UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Samir Ricardo Figalli de Angelo

Transmissão e Circulação de Conhecimentos e Políticas de Publicação dos
***Kumua* do Noroeste Amazônico**

Versão Corrigida

São Paulo

2016

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Transmissão e Circulação de Conhecimentos e Políticas de Publicação dos
***Kumua* do Noroeste Amazônico**

Versão Corrigida

Samir Ricardo Figalli de Angelo

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientadoras:

Professora Doutora Marta Rosa Amoroso

Professora Doutora Manuela Carneiro da Cunha

São Paulo

2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Ad584t Angelo, Samir Ricardo Figalli de
 Transmissão e Circulação de Conhecimentos e
Políticas de Publicação dos Kumua do Noroeste Amazônico
/ Samir Ricardo Figalli de Angelo ; orientadora
Marta Rosa Amoroso. - São Paulo, 2016.
 461 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Antropologia. Área de concentração:
Antropologia Social.

1. Transmissão e circulação de conhecimentos. 2.
Políticas de Publicação. 3. Narradores Indígenas do Rio
Negro. 4. Direitos Intelectuais. 5. Noroeste
Amazônico. I. Amoroso, Marta Rosa , orient. II. Título.

*Para Giselle Raquel pelo amor e ao
Eduardo pelo apoio constante e
incondicional*

Agradecimentos

Agradecimentos devo a muitos. A começar por todos os que se interessaram por esta pesquisa e pela escrita desta tese. Sou grato pelas inúmeras conversas que serviram de incentivo para a realização deste trabalho. A estes agradeço pessoalmente. Menciono a seguir aqueles que contribuíram diretamente para a possibilidade desta tese.

Ao CNPq pelo financiamento desta pesquisa.

À Marta Rosa Amoroso por me acolher na USP, pela orientação, paciência, leituras, correções, sugestões e puxões de orelha. Agradeço mais ainda pela confiança e por defender minha causa em diversas circunstâncias, mesmo diante de seus colegas.

À Manuela Carneiro da Cunha pela orientação perspicaz, sagacidade, maestria e ideias inovadoras. Aprendi muito nos vários encontros que tivemos com Marta para a discussão dos relatórios de campo e dos esboços desta tese. Porém, o aprendizado com Manuela ultrapassa os conhecimentos etnológicos e abarca uma própria visão ampla de vida. Aprendi que a lógica e a coerência (exigência de filósofos e advogados) não são tão interessantes quanto à completude, que permite que se fale sobre tudo e que possibilita um movimento entre mundos distintos, entre a riqueza das contradições, onde a incoerência é insignificante.

Ao Stephen Hugh-Jones pelas inspirações, pela leitura fina dos capítulos desta tese. Agradeço pelas valiosas orientações que se iniciaram durante o trabalho de campo ao apontar caminhos a serem percorridos e que se estenderam até o fim da escrita deste trabalho.

À Dominique Buchillet pela ajuda valiosa ao fazer inúmeros comentários, ressalvas, críticas, traduções e correções minuciosas dos capítulos que compõem

esta tese. Agradeço pela pronta disponibilidade, esforço, envolvimento e pelo aprendizado que obtive sobre os narradores, o processo de escrita dos livros e o xamanismo desana. Esta tese é uma homenagem ao seu extenso trabalho no alto rio Negro.

Ao Geraldo Andrello por sempre me receber, mesmo sem disponibilidade de tempo e pela orientação etnográfica sobre o mundo rionegrino. As sugestões dadas em São Gabriel da Cachoeira sobre como fazer uma etnografia da circulação de livros renderam boa parte desta tese.

Ao Marco Antonio Barbosa, meu tutor intelectual desde os primórdios e guia entre os encontros e desencontros de mundos tão diversos quanto à antropologia e o direito. Obrigado por me ajudar a construir pontes onde as proximidades pareciam inalcançáveis.

