinha filho era considerada anormal, descumpria a lei Aurea do Criador de fazer aumentar a população no mundo. Em contradição, os missionários trouxeram novo paradigma do casamento que contextualiza no imaginário a “União presidida por Deus”, que impossibilita ao homem o poder de separação, tal ideologia chegou entre os Turoporã e nos grupos exogâmicos nas primeiras décadas de 1940, que modificou os ideais indígenas de aumentar a população.

O terceiro filho do Ah'kitoh Roque foi o **Hãusiro** (indígena) Paulino. Ele teve sua infância e juventude na maloca do Paâra Paamó. Quando adulto, tornou-se kumú e Baya. Após seus Rituais de Iniciação, casou-se com uma moça do grupo linguístico Miritty-Tapuia de O'pé duri (Iraite) que se chamava Sarapina. O casal morou na maloca Dahsura Uíra-Poço por um tempo. Viu que ali não era propício de se viver e mudou para Yu-yutaha (Barreira Alta). Ele **Hãusiro** foi o grande Kumu e Baya; ele e sua esposa morreram em Yuyutaha (Barreira Alta) e não tiveram nenhum filho. Acabou mais outra família importante de nosso clã.

O quarto filho do Ah'kito Roque, nascido na maloca do Paâra Paamó, foi Seribih Pedro. Que foi grande Baya e Kumu; casou com uma Desana e gerou Iremirĩ Lourenço. Esta mãe morreu após um parto difícil e não sabemos se ela era a Desana de Umari ou da aldeia de Floresta. Esta é a relação hierárquica dos primogênitos do clã dos Turoporã aos quais os atuais guardam profundo respeito e admiração.

SIBLING ALTO DOS TUROPORÃ

A seguir apresento os resultados do estudo minucioso e trabalhoso, com interlocutores das comunidades dos siblings do clã Turoporã. Saliento que, não foi possível registrar todos os dados detalhados como tinha pensando antes do início da elaboração. Portanto, pontuo a seguir algumas dificuldades básicas que obtive durante a realização: pelo lado dos conhecedores houve esquecimento de alguns dados não recordavam mais, no sentido da sequencia formal; em relação da geração anterior com a atual, notei também alto índice de evasão e dispersão dos sabedores o que me causou dificuldades para localizar as pessoas, em vista da necessidade de alguns esclarecimentos. De acordo com os interlocutores, a reconstrução da árvore genealógica saiu perfeita, apesar de alguns galhos já terem caídos. Não medi esforços para conter as dificuldades citadas acima. Senti-me seguro, a mim cada sabedor contribuiu como pode. Por isso, é com muita convicção de ser um membro que apresento constituição da ordem hierárquica dos siblings do clã Turoporã,

Como indígena e membro de um dos clãs Yepa-mahsã, afirmo que os antropólogos que estiveram na região, como Chernela (1982, pag. 61) em seu artigo sobre Estrutura Social do Parentesco do Uaupés, fez comentário sobre o sibling, como sendo “os netos de um homem só. Não se guardam genealogias, sendo o sistema de nomeação o que governa o pertencimento do grupo”, os sibs. Os Turoporã mantem a ordem hierárquica genealógica do clã, e são convictos serem netos de um único pai fundador o Iremirĩ. Goldman, (1963) Sorensen (1967) Jackson (1983) Hugh-Jones (1979 a) é que formula o modelo mais abrangente, baseado na noção de grupo de descendência exogâmico, abrindo mão do fator lingüístico, em razão da sua não validade a todas as situações uaupesianas. (Calbazar, 2000, p. 63.).

Os estudos etnográficos realizados pelos dos etnólogos acima citados, ficou constatado de que os mesmos não nos apresentam na prática detalhamento das terminologias de dentro de cada sibling. Apenas do acesso aos conceitos teóricos de tribo, fratria e etnia, ao clã restringem a especificar os siblings. Calbazar (2009: 288) comunga desta visão, tendo como referencia a grupo linguístico do seu estudo:

“o conhecimento mais limitado dos Tuyuka sobre os Sibs. de alguns grupos linguísticos, isto é, sobre a relação entre os diferente Sibs, que restringe as informações como “este é de baixa ou “este é o cabeça”.

Concordo com afirmação do Calbazar, de que até o momento não há nenhuma produção etnográfica, com definições dos sib. de um clã no Alto Rio Negro. Diante exposto, ensejamos que os resultados deste estudo venham servir de referencia aos estudos etnográficos que poderão ser desenvolvidos futuramente na região. Para facilitar a compreensão da descrição entre a geração e a outra adotamos as seguintes convenções gráficas na legenda: (- =) G4, (=) G3, (-) G2; (Nº) G1; () GE

I SIBLING DO Yuyutah (Barreira Alta)

Os descendentes dos antepassados filhos do Iremirĩ Hãusiro, atualmente conhecidos por seu sobrenome escrito em português, “Marinho”, ocupam a primeira posição social. Estes, posteriormente à morte do ancestral na maloca de Bihpora, desceram o Rio Bihkya (Castanho) construindo novas malocas até chegarem a Yuyutah (a atual comunidade de Barreira Alta). Segundo a classificação Yuyutah, abrigou pessoas do Sibling Alto da Hierarquia do Clã e referenciou a senioridade genealógica na pessoa do Ñahori Dabí, que gerou o primogênito do Sibling, o Seeribih, nascido na maloca do Paãra Paamó (Ig. Esteio). Portanto, temos:

- **Seeribih Cândido**, nosso “Dihpoá” (o cabeça), que era Baia e Kumu, gerou os seguintes filhos na aldeia Dahsura (Uira-Poço).

1 - Diatoh (Isabel Marinho);

Pirõ Duhió (Maria Amância Marinho)

2 - Yepá Surĩ Batista Marinho, que se casou com Nazaré Vasconcelos, povo Pira tapuia, gerou os seguintes filhos:

Doethiro Eugênio Vasconcelos Marinho;

Yepa Surĩ Domingos Sávio Vasconcelos Marinho

Buú João Evangelista Vasconcelos Marinho;

Diatoh Maria Filomena Vasconcelos Marinho

Nazareno – que morreu afogado quando pequeno na aldeia Macucú, rio Uaupés;

Yúpuri Renato Vasconcelos Marinho

Ah'kĩ toh Maciel Vasconcelos Marinho).

3 - O segundo neto do Ñahori Gabriel, o II filho do Seeribih Cândido, o Seeribih – Jovino Marinho, casado com Desana Judithe Monteiro gerou os seguintes filhos:

+ Doetihro Leonardo – morreu quando era criança;

Yepario Maria Gabriela

Yupahko Inês Marinho

O'ho Cornélia Marinho

Ñígo Lourdes Marinho

Yupuri Humberto Marinho

Seeribih Orvácio José Marinho

Pirõ Duhio Cristina Marinho

Buú Cristiano Marinho

2-) A segunda família:

- O Yupuri Yuse, que era Baya e Kumu, casado com Desana Diakarapo, gerou os seguintes filhos:

1 - Yepario Paulina Marinho,

2 - O primogênito dessa família, Yupuri Amaro Lustosa Marinho, casado com a moça Desana, de Toá Bu'á (Floresta), gerou os seguintes filhos:

Duhio Estefânia Aguiar Marinho

Yepario Maria Aguiar Marinho

Kĩ marõ João Bosco Aguiar Marinho

Yupahkó Teresa Aguiar Marinho

3 - Iremiri Eusébio Lustosa Marinho

4 - Seeribih Antônio Lustosa Marinho, casado Desana Wihsú, gerou os seguintes filhos:

Yepario Ana Cecília

Yepa Sūri Adalberto

Ah'kĩ toh José Renato

3- A terceira família:

- Pertenceu ao **kĩ marõ** (Martinho), casado com Desana Miriõ, gerou os seguintes filhos:

1 - **Yupuri** (Venceslau Marinho), filho do Kimarõ (Martinho), casou com Desana Puí, Quintilia Padilha, gerou os seguintes filhos:

O'hó Teodora Padilha Marinho, que morreu moça em Barreira-Alta;

Kĩ marõ Martinho Padilha Marinho

Ñígo Conceição Padilha Marinho

Yepario Anastácia Padilha Marinho

Diatoh Francisca Padilha Marinho

Yupahko Maria Auxiliadora Padilha Marinho

2 - Wesêmi (Casimiro Marinho), desposado de Desana do clã Wapipiõ Joaquina, gerou duas crianças que, infelizmente, morreram cedo:

3 - Pirõ Duhio Amância

4 - Hãusirõ Pedro Marinho

Após a morte dos Casimiro e Pedro, o Kĩ marõ (Martinho) buscou seu segundo casamento, do qual nasceu o Yupuri Doe (Miguel Marinho);

- O Yupuri Doe (Miguel Marinho) casou com Desana, de nome Madalena, clã Wahapipió, e gerou os seguintes filhos:

1 - Doe (Severiano Marinho)

2 - Yepario Maria Basília

3 - Hãusirõ (Ovídio Cunha Marinho), desposado da Tuyuka Seëra (Maria da Glória Ramos Marinho), gerou os seguintes filhos:

Yepario Oscarina R Marinho

Pirõ Duhio Valterina R Marinho

Doe Oseias R Marinho

A'kĩ toh Josimar R Marinho

Yupahkó Rose Meire R Marinho

Kĩ marõ Jesus N. R Marinho

Hãusiro - Evangelista R Marinho

4 - Yepario (Carmelita Cunha Marinho),

- O segundo filho do segundo casamento do Kĩ marõ (Martinho Padilha), o Ñahori (Fortunato Marinho), que casou com a Desana Diakarapo, gerou os seguintes filhos:

1 - Yepario Menita (Benedita Marinho)

2 - Ah'kĩ toh (Samuel Marinho),

3 - Kĩ marõ (Erminio Marinho), casado com a Pira tapuia Regina Miguel Neto, gerou seguintes filhos:

Yepario - Dalva Neto Marinho

Pirõ Duhio Maria Rocil Neto Marinho

Kĩ marõ Zezinho Neto Marinho

Ñahori Lindoso N. Marinho (faleceu no acidente em 2008 em S.G. Cachoeira/AM)

Yupahkó Zenaide

Diatoh Maria de Jesus

Ñiúgo Rosangela

Buú Agnaldo

Iremirĩ Jonilson

4 - Pirõ Duhio (Sara Marinho)

Buú (Carlos Marinho)

- **Ñahori** (Pedro Marinho), que era Baya e Kumu, gerou o único filho chamado Iremiri (Lourenço Marinho). Este por sua vez, desposado com Desana Yusuro, gerou os:

1 - Yupahko (Luiza Marinho),

2 - Yupuri (Mário Marinho), We'kĩ ya Pító (são Lourenço), casado com Desana Mriõ Madalena Bosco que gerou os seguintes filhos;

Buú Envagelino Bosco Marinho

Iremirĩ Abrão Bosco Marinho

Yepario Inocência Bosco Marinho

Pirõ Duhio Evangelina Bosco Marinho

Kĩ marõ Diogo Bosco Marinho

Yupahkó Florentina de Jesus Bosco Marinho

3 - Hãusiro (Clemente Marinho), vive no rio Castanho, casado com Tuyuka Maria Prado. O casal não teve filhos.

4 - Ñahori (Pedro Marinho), casado com a Yuhupda Shai Cristina Cardoso, gerou os seguintes filhos:

Yupuri Jose Maria Cardoso Marinho
 Buú Pedro Filho Cardoso Marinho
 Kĩ marõ Walter Cardoso Marinho
 Yepario Mayara Cardoso Marinho
 A'kĩ toh Cardoso Marinho

5 - Kĩ marõ (Elizeu Cunha Marinho), casado com Tuyuka Biá nihĩro (Joana Lemos), gerou os seguintes filhos:

Doê João Paulo Lemos Marinho
 A'kĩ toh Giovani Lemos Marinho
 Kĩ marõ Elienay Lemos Marinho
 Yepario Joanara Lemos Marinho
 Pirõ Dihio Idalderte Lemos Marinho

SIBLING ĪTATITAH (SÃO FRANCISCO) E BIHKURĀ BAHTAHA (SANTA LUSIA).

O Kĩmarõ representa o segundo escalão da hierarquia do sibling Turoporã. Os atuais moradores das comunidades Ītatitah (São Francisco) e Bihkĩrã Batah (Santa Lusía) são conhecidos atualmente por “Sampaio”, sobrenome dado pelos missionários. O Kĩmarõ (Salomuũ), infelizmente, só teve um filho, ao qual deu o nome de Ah'kitoh, em homenagem ao ancestral da antiga maloca do Paãra Paamó do igarapé Bohtaria.

O **Iremirĩ** (Jun Bítú), desposado com Diukária, gerou os seguintes filhos:

1- **Yupahkó** Júlia Sampaio
 2- **Kĩ marõ** Mário Lobo Sampaio
 3- **Ah'kitoh** Casimiro Lobo Sampaio, casado Desana do clã Dihpotiroporã Wihsú Guilhermina Fernandes, gerou os seguintes filhos:

Doethiro Álvaro Fernandes Sampaio
Duhigo Isabel Fernandes Sampaio
Kĩmarõ João Bosco Fernandes Sampaio
Yusio, Jacinta Fernandes Sampaio
Iremirĩ Bartolomeu Fernandes Sampaio
Ah'kitoh Tiago Fernandes Sampaio
Yepario Rosimeri Fernandes Sampaio

4- **Yupuri** Albino Lôbo Sampaio,
 4- **O Iemirĩ (filho)**, Antônio Lôbo Sampaio, casado com Desana Dihpotiroporã Yusuro, gerou as seguintes filhas na aldeia São Francisco:

Duhio Edite Fernandes Sampaio,
Doe Guido Fernandes Sampaio
Yupahkó Mazarelo Fernandes Sampaio
Diátoh Joselinda Fernandes Sampaio
Pirõ Duhio lídia Fernandes Sampaio
Ñiũgo Ednéia Fernandes Sampaio

6- O Yupuri Henrique Lôbo Sampaio, o terceiro filho do Iremirĩ, casou com a Catarina dos Santos, Desana, clã Yai-Buhutirã (Onça-Branca), gerou:

Doetihro Aloísio dos Santos Sampaio
Yupahko Marta dos Santos Sampaio
Doe Nestor dos Santos Sampaio
Wesemí Edimilson dos Santos Sampaio

Iremiri José Maria dos Santos Sampaio

7 - **Ypahko** - morreu ainda criança

- = O **Ah'kĩ toh**, gerou o = Buú (Afonso), gerou o primeiro filho, Iremirĩ (Emilio Marinho), que gerou os seguintes filhos:

1- **Ñahori** (Vitorino Marinho)

2- **Pirõ Duhio** (Jovita Marinho), mãe do José Marinho dos Santos;

3- **Buú** (Casimiro Marinho), que passou muito tempo na Colômbia, voltando em seguida para Barreira-Alta, casado com kubo Nely Hernandez, gerou os seguintes filhos:

Yepario Elcimary Hernandez Marinho

Iremirĩ Miller Hernandez Marinho

A'kĩ toh Josimar Hernandez Marinho

Yupahko Alercy Hernandez Marinho

Pirõ Duhio Maisa Hernandez Marinho

Duhio Neide Francisca Marinho

4- **Pirõ-Duhio** Maria Marinho

5- **Wesemi** (Rafael Marinho), casado com a Desana nome Wihsú (Maria Macedo), gerou seguintes filhos:

Yupahko Maria Felicinda Macedo Marinho

Yepario Efigenia Macedo marinho

Pirõ Duhio Felícia Maria Marinho

6- **Kĩ marõ** Plácido Marinho

= O segundo filho do **Buú** Afonso foi o Doe Bento Marinho, casado com a Desana da maloca Trovão, Rio Uaupés, gerou os seguintes filhos:

1-**Wesemí** Firmiano Marinho

2- **Ñiigo** Teodora Marinho,

=O irmão menor do **Buú** Afonso foi o **Hãusiro** Diogo Marinho, casado com mulher Pira tapuia, aldeia Bohtea Pehta, rio Uaupés, gerou os seguintes filhos:

1- **Buú** Guilherme Gama.

2- **Hãusiro** (Laureano Gama), casado com Desana Yusuro, gerou

3- **Yepario** Mônica Gama

4- **Yucio** Terezinha Gama

5- **Yupahko** Angélica Gama.

6- **Pirõ Duhio** Maria Gama

= O segundo filho do Hãusiro Diogo Marinho foi o **Wesemí** Henrique Gama, casado com Tuyuka **Kamô**, que gerou os seguintes filhos:

1- **Ñahori** Francisco Gama

2- **Diatoh** Balbina Gama

3- **Pirõ Duhio** Júlia Gama

= O terceiro filho do Hãusirõ Diogo Marinho foi o Soegĩ Paulino Marinho Gama, casado com a Isabel, Tuyuka , aldeia São Pedro, rio Tiquié, e gerou os seguintes filhos:

1- Yepario - Olga Bosco Marinho, nascida na Ilha de Pacú, casada em Brasília, vive com seus filhos (Marco, Paulo, Mônica e Daniel)

2- Yupury - João Bosco Marinho Gama;

3- Ah'kĩ toh José Gama Marinho,

4 - Kĩ marõ - Moises Gama Marinho, casado com Eliana Pires do grupo linguístico Hupda, gerou os seguintes filhos:

Yeparío Edmara Pires Marinho

Doe - Francimar Pires Marinho

A'kĩ toh - Pires marinho.

A sétima família trata-se dos descendentes do Yepa Surĩ, conhecido pelo apelido de Antuni Wai, irmão menor do Ñahori, que veio do Turi Igarapé para o rio Tique. À época, ele morou na maloca Paâra Paamó, no Esteio Igarapé, era Baya e Kumu, casado com Tariana Darú e gerou os seguintes filhos:

- Yeparío Avelina Sampaio

- Wesemí Aberto Sampaio

- Yupako Laura Sampaio ou Daó

Yepa Surĩ Antuni Waií, vendo que sua esposa não podia ter mais filhos, foi buscar a nova esposa da tribo Pira Tapuia e, com ela, gerou os seguintes filhos:

- Duhio Lina Sampaio, falecida em São Tomé, rio Tiquié;

- Seeribih Eduardo Sampaio

- Yepa Surĩ Pedro de Oliveira Sampaio (de apelido Kuiseré), que hoje reside em São Gabriel da Cachoeira, AM.

O filho do primeiro casamento do Yepa Surĩ Antuni Wai, o Wesemi Alberto Sampaio, casado com uma Desana de Umari Igarapé, gerou os seguintes filhos:

- Ah'kĩ toh Pedro Sampaio Baratá, casado com uma moça, D. Maria Paz, da Aldeia São Sebastião, rio Umari, gerou os seguintes filhos na aldeia São Francisco:

Wesemi Getúlio Paz Sampaio

Ñígo Cristina Paz Sampaio

Yupahko Josefina Paz Sampaio

+Hãusiro Gilberto Paz Sampaio

Pirõ Duhio Elza Paz Sampaio

Ohô Brandina Paz Sampaio

-- Yeparío Anita Sampaio, já falecida;

- Yupuri Severiano Sampaio, casado com a Desana Josefina Caldas, gerou os seguintes na aldeia São Francisco:

Ñígo Maria de Jesus Caldas Sampaio;

Wesemí Paulo Caldas Sampaio,

Doe (Alberto Caldas Sampaio),

Yepa Soegi Francisco Caldas Sampaio.

- Pirõ Duhio Avelina Sampaio

-- primeiro filho do segundo casamento do Yepa Surĩ Antuni wai, o Seeribih Eduardo Sampaio, casada com a Desana Alcida Lana, Aldeia São João, gerou os seguintes na aldeia São Francisco:

- Iremirĩ Francisco Lana Sampaio

- Duhio Francisca Lana Sampaio

- Yepa Surĩ Antonio Lana Sampaio

- O Eduardo faleceu em Santa Isabel.

- Pedro de Oliveira Sampaio, casado com a Nazária Tenório, TUYUKA, Aldeia São Pedro, gerou os seguintes na aldeia São Francisco:

- 1- Yepario Maria Auxiliadora Tenório Sampaio;
- 2- Pirõ Duhio Teodora Tenório Sampaio
- 3- Yepa soègi Batista Tenório Sampaio
- 4- Ah'kĩ toh Paulo Tenório Sampaio.

8- A Oitava Família:

A oitava Família trata-se dos descendentes do Taiã, nascido no Turi Igarapé. Esse era da geração do Gabriel, o caçula de Iremirĩ Oá, veio muito jovem para o rio Tiquié e gerou os seguintes filhos:

- Hãusiro Bibiano Sampaio
- **Hãusiro** Bibiano Sampaio, o filho do Taiã, gerou os seguintes filhas na aldeia:
- Soegi Cândido Sampaio, pai do Frederico Sampaio, que mora no Bairro Tirirical, São Gabriel da Cachoeira;
- **Doe** José Galvão Sampaio, casado com Tuyuka Brasília Lemos, gerou filhos e morou na aldeia Santa Luzia, rio Tiquié; faleceu em 2009 na mesma aldeia.

1- Hãusiro Elias Lemos Sampaio, casado com Nazaria Marques, gerou os seguintes filhos:

- Doe José Robnelson marques Sampaio
- Buú Aldo Marcelo Marques Sampaio
- Yupahko Silvana Marques Sampaio
- Duhio Luisa marques Sampaio
- Diatoh Paula Fernanda Marques Sampaio
- Duhioó Maria Simone Marques Sampaio
- Soègi Jonildo Marques Sampaio
- Ah'kĩ toh Marcio Marques Sampaio
- Duhio Kátia Marques Sampaio
- Duhio Raquel Marques Sampaio
- RN (Paula) Yusió Gleny Karine Marques Sampaio

2 - Ah'kĩ toh Armindo Lemos Sampaio, casado com Desana Diakarapo Marte Pimentel Aguiar, gerou os seguintes filhos:

- Doe Josenildo Aguiar Sampaio
- Buú Elcimio Aguiar Sampaio
- Yepario Eliane Aguiar Sampaio
- Soègi Ednaldo Aguiar Sampaio
- Diatoh Rosely Aguiar Sampaio
- Ah'kĩ toh Rodione Aguiar Sampaio
- Yupahkó (Paulinha Sampaio), que se encontra na cidade do Rio de Janeiro;
- Ìremirĩ (Emiliano Sampaio), que foi para Boyacá, Colômbia;
- Seeribih (Vicente Sampaio), que era BAIA e KUMU, gerou:
- Hãusirõ (Gabriel Sampaio), que também era BAIA e KUMU, gerou os seguintes filhos:
- Yepario (Anastásia Sampaio), que está na cidade do Rio de Janeiro;
- Hãusiro (Ovídio Sampaio), que morreu em Manaus;
- Doe (Felisberto Sampaio), que mora na Terra Indígena Balaio.

– Kimarõ Gaudêncio Sampaio era Baía e Kumu e gerou os seguintes filhos:

- 1 - Hãusiro Américo Sampaio, que gerou os seguintes filhos:

Duhio Clotilde Sampaio, que morreu em Taracua depois de ter casado com um Pira tapuia daquela região;

Wesemi José Sampaio, que foi embora para Manaus:

Kĩ marõ Francisco Sampaio, que continua morando em Santa Luiza;

Yeparió Cecília Sampaio, casada e morando na aldeia Açai, rio Uaupés;

Pirõ Duhio Águida Sampaio, veio para Manaus em 1982.

Iremirĩ Geraldo Sampaio, que vive na Terra Indígena Balaio.

2 - Luzia Sampaio, casada com um Desana, mora na Terra Indígena Balaio;

3-Avelino Sampaio, casado, Tuyuka Mariquinha, que gerou os seguintes filhos:

Buú Fernando,

Iremirĩ Paulo,

Yepario Maria,

A'kĩ toh Nilson,

Yupahkó - Regina

Doe - Jaime,

- Ernesto Sampaio morreu próximo a cidade de Bogotá num acidente de carro em 1989 deixando seus filhos em Billau;

- (Joaquim Sampaio), que gerou os seguintes filhos;

1- Doe (Albino Sampaio), que se casou na Colômbia;

2- Duhigo (Margarida Sampaio), casada e vive em São Gabriel;

3- Hãusiro (Rafael Sampaio), casado e que vive em Iauareté;

4- Yupahkó (Carmem Sampaio), que vive em São Gabriel;

5- Pirõ Duhio (Ana Sampaio), que está em São Gabriel;

6- O'hó (Adélia Sampaio), que está em São Gabriel.

- = Buú, Desana Diakarapó gerou os seguintes filhos:

- Ah'kito (Paulino Sampaio), que era Bayá, Kumu e Yaí, gerou os seguintes filhos:

1 - Níigo (Maria), que foi para o rio Papuri;

2- Buú (Vicente Sampaio)

- Yepario (Olga Sampaio),.

- Pirõ Duhio (Cristina Sampaio), casada no povoado Matapi, rio Tiquié.

3 – O'ho (Tereza Sampaio)

- Yeparió (Antônia),

4 - Hãusiro (Mário Sampaio), casou com Tuyuka Kamô, gerou os seguintes filhos:

Yepario Bernadete

Buú José Maria

5 – Pirõ Duhio (Catarina Sampaio), casada na Colômbia;

6 – Níigo (Antônia Sampaio), casada na Colômbia, e

7 – Doe (Marcelino Sampaio), que morreu na Colômbia.

OBS: Está faltando Guilherme Sampaio: Laura, Nicolau, Verônica, etc. que moram em Santa Isabel do Rio Negro.

- = Iremirĩ (Henrique Azevedo), não foi mencionado o nome de sua desposada, gerou os seguintes filhos;

- Yepario (Ercília Azevedo);
- Yupahkó (Isabel Azevedo);
- Diatoh (Maria Azevedo).

III SIBLING DOS TUROPORÃ DO PIRÕ SEEKARO

Compõe-se o III sibling, na ordem da hierarquia dos descendentes do ancestral Ñahori, Maximium, que gerou Henrique Azevedo, e ficou conhecido com o mesmo nome de Ñahori, na época pouco se conheciam nomes portugueses, apenas se conheciam nomes indígenas. Os membros desse sibling nunca buscaram pelos terrenos distantes daqueles que ficavam próximos ao local da construção da maloca nos primeiros tempos de ocupação do Rio Tiquié, a descendência da antiga maloca de Boh'teapruñ bu'a, os "Azevedo", ocupa a III Sibling da hierarquia e se referencia na pessoa do Ñahori Arique, que casou com Tariana e gerou os seguintes filhos:

- Ñigõ (Natália Azevedo);
- Weh'semi (Henrique Azevedo), gerou Kĩ marõ Joanico, Yupury Laureano .
- O Whesemi (Henrique Azevedo), o neto do Ñahori gerou os seguintes filhos: Joanico Azevedo – Ahkuto casado com Nazaria Lobo (Miriti tapuia) e teve os seguintes filhos: Doe tiro Kumu pahtaró – o último dos nossos (nenhum dos descendentes dele existe hoje, dessa forma não há como constatar na linhagem dos Turo porã).

1- Clemente Fernando Azevedo casado com a Sra. Anastácia Pereira Azevedo. Filhos:

Ye'pario Laura Pereira Azevedo,

Yupahkó Maria de Fátima Pereira Azevedo,

José Maria Pereira Azevedo,

Ocivaldo Pereira Azevedo,

Juarez Pereira Azevedo,

Anaíde Pereira Azevedo,

Ivania Pereira Azevedo,

Josimar (Yupuri),

Alex Kumarõ.

2- Doe Joaquim Azevedo faleceu ainda quando era criança.

3- Ah'kitoh Miguel Azevedo casado com senhora Ângela Nascimento ela Desana – Yusró, gerou seguintes filhos:

+Ye'pario, já falecida; o pai não lembra mais seu nome.

Pirõ Duhio Silvia nascimento Azevedo

Yupuri Servulo Nascimento Azevedo

Kĩ marõ Antenor Nascimento Azevedo.

Suegi Antonio Nascimento Azevedo

Diátoh Lucia Nascimento Azevedo

Yucio Edneia Nascimento Azevedo

4 --Ah'kĩ to Guilherme Azevedo, casado com Desana Maria Pereira, teve os seguintes filhos:

Ye'pario Islaine Pereira Azevedo

Yusio Efigenia Pereira Azevedo

Verônica Pereira Azevedo.

Bernadete Pereira Azevedo

João Felix Pereira Azevedo

Sandra Pereira Azevedo

- Yupuri Laureano Azevedo (3º filho do Ñahori Arique), casado com a Tuyuka Emilia Pereira, no seu primeiro casamento teve os seguintes filhos:

1 - Ye'pario Livina Pereira Azevedo

2 - Ah'kĩ toh - João Pereira Azevedo,

No segundo casamento, agora com Jovita Pereira (Desana), Laureano teve os filhos:

3 - Juscelino Pereira Azevedo.

4 - Oscarina Pereira Azevedo.

5 - Alaíde Pereira Azevedo.

6 - Cecília Pereira Azevedo.

Todos residem na sede do município.

IV SIBLING DOS TUROPORÃ,

Pertence à descendência do ancestral Ñahori (Gabriel), antigo morador da atual Bihpora (Trovão) no rio Castanho (Bihkĩ ya). Naqueles tempos, todos que habitavam o rio Castanho pertenciam ao grupo linguístico Yuhupda, com dialetos regionais de Peorã ou Nihkĩ ri mahsã (povo da floresta), segundo os antropólogos. Outras informações referentes à aldeia encontram-se descritas no texto anterior. O IV sibling baseia-se na descendência do velho Kĩ marõ Cãdi, que se casou duas vezes:

- = Ye'pario Cecília Cardoso,

Yupuri João Boco Gomes - casou com kubeo Hermínia Hernandez, que gerou dois filhos:

- = Doê Bobby

- = Ye'pario Janaina.

O segundo filho foi o Buú (Joaquim), que era Baya e Kumu, casado com Desana Puí, gerou:

- = A'kítoh Júlio Gomes, que só gerou duas filhas, e os demais dois filhos morreram. Assim acabou a geração;

O 3º filho Gregório Gomes, casado com Desana Wih'sú Alcídia Massa, gerou os seguintes filhos:

1- Ye'pario Maria Gomes

2- Yupahkó Antonia Gomes

3- Pirõ Duhio Hermínia Gomes

4- Kĩ marõ Bento Gomes

5- Ñigo Jacinta Gomes

6- Ah'kĩ toh Domingos Gomes

- Ye'pario Amélia Gomes

- Kĩ marõ, (Elias Gomes)

O terceiro casamento foi com uma Peogó (Makú) e gerou os seguintes filhos:

= Kĩ marõ Ciriaco Gomes, casado com Joaquina, do grupo linguístico baré, gerou:

- Yupuri Justino Gomes.

= Ah'kĩ toh Genésio Gomes, casado com Dina Prado, do grupo linguístico Tuyuka, gerou seguintes filhos:

- Buú Feliciano Gomes, casado com kaamô Inês Lima Tuyuka, teve os seguintes filhos;

1- Yupuri Humberto Gomes, casado com Tuyuka Seerã Adelina Lima, gerou os seguintes filhos:

Yupuri Adrair Augusto Lima Gomes

Ye'pario Adjanira Lima Gomes

Ah'kĩ toh Jackson Lima Gomes

Ñahori Leo magno Neto Lima Gomes

Iremirĩ Genésio Robson neto Lima

Kĩ marõ Adilson Lima Gomes

2 - + Ye'pasurĩ Marcelino Gomes

3 - + Iremirĩ Aldo Gomes

4-Ye'pario Lidia marta Gomes

5 - Yupahkó Maria Assunção Gomes

6 - + Ñahori Salvador Gomes

7- Pirõ Duhio Cleonira Gomes

8 - Ñigo Rosemeire Gomes

- = Soegi Paulino Gomes, casado com kaamô Benedita (Tuyuka), gerou os seguintes filhos:

- Ye'pario Marciana Gomes

- Yupahkó Anastácia Gomes

- Pirõ Duhio Basilia Gomes

- = Ñahori Paciku Gomes, casado com Tuyuka Bianihtĩro, gerou

- Ñahori João Batista Gomes

= Pirõ Duhio Amélia Gomes

APÊNDICE IV

A GRANDE VIAGEM DE PA'MURI MASA: LITORAL BRASILEIRO E A CONQUISTA DO AMAZONAS, RIO NEGRO E SEUS AFLUENTES.

Os territórios, nomes dos locais que serão citados no decorrer do texto, são memórias históricas da nossa ancestralidade, os nossos avós, os kumuã e os Yaíwa, denominam de casas dos waí mahsã (gente peixe), casas de transformação. Atualmente estas casas, no olhar dos homens progressistas, são vistas de partes da natureza como serras ou grutas de pedras, lagoas e praias, várzea. A nomeação destas “casas”, segundo contam os conhecedores, ocorreu durante a grande viagem de Pamúri mahsã do Doêtihiro, cada para feita nominou de casa, pois precisaram por em prática suas tradições.

O SIGNIFICADO DAS MONTANHAS E SERRAS DO RIO DE JANEIRO

Segundo o mito da origem da humanidade na versão dos povos indígenas Yepa-mahsã, no passado, existiram ao redor da casa sagrada “Díá Ohpekõ Dihtará” várias edificações habitacionais. Estas habitações nos dias atuais são vistas pelo homem contemporâneo como um conjunto de montanhas e serras. Para os Kumu, Baya e Yaí indígenas, que conhecem todas aquelas montanhas de “Casas Sagradas” dos nossos antepassados, mantemos a sacralidade das mesmas e consideramos que nelas habitam os espíritos dos nossos sabedores. Por exemplo: quando um kumu ou Baya adormece, viaja para junto destas casas, entrando nelas, mantendo contato com os espíritos dos nossos ancestrais com longas conversas. De acordo com os sabedores, esta é uma das estratégias de aprimorar conhecimentos sobre as histórias e cerimônias culturais do nosso povo. Os espíritos maus dos waí mahsã (daqueles que não emergiram) podem causar doenças e mortes a nós e aos nossos filhos, por isso, temos que fazer as cerimônias de proteção espiritual, ter em mente espíritos fortes, positivos. Para os Yepa-mahsã, essas serras e montanhas são denominadas de pami séh Wíísehri (casas sagradas de transformação dos seres humanos), onde praticaram a agricultura com grande variedade de plantações, como comunga Julio Cezar Melatti (2007: 24) *“É digno de notar que, nas entradas das grutas de Minas e de Rio de Janeiro que abrigam peças dessa mesma tradição costumam brotar pés de tabaco e tomate, talvez derivados dos cultivos de seus antigos habitantes”*. Quando os homens fazem ocupação de determinado local para construções, no sentido mais redundante, os espíritos da natureza consideram esta atitude como sinônima de invasão de propriedade e os seres humanos são vistos como estranhos pelos habitantes imaginários. Este estranhamento pode causar diversos castigos advindos dos espíritos como, por exemplo, fortes chuvas, relâmpagos e muitos ventos para derrubar árvores e casas. Estes fenômenos são interpretados pelos kumuã como revolta dos espíritos da natureza. No mundo indígena, coisa sagrada é coisa sagrada. Não podemos desrespeitar os templos sagrados dos espíritos de nossos antepassados.