Ao meu pai por, involuntariamente, ter me forçado a tomar o caminho da antropologia. Agradeço mais ainda por me instigar, inúmeras vezes, a viajar por um mundo pouco navegado, muitas vezes perigoso e a passar por experiências que teceram em mim uma visão singular de vida. Pelo apoio e por estar sempre ao meu lado, à distância, minha gratidão, sempre.

À minha tia por suportar minha ausência tanto durante o trabalho de campo e enquanto escrevia esta tese.

À Giselle Raquel por impor limites à minha vida nômade e aventureira. E por nunca desistir de meu retorno.

Ao Eduardo Costa pelo apoio e suporte durante o trabalho de campo. Por mais solitária que seja a condução de uma pesquisa e a escrita de uma tese, para qualquer trabalho, dependemos uns dos outros. Seria ilusório pensar que conseguimos fazer tudo pelas nossas mãos. Afinal, independente, ninguém é. Sou grato não simplesmente pela assessoria, mas pela contribuição substancial principalmente durante o trabalho de campo. Esta ajuda do começo ao fim do

doutorado bem como em todas as esferas de minha vida foi essencial para a realização deste trabalho.

Ao Rolf Altorfer pelo ânimo, pelas longas conversas, pela companhia e ajuda durante as mais difíceis viagens mundo afora e pelo interesse em ver este trabalho realizado. Em especial agradeço pelo suporte financeiro à viagem para a Colômbia.

À FOIRN e à FUNAI pela autorização, interesse e apoio à pesquisa.

Ao ISA pela infraestrutura e apoio durante o trabalho de campo. Em especial, ao Carlos Alberto Ricardo pelas conversas em nossos encontros, ao Renato Soares e a Nina pela companhia durante o trabalho de campo e auxílio quando cheguei a São Gabriel da Cachoeira e a todos os funcionários da sede do ISA desta cidade. Ao Cláudio Tavares pela autorização do uso de imagens e a Fernando Mathias pelas conversas no campo jurídico.

Ao Pedro Lolli pela disponibilidade, orientações, informações sobre o trabalho de campo e sugestões valiosas sobre a pesquisa.

Ao Pedro Cesarino pela atenção.

À Luiza Garnelo por abrir as portas do alto rio Negro.

Ao Wilson Silva pelas informações sobre os Desana e as suas comunidades.

À Margarida Maria Moura pela força quando quis desistir do doutorado.

À Milena Estorniolo pelas aulas de antropologia, pelo ânimo e por toda ajuda no árduo dia a dia do trabalho de campo.

À Luísa Valentini por sua prontidão e disposição em ajudar e pelo interesse e valor conferido a este trabalho.

Ao João Viana pelas infindáveis e prazerosas conversas sobre a profunda e marcante experiência sobre estar lá, em campo, e sobre os caminhos paralelos de nossas pesquisas.

Ao Diego Pedroso, João Viana e Milena Estorniolo pelos preciosos comentários, sugestões e críticas da leitura dos capítulos desta tese.

Ao pajé Jonatan Ramos pelo seu envolvimento com o tema e pelo tempo dedicado às discussões jurídicas pertinentes a esta pesquisa. Seu profundo interesse com as questões aqui apresentadas foi motivador, abriram e iluminaram caminhos e produziram e ajudaram a organizar as ideias nos momentos finais da escrita.

À Giselle Raquel, Loren Resk, Luíza Costa e Thaís Fogassa pela ajuda com o texto e com as imagens.

Ao Gustavo Nicolau, meu amigo-irmão pelo interesse em ver este trabalho finalizado e à Carolina Kherlakian por todo apoio para a retomada do trabalho de campo após o meu acidente.

Aos amigos Adílson Miranda, Miro, Valderi e Michael Collins pela ajuda prática e hospitalidade em São Gabriel da Cachoeira.

Ao Bispo Dom Edson pela atenção enquanto estive hospitalizado e por oferecer a sua casa em Pará-Cachoeira.