A Região Sul e Sudoeste - Esta região foi conquistada pelos nossos ancestrais há milhares de anos atrás. Terra de enormes campos e matas, recebeu o nome de **Diá Kií Pahká Wíí**, o que quer dizer: terra fértil, terra de mandioca, milho, tabaco, coca, kahpí, pimenta e outras espécies das plantas.

A CONQUISTA DE DAHSIÁ PAHKARÃ DIÍTA – Casa dos Camarões Grandes, Recife-PE.

Passado muitos anos da conquista do novo mundo pelo Doetihro e seus irmãos, deu-se início à segunda etapa da conquista e expansão territorial no sentido Norte, visava-se a alcançar a metade do mundo, para ficar mais próximo do caminho do Sol e da Lua. Esta viagem de conquista e ocupação foi lenta na terra, levou muitos anos. Por isso, os pamiĩ mahsã sempre tiveram consigo as mudas das coleções de mandioca e todos os tipos de milho e outras plantas. Uma parte de nosso povo viajou por terra, construíram aldeias e plantaram suas coleções de mandioca. Outros homens foram pelo mar para pescar e navegar, percorrendo todo o litoral e chegando à casa **Dahsiá Pahkarã Diíta** (terra dos camarões grandes), atual região da cidade de Recife e Olinda.

A CONQUISTA DA CASA DE MOÃ DIÍTA, TERRA DE SAL.

Para conquistar a casa **Moã Diíta** (terra do sal), Doetihro levou muitos anos de viagem, não se sabe exatamente o tempo gasto pelos nossos antepassados até chegar a essa casa, que fica no atual estado do Rio grande do Norte, “Mossoró”. Os conhecedores empregam a medida de tempo usando apenas o termo “yoá waaporó”, que quer dizer: levou muito tempo/ anos. Nos nossos ritos cerimoniais, todos os conhecedores baseiam suas narrativas no itinerário desta viagem, com isso, marcaram fatos importantes na história da humanidade. Essa rota aparece registrada nos desenhos petroglifos nas pedras por onde os nossos antepassados passaram. Conta-se que, durante este tempo, os habitantes estavam vivendo no período em que as pedras estavam em formação, por terem vivido neste período, são conhecidos por **Htã Mahsã** ou “homens de pedra”.

Em cada parada, os antepassados cultivaram, domesticaram os animais, moraram por tempo indeterminado em cada casa, construíram suas habitações, cultivando, criando animais, praticando as cerimônias do sagrado e profano, passaram muitos anos e prosseguiram a viagem em busca dos novos territórios. Nesse período houve muitas gerações, ou seja, muitos morreram e outros continuaram a viagem de novas conquistas, novos territórios. Os nossos antepassados, que eram muito religiosos e praticantes da sua religiosidade, sempre deram os nomes de seus pais para novas gerações em homenagem aos mesmos, a fim de manter a tradição e seus costumes.

A CONQUISTA DO MIHPĪ DIÍTA (A TERRA DAS PALMEIRAS) E DOS GRANDES RIOS.

AHKÔ SAMERI MÃH, O RIO DE ÁGUA BARRENTA- FOZ DO RIO do AMAZONAS.

A continuação da ocupação que se fez no sentido norte, após passar pelas terras dos grandes camarões e de sal, resultou em muitas descobertas geniais. Por exemplo, foram os nossos antepassados que descobriram a atual “Mihpĩ Nĩhkurõ” (ilha das palmeiras de açaí, hoje, a Ilha de Marajó), situada na foz do rio Amazonas, ficaram morando nesse lugar durante muitos anos. Desenvolveram artes na cerâmica e até fizeram urnas funerárias. As hipóteses de Betty Meggers e Clifford Evans sobre o assunto tentam se aproximar da versão indígena “*de que a cerâmica encontrada na Ilha de Marajó - tão requintada que só poderia ser obra de especialistas, de uma sociedade com divisão de trabalho hierarquizado*”. Para Anna Roosevelt “*a cerâmica Hachurada Zonada e a*

Saladoide-Barrancoide florescem nos três ou dois milênios que antecedem a era cristã e corresponderiam a um período em que seus habitantes manteriam uma agricultura baseada em tubérculos e raízes” (In apud Julio Cezar Melatti, 2007, pag, 22-23).

Nesse local, os pahmĩrĩ mahsã descobriram muitas espécies de palmeiras, como por exemplo, Ñumú (bacaba) de várias qualidades; Ñumú Pahká (patauá) de várias espécies, Mihpĩ (açai); Neẽ (buriti), e muitas árvores estrondosas. Chamaram a essa terra de Mihpĩ Diitá (terra de açai, terra das palmeiras, terra de árvores estrondosas, terra da floresta alagada e de terra firme).

O povo Yepa-mahsã ficou maravilhado quando descobriu o lugar que tinha tanta riqueza natural – muita água doce, muita floresta cheia de árvores frutíferas, muitos peixes, muitos pássaros, muitos animais e muita terra. Nessa terra é que estão registrados mitos e fatos da história de “transformação da humanidade”.

DIÁ KA’RERÃ WIÍ, BASERIKÓ WIÍ, (Manaus/ Baía do Rio Negro) A Casa das Bênçãos Sagradas.

O DOÉTHIRO descobriu muitas riquezas naturais nessa região. Ele viu muita prosperidade, muita floresta, água e animais. Ele provou o sabor de muitas frutas regionais e chamou a esse lugar de - Bahserikó Mã, Miriã-porã Mã (rio de águas e de frutas sagradas). É por isso que o Povo Yepa-mahsã evoca muito, nas frutas doces, ao fazerem os bahseese (palavras de encantamentos) nas mães, para amamentar bem seus filhos fazendo-os crescer bem, sadios, alimentados pelo doce das frutas. A mãe tem que ter leite e, por isso, lembramo-nos de bacaba, maracujá, cucura e demais frutas doces que fazem bem à saúde. Doetihro e seus filhos ficaram encantados. Tiveram bom resultado da conquista deste rio.

Doetihro morou durante muito tempo no **Diá Ka’rerã Wií**, Terra das Bênçãos Sagradas, Terra de Abiu, hoje, Encontro das Águas entre o Rio Negro e Solimões. Nessa região existem muitos cemitérios de nossos antepassados. O Pamirĩ Yuhkĩ si estava por lá, cheio de nossos antepassados.

Diá Ka’rerã Wií - Casa das Águas de Cerimônia.

Ka’rẽ (abiu) é uma fruta doce, gostosa, muito apreciada pelos seres humanos. Como a fruta é bonita, de cor amarela, doce, nos faz lembrar o líquido cerimonial, vocabulário espiritual para dar a vida a todos os seres humanos. Então, os primeiros homens conheceram muitas árvores frutíferas; milhares de espécies de animais selvagens, muitos peixes nos rios e nos lagos. Era o mundo de água doce e das frutas doce.

Na cabeça deles a melhor representação de um mundo imaginário sagrado seria uma árvore de água (ĩmikoh ka’rẽgi). Nominou-se, então, de Diá Bahserikó Mãh – O Mundo da Árvore de Águas Sagradas (hoje, conhecida como Bacia Amazônica, tão cobiçada por todos). Essa foi a conclusão dos antigos sábios, o grande Rio Amazonas e seus afluentes têm identidade própria, muita água, florestas e é cheia de animais selvagens.

A CONQUISTA DOS GRANDES RIOS.

O Doethiro estava morando no Pamiřĩ Yuhkiřĩ ancorado nas terras firmes do Mundo Verde e de Águas Doce. Estava curioso para ver as belezas do interior do vale verde. Ele fez a cerimônia como de costume no “breu e no cigarro”. Purificou e fez o uso de palavras de encanto para todos os seus filhos e netos. Purificou também a Terra e a Água no seu imaginário, concentrou seus pensamentos os direcionando á Imikohri Ñehkĩ, invocando seu auxílio. Ao concluir a cerimônia, acendeu o cigarro sagrado e fumou. Em seguida, soprou a fumaça do cigarro em cima das águas barrentas do grande rio que acabara de descobrir.

A fumaça da cerimônia de cigarro se espalhou por cima das águas do rio e veio em direção às nascentes. Esse foi o sinal positivo para que o Pamiřĩ Yuhkiřĩ pudesse continuar sua viagem pelo grande rio de água doce. Lembrando a celebração realizada no lago de leite.

Assim, o Barco da Transformação subiu pelo Rio Amazonas fazendo o povoamento e dando nomes sagrados aos lugares importantes, que marcaram a nova conquista. Na época, Doetihro encontrou nessa região grandes animais que queriam atacar o barco aos olhos humanos. Para quem conhecia as cerimônias, tais cenas eram as recepções de nossos parentes que ficaram no mundo das águas. Mas a cerimônia do Doetihro era muito forte, espiritualmente ele conseguiu pacificar os animais selvagens pequenos, médios e gigantes. O efeito do rito cerimonial do cigarro do Doetihro fez com que os animais encontrados na viagem parecessem ser seus amigos, esqueceram de atacar os homens que estavam a bordo do barco de transformação da humanidade. Outros animais não conseguiam ver a humanidade, e outros mistérios de proteção foram acontecendo durante a viagem. Enfim, o homem dominou todos os animais selvagens, transformando-os em componente da sua alimentação.

AHKÓ SIHTIRI MÃH, Rio das Águas Claras.

Passados muitos anos, o Doetihro repetiu a cerimônia para continuar a viagem. Soprou a fumaça do cigarro em cima das águas dos rios Solimões e Negro. A fumaça que subiu sobre as águas do rio Solimões voltou. Era o sinal de que não dava para subir naquele rio, porque já existiam outros povos desconhecidos às margens dos rios e lagos daquela região.

A fumaça sagrada subiu pelo rio de águas escuras, atual Rio Negro. O Doetihro veio pelo rio de águas escuras. Os espíritos lhe garantiram que o rio Negro era o caminho que deveria prosseguir. Assim, deixou para trás Diá Ka'rerã Wií ou Diá Bahserikó – Terra de Abiu ou Terra de Frutas Naturais. Muitos de seus descendentes ficaram nesta casa.

O nosso povo viveu muito tempo nessa linda região e, por onde passou, construiu as aldeias, trabalhou na agricultura para manter a coleção de seus cultivos e deu os nomes sagrados a todos os lugares que hoje são mencionados em nossas cerimônias.

Quando o Barco de Transformação chegou à Boca de Diá Ahkó Buhtirimaã ou Diá Ahkó Silitirimaã – atual Rio Branco, situado á margem esquerda do Rio Negro, nas proximidades da atual Vila de Carvoeiro, município de Barcelos, Doetihro repetiu a cerimônia de cigarro. A fumaça subiu pelo Rio e voltou rápido, sinônimo de ocupação. Foi o sinal de que por lá já havia outros povos exogâmicos.

BIHPÍÁ PAHKARÃ WIÍ – Casa das Grandes Andorinhas.

O grande barco Pah'muri masã – barco da transformação prosseguiu a viagem subindo pelo Rio Negro, chegou à casa dos Bihpiá Pahkarã Wií, parou e morou durante muito tempo na atual região de Barcelos, este lugar é denominado em Tukano de Bihpiá Pahkarã Wií – casa das Grandes Andorinhas ou Terras das Aves dos Céus/Terra da Alegria. É nessa região que ele conheceu muitas ilhas fluviais e praias, onde havia muitas andorinhas de várias espécies. Era uma região rica de animais e de frutas. As andorinhas são seres atraentes. Os grandes sábios se lembram de andorinhas e de outras aves para conquistar amizade por onde passam.

WAIÍ MAHSÃ WIÍ – Casa dos Encantados.

Após sua estadia na casa das grandes Andorinhas, a expedição do Doethiro prosseguiu a viagem e parou na atual região de Temendauí, a qual foi dado o nome de Waií Mahsã Wií, Terra dos Espíritos das Águas ou Casa dos Encantados. Os Yepa-mahsã têm profundo respeito a esse lugar. Este lugar é conhecido pelos povos indígenas como “cidade dos Botos”, animais aquáticos muito inteligentes e cheios de estórias. As mulheres menstruadas não podem brincar com os botos desse lugar, porque podem ser seduzidas nos sonhos e contrair doenças estranhas que somente os curandeiros podem resolver. Da mesma forma acontece com as mães de recém-nascidos, que podem ficar doentes. Ou então, o espírito da criança muda para o lado dos botos, não consegue desenvolver o corpo físico e nem o intelecto. Na área de terra firme encontra-se um grande areal, no qual existem onças a olho nu para quem não é pajé. Mas para o pajé, elas são Waií Mahsã, moradoras daquela casa. Ninguém pode brincar com esse lugar, o certo é deixar os espíritos em paz. Esta casa está localizada na margem direita do Rio Negro, no município de Santa Isabel (ver foto).

DIÁ BOHSERÃ WIÍ – Casa do Banquete.

O Doethiro passou pela atual região de Santa Isabel e, a esta, deu o nome de Dia Bohserã Wií – Terra de Banquete ou Terra de Confraternização. Esta casa nos faz lembrar o começo do egoísmo de nossa humanidade. Neste lugar, o povo parou para fazer o banquete. Todos que comeram ficaram muito felizes. Os que não participaram ficaram muito bravos.

Os espíritos dos homens que não participaram do banquete eram muito ruins. Um deles disse que seria Píhkõ (cáries dentárias), assim, por vingança, poderia se alimentar do resto da comida dos homens, nos dentes dos quais estava cravado. Outro disse: - Vou ser Nihkoĩh (a pulga), para chupar o sangue dos homens. O terceiro disse: - Serei a minhoca sanguessuga. Essa parte de nossa história não foi desenvolvida por se tratar de coisas ruins, as quais não podemos cultivar, pois são histórias que tratam da origem de determinadas doenças não citadas aqui.

YA'PÃ WIÍ - Casa da Corredeira ou Casa do YÃ PÃ.

O Doéthiro passou por Yapã Poea ou Yapã Wií, atual São Gabriel da Cachoeira. Temos poucos contos sobre esse local, no que diz respeito à viagem do grande barco.

A Conquista do Diâ Pahsá - O Rio Uaupés.

Durante todo esse tempo os grandes videntes sabiam o que estava pela frente. A fumaça do cigarro é que indicava o caminho. O barco da transformação comandada pelo sábio Doetihro entrou pelo Dia Pahsá (Rio Uaupés), afluente do Rio Negro que fica na margem direita.

APÊNDICE V

TÔHPAH DURI, YE'PÁ MAHSÃ PAHMIRĪ POEÂ – A CACHOEIRA DE IPANORÉ, A TERRA SAGRADA DO POVO YEPa-MAHSÃ E OUTRAS ETNIAS.

Os homens foram avisados por YE'PÁ OĀKĪ (Deus), ente sobrenatural que acompanhou o processo de transformação e emersão dos seres humanos durante a conquista do grande território que se localizava na metade do mundo. Na linguagem indígena, “mundo” significa o mesmo que “planeta terra”, “metade” corresponde à localização da linha do Equador. A viagem de transformação de nossa humanidade culminou no local conhecido por nós como Thômpa Durí (Cachoeira de Ipanoré). Local, em consenso, de reverência a origem da emersão dos primogênitos de todas as etnias indígenas do alto Rio Negro.

Estando a bordo do PahmirĪ Yuhkĭ si, atracado na praia da Cachoeira de Ipanoré, o Doetihro repetiu a cerimônia de desembarque oficial com seus filhos, como fizera na casa sagrada Díá Opekō Dihtara. Os chefes pegaram as flautas sagradas e foram saindo do barco em direção à praia. Esta grande solenidade durou muitas horas do dia e da noite.

O povo Yepa-mahsã nessa época era PamirĪ Mahsã e, por isso, existem muitos sinais dos pés de homens e de crianças nas pedras. São desenhos que confirmam sua presença neste local, marcando, assim, o último desembarque solene. Foram momentos de muita alegria de nosso povo, pois se repetiu a festa que ocorreu no Díá Opekō Dihtarā (Lago de Leite Materno). Todos os filhos do Doetihro que mencionei nas páginas anteriores realizaram o sonho.

O Povo Yepa-mahsã foi designado por Yepa Oakĭ (deus do Povo Tukano) para habitar um grande território cheio de rios e florestas que ficava na metade do planeta terra. Esse é o novo mundo que fica mais próximo do caminho da iluminação do sol e da lua.

Enfim, a viagem mereceu muita festa. A Cachoeira de Ipanoré é enorme, muito importante na história de transformação de nossa humanidade. Dentro desta cachoeira há, até hoje, uma caverna subterrânea que é considerada a casa sagrada, onde os pertences sagrados do Doetihro foram guardados. Todos os instrumentos atuais são cópias destes objetos sagrados que eram originalmente de Ihtā Boho (mármore), Siopurĭ (ouro), Ihtā keÿ, Wayuku e Tarointā, entre outros artefatos minerais de muito valor. Os nossos

instrumentos sagrados feitos de pedras simbolizam, para nós, a força espiritual, a vida eterna do homem, e são sempre apresentados em pares: feminino e masculino.

No dia seguinte à festa religiosa do desembarque, o nosso guia Yepa Oakĩ inventou uma brincadeira. Os nossos antepassados ainda exibiam, com muito orgulho, as pinturas corporais, as pinturas do rosto, e não deixavam ninguém tocar nas plumárias. Na cabeça da maioria dos homens ainda soavam as músicas, eles viam as imagens e danças, enquanto outros recordavam os ensinamentos que receberam de seus pais.

Enquanto isso, no lado de fora da maloca, o Yepa Oakĩ colocou uma grande bacia de água quente, que ainda borbulhava, e pediu aos homens para que pulassem dentro dela com intuito de se limparem das sujeiras do corpo. Os nossos primogênitos ficaram muito apavorados e ficaram rindo à toa. Eles não acreditaram nas palavras do Yepa Oakĩ . Com muito medo, colocaram as palmas das mãos, que estavam cheias de jenipapo e carayurú, na água. Suas palmas ficaram bem branquinhas, limpas e cheirosas. Em memória disso, os indígenas são brancos apenas nas suas palmas.

A ORIGEM DO HOMEM BRANCO E NEGRO (MITO).

Mas quem é o homem branco?

É uma interrogação interessante. Antigamente ele era o nosso maquinista, um técnico que não tinha o poder de chefe por não praticar as cerimônias sagradas. Durante toda a trajetória da transformação da humanidade o primogênito do homem branco não foi mencionado. Mas, nesse momento, ele andava por perto e ouviu a proposta de nosso guia.

- Você quer pular dentro da bacia de água quente? Perguntou o Yepa Oakĩ .

Ele respondeu:

- Sim, senhor. Ele se jogou na bacia de água quente e seu corpo ficou branco, diferente dos demais. Ele ficou muito feliz e saiu correndo em direção ao barco, pegando a arma de fogo e disparando umas três vezes de tanta alegria. Assim se exprime a origem do homem Pehkasĩ (homem do fogo).

Outro marujo, que estava dentro do barco, ficou admirado com o que viu. Por isso, decidiu que também queria ter a pele branca. Achou muito bom ver seu colega se tornar branco e, mesmo estando um pouco desconfiado, se jogou nas águas ferventes. Em vez de sair com a pele branca, este saiu bem sujo e preto, justamente porque tomou banho na sujeira do homem anterior. Assim se deu a origem de nossas raças: Yepa-mahsã, que continua com a cor morena e cabelos lisos; o Homem branco, com cabelos loiros e claros; e o Negro, que se sujou de graça querendo ser “branco”. Com isso, o negro não quis comemorar e foi em direção ao barco, muito bravo e triste. Portanto, são essas três raças que vivem nos dias de hoje em nosso planeta. São homens dotados de sabedoria e que têm histórias diferentes.

O Pehkásĩ fez funcionar a máquina do Pamirĩ Yuhkĩ si, depois saiu de Thômpa Duri em direção aos altos mares. No lugar de Waikĩ , quem pegou no timão para trazer de volta o Pamirĩ Yuhkĩ si foi o primogênito do Homem Branco, que já se encontrava no

barco de transformação e estava muito feliz. Deu mais disparos com a arma de fogo, fazendo uma despedida solene. Toda a tecnologia ficou dentro do barco. Portanto, coube ao homem branco a vocação para fabricar as armas e fazer guerras pelo mundo afora. Em razão de tantas guerras e de tanta ganância do homem é que o nosso mundo fica cada vez mais complicado. O homem complica a paz mundial. Acontecem as invasões de homens não indígenas em nossas terras procurando ouro, diamante e outros minerais de valor, assim como acontecem também invasões de madeireiras ou de fazendeiros que procuram terras para cuidar do gado e poluir o meio ambiente. Outros vêm atrás de informações de nossos segredos, procurando aprender a usar os remédios do mato para depois fabricar tantos outros, roubando, com isso, a nossa sabedoria e tornando-se bilionários à custa de nossas misérias.

Evidentemente, o barco voltou com mais tripulantes brancos e negros. E, por isso, dizem os antigos que o Homem Branco e o Negro já estiveram por aqui e depois voltaram com o barco para as terras de nossas origens, no mundo velho, formando por lá diferentes civilizações. É o que os conhecedores pensam sobre a transformação e ocupação dos seres humanos no mundo após a solenidade de emersão na Cachoeira de Ipanoré há milhares de anos.

WĀHSO WIHÍ KIHTÍ

Certo dia o wāhso wih foi comer wahsoá (frutas da árvore wah'soagi) no mato com suas filhas. Chegando ao local onde encontrava o wah'soagi (seringueira) o W āhso Wih (Irara) buscou a maneira mais prática para poder subir porque, pelo tamanho frondoso, não havia nenhuma possibilidade de alguém subir com facilidade. Vendo isso, improvisou um enorme gancho e em seguida enganchou um dos galhos do wah'soagi, forçando, para junto da árvore, o pé da palmeira açai, amarrou com cipó titica bem seguro. No seu imaginário, reuniu todas as espécies do mundo. O enorme gancho ostentava para a direção da casa do sul, do norte, leste e oeste. Assim, usou seus poderes do uró (palavras de encantamentos) para atingir a sua meta. Viu que estava tudo pronto para colocar seu plano em prática e pôs-se a subir. Hoje, temos lembranças, através desse fato mitológico, de uma serra que se encontra nas cabeceiras do Rio Wah'soáya (nome derivado da árvore), que deságua no Rio Uaupés. Por isso, nesta região, existem muitos pés da palmeira do açai, assim como da seringueira. Quando wāhso Wih alcançou as primeiras frutas, disse:

- Ayá! (beleza).

Dessa forma, aproveitou que estava em cima do wahsoági para tirar mais frutas. A medida que avançava, experimentava comer algumas delas, e constatando o delicioso sabor doce das frutas, pegava para suas filhas também. Enquanto estava no alto da árvore, coletando mais frutas e ao mesmo tempo mandando para suas filhas despreocupadamente, vinha se aproximando o Buhtuyari Oakĩ que, tocando sua flauta-pã que produzia sons com ecos, e tocando também o osso do veado, se assustou quando viu as duas filhas do Wāhso Wih. O Buhtuyari Oakĩ não perdeu tempo, começou a namorar as duas, elas também queriam. O ar fedorento do “moôkã” oriundo da prática sexual das suas filhas com Buhtuyari Oakĩ foi ao encontro das narinas do pai das jovens. Ao perceber o que se passava lá embaixo, o pai disse:

- Hûûû!...

O que é que vocês duas estão fazendo aí embaixo, minhas filhas?

Elas responderam:

- ninguém está fazendo nada aqui embaixo, pai!

Ele respondeu:

- Não estou achando justa a resposta! Vocês devem estar fazendo alguma coisa estranha. Estou sentindo o fedor de alguma coisa, o que será que está fedendo? O fedor é muito forte aqui em cima. De cima o pai observava tudo o que se passava lá embaixo com suas filhas.

O Buhtuyari Oakĩ , após ter concluído o namoro com as filhas do Wãhso Wih, fingiu pegar seu caminho de volta, por onde viera. Retornou tocando seus instrumentos musicais novamente, até se aproximar das duas jovens querendo disfarçar, como se nada tivesse acontecido, mas o Wãhso Wíh já sabia de tudo o que estava acontecendo. O Buhtuyari Oakĩ , com intuito de não causar nenhuma desconfiança, chegou todo alegre perguntando para as filhas do Wãhso Wíh:

- O que é que vocês duas estão fazendo por aqui?

Perguntou o Buhtuyari Oakĩ com sorriso no rosto.

As duas jovens responderam:

- Ninguém está fazendo nada. Apenas viemos comer as frutas da seringueira “wahsoá” com nosso pai.

Ele olhou para cima e viu o pai das jovens no alto da seringueira, perguntando, em meio à desconfiança:

-Né (Oi)! O que você está fazendo aí em cima?

O Wãhso Wíh respondeu:

- nada. Só estou comendo Wahsoá.

No entanto, Wãhso Wíh estava muito furioso com o comportamento que ele tivera com suas filhas. O Buhtuyari Oãki , como era teimoso, pediu para que Wãhso Wíh jogasse uma fruta, pois queria provar seu sabor. Wãhso Wíh atendeu ao pedido.

- Está bom. Concordou Wãhso Wíh, jogou para baixo a fruta, só que a fruta, ao atingir o solo, se espalhou em pequenos pedaços. O Buhtuyari Oãki escolheu os pedaços maiores e experimentou saboreá-los, seu sabor estava uma delícia, fazendo-o pedir novamente que jogasse outra fruta. A cena se repetiu, pois a intenção do Wãhso Wih era não deixar a fruta cair inteira.

O Buhtuyari Oakĩ viu que estava muito gostoso, mas não estava satisfeito com a quantidade que comera, vendo isso o Wãhso Wih disse:

- Suba até aqui e venha comer quantas frutas wahsoá quiser, pessoalmente!

- Háí (Sim). Respondeu o Buhtuyari Oakĩ . Há mais frutas lá em cima?

Subia fazendo esta pergunta. O Wãhso Wih, respondia lá do alto com o tom tentador:

- sim! Tem, tem, tem muitas.

Quando o Buhtuyari Oakĩ chegou perto do Wãhso Wih propôs a ele que fosse comer as frutas do outro galho. Buhtuyari Oakĩ disse:

- tá bom. Ia subindo vagarosamente. Só que o galho que o Wãhso Wih indicara para Buhtuyari Oakĩ ficava direcionado para casa do norte. Não desconfiando de nada, o Buhtuyari Oakĩ ia pegando e comendo tranquilamente as frutas wahsoá. Enquanto isso, o Wãhso Wih desceu rapidamente desatou o gancho que mantinha a ligação do pé do açai com a seringueira. Ao serem desatados, os açazeiros foram se soltando para os quatro cantos da terra: um para a casa do sul (dia siró kahwií) outro para casa do norte (diá pohtë kahwií), outros para as casas do Leste e do Oeste.

Com este acontecimento imprevisto, Buhtuyari Oakĩ acabou ficando preso sozinho no Wahsoági. Conta Kasí que esta foi a forma da vingança do Wãhso Wih ao Buhtuyari Oakĩ. E continua dizendo que “quando uma pessoa desreipeita as filhas moças de outras pessoas o castigo é severo”. Esse castigo que o Buhtuyaria Oakĩ sofreu foi duro, e demorou muito tempo. Todos os pássaros do mundo souberam o motivo do castigo, e também sabiam onde ele estava. Conta-se que estava na metade da grande cheia do ano, por isso, muitos pássaros, como cararás, garças, jaburus, costumavam passar anualmente pela árvore onde o Buhtuyari Oakĩ estava preso para seus pernoites e todos os pássaros que passavam por esta faziam esta pergunta:

- O que se passa contigo, amigo? E continuavam as indagações:

- Você não é a pessoa que está aqui sob a pena do namoro com as filhas do Wãhso Wih?

Ele respondia:

- Sim. Sou eu mesmo. E confirmava o caso que tivera.

Ao ouvirem isso, todos diziam:

- Bem feito para você, agora vá aguentando as consequências.

Na época, esta seringueira era de referência para o pernoite dos pássaros cararás, garças, jaburus. Assim, ele criou coragem e disse aos pássaros que ali passavam:

- Também quero ir embora com vocês, me levem, por favor!

Eles, ao ouvir este apelo, responderam:

- Para nós, será muito difícil levá-lo, somos poucos demais. Fique na expectativa para saber dos outros pássaros da outra turma o que vão dizer ao seu respeito. Dizendo isso eles partiram.

Passou-se muito tempo até chegar a outra turma dos pássaros. Estes eram enormes e muitos, sabiam o que se passava com Buhtuyari Oakĩ. Portanto, trocaram conversas com ele, ofereceram seu cigarro, sua coca. Vendo o bom senso deles, ele pediu para que o levassem com eles:

- Também eu quero ir embora com vocês.

Ao ouvir o pedido do Buhtuyari Oakĩ, responderam:

- saberemos o que fazer com você amanhã, disseram eles.

Ao ouvir isso, Buhtuyari Oakĩ ficou muito contente. Em consenso, no dia seguinte, os pássaros decidiram doar parte de suas penas. Mandaram-lhe deitar no chão e pediram também para abrir e estender seus braços. Começaram a extrair leite (o látex) da seringueira passando o leite em todo seu corpo, feito isso, cada um foi tirando suas penas e fixando-as no corpo do Buhtuyari Oakĩ, que continuava deitado enquanto durava o transplante das penas. Quando terminou o serviço de transposição, os pássaros deram um conselho, que foi este:

- Não vais a tocar nada e nem a se mexer.

Ele não seguiu o conselho, pois queria voar, logo deixou cair todas as penas. Mas para refazer todo o trabalho anterior não havia muita possibilidade para uma segunda chance e murmuraram entre si:

- Bem. Você não tem jeito mesmo, esse seu problema não é de hoje, é de muito tempo. Dizendo isso, partiram recomendando que aguardasse outros pássaros que estavam para chegar e decidir o que fazer para o seu deslocamento. Todos os pássaros nesta época iam para casa da **ãmo**, para a reforma da casa.

Não demorou muito tempo até que chegou outro bando de pássaros lhe dizendo o seguinte:

- Olha! Se você está querendo ir com a gente, tem que se comportar bem.

Todos colaram algumas de suas penas no corpo do Buhtuyari Oakĩ . Desta vez deu certo, e assim ele foi com os pássaros até a casa da **ãmo**. Após a chegada deles na casa da **ãmo**, esta ofereceu a eles sua quenhapira, beiju e o “tamuatá” assado (buhkáwi tâki).

E deram-lhe um conselho, durante a refeição que será servida na nossa chegada, você não vai pegar nem um pedaço do beiju, nem do peixe, receba apenas se um de nós lhe servir. Mais uma vez ele não atendeu ao pedido. Tudo o que eles iam pegando e comendo também estava ao alcance de suas mãos. Os pássaros, ao mesmo tempo em que comiam muito, viam sua atitude, mas o deixaram livre e disseram:

- Assuma as consequências você mesmo.

Pois está aí:

- O beiju e o peixe.

Parte do beiju tirado não mais reconstituía, ficava o sinal de que foi tirado, assim como com o peixe. Quando terminaram de comer, a amo foi ter uma conversa a parte. – Olha, estou vendo pela primeira vez isso acontecer. Disse **ãmo**:

- Oh! Meus irmãos. Há um estranho no vosso meio.

-. Isto está acontecendo pela primeira vez sũriãñehko. Disseram eles.

No dia seguinte, os pássaros fizeram a reforma da casa da **ãmo**. E disseram para Buhtuyari Oakĩ :

- Enquanto nós estivermos trabalhando, você aproveita para ir embora daqui.

Ele não estava dando ouvidos, estava ali junto com eles fazendo parte do trabalho da reforma, igualzinho a eles, tirando algumas penas do seu corpo e colando no telhado da casa, ficou depenado. Quando terminaram, todos eles desceram. Ficou sozinho, o Buhtuyari Oakĩ. Depois de suas partidas, a avó deles fez toda a limpeza da casa, juntou as penas caídas, trouxe pimenta e defumou toda a casa. Não suportando o odor da pimenta, veio saindo o Buhtuyari Oakĩ .

- Oh! Veja quem está aqui! Disse ela.

Respondeu:

- Sou eu mesmo. Confirmou.

A ãmo compadecida falou:

- É aqui mesmo. Espera.

Na noite do dia seguinte, Buhtuyari Oakĩ foi ter caso com a velha ãmo. De imediato as consequências emergiram: seu pênis (nurĩ), ohpērotō (saco escrotal) ficaram vultosos, andava carregando numa bolsa (bá’). Em pouco tempo a ãmo já estava muito cansada dele, ele só largava a velha quando se cansava. Até que um dia ele resolveu regressar para o local de sua origem. Para a velha foi um alívio.

WI’TURIÓ KHĀSÉ KHITI NI.

Akitoh Casimiro

O local é conhecido como Wií Turiro. Antigamente era a morada dos encantados, onde vivia a personagem com maior destaque: o Diá Pirō. Nesta casa o Yepá Oakĩ encontrou uma mulher e logo a teve como sua esposa. Morando com ela por um período, logo percebeu que não serviria para ele. Na realidade, ela estava se relacionando (a’metarãsé) com o tal de Dia Piro. Mesmo tendo descoberto a traição, ele não fez questão.