Ao José Maria Lana por abrir as portas do mundo desana e pela assistência durante toda a minha estada em São Gabriel da Cachoeira. E ao João Paulo Barreto, John Kennedy, Jayme Fernandes, Severiano Castilho e Rivelino Barreto que me ajudaram a entender melhor o alto rio Negro.

Finalmente, agradeço aos maiores responsáveis por este trabalho: os grandes sábios desana *Tōrām̃ Kehíri* (Luís Lana), *Sibé Kehíri* (Feliciano Lana) *Diakuru Dihputiro* (Américo Fernandes), *Kisibi Dihputiro* (Durvalino Fernandes) e *Guahari Ye Ñi* (Raimundo Galvão) que me acolheram e, com muita

paciência, me apresentaram um pouco do complexo universo desana, compartilhando parte de seus conhecimentos – seus bens mais caros – e sua intimidade com um estranho que um dia lhes bateu à porta. Minha dívida é eterna. A convivência íntima e diária por um longo período com esses sábios logo se desdobrou em laços de amizade que hoje fazem parte da minha história. A sua marca em minha vida foi profunda a ponto de todos povoarem a minha mente a cada dia.

Ao encarnarem, pelo avesso, as condições que definem a condição humana [...], os brancos oscilam entre uma positividade e uma negatividade igualmente absolutas. Sua gigantesca superioridade cultural (técnica, ou objetiva) se dobra de uma infinita inferioridade social (ética, ou subjetiva): são quase imortais, mas são bestiais; são engenhosos, mas estúpidos; escrevem, mas esquecem; produzem objetos maravilhosos, mas destroem o mundo e a vida.

Eduardo Viveiros de Castro

RESUMO

Esta tese tem como foco a investigação das formas de transmissão e circulação de conhecimentos entre os *kumua* (xamãs) do Noroeste Amazônico a partir da pesquisa de campo realizada entre os narradores desana que publicaram seus livros na coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*. Procura-se entender o processo de escrita dos livros, de que forma ocorre a circulação destes conhecimentos, os sentidos que as publicações assumem em uma sociedade hierarquizada e as políticas de publicação dos narradores desana. Por fim, é feito um estudo sobre a articulação dos livros entre as políticas de publicação, os direitos intelectuais costumeiros e o direito autoral positivo. Esta análise apresenta as complexidades que os narradores encontram frente ao sistema de direito autoral (*copyright*) e conclui propondo o reconhecimento da figura do narrador-intérprete pelo direito positivo.

Palavras-chave: transmissão e circulação de conhecimentos; políticas de publicação; Narradores Indígenas do Rio Negro; direitos intelectuais.

ABSTRACT

Based on fieldwork conducted among Desana writers who published their books in the collection *Narradores Indígenas do Rio Negro*, this research concerns forms of transmission and circulation of knowledge amongst the *kumua* (shamans) of the Northwest Amazon. It seeks to understand how the books come to be written, how this knowledge is circulated, how such publications are understood in a hierarchical society, and the politics of publication in the eyes of these Desana narrators. Finally, this leads to a discussion of the relationship between the politics of publishing, intellectual property rights and intellectual customary law. The analysis discusses the complexities confronting the narrators in the face of the copyright regime and concludes by proposing that intellectual property law should recognise the figure of the narrator-interpreter.

Keywords: transmission and circulation of knowledge; politics of publication; *Narradores Indígenas do Rio Negro*; copyright.

RÉSUMÉ

Cette thèse analyse les formes de transmission et de circulation des savoirs entre les kumua (chamanes) du nord-ouest de l'Amazonie à partir d'une recherche de terrain réalisée auprès de narrateurs Desana qui ont publié leurs livres dans la collection Narradores Indígenas do Rio Negro [Narrateurs Indigènes du Rio Negro]. Je cherche en particulier à comprendre le processus de production des livres, les formes de circulation des savoirs chamaniques, la signification et l'impact de ces ouvrages au sein d'une société hiérarchisée ainsi que les politiques de publication des narrateurs Desana. J'examine enfin l'articulation de ces livres avec les politiques de publication, les droits intellectuels coutumiers et le droit d'auteur positif. Cette thèse illustre les problèmes auxquels se confrontent les narrateurs face au système de droit d'auteur et présente une proposition pour la reconnaissance par le droit positif de la figure de narrateur-interprète.