Esta divindade se chamava Dureço Oakĩ . Viveu tranquilo, ficava fumando seu cigarro, mascando seu patu. Por causa desse comportamento, a sua esposa começou a desgostar dele, pois ficava matendo o odor do cigarro e do patu (coca) que consumia. Esse fato, desde o início, motivou seu desgosto, tanto é que ela não queria mais namorá-lo, vendo tal comportamento, o Dureço Oakĩ começou a desconfiar dela. Apesar de tudo o que estava acontecendo, continuava trabalhando, como já vinha fazendo há muito tempo. Costumava reunir a filiação do mundo das aves com seus poderes através do uró, para a partilha das atividades das roças.

Ela costumava sair cedo para roça, voltava antes de todo mundo. Para disfarçar o encontro que costumava ter, pegava sua panela de argila tuiuca, descia ao porto e lá costumava encontrar-se com o Dia Pirō. Após de ter observado tudo, seu esposo subiu ao pé do dihkáweenda que se encontrava por cima da praia, no porto. Lá, o Duresú Oakĩ ficou esperando para ver o que ela ia fazer. Enquanto aguardava, ficava atirando, com sua zarabatana, nos pássaros: bihpiá, dahsea e outros que se aproximaram para comer os **si’tiá pehrí**, frutos do dihkáweenda. Com os caroços das frutas, a divindade Duresu Oakĩ fez uso dos poderes para transformá-los em chumbo para atirar nos passarinhos. As penas deles serviram para os enfeites dos yaípi (cetros lança-chocalhos).

A sua esposa, como de costume, vinha descendo ao porto com sua panela de argila tuiuca e o “**sihtiwĩ**” na cabeça, como se estivesse indo carregar água. Chegando até o porto, pegou a cuia, pôs água na posição inversa, começava a bater e bater no corpo da cuia, que produzia o seguinte som: To! To! To! To! To! To. Este som era o sinal da chamada ao Diá Pirõ para que viesse ao seu encontro. Ao ouvir o som que ela fazia, o Diá Piro saía da sua casa e vinha subindo o rio com grandes estrondos ‘Gi Ri i i i i i i i i , Gi Ri i i i i i i Trazia consigo a peneira de água “si owa”, isso em inúmeras vezes:

- Sá, Sá, Sá, Sá.... era o barulho que fazia ao subir até chegar onde ela estava.

Eram um charme seus brincos (do Dia Pirõ). Os brincos assim são classificados no idioma Tukano como “pari de buriti”. Em seguida, começou a abrir o rolo de pari deixando-o bem esticado, pois serviu de forro. Em cima da esteira do forro de pari ele costumava praticar sua relação sexual com ela. O Duresú Oakĩ presenciara tudo o que se passava com sua esposa e em seguida retornava para seu habitat. Disse consigo mesmo: - agora sei o motivo porque ela não gosta de mim.

Após ter presenciado tudo, a divindade Dureçú Oakĩ começou a pensar no novo plano. Este novo plano objetivava a vingança. Juntou todas as zarabatanas dos quatro cantos da terra, nominando de ũhtanbohô buhpuwĩ ; siõpurĩ buhpuwĩ ; wayuku buhpuwĩ ; ũhtankée buhpuwĩ . Providenciou munição puhtisé wahkari (projeteis), elementos de compressão (buhzá) e, para dar efeito mortífero ao alvo, buscou o nímã (kurare). Viu que tudo o que ele ia precisar durante a execução do plano de vingança estava pronto. Subiu novamente no pé do duhkáweenda e lá ficou esperando o momento do acerto de contas com Dia Piro. Estando escondido em cima, mirou pronto para atirar. Como de costume, ela vinha descendo o porto. Chegando ao porto, pegou a cuia, emborcou-a e pôs-se a bater nela (cua): To! To! To! To! To! To! Como de costume, ouvindo este sinal do batido da cuia, o Dia Pirõ saiu de sua casa e foi subindo também com seu barulho de sempre:

- Sá... Sá... Sá... Sá... Sá... Chegando perto dela, transformava-se em ser humano. Esticou o rolo de pari, forrando o chão, e assim começava **ñoa** (manter a relação sexual com ela (**porãyesé**), quando eles estavam começando a sentir que estava bem gostoso, o Duresu Oakĩ lançou o primeiro projétil acertando na sua bunda. Ele pensou que era uma mutuca que estava picando. O segundo bateu nas costas, na direção do coração, quando o veneno começou a produzir efeito, ele, inesperadamente, morreu em cima dela, que percebeu que ele tinha parado de mexer e não sabia que ele estava morto com o efeito do veneno kurare (nimã). Ficou murmurando consigo mesma sobre o que poderia estar acontecendo, mas aí seu amante já estava morto. Não sabendo o que fazer ela disse:

- Como é, você veio ter comigo para vir morrer?

Dizendo isso ela o empurrou de cima dela. Vendo que ele estava morto, ela tirou o par de brincos dele, escondendo debaixo da sua pele. O Duresu Oakĩ, estando escondido em cima do dihkáweendá, presenciou tudo o que tinha acontecido desde o início até o momento que ela jogou o cadáver do seu ex-amante no rio. Concluindo o abandono e a triste despedida, ela voltou tranquila e serena para casa do seu marido, como se não tivesse acontecido nada. Ela continuou vivendo com Duresu Oakĩ, e ele, apesar de todo acontecimento, continuou cuidando bem dela.

O Duresu Oakĩ ficou cuidando de suas roças com seus parentes pássaros, que eram para ele filhos de um único pai fundador. Daquele dia em diante, a divindade Duresu restringiu suas conversas íntimas com a mulher, era o estilo de vida que estava

lendo. Mesmo vivendo de cara fechada, ia banhar-se cedo, tocava seu weêõ, cantava ao amanhecer.

- Nunca mais eu tinha acendido meu cigarro e fumado, sentido o aroma gostoso do patu. Todos dizem que eu tenho esse cheiro ruim. Era como ele cantava em suas melodias.

O Duresu Oakĩ tinha uma cunhada que cuidava bem dele, preparava e lhe dava comida. Quando faltava alguma coisa ia buscar na roça. Certo dia, ele desceu pelo rio abaixo, além do porto, e viu algo. Disse:

- A'rê!

Lá estava o corpo do Dia Pirõ boiando no rio, vendo isso ficou satisfeito; pegou os seus testículos e seu pênis, misturou com outros peixes e embrulhou com folha da aranha e entregou a titular o embrulho. Alguns dias depois, saiu para uma pescaria, os peixes que pescou botou em dois enfiados (espeitos) e assou-os na brasa. Outros dois embrulhos ele deixou assar na terra quente do fogo **mehêõ tãpi**. Em seguida ele deu para a ex-amante do Dia Pirõ que já estava gestante, em Tukano **Pirõ pahkó** (mãe da cobra ou do filho da cobra). Ela, contente, foi fazer o beiju para saborear com peixe assado. Ele dividiu os embrulhos entre as duas. Vendo esta partilha do peixe, ela (esposa) conversou com ele e fez o seguinte questionamento:

- Você não quer cuidar mais de mim, não é?

Com estas palavras, ela ia levando o espeito do peixe assado, vendo esta atitude, O Duresu Oakĩ pediu um favor, dizendo:

- calma. Isso é para você. Alertou o Duresu Oakĩ.

Ouvindo isso, ela pulou de alegria, com altos sorrisos, ficou toda alegre e falando com tom alto, conversando com todo mundo (**Né yã'tipo**). Vendo a alegria dela, ele cedeu o embrulho do peixe assado com estas palavras:

- Mãã! Você come os peixes deste embrulho.

Ouvindo estas palavras ela ficou toda animada. Ela foi pegar pimenta para aguçar mais o sabor. O segundo ele deu a sua cunhada e, com esta, ficou comendo e conversando. Terminando de comer, ele pegou sua flauta e foi tocando assim:

- As mulheres que dizem gostar muito de seus maridos, estão comendo até seus pênis.

Quando o Durecú Oakĩ estava tocando esta melodia, o amanhecer do novo dia ia clareando. Foi à vez de o pássaro jacu acordar batendo suas asas; cantou assim:

- Ku! Ku! Ku!... Porêêê... Porêêê... Porêêê...

Depois dele foi a vez do Cujubim, o (kahtá), levantar do seu cômodo:

- Teréréééé... Teréréééé... Teréréééé... Kuyuwĩ! Kuyuwĩ! Kuyuwĩ!

O Duresu Oakĩ, ouvindo o cantar destes pássaros, falou assim:

- kahtá, cadê você que cantava todas as manhas de kuyubí!...Kuyubi!...Por que não estais mais a cantar no amanhecer dos dias?

- Enquanto você fala desse jeito, eu estou indo bem.

Bajulando a sua esposa, continuou satirizando: - eu acho que estou ficando maluco mesmo, fui comer até o pênis do meu ex-amante, direcionando indiretamente suas palavras a ela. Logo ela entendeu que ele estava falando dela.

- Então. Ele está dizendo isso a mim! Disse ela consigo.

Pegou a cuia e desceu para o porto a vomitar. Junto com o vômito, saiu o peixe “ĩ éhká”, na sequência saíram os peixes piabas (as sardinhas em grande quantidade). Assim foi que aconteceu esta estória (kihtí).

O Duresú Oakĩ estava acompanhando tudo. Ciente disso, ele estava tranquilo, continuava cuidando das suas roças como antigamente, auxiliado pelos seus parentes do mundo dos pássaros. Eles se identificavam por “yukĩ paroá” pássaros pica-pau, eram eles quem estava ajudando a derrubar a roça. No caminho da roça, o Duresu Oakĩ vinha pensando em como fazer para tomar o par de brincos da ex-amante do Diá Pirõ, ele a viu se apossar do brinco. - Agora, como farei para tomar dela? Pensou em todas as formas de procedimento. Depois de muita reflexão, chegou a uma conclusão, pensou no horário, a mesma saía cedo para a roça. Como ele era uma divindade, transformou-se sem deixar o mínimo de desconfiança com total aparência física de sua avó, com seu bastão de apoio (tuaki), a trajando por inteira. O mesmo, transformado numa velha (avò), vinha devagar se aproximando, apoiado no seu bastão com altura nas costas, recolhendo alguns tocos de árvores (lenha) que colocava dentro do seu aturá. Não dava para desconfiarem. Tinha pura aparência de sua avó. Ao aproximar-se dela, perguntava:

- Minha neta, você está aí?

Ela respondeu:

- Ohtó ôágó weê Ñehkó (sim, estou aqui revirando o solo, vovó!).

Avó:

- você está fazendo limpeza?

Neta:

- Sim! Estou fazendo limpeza, avó.

Avó:

Muito bem, minha neta.

A neta depois de ter terminado a limpeza do local, deu início ao segundo passo, remover a terra. A falsa avó perguntou:

- Você esta removendo mesmo a terra, minha neta. Continuou:

- Tentei tirar o bicho de pé aqui, mas não consegui, e está doendo muito. Venha tirar, faça esse favor a sua velha avó!

Ela respondeu:

- pois sim, avó.

Enquanto ela tirava os bichos de pé, fez a seguinte pergunta:

- Minha neta! É verdade que você pegou o par de brincos do Diá Pirõ?

- Hummm. Eu não sei nada a respeito disso, avó.

Avó:

- muitos estão falando de ti, que viram quando você pegou!

Pelas conversas que eu ouvi por aí, o Duresu Oakĩ está idealizando um plano para tomar o par de brincos que você pegou. Dê-me, eu irei esconder para você, bem embaixo da minha rede dentro da panela “Si hti wi ”, prosseguiu:

- É hoje que o Duresu Oakĩ irá tomar de você o brinco.

Entregue a mim este par de brincos, pois vim buscá-lo, você sabe que eu sempre quis bem a você. Estando sentada, ela ouvia o que a falsa avó falava, deu um soluço. A velha perguntou:

- minha neta, por que está dando este soluço? Em Tukano, “**ehõ**” Conte-me! Disse a falsa avó:

- Não foi nada, não. Avó! Talvez possa ser pela suspeita ou a dúvida que você seja mesmo Duresu Oakĩ. Foi nessa suspeita que soltei o soluço. Justificou ela:

- Não é nada disso. Disse a velha. O Dursu Oakĩ se encontra longe daqui. Ele está derrubando a roça dele.

O personagem Duresu não esquentava nada coisa, no concreto e no abstrato ele executava as coisas. Com este discurso, o Duresu Oakĩ conseguiu tomar o par de brincos.

- Me entregue o par de brincos rápido. Vou levá-lo para casa. Disse a falsa velha. Ao ouvir isso, a neta acreditou e confirmou:

- Sim. Estou com eles, avó. Dizendo isso, pegou debaixo do seu yohotá sehró o par de brincos tão almejados e o entregou.

- Obrigado minha neta. Vamos, vou indo na sua frente, pegou o caminho de volta para casa.

Andou um pouco e, chegando ao terreno onde começava a roça, despiu a veste de velha e deixou em cima do árvore “dihtí, pôs sua atura de lenha na beira do caminho e fincou do lado o cajado. Mais tarde virou a serpente **Behtápe’ro**”.

Até aqui o planejamento do Duresu Oakĩ estava dando certo:

- Está muito bom. Já peguei o que eu queria. Estava reluzente com cor de brasa do fogo, ouro do peixe, cores do par de brincos do Diá Pirõ. Satisfeito com o que acabava de achar, buscou o cipó de saliva dos taracuaá, limpou e raspou, botou a corda. Depois puxava para dentro, estavam lindos os brincos. O Duresu Oakĩ redistribuiu entre todos da sua filiação e os miriãporã ficaram todos com a mesma aparência.

Estava no final da partilha do par dos brincos. A coitada vinha voltando da roça. Os que receberam estavam todos animados, dando risadas, gritarias etc. Logo ela entendeu que aquela velha era ele mesmo.

- Eu sabia. Dizendo isso, chorou. Ela não teve mais outra saída.

O bando dos pássaros barulhentos aos poucos foi indo embora. Jogavam charada na coitada e diziam:

- Eh! Eh! Eh!... Nossa velha mulher vem voltando da roça. Somente para a velha com quem eu costumo dormir, todos estão a jogar charadas.

Ao ouvir isso ela não ficou feliz. Do contrário, ficou chorando. A divindade Duresu continuou derrubando sua roça e encontrou a fruta patauá (Ñumú), depois de encontrar, fez uso de palavras encantadas transformando em patauá de boa qualidade, este entra no capítulo de invocação de leite.

Esquentou as frutas patauá, estava comendo deitado, em cima da sua sogra. Depois jogou na rede dela os caroços de patauá, ao ver isso ela perguntou:

- O que você está comendo?

Ele respondeu:

- estou comendo patauá.

Ela respondeu:

- é mesmo.

Assim, a sua sogra comeu também. Sua cunhada ouviu a conversa dos dois, perguntou a sua mãe:

- O que era, **ma'ũ** (mãe)? Disse a filha, cunhada da divindade Duresú.

A sua mãe lhe respondeu:

- é patauá minha filha.

Respondeu a filha.

- me dá pelo menos dois caroços!

A mãe deu-lhes. A filha pegou as frutas com alegria dizendo:

- São muito boas e gostosas, eu queria comer muitas. Disse a cunhada. Perguntou onde ele tinha achado.

Ele respondeu:

- lá onde nós estamos derrubando a roça nova.

Ela tornou a repetir: eu queria comer muitas!

A divindade Duresu respondeu:

- se você quer comer muitas, então, faça o caxirí, farei dabucurí de patauá para vocês!

- se é que você quer assim, eu topo. Respondeu a sua cunhada.

Também sua sogra complementou:

- tá bom. Faremos caxiri grande.

Chegou o dia de oferecer os donativos. Fez a dádiva, dançou e cantou os cânticos tradicionais, usou os capítulos cerimoniais de oferta. Isso foi realizado nesta casa sagrada de “wií Turi wií”. Terminado as cerimônias, o Duresu alertou a sua cunhada de que ele decidira sentar depois de muitos dos seus parentes, pedindo a ela para ir oferecer o caxiri lá.

Nesta solenidade de dádiva, o Duresú Oakĩ usou o par de brincos que ele pegou, que antes pertenceu ao falecido Diá Pirõ. Os seus parentes (miriãporã) pareciam todos iguais. Aquela que era sua esposa veio oferecendo seu caxiri antes das outras, ela queria saber onde estava a pessoa do seu ex-marido e todos iam indicando dizendo assim:

- é aquele, é aquele ali, e assim por diante.

Nesse instante a sua sogra saiu até a porta para ver; lá estavam eles sentados: os bacuraus, as corujas, que estavam a conversar. Eles o arrastaram para fora, deram geral nela, a velha só voltou para casa dela ao amanhecer do dia seguinte. Enquanto isso, a divindade Duresú recebeu da cunhada o caxiri para oferecer aos seus parentes. Ela dançou com ele até o amanhecer. Os outros seus parentes e ofertados ainda estavam no estado de embriaguez, o Duresu Oakĩ subiu aos céus e disse onde deixou seu pente, sua cunhada tentou ir com ele, não subiu muito alto e veio caindo.

- Bem em cima onde eu estava deitado encontra-se afixado o pente, depois você pega.

Depois da subida do Duresú, ela deu uma surra bem dada na sua irresponsável irmã, deixando-a semimorta. No momento em que ela procurava o pente, a centopeia a mordeu, não resistindo ao efeito do veneno da centopeia ela veio a falecer. Conta a lenda que ela foi morar junto com o Duresu Oakĩ. Ressalta o informante, baseando-se no conto, que quando a prática da dança e cantos da nossa cultura não observa os padrões culturais “sempre causa algum mal nos usuários”, em **Tukano purĩniísá os bahsápia**. Os títulos das danças e cantos que foram usadas nesta casa foram “ihkí purĩ bahsámó (ramas das palmeiras inajá), composta de 35 parágrafos. Os principais deles são: Yukú wiahséhpó.

Algum tempo depois, a ex-esposa gestante do Diá Piro, sentindo-se obrigada pela vida, foi pegar os camarões para sua alimentação no riacho chamado de “Dahsiáya”. Enquanto capturava, ela achou o fruto da árvore cunurí dentro do seu material de capturar. Vendo esta semente, ela disse com tom entristecido:

- Poxa! Eu queria tanto comer as frutas cunurí!

Quando ela falou isso, a cobra que estava dentro do seu ventre perguntou:

- O que é que você viu, **hihõ**.

A\zxx **hihõ**. Sua mãe respondeu:

- Tô dizendo que tem muitas cunurí... Se você se transformasse em ser humano poderia subir e tirar frutas para mim. Por que fica me respondendo, sua cobra inútil?

Ouvindo as palavras do desespero da mãe, a cobra respondeu de dentro de sua barriga:

- deixa que vá subir, hihõ.

Pedi para a sua mãe ficar deitada olhando para cima com as pernas abertas. Sua mãe concordou; deitou-se, abriu suas pernas; então a cobra começou sair pela sua vagina. Começou a subir e subiu até no alto da árvore cunurizeiro, mas deixou a ponta da cauda presa na vagina de sua mãe, estando lá no alto perguntou:

- Hihõ? Você está aí.

Ela respondeu:

- Sim. Estou aqui embaixo.

Com esta estratégia ela planejava se livrar da cobra; agora o problema era como fazer para fugir. Teve a ideia de confeccionar com folhas **Yõhosõ** um recipiente, cuspiu nela sua saliva, abriu um buraco no tamanho do recipiente, colocou-o no buraco, puxou da sua vagina a ponta da cauda, enquanto ele puxava os galhos próximos para tirar as frutas, pondo para dentro do recipiente. A cobra perguntou novamente:

- Hihõ! Você está aí?

Ela respondeu:

- cuen...cuen...cuen...cuen!

Hoje, quem canta assim é um pássaro, que ficou de lembrança, deixada pela mãe da cobra. Assim, sua mãe conseguiu fugir, correndo pelo caminho que antes viera. Às pressas, embarcou na canoa, foi descendo na direção da aldeia. No momento de aprumar a direção da canoa ela bobou por pouco, o reflexo do remo atingiu no rosto da cobra no alto do cunurizeiro. Percebendo isso, ela desceu apressadamente e veio correndo atrás da mãe, como a mesma já estava próxima do porto da aldeia, não conseguiu alcançá-la, contam que se tivesse alcançado ela a devoraria.

O'KO PUHTISTE'RO KIHTI



O presente conto mitológico vai nos levar ao conhecimento de um dos fatos ocorridos há alguns anos atrás, tempo da vigência das divindades, entes com poderes sobrenaturais, período em que tudo que vemos hoje era chamado de casas como serras, pedras, lagos e lagoas, praias etc. Eram utensílios de casa, da cozinha, de pesca, animais, plantas, vegetais; apresentavam a sua forma real. O texto abordará a história do boto, ocorrido na casa dos encantados denominada "Temendawí" localizada abaixo da sede do município de Santa Isabel do Rio Negro. Autor: Ahkitoh.

Antigamente, esta casa dos waí mahsã era bem limpa, parecia que a água pulverizava o ambiente, e que, no decorrer do conto, se chamará: o boto de **o'kopuhtisteró**. Este local está localizado na margem direita do Rio Negro, nome atual de Temendawí, para conhecedores de casa dos encantados. Subindo mais para dentro, a vista panorâmica assemelha-se a uma capoeira, cobrindo uma vasta área no seu interior. Segundo o mito, a mulher que está no período de menstruação ou com filho recém-nascido que ia para este local não costumava retornar, encantava-se e acabava ficando nesta casa.

Era uma vez um rapaz que se revoltou consigo mesmo e resolveu buscar uma saída para seu problema pondo na prática o que ouviu daquele local, comeu comida friada e pronto. Quando ele chegou ao topo, ficou extasiado com a beleza panorâmica. Infelizmente perdeu a direção por aonde veio, todas as direções pareciam ser idênticas. Enquanto ele estava desorientado e perdido, apareceu-lhe uma linda jovem na sua frente, que perguntou o que ele fazia ali, e ele explicou o motivo. Diante da explicação fez a pergunta a seguir:

- Para onde você vai? Disse ela.

Ele respondeu:

- Eu vim para junto de você. Respondeu ele.

A jovem respondeu:

- Obrigada! Não terá nenhum problema.

A linda jovem era a "encantada", em Tukano "waí mahsõ". Após ter concordado, ela passou um remédio chamado em Tukano de "**tadihka**", explicou que o remédio, ao atingir as vias oculares, iria arder bastante, por isso, pediu a ele para fechar os olhos e mandou abrir alguns minutos depois, ele seguiu as suas orientações. Quando ele abriu os olhos, os dois já estavam na cidade dela, "dos encatados", era uma enorme cidade, havia muitas pessoas: brancos, negros, loiros, mestiços, indígenas, homens e mulheres. Toda essa gente, na realidade, era os "botos". Ele viveu muito tempo lá com ela. Certo dia ele pediu a ela para que o levasse de volta para seu mundo. Ela não negou o seu pedido.

No dia seguinte levou até o local onde ela o encontrou pela primeira vez, repetiu a cena anterior. Passou novamente o remédio nos seus olhos, ele automaticamente voltou para seu mundo depois de muitos anos. Visto que no seu mundo são seres humanos, são mulheres, homens, crianças e velhos; cada qual vivia no modo de vida a qual pertencia, isto é, waí mahsã branco vivia no modo de vida do branco, o indígena do indígena, o negro a do negro, etc. Portanto, eles costumavam encantar homens e mulheres; sendo que, para os homens, as mulheres que seduziam, e para as mulheres os homens para serem suas esposas no mundo deles. Por isso, quando um kumú yaí faz o uso das palavras

de encantos dificilmente se vê a eficácia. O mundo dos encantados no imaginário é idêntico do mundo dos seres humanos da terra.

Conta-se, numa época não datada, mas testemunhada a ocorrência pelos habitantes indígenas do Rio Tiquié, que os “botos” travaram uma guerra lá no rio Tiquié (kí sá), os botos brancos da cidade encantada de Temedawií contra os botos indígenas. Os botos procedentes de Temedawiwí estavam munidos com armas de fogo, assim sendo, eles usaram a arma para matar seus inimigos. Por sua vez os botos indígenas do Tiquié mataram seus adversários com armamentos indígenas – behsú, além do uso do cigarro.

Como os indígenas testemunharam o confronto, ouviam tiros de espingardas, muitos corpos dos botos mortos tinham ferimentos à bala ou de chumbo, outros cravados de flechas no corpo desciam de boboio ao longo dos estirões do Tiquié, o que provocou grande odor do fedor dos cadáveres que se deterioravam e causou também dificuldade do consumo da água aos moradores ribeirinhos. No período em que se sucedeu esta batalha, os avós daquela época assistiram este acontecimento. No local da ocorrência desta batalha ocorreu entre as atuais comunidades de Yuyutáh (Barreira Alta) e Behkí ya Pihtó (São Luis). Como testemunhou o sabedor Gregorio Pompí (pessoa que viu o acontecimento), depois deste conflito conta-se que houve uma acentuada diminuição da população dos botos naquela região. Atualmente a população dos botos aumentou, e são eles quem mais vem contribuindo com a falta dos peixes.

MIGRAÇÃO DO MAXIMUM DAS TERRAS TRADICIONAIS EM DIREÇÃO DO RIO TIQUIÉ

Iniciarei a narrativa segundo o conhecimento do tema para poder contribuir com a minha participação. Atualmente a nossa geração é diferente em relação às de outro tempo, não conhecemos bem as raízes históricas do clã. Acontece que, em determinada época, esta prática milenar de repasse dos conhecimentos tradicionais sofreu um terrível genocídio, o qual baniu a maior parte dos conhecimentos dos nossos pais e dos nossos avós. Por isso o que nós temos é o mínimo. Assim aconteceu, nossos avós estando no Pamĩs Diĩta (nossas terras de transformação) atingiram um número bastante significativo dos Tukano naquela época. Sua qualidade de vida era de fartura, usavam o cigarro sagrado que continha poderes encantados de aumento populacional (mahsã puhtiri mirõ). Na época o sistema de casamento era diferente dos dias atuais, dentro da tradição existiu a prática da procura por outras mulheres quando uma não dava filhos, isto representa outro fator que contribuiu com o aumento da população. Com o tempo, esta prática ficou proibida, o que causou a diminuição da população dos Tukano.

A lei vigente na época era muito rigorosa e deliberava o abandono da mulher estéril que passava a receber a condição de colaboradora (ama de casa) da segunda mulher. A esposa que só concebia filhas mulheres recebia menos prestígio, era prestigiada a esposa que dava somente filhos homens. Seguindo estas normas, nossos avós antigos obtiveram alto índice de crescimento populacional no passado. Esta nossa lei fora extinta definitivamente com a chegada dos missionários e nos deixou na situação em que estamos hoje. Antigamente, pela hierarquia da ordem de nascimento, o primeiro filho do nosso ancestral evidentemente se chamou de pahmirĩ mahsĩ mahkĩ, mahsã Maãmí o (primogenito, da alta hierarquia), era denominado de Yupuri e seu irmão menor de Doetihro. Eram pessoas de referências enquanto estavam morando juntos, todos os Yepa-mahsã, do mais velho ao último dos clãs. O grande aldeamento era dividido para

cada clã de casas comunais de grande porte, ao passo que, os recursos da matéria-prima facilitavam para tais construções.

Estando nas nossas terras de fermentação era chegada o grande dia **Diita dohkediori nimĩ** da inauguração da maloca que construira, segundo as regras, a nova habitação precisou passar pelos ritos cerimoniais do clã, com a evocação solene da celebração dos ancestrais, para tal solenidade todos os presentes estavam com sentimento do espírito de irmandade para o início da cerimônia. A prática da celebração cerimonial dos rituais estava preste a iniciar quando o Doetihro, irmão menor do Yupuri aclamou os ritos iniciais: Hoooo ho ho ho ho Ho! ho! ho! ho! ho! Houuuuuuu... Doetihiroporã, niikãra nii wiũ de elevação do ancestral. Ele não estava compreendendo o conteúdo do discurso inicial feito pelo seu irmão. Yupuri não gostou de nada, muito desconfiado e duvidoso, pensou que seu irmão tivesse falado mal e a sua pessoa entrou em contradição. Com isso estava para travar uma violenta briga interna, o que viria a desfazer de uma vez por todas a harmonia e o bem estar da coletividade entre os dois, ressalta Miguel. Partindo dos fatos ocorridos com os nossos antepassados, estas coisas vêm se repetindo até os dias de hoje na vida dos seus descendentes, pois ainda circula o sangue dos seus ancestrais nas suas veias. Seu irmão Doetihro buscou a justificativa do discurso, mas o Yupuri rejeitou a justificativa, em Tukano (Oatusé). Yupuri, decidido, preferiu declarar guerra ao seu irmão Doetihro, a iniciar-se no dia seguinte. Chegado o momento, os homens do Yupuri partiram para o ataque, mas não tiveram sucesso. Era o momento dos homens do Doetihro, que eram kumu e Baya. Antes de irem ao ataque usaram o cigarro da defesa, o Doetihro detinha os conhecimentos de como guerrear e se defender. A eficiência do uso do cigarro preparado pelo Doetihro teve bom resultado, derrotaram todos os guerreiros do Yupuri, eles não perderam nenhum homem.

Passado algum tempo depois do confronto, segundo contam os conhecedores, os irmãos maiores dos Clãs Tukano deram início à organização para a saída das Pamisé Diita do Igarapé Turí (terras de emersão) em direção às casas de transformação do sudeste e sul. Os que temos em nossa região são aqueles que afirmam serem da alta hierarquia dos clãs Tukano, na época eram irmãos menores da baixa hierarquia, com a saída dos cabeças, os mesmos se julgavam de irmãos menores. O Doetihro tentou ir atrás do seu irmão com a expectativa de trazer de volta os objetos, conhecimentos da cultura (os pamisé mirõpi, pamisé patu wáh, mahsãpuhtisé mirõpi, mahsãpuhtisé patu wáh), indo até a proximidade do **rio kawiri maã** (Marié). Do que sabemos dos nossos irmãos maiores encontram-se espalhados nos diferentes lugares do território nacional, revestidos de brancos e não mais da nossa aparência física. Alguns afirmam saber histórias das terras tradicionais e dos seus ancestrais. O conhecedor (Miguel) continuou o Yupuri, quando deixou as terras de origem levou consigo o Bohtea clã da alta hierarquia dos Desana, Tariano e o Piratapuaia eram os aliados, tinham afinidade, o Kimarõ, irmão do Yupurí, filho do mesmo pai, portanto, seu irmão menor. Havia no meio desse grupo de líderes dos Yepa-mahsã um que era seu irmão menor, mais tarde passou a ser o avô fundador do nosso clã. Após vários dias de viagem parou no local desconhecido, aonde Yupuri ordenou para ir pescar. O Kimarõ aceitou de bom gosto, nesta ocasião abriu para ele juntamente com irmão menor do Yupuri também herdeiro majoritário do clã, resolveu deixá-los fugir definitivamente. O Kimarõ sempre teve consigo o intuito de algum dia retornar nas terras de suas raízes, assim realizou o seu plano de retorno, trouxe junto com ele o irmão menor do Yupuri que para ele era seu irmão maior.

Com o regresso inesperado, eles foram bem recebidos pelos outros irmãos que ficaram nas terras de origem, para eles era a alegria da volta de um dos seus irmãos da

alta hierarquia. O Kĩmarõ (irmão menor do Yupuri) foi empossado ao cargo de novo mahsã maãmí. No início, ele sentia dificuldades de comandar. Percebendo isso, seus avós e irmãos menores prepararam o cigarro de encorajamento, pois eles dominavam muito bem os conhecimentos cerimoniais dessa natureza. Na sua especialidade, os mesmos exerciam a função de kumuã e bayaroa, conta o A'kitoh Miguel. O Maximium, um dos conhecedores dos ritos cerimoniais, passou a ser o adjunto do novo líder.

Naquela época havia muitos Tukano do clã kimarporã. Com o passar do tempo, eles também saíram com problemas idênticos aos dos nossos e atualmente encontram todos espalhados por toda região. Naquela época, para ser um líder, tinha que ser um homem casado, e para cumprir esta norma, em consenso, resolveram arranjar uma esposa da etnia Kótria. Infelizmente, como não é sorte de todas, a esposa que conseguiram para ele (mulher Kótria) só teve filhas mulheres, e por isso causou desgosto aos demais membros, em razão de ele ser o mahsã maãmí. Ao líder era norma que sua mulher tivesse filhos homens. Vendo que ela só estava tendo filhas mulheres, decidiram encontrar uma nova mulher, desta vez a Tariana. O Tariana (pai) das jovens, quando soube dos comentários, ficou enfurecido e exclamou: esses filhos que cheiram o fedor ruim de gente morta! Pensam que podem vir pedir minhas filhas para casamento! Pelas histórias do seu passado, os Tukano, para o Tariana, eram considerados criminosos. Agora pretendiam vir pedir suas filhas. Essa não! Murmurou consigo o Tariana. O grupo designado para esta missão estava chefiado pelo Kĩmarõ e pessoas dos clãs menores e alguns aliados, os membros desta comissão, todos detinham os conhecimentos tradicionais (ukunsé kiórã). Ao chegar à aldeia, encheram a casa do futuro sogro, ao ver tanta gente ele se assustou e disse: Huumm. São vocês! Kĩmarõ respondeu: Sim, somos nós mesmos, filhos destas terras tradicionais. Assim foi direto ao assunto. Tratou do objetivo da visita inesperada a qual visava pedir suas filhas em casamento (numiã Ñehsé). Ouvindo isso, o Tariano repassou o poder de decisão do pedido a sua esposa, que também era uma Tukana, ouvindo isso ela falou em Tukano: - Ahkuêibá o'osomé yí! Significa dizer não ao pedido, é sinônimo de aceitação, embora desgostosa, trouxe as duas jovens (Tariana) e estava resolvido o problema, satisfeito com resultado na volta, o líder Kĩmarõ ofereceu uma para o líder atual (Kĩmarõ, irmão menor do Yupuri), a mais adulta, e a outra para o seu filho Kĩmarõ (a mais nova). O marido da atual Kótria foi despojado desta vez com jovem Tariana e viveu feliz, recebeu todo apoio necessário dos parentes. Na conexão deles, esta era a mulher certa. Teve muitos filhos, apenas homens. Mais tarde, pela ordem de nascimento, eles vieram a ser nossos avós; e não precisou o cônjuge ir a roça pescar, caçar, coletar fruto do manto. Mantiveram o respeito de senioridade. Porém, a Tariana não estava feliz com a vida que levava, ou como seus parentes desejavam. Com isso, a primeira mulher, a Kótria, passou a exercer função de colaboradora (babá) da segunda mulher.