Mots-clés: transmission et circulation des savoirs; politiques de publication; Narradores Indígenas do Rio Negro; droits d'auteur.

Lista de Abreviações

ACIRA – Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiary

ALAI – Association Littéraire et Artistique International

AEITYPP – Associação Escola Indígena Tukano Yepa Pirõ Porã

AEITÛ – Associação Escola Indígena Ûtapinopona Tuyuka

BIRPI – United International Bureaux for the Protection of Intellectual Property

CDB – Convenção de Diversidade Biológica

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CNPJ – Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

CSN – Conselho de Segurança Nacional

DNPM – Departamento Nacional de Produção Mineral

FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IGC – Intergovernmental Committee que se refere ao Standing Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore (Comitê Intergovernamental ou Comitê Permanente para a Propriedade Intelectual e Recursos Genéticos, Conhecimentos Tradicionais e Folclore)

ILO – International Labour Organization (Organização Internacional do Trabalho)

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

ISA – Instituto Socioambiental

NDI – Núcleo de Direitos Indígenas

OMC – Organização Mundial do Comércio

OMPI – Organização Mundial de Propriedade Intelectual (WIPO)

ONG – Organização Não-Governamental

ONIMRP – Organização das Nações Indígenas do Médio Rio Papuri

ONU – Organização das Nações Unidas

PCN – Projeto Calha Norte

PIN – Plano de Integração Nacional

STF – Supremo Tribunal Federal

STJ – Superior Tribunal de Justiça

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

TRIPs – Trade Related Aspects of Intellectual Property Rights

UCIRT – União da Comunidade Indígena do Rio Tiquié

UNESCO – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
(Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura)

UNIRT – União das Nações Indígenas do Rio Tiquié

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

USP – Universidade de São Paulo

WIPO – World Intellectual Property Organization (OMPI)

Glossário

Nota: os termos utilizados nesta tese são os mesmos que se encontram na literatura etnológica do alto rio Negro que abrange mais de três décadas de pesquisas realizadas por etnólogos americanistas de diferentes formações. Parte deste vocabulário – poder e clã, por exemplo – foi apropriado pelos índios da região ao seu próprio léxico e são empregados no cotidiano. No entanto, tais categorias não são transculturais e, assim, podem trair o sentido dado pelos ameríndios. Para algumas categorias este glossário não apresenta uma definição, mas tão somente uma explicação que indica o sentido do termo escolhido ou ainda, precariamente, informa por falta de melhor opção, o que ele não é.

Autoridade – no contexto indígena autoridade não possui a conotação de poder coercitivo, mas quem a detém possui legitimidade na transmissão de conhecimentos. O conhecimento é uma cadeia de transmissão e a autoridade deriva de disposições adequadas no processo de transmissão e de aquisição destes conhecimentos.

Balata – látex da árvore maparajuba (*Manilkara bidentada*), da família das sapotáceas de onde se extrai uma goma elástica e visguenta semelhante ao látex da seringueira.

Caapi – bebida alucinógena preparada a partir do cipó *Banisteriopsis caapi* que permite ao *ye'e* (pajé-onça) viajar através do cosmos.

Caxiri – bebida fermentada com alta concentração de amido, produzida a partir da mandioca amarga (*Manihot esculenta Crantz*). O termo também é usado para fazer menção à festa de caxiri, onde o caxiri é o principal elemento consumido.

Clã – segmento social utilizado nesta tese. O sistema social do noroeste amazônico apresenta um alto grau de complexidade que impede que se encontre uma definição ou um modelo de unidades sociais supralocais. Há uma variedade de formulações, mas todas têm em comum o reconhecimento de um sistema social aberto e integrado. A noção de sociedade fixa e totalizante de pronto não pode ser pensada em um sistema social aberto como este. As unidades sociais não são entidades estáticas, mas se encontram em constantes transformações, trazendo um desafio para a ideia de fixar unidades na região. A história do rio Negro tem sido uma fusão e uma fissão de grupos distintos em permanente transformação. Com base em suas pesquisas realizadas com grupos diferentes e em épocas distintas, os etnólogos apresentam um emaranhado de unidades sociais – *sibs*, clãs, fratrias, grupos exogâmicos e grupos linguísticos. Estas diferentes classificações não causam impacto nesta tese. Maiores esclarecimentos sobre as diferentes acepções do emprego do termo clã nesta pesquisa serão fornecidos ao longo do texto.

Dabucuri – palavra do nheengatu para festa de oferecimento realizada entre clãs que consiste na troca de frutas, peixes, caça ou bens de especialidade de um determinado grupo. O produto a ser ofertado varia de acordo com a disponibilidade e aqueles que os recebem devem preparar farta quantidade de caxiri. A festa é realizada, geralmente entre clãs ou entre diferentes grupos tukano. Pode-se dizer que um dabucuri enseja a realização de outro, operando como contraprestações. Embora seja uma festa, este evento é político onde ocorrem alianças, formam-se e atualizam-se relações hierárquicas.

Ipadu – pó formado pela mistura de folhas torradas de coca (*Erythroxylon coca*) com folhas queimadas de embaúba (*Cecropia adenopus*), usado para estimular a capacidade de memorização dos mitos e benzimentos e de concentração do *kumu* e do *ye'e*. Embora não produza visões, o *ipadu* é consumido durante o treinamento destes especialistas e durante os rituais de cura para facilitar a concentração.

Paricá – alucinógeno preparado a partir da casca da árvore *paricá* (*Piptadenia* ou *Adenanthera peregrina*) que é inalado usado para aprender a ver.

Poder e Chefia – não se sabe ao certo o que é poder e o seu exercício para as comunidades indígenas. Sabe-se, contudo, o que o poder não é. O chefe não exerce poder de mando ou com coerção. Mas, seu papel inclui fazer maloca, zelar pelos membros de sua comunidade, organizar festas generosas, demonstrar que possui conhecimento um arcabouço respeitável de conhecimentos e transmitir parte deles e pacificar alguns conflitos atuando como mediador. Em contrapartida, o chefe recebe prestígio. Por outro lado, o termo poder também é utilizado no sentido de informar o grau de eficácia do trabalho de um xamã.

Tuxaua – denominação dada ao chefe político da comunidade cuja investidura é, geralmente, hereditária.

Lista de Mapas

Mapa 1: Noroeste Amazônico – Brasil, Colômbia e Venezuela	37
Mapa 2: Terras Indígenas do Alto Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira e as comunidades Parí-Cachoeira e São João Batista	38
Mapa 3: Departamento do Vaupés, Colômbia	40
Mapa 4: Comunidades Buenos Aires e Villa Real no rio Apaporis, Colômbia	40

Lista de Figuras

Figura 1: Caminho para a comunidade taiwano Villa Real, rio Apaporis, Vaupés, Colômbia	41
Figura 2: Cachoeira Jirijirimo, Rio Apaporis, Vaupés, Colômbia	42
Figura 3: O garimpo tukano	82
Figura 4: A Avó do Mundo e os objetos de criação	84
Figura 5: Esfera da terra com suas camadas	86
Figura 6: O barco de transformação subindo o alto rio Negro com a proto-humanidade	89
Figuras 7 e 8: Alguns dos adornos usados nas festas dos dabucuris	157
Figura 9: Maloca da comunidade tawiano Villa Real, rio Apaporis, Vaupés, Colômbia	192
Figura 10: Viviano sentado em seu banco, <i>kumu</i> e tuxaua da comunidade Villa Real	193
Figura 11: Cuia contendo <i>ipadu</i>	194
Figura 12: O branco recebe o livro para dominar	223