Com o casamento do Kĩmarõ com a mulher Tariana, os Desana do clã Bohteaporã, primeiro aliados dos Yepa-mahsã, não estavam satisfeitos. Para eles a construção da aliança firmada anteriormente tinha sido violada. A formação do parentesco dentro da cultura era sagrada e precisava ser mantida (maísé). Na situação que estava na versão dos Desana, sentiam que estavam sendo abandonados pelas pessoas de afinidade (utamuri mahsã kôansé). Assim, planejaram por um fim na boa convivência entre os grupos linguísticos (Dahsea e Pa'arã) unidos com os casamentos. Decidiu cheirar o Yaíwá Wi'õ (paricá das onças). Este material cultural, quando usado, propiciava ao usuário "poderes de se transformar em onças" para fins pacíficos ou de hostilidades. No caso de conflitos consistia em devorar seu inimigo, dessa vez a vítima era o Kĩmarõ (Tukano) ou qualquer um de nossos avôs daquela época.

A sua segunda esposa, desgostosa e cansada da vida que levava, um dia conseguiu convencer o Kimarõ a ir tinguijar no riacho afastado da maloca. Ele concordou, coisa que nunca avôs do seu marido admitiam. Quando chegaram ao riacho pretendido, ambos deram início à atividade enquanto tinguijava com **imipũ** no xarirõ (recurso utilizado quando se tinguija com piquiá **e'hupu**), viu que os peixes começavam a se asfixiar com o efeito do imipũ, então ele pediu a ela **waisé** os peixes. Enquanto ele continuava a tinguijar, ela ia e vinha, cada vez mais ia se afastando do esposo. Nesse espaço de tempo, o Desana, transformado em onça com o efeito do Wi'õ atacou o Kimarõ. Ela, vendo seu esposo ser atacado pela onça, tentou acudi-lo, mas já era tarde e ele não resistiu aos ferimentos provocados pela onça. Faleceu lá mesmo. Ela conseguiu matar a fera com o mesmo pau usado pelo finado quando tinguijava. Com isso, os Desanas cumpriram seu plano de vingança. Estando nervosa, com muito medo e não sabendo o que fazer, carregou o cadáver do ex-marido até a casa, seus avôs percebendo a volta dela, entraram e perguntaram para aonde o neto deles estava indo e o que estava fazendo. Ela respondeu que ele não estava em casa, ele era muito procurado pelos seus parentes. Minutos depois, ela contou o ocorrido. Ao ouvir isso, lhe perguntaram de quem era a iniciativa de ir tinguijar. Os mesmos sabiam da má intenção dos filhos do Desana Bohtea. Ela respondeu que partira dela. Revoltados com a perda do líder, usaram palavras pesadas de rebaixamentos para chamar atenção, apesar de ela ser a mulher do chefe deles, com medo de ser morta, se refugiou naquela mesma noite para a casa de seus pais.

Após a morte do Kimarõ, sua descendência viveu dias tristes. A vida não era mais a mesma de antes, por isso resolveram abandonar o local. Daqui para frente o texto abordará a trajetória do Maximium, que procurou um lugar propício para morar. Ele viajou por várias semanas pelo Rio Negro, junto com seus irmãos, até alcançar o local que o interlocutor não lembrava o nome, morou por um período nesta localidade. O próximo local foi nas proximidades do atual Temendawí. Estando no temendawí, preparou a roça, meses depois viu que ela já estava madura, preparou muita farinha, o suficiente para a nova grande viagem. Desta vez parou no local chamado (Darí). De Darí parou no local conhecido como Baía do Buriti. Nesta época a região se encontrava totalmente desabitada. Enquanto residiam neste local, chegou um oficial português, era um indigenista cuja missão era organizar os aldeamentos indígenas, repassar conhecimentos sobre as políticas sociais portuguesas, preparação e formação de lideranças (capitães) e reconhecimento dos grupos indígenas do Rio Negro. Maximium manteve o contato oficial português. Pediu suas identificações tais como (quem era ele, local de origem e o que ele estava fazendo). Ele respondeu que estava indo atrás do seu irmão maior o Yupuri. O oficial sabia da pessoa a quem estava se referindo e esclareceu dizendo: - desista da sua ideia, retorne para seu lugar de origem daqui mesmo, porque seu irmão Yupuri vive de dinheiro, de compra e resultados de estudos (emprego). Pela condição social que você se encontra, não poderá sobreviver junto ao Yupuri. Eu lhe oriento mais uma vez, desista desta sua ideia, é bom você retornar para o local de onde viestes. Em seguida o oficial perguntou-lhe se o mesmo tinha outros parentes no local de origem. O Maximium respondeu que sim: - lá tenho muitos irmãos como Doé, meu irmão maior Rouxinol (Iremirĩ), Yupuri. Tive também meus colaboradores, conhecidos de **Soporó, Duhsĩ** (Hupdah). Após o contato com o português, Maximium resolveu retornar a sua terra natal, continuou levando a vida normal de antes trabalhando e praticando a sua cultura. Com o passar do tempo, começou a surgir reclamações por parte de suas esposas sobre limpezas dos arredores das casas. Dizia que os filhos dos irmãos maiores vinham fazer cocô nas áreas que as mulheres limpavam, esta queixa chegou aos conhecimentos de seus maridos (pais das crianças que sujavam o local). O Maximium os

envolveu na conversa, para amenizar a situação resolveu sair das terras tradicionais. Para isso, teve que contar com Katieu, que era a pessoa que conhecia da trilha que ligava Turí Igarapé ao Rio Tiquié.

Eram chegados os dias para mais uma aventura, a turma do Maximium saiu de Igarapé Turí com destino a **Wahpeya** (afluente do Rio Tiquié), acampou no local conhecido de Waú pamõ. Lá fez suas roças, plantou maniva, pescava e se alimentava da fartura dos peixes daquele Igarapé, mais tarde vieram até sua foz, perceberam que havia muitos dos peixes no atual Rio Tiquié.

Depois de algum tempo, Maximium e seus irmãos retornaram ao local de origem e continuaram levando a vida de sempre (peru sirĩ, bahsá niikampi), como eles tinham boa vizinhança, com Katyieu sendo membro do grupo indígena Toãroporã, casado com Tukana. Mais tarde passou a fazer parte de seu parentesco. Ele, do grupo exogâmico, vivia pescando nos pequenos riachos utilizando meios artesanais (matapis), não consumiam peixes de grande porte, comia apenas peixes dos Igarapés. Um dia a mulher do Katyeu disse: - Meus **pamakĩ simiã** vocês estão arriscando vossas vidas rasgando densas florestas em busca dos peixes. Vocês que são Tukano, locais ideais de pescaria existem nas áreas que eu ando. Lá tem muito peixe, passou a 2ª vez, na terceira vez deram ouvidos à conversa da tia deles. – Desta vez eu vou, tentei ir para o R. Japurá não deu certo, agora você vem com esta conversa. Prestou uma festa de confraternização antes da viagem, lançou o convite para seu irmão Doe (pai fundador do pessoal da B. estrada), Seribih Hsέα Avô da Sabera, Hãusiró (Max), A'kitoh, ao Bihpó Kahsá (avô do Moisés), Doetihro Kumu páhtaró, este era considerado a nossa base, infelizmente seus descendentes já não existem mais e por isso somos apenas nós. Seribih Hsέα, na véspera da saída, arrumou uma briga e acabou ficando por lá mesmo. Maximium com sua equipe chegou às terras do ig. Cunuri, afluente do Tiquié. Logo perceberam a existência abundante dos peixes e notaram que todos os rios eram repletos. Estando neste local, deu início à abertura das roças, isto é, ele já veio com algumas sementes de maniva. E por isso ficou trabalhando por um tempo nesta área. A Tia dele já tinha experiência de vida não indígena, ela serviu de agente responsável na cozinha do Maximium e dos seus irmãos. Ela cansou de morar dentro deste Igarapé, um dia ela disse: - Você disse que estava vindo para o rio maior e de muitos peixes. Ouvindo isso, mandou chamar os Waya e Duhsĩ, conhecedores do caminho que conduzia ao Rio Tiquié. Os dois conduziram até a foz do Igarapé Wahpeia e viram muitos peixes. A beira do Tiquié na época branqueava de escamas de peixinhos espantados pelos jacundás coloridos denominados, em Tukano, de (wáy porã). Continuaram andando em direção ao atual S. José nas proximidades do riacho embaúba. Gritou e logo obteve resposta de gente. Agora o problema era como atravessar. Os guias sabiam como fazer para atravessar. Antigamente a canoa era denominada de **Bihsoro** (era confeccionado com casca de árvore bihsú). Foram neste meio de transporte e atravessaram. A canoa suportava três pessoas a bordo. O guia, após ter facilitado a travessia, retornou pela mesma trilha ao acampamento.

Maximium, ao chegar à nova região que tanto sua tia falava, achou ótima. Na época, o referido local era visto como barraca de pescaria, por isso, na sua chegada, havia alguém morando neste local. Serviu a quinhapira acompanhado de muito peixe moqueado. Antes de comer peixe, ele (maximium) fez o uso das palavras mágicas (Bahsesé) para evitar que os peixes causassem algum mal às pessoas. Após a refeição, ficaram conversando até o anoitecer, indo descansar após o discurso de repouso pelo dono da barraca. No dia seguinte, após a refeição matinal, eles saíram para fazer o

reconhecimento do terreno pelo rio até alcançarem o estirão da onça, pescando aracu, pacu tucunaré, pegaram somente peixes grandes, muito peixes. Topoaram com o guia deles nas proximidades do atual chavascal do açai (Manubua), que perguntou se haviam pescado algum peixe. Eles responderam que sim, e retornaram juntos para casa. Quando chegou ao porto, ele pegou apenas um pequeno enfiado de peixe para mandar cozinhar, enquanto isso os novos visitantes ficaram tratando os peixes que pegaram. Em seguida, moquearam no enorme girau os seus peixes, a atividade para dia seguinte era a mesma do dia anterior. Então o guia pôs-se a perguntar a Maximium qual era seu plano ele respondeu que permaneceria pelo prazo de três dias. Na manhã do terceiro dia seria a saída do Rio Tiquié para Igarapé Turi. Concordou ele. Os parentes do Maximium que ficaram nas do Igarapé Turi sabiam da data do seu retorno e aguardavam com uma festa. O Maximium saiu com sua turma do Rio Tiquié com um cesto de peixes cada um. Estava próximo o prazo dado para o seu retorno e fez a proposta ao barraqueiro de que ele iria guardar seus pertences e depois disso retornaria ao novo destino. Eles saíram bem cedo naquele dia acompanhados das flautas sagradas, um dia depois alcançaram na maloca deles e contaram as novidades e as descobertas, entregando-lhes um enorme cesto de peixes para matar a fome e confirmar a existência de muitos peixes no lado do rio aos seus familiares.

Maximium morou por muito tempo aí, não sabemos o certo. Cansado de estar naquele local ele se mudou mais para dentro e abriu um novo estabelecimento fazendo o uso das palavras mágicas para o novo local (nova mahkã). Passaram-se muitos anos e Maximium já estava bem estruturado, assim como os seus irmãos. Miguel, que é Kumu e Baya, fez a comparação da vida indígena Tukana antes e depois da chegada dos missionários. A vida Tukano no contexto de sua cultura dava maior sentido de vida morar juntos, pois fortalecia o sentimento de irmandade aos de siblings. Com a chegada da impositora da religião, cada pai de família, com sua filiação, constroeu suas casas individualmente, destituindo a unidade familiar. Tal fato ocorreu a partir de 1940, ano em que começamos a ter o contato diretamente com a cultura não indígena.

Conta-se também nesta informação sobre as três tentativas de convidar ao Doe a vir ao Rio Tiquié. Na terceira tentativa prepararam o cigarro para o mesmo se animar para sair. O Doé, antes de sua saída, fez um trato e mandou construir uma enorme maloca (Duakarotiriwí). Nas vésperas de sua chegada queria ela pronta. O emissário relatou o pedido ao seu irmão maior, ele acatou o pedido e então iniciou a construção. Ali, moraram e viveram por um tempo. Conta-se que é recente a introdução da cultura branca. Após 05 anos de sua construção, seu telhado começou a perecer e não de chegar o Doe. Por sua vez o Doé contrariou o trato indo para o local chamado tápuhtioya, localizado atrás da atual comunidade da Boca da Estrada (afluente igarapé traíra). Os Hupdah com seu prestígio de andar nas florestas, trouxeram notícias do Doé para Maximium que estava no Mohsã Bu'á. Ao tomar conhecimento, o portador do convite hesitou: - com o convite inesperado era para ele vir para cá e não para lá. No dia seguinte decidiu enviar ao mensageiro um Hupdah, e o Tukano decidiu ir visitá-lo pessoalmente. E foi. Chegando ao local onde o Doe estava, saudou: - Neennn! Você está para cá? Doe respondeu:- sim! Estou por aqui, meu irmão menor. Aproveitando a oportunidade, Doe justificou o seu desvio de ter trilhado o outro caminho. O Doe quis saber como ele e seus familiares estavam, e respondeu: - Añuunnn niama! Confirmou que estavam todos bem, complementou: - apenas estamos sentindo a sua falta (do Doe). Matou a vontade de saber como estava o estado da grande maloca que pediu para construir e ficou ciente a partir do que disse sobre a precariedade dela, que ficou perecida com sua demora. Apesar de tudo isso, mais uma vez aceitou o convite, pedindo mais tempo, dizendo: - Vou, mas depois

de cuidar das minhas roças, meu irmão menor. Mas o Doe teve que contar com apoio dos Hupdah, que eram pessoas que conheciam as trilhas que conduziam até o destino. Na sua vinda ao Mohsã Bu'á, Doe varou próximo ao último riacho do estirão do São Luiz (bikiya pihtó), lá foi acudido pelos pescadores que passavam por lá. Eles o conduziram até a atual São José 2. Essa história eu ouvi do meu pai na rodada vespertina. Aqui termina a história da vinda do Maximium nas terras do rio Tiquié. A referida informação é de autoria do Ahki tó, com nome de batismo Miguel Azevedo. Esta tradução teve a participação do estudante indígena Yupuri Euclides Holquim Azevedo, que é neto do Miguel.

. De acordo com Miguel, o Rio Tiquié e suas águas, historicamente falando, são terras de transformação do grupo indígena Eruria (na ohkó ma, na pami sé dííta), grupo indígena que antigamente foi vítima de grupos armados portugueses nos primeiros tempos de conquista do Rio Tiquié. Na época da chegada dos nossos avós, o Rio Tiquié estava desabitado. Atualmente os descendentes de grupos indígenas estão pensando em reapossar o local, é o que propõem nas reuniões que eu participo. Conta Miguel que “eles querem a nossa retirada”, hoje eu digo para onde nós iremos. Nós moramos nesta terra há muito tempo, ela é reconhecida e demarcada, homologada pela legislação atual, e temos o respaldo legal, caso eles um dia venham a requerer.

UREMIRI TURO (O PACÍCO) NO CASTANHO – AUTORIA DO FELICIANO GOMES

Nesse conto histórico, darei a continuidade da versão do nosso parente Rafael sobre a chegada do Urêmiri à região do R.Tiquié. Após sua chegada, ele conviveu certo tempo na maloca do seu parente Maximium. Não se sentindo satisfeito com a vida que levava, disse: - O que tenho feito aqui? As coisas não estão dando certo. Com isso o İremirĩ inicia a sua entrada no atual caño castanho, em busca de melhores dias para si e para seus descendentes. As terras do Rio Castanho, segundo a tradição, pertenceram ao grupo indígena Wayarã. Com a chegada do velho İremirĩ, em consenso, decidiram doar e dar posse ao novo donatário do bahsá wii (casa comunal), o qual estava a procura de novo ambiente para viver e morar. O líder dos Wayarã, consetindo a situação, passou a palavra dizendo: - ainda bem que você veio ficar nesta região, temos terreno suficiente para tudo, solo rico para cultivo. Algumas roças, que eram nossas, vão ficar para você. Deixaram também utensílios domésticos. Após o discurso de posse, este grupo indígena retornou para junto de seus parentes no Rio Pirá (Colômbia). A partir daquele momento, teoricamente, as águas do caño Óya passaram a ser como águas de origem dos Turoporã (Turoporã o'komã). Porém, deixou claro a malária, como conta Feliciano: - daqui algumas voltas encontra-se o local onde esteve depositada wihaqueti a (panela de malária), coberta por planas cortantes, em Tukano é denominado de **doeta**, suas ramas receberam a visita das borboletas, abelhas e zangões; eles lambiam as pequenas gotículas de água caídas nas ramas. Para eles a proliferação da malária partia deste local. Ao saber disso, a equipe do İremirĩ, estudava uma solução para o problema, enquanto isso, os descendentes do maximium daquela época, a atual São José II, conhecidos de Hhtã e seu irmão (nome não identificado) preparavam outro plano, cujo objetivo visava testar o **Uhpikó** (remédio manipulado com uso de palavras mágicas) para deixar o inimigo sem ter como reagir. Pretenderam testar para tirar a dúvida na prática se o

Uhpikó do avô deles (do Urêmiri) era eficiente mesmo. Partiram rumo à maloca indígena dos No'hayarã.

O Hhtã era mestre em fabricar montarias (canoas com complemento de tabuas), profissão que adquiriu com a vivência dos brancos. O lucro da venda facilitou a compra de armas e munições. O interlocutor não detalhou o tempo útil até a maloca dos No'hayarã. Quando se aproximaram da maloca, saíram pelo caminho da roça e foram vistos por uma jovem No'hayarõ, que alertou aos seus irmãos que tinha visto dois homens. Eles não deram ouvidos a ela e disseram: - é! devem ser seus namorados que vieram namorar você. (a'mentarãse). Na manhã do dia seguinte, antes da refeição matinal, que era polpa de buriti peneirado, todos estavam reunidos para a partilha naquela manhã. Ressalta-se que este grupo indígena também era guerreiro, pessoas de sangue quente (uarimahsã), atentos e dispostos a guerrear a qualquer momento. Seu Yuké sistema de segurança estava ativado. O líder principal do grupo estava deitado bem no meio da maloca com arma em punho no neêpun (rede confeccionada com fibras de buriti) mais conhecido de 40 fios. Com o uso do U'píkó pelos invasores Tukano o sistema de segurança não conseguiu detê-los conforme estava programado. Surpreendido com que estava acontecendo o líder dos No'hayarã, indefeso, foi morto com um tiro no peito dentro da maloca. Na parte externa, os No'hayarã, haviam cavado, em toda a redondeza da casa comunal, uma grande vala, coberta com camada fina de areia para disfarçar. O inimigo que caía nela não saía vivo de lá, pois ela estava repleta de ripas de paxiubas, espinhos, presas de víboras preçõnetas afiadíssimas, o **behsú**, os que tentaram fugir foram exterminados neste local. Os dois tomaram o controle da maloca e das duas principais entradas, pegavam as crianças pelas pernas e batiam contra esteios, outros recursos utilizados na chacina foram pedaços de paus, arcos e flexas. Em pouco tempo exterminaram todos (homens, mulheres, velhos e crianças). Um parente das vítimas buscou se refugiar pelo teto da maloca sem ser percebido, parecia que todos estavam liquidados. Era costume do referido grupo indígena o uso do rabo de tatu canastro para convidar demais parentes para refeição de todas as manhãs com dois toques prolongados: puuuuuuuuuuuuu... Puuuuuuuuuuuuu..., o instrumento era semelhante ao berrante dos gaúchos. O ataque ocorreu exatamente após esses dois toques. Os dois guerreiros falavam também o português. Se eu soubesse falar o português expressaria. Eles pensaram ter liquidados todos e exclamaram em voz alta: - "aqui estão os porcos do mato, comam". Ao ouvir isso, a pessoa que se refugiou pelo teto da casa viu o irmão do Hhtã paralisado no meio da maloca. Diz a filosofia dos ukano que "antigamente era proibido os jovens comerem o beiju feito do dia anterior, recomendava comer somente beiju fresco (**ka'bisé**). O Nohayarã aproveitou a situação e meteu-lhe chumbo nele e exclamou em espanhol: - Aí está el marano, le lleven para comer. O drama era consequência de ter comido beiju duro, isto é, quando o jovem ia para guerra o mal era de ficar paralisado/hipnotizado, como reflexo o **du'hi**. Ao ver seu irmão morto, Hhtã carregou o cadáver até certo trecho da trilha e em seguida enterrou. Após o enterro, os demais guerreiros desgostosos com a perda do irmão tiveram uma discussão com Hhtã, culpando-o como autor de tudo o que estava acontecendo, pois toda iniciativa era de autoria dele.

Em memória desta tragédia, para os Turoporã, desde a época desta tragédia e até há pouco tempo não é aconselhável presenciar as comunidades dos No'hayarã, temendo a vingança e o que os mesmos viriam fazer a vingança. Passou-se muito tempo e esta pretensão ficou amenizada com a visita do Uhsú da etnia (Yeba mahsĩ), casado com No'hayarõ que para mim é o méekĩ (sogro). Conta que um dia Uhsú recebeu a visita do líder denominado de Palíto da etnia (Aí'niígi casado com a No'hayarõ) fortemente

armado, que veio investigar sobre o estado da população dos Turoporã. O mediador forneceu informações atualizadas sobre a situação dos Turoporã, que não era de acordo com seu pensamento de que os Turoporã ao invés de aumentar a população a estavam diminuindo. Como Palíto não conseguiu seu objetivo, os pais do sábio o gratificaram com roupas masculinas, femininas e infantis, adquiridas com seu pagamento pelos serviços prestados via missionários salesianos de Pari Cachoeira. Isso fez com que o Palito (yebá mahsī) ficasse agradecido e se comprometeu a levar a notícia aos seus cunhados de que os Turoporã, ao invés de aumentar, estavam diminuindo cada vez mais. Os No'hayarã, no lado Colombiano, ao contrário dos Turoporã, estavam aumentando sua população. Cada maloca prosperava a população. As palavras do Palito resultou em bons frutos, nunca mais ouvimos falar de novas ameaças de vinganças por parte dos descendentes dos No'hayarã.

Certo dia, Iremirĩ recebeu um chamado de gente do outro lado Rio, logo pensou que fossem seus inimigos. Armou sua esposa e foi ao seu encontro e de longe perguntou quem eram eles que estavam a chamar. Eles responderam:- somos nós, os Yuhupdah (peogi ho). Vocês não são os No'hayarã? – Não. Fomos ter viagem entre os No'hayarã e estamos trazendo a caixa de enfeite de dança (bahsá buhsá káharó). Disseram ainda: - Peogiho faremos dabucuri de buriti para você. O Iremirĩ concordou com a proposta dos Yupdah. Em detalhe, a cx de enfeite pertenceu ao grupo que fora exterminado pelo Htã e seus comparsas. Os Yuhupdah apelaram ao Iremirĩ para pôr proteção antes do uso dos enfeites com cigarro. Iremirĩ atendeu ao pedido e pôs a proteção neles. Usaram os enfeites, dançaram/cantaram todos os capítulos, e pediram ao Iremirĩ para não se preocupar mais com a vingança e disseram: eles não viram mais podem acreditar. O Iremirĩ passou a viver uma vida mais calma e tranquila.

IREMIRĨ CHEGA AO FIM DA VIDA

Aqui agora a história é ruim. Certo dia, os pais do pessoal da Boca da Estrada convidaram ao Iremirĩ para uma celebração festiva. Ele pensou consigo mesmo por alguns instantes se ia ou não. Teve um suspiro profundo e mesmo indeciso disse: - bem, já que eles me convidaram, irei. Segundo o Feliciano foi a maior bobeira cometida pelo Iremirĩ (kĩ hó que significa Sr.), foi para a festa acompanhado dos kīpeorã inocentemente sem saber o que estava sendo articulado. Chegou ao local da festa com os Doeporã (filhos do traira) por volta das dez horas da manhã, foi bem recebido, todos desejaram boas vindas. A festa estava animada e ohpá nimĩ bebeu caxiri, cantou, dançou e conversou com os donos da festa. Como ele tinha seus súditos (seus guardas), que estavam entre os participantes para lhe alertar e madar informações, se assemelhava com seus seguranças, das autoridades brancas de hoje. Apesar de serem nossos parentes, estavam com as aspirações negativas, toda vez que saiam para fazerem o xixi seus guardas também saiam, assim foi quando um de seus guardas ouviu dos Doeporã comentando: - já está bom. Para Iremirĩ kapitali já fiz o dohase nele; ouvindo isso logo foi falar com Iremirĩ, dizendo: - peogi ho, aquele homem falou que **dohatahpi niamikĩ mi ũre**. O sábio Iremirĩ, ao ouvir isso, pôs-se a pensar que capítulos ele poderia ter usado, ao passo que ele já tinha fumado o cigarro **dohakaro**. Quando soube, ele também não perdeu tempo, e imediatamente revidou, quando a festa terminou, durante o percurso do retorno ao Trovão Poço, pararam no local chamado lagoa do beiju, em Tukano (haũ boari kó), comeram peixe e tomaram chibé (farinha x água), a partir daquele momento o Iremirĩ começou a sentir os primeiros sintomas do dohasé que lhe fora feito, tais como dificuldade de urinar e de fazer cocô, em Tukano (**orē Wihatiró, ihtá Wihatiró**), mesmo se sentindo mal e estando ruim conseguiu chegar ao Trovão Poço, a pessoa para a qual

ele devolvera (orē Wihatiró, i tá Wihatiró) faleceu primeiro, depois dele foi o İremirĩ. Então nós somos netos dessa pessoa que faleceu com esse tipo de doença, as últimas recomendações orais dadas por ele foram estas: - vocês, meus netos, vivam em harmonia com todos, levem uma vida dócil e de boa reciprocidade com todos, pois todos os conhecimentos básicos de ajuda mútua, das quais estavam ao meu alcance, já vos repassei, mantenham esta sabedoria e, assim, poderão viver bem. O interesse maior dos seus filhos naquela época era de que repassassem também os capítulos de dohase, vendo a intenção deles, disse que estas coisas iriam com ele junto para a cova, as mesmas não ajudariam para salvar as pessoas. Apesar das palavras sábias do pai fundador do nosso clã, nós, na atualidade, vivemos separados uns dos outros (tudĩ kawa), nós aqui no trovão e vocês lá em Barreira, na realidade somos uma família só. Bem, aqui termina a minha contribuição da história da vida do İremirĩ Hüsiró kapitari.

HISTÓRICO DO CONTROLE DE MALÁRIA NO RIO O'YA – O CASTANHO

Após ter repassado todos os bens patrimoniais móveis e imóveis ao grupo indígena wayarã mahsã, como foi dito anteriormente, segurei baseando um pouco da minha versão anterior. A cerimônia de repasse transcorreu na oralidade típica do mundo indígena. Nós já moramos por muito tempo neste local, como nós já repassamos o título de novos proprietários, vocês é que darão continuidade sendo os moradores daqui. O estilo de habitação dos Wayarã era estilo maloca (bahsá wii), isto é, casa única na qual todos os membros de um clã moravam em unanimidade. Para os indígenas, o modelo habitacional na época contribuiu bastante para a unidade familiar em todos os setores de atividades (práticas culturais, agrícolas etc.). Após o retorno da chacina sob o comando do İhtã na maloca dos No'hayarã, o modo de vida voltou a sua normalidade, como contou um dos netos dos primeiros moradores (gente wayarã) do Trovão Poço, morador das redondezas do Morro das Flores O'rinĩ. Aconselhou que o Rio O'ya não era muito adequado de se viver por indígenas de outros grupos, o surto de malária era grave (wi haké püriniwütó), a natureza estranhava os novos habitantes. Aos primeiros ocupantes, não atacou muito. Segundo o mito fez parte das águas de suas origens e eram sabedores do local onde estava a panela de malária (wi hakéti duhiró), depois de ter dado esta alerta ele (gente wayarã) voltou para junto de seus parentes. Como detalha o Feliciano: para outras pessoas o Rio estava totalmente infestado (purinrĩmá), era comum encontrar cadáveres humanos boiando ao longo do rio (boabi ri); morria gente sem serem enterrados. Após um longo período, o filho dos Wayarã retornou para visitar os novos donatários das suas terras de fermentação. Confirmou também que a malária era um problema sério. Os Turoporã levaram ao seu conhecimento as tentativas do controle. Ouvindo isso, desafiou: - vocês não conhecem nada mesmo! Eu sei, disse gente Wayarã, por onde origina a doença. Assim contava o finado meu pai. Dizia o Feliciano Gomes (Aki toh), a panela estava posta embaixo de um pé de ingá (meêrē), ribeirão típico dos rios do noroeste amazônicos, numa praia onde costumavam pousar inúmeras abelhas, borboletas e zangões pequenos e grandes.

Na sua primeira visita, gente Wayarã (wayarã mahsĩ). A primeira coisa que fez foi perguntar como é que eles estavam. Os Turoporã responderam que não estavam bem, e que aos poucos estavam morrendo todos da malária (wi haké boarã weesá ũhsã). Ele respondeu: - Hummmmmmmmm! Verdade! Éeeeeeeee. Vocês devem estar nesse estado mesmo, concordo. Esse rio é feroz com a malária. Pois este não é rio, rio de águas de fermentações dos Yepa-mahsã (mi sã o'koma mehta niĩ); o rio de águas de fermentação

de vocês fica lá no outro lado no Igarapé Turi (ni rĩña mi hsã pami rima), o Rio O'ya é o rio por onde os nossos ancestrais da nossa etnia se emergiram (i hsã pami rimã), por este motivo a malária ataca sem dó. Após esta breve recapitulação da história da emersão dos Wayarã e da posse natural da etnia, pediu aos Turoprã que providenciassem Oh'pé (breu) para dar início ao bahseese, uso das palavras encantadas. Horas depois quando concluiu a recitação, orientou como procederia a execução. – Vocês, em unanimidade, façam fogo em cima da caixa do breu, confeccionem um pequeno suporte com varas pequenas, ponham bem no meio do banco de areia, isto é, bem em cima onde encontra-se posta a panela de malária (wi hakéti duhiró) e venham de imediato para a maloca.

Antes de ele retornar para juntos de seus parentes, preferiu deixar as coisas bem claro sobre como as leis da natureza vão controlar o ambiente, dizendo: - quero deixar bem claro, no prazo de três anos não haverá piracema nesse rio. Eu mesmo virei reorganizar estas coisas deste rio. Segundo os Turopora, seu trabalho produziu bons frutos, as coisas sucederam como foram previstas. O uso dos Bahseese para nós indígenas possui alto valor da eficácia na cura das doenças ou dos males que afetam as pessoas. O outro exemplo, desta vez, trata do grupo indígena hupdah, descendentes dos antigos moradores da maloca Bihpi pahkó wií (casa da coruja), localizada próximo a atual comunidade Santa Rosa (Duhtura) dos Desana, clã Tohapiarã. A situação não era diferente do Trovão, as pessoas deste lugar, quando iam à pescaria sã, e quando eram atacados pela malária, caíam na água e morriam afogados.

Na sua segunda visita à maloca do Trovão, cumpriu após os três anos conforme prometera na pioneira visita. Desta vez seu trabalho estava voltado para a reativação dos locais de festas dos peixes tũrĩ pamorĩ (piracema), waí toati (tambor dos peixes). Ao concluir, o bahseese disse: - Este ano haverá piracema (waí tũrĩrasama), não haverá mais ataques de surto de malária. Ao ouvirem isso os Turoporã do Trovão o gratificaram com as coisas que possuíam ou com as coisas que ganharam com os trabalhos prestados na missão, como roupas, sal, fósforos, anzóis e tabaco. Satisfeito com a gratificação que recebeu, ele disse: - preocupei-me muito com a vossa situação em relação à malária, com a execução deste meu trabalho que acabo de concluir, vai diminuir o surto da malária, e assim poderão viver em paz, e os farão sua piracema, foi o objetivo principal da minha vinda. Dizendo isso, gente Wayarã partiu para junto de seus parentes no Rio Apaporis. É bom mencionar a participação do Hupda, mais conhecido em Tukano como Wahta Tihtí, pois seus avôs tinham a intimidade recíproca, conviveram diretamente com os indígenas Wayarã, certamente ele pode brigar pelo seu direito.

Atualmente a vida na aldeia de Trovão não condiz com a realidade do passado, modificou-se bastante. Como já foi mencionado em vários momentos, o rio Olya não nos pertence tradicionalmente como rio de nossa origem e sim a dos indígenas Wayarã. As nossas origens, para nós, envolvem as terras e as águas do Turi igarapé (ni rĩña), por onde meu neto Doê (Oseias) esteve recentemente. Por isso o rio O'ya nos pertence com o título de posse temporário ou emprestado, em Tukano (wahsokahma), na época de ocupação o nosso avô Iremirĩ veio refugiado da briga, e de outros acontecimentos.

Os descendentes dos Wayarã jamais compareceram para protestar a ocupação Tukano do Rio O'ya, nome que sendo o mesmo rio castanho recebe a partir da foz acima do Igarapé Peneira. Prevalecendo até os dias de hoje as suas palavras de repasse do território para nosso ancestral, o Iremirĩ. Este local é referenciado como a origem de muitas histórias da nossa cultura, onde se encontra localizado o Morro das Flores. Para nós é o centro de invocação dos inúmeros capítulos de encantamento (bahsesé).