Figura 13: <i>Legenda dell'Jurupary</i> publicado por Ermanno Stradelli	230
Figura 14: Livros de Reichel-Dolmatoff sobre os Desana e <i>Antes o Mundo Não Existia</i>	230
Figura 15: As quatro edições de <i>Antes o Mundo Não Existia</i>	240
Figura 16: Luís Lana discursa durante o lançamento da série <i>Narradores Indígenas do Rio Negro</i>	246
Figura 17: Coleção dos <i>Narradores Indígenas do Rio Negro</i>	255
Figura 18: Primeiro volume da coleção <i>Narradores</i> e a primeira edição de <i>Antes o Mundo Não Existia</i>	261
Figura 19: Pesquisa de busca da Biblioteca Nacional do livro <i>Antes o Mundo Não Existia</i>	263
Figura 20: Página de rosto e o verso da primeira edição de <i>Antes o Mundo Não Existia</i>	264
Figura 21: Segundo volume da coleção <i>Narradores</i>	266
Figura 22: Sétimo volume da coleção <i>Narradores</i>	268
Figura 23: Oitavo volume da coleção <i>Narradores</i>	270
Figura 24: Maloca construída por Luís Lana em São João Batista	279

Figura 25: A maloca	284
Figura 26: <i>Kumu</i> desana Ercolino Alves confere no Livro dos antigos Desana – Guahari Diputiro Porã a narrativa de seu grupo	318
Figura 27: Objetos que formam a estrutura do mundo e da pessoa	326
Figura 28: Os ornamentos e o livro	330
Figura 29: Lançamento do sétimo volume da coleção <i>Narradores</i>	336
Figura 30: Exposição permanente dos trabalhos de Feliciano Lana em sala do Museu Amazônico em Manaus	341
Figura 31: Feliciano desenhando ao lado de um de seus filhos	343
Figura 32: Feliciano apresentando sua pintura <i>kahtiró hokarinhê</i>	344
Figura 33: Livro de Feliciano Lana e livro de Firmiano e Luís Lana	347
Figura 34: Raimundo Kissibi Kumu Vaz fazendo sua apresentação aos turistas em sua maloca em Tupé	351

Lista de Diagramas

Diagrama 1: Transmissão de conhecimentos para Américo Fernandes	146
Diagrama 2: Transmissão e Circulação de conhecimentos para Feliciano Luís, Sérgio e Renato Lana	179
Diagrama 3: Transmissão e Circulação de conhecimentos para Wenceslau, Raimundo e Pedro Tiago	208

Lista de Tabelas

Tabela 1: Distribuição da população dos grupos Tukano Oriental, Arawak e Maku no Brasil e na Colômbia	44
Tabela 2: Hierarquia simplificada dos clãs desana	96
Tabela 3: O Começo Antes do Começo	118
Tabela 4: Coleção <i>Narradores Indígenas do Rio Negro</i>	256
Tabela 5: Clã <i>Kehíri</i> na hierarquia segundo Luís Lana	298
Tabela 6: Clã <i>Kehíri</i> na hierarquia segundo Américo Fernandes	298
Tabela 7: <i>Boreka</i> e seus irmãos após a saída do barco de transformação	299
Tabela 8 <i>Boreka</i> adota a criança	299
Tabela 9: <i>Boreka</i> cria o grupo dos avôs	299
Tabela 10: Os primeiros chefes desana	301
Tabela 11: O número de chefes desana após o nascimento de <i>Kehíri</i>	301
Tabela 12: <i>Wahori</i> sai do grupo dos chefes	301
Tabela 13: <i>Kehíri</i> sobe na hierarquia e <i>Wahori</i> inaugura o segundo grupo	301

Sumário

Convenções textuais	29
Introdução	30
1. O caminho da pesquisa	30
2. Períodos e área etnográfica da pesquisa	35
3. A construção da relação entre os interlocutores e o pesquisador	45
3.1 Feliciano Pimentel Lana	46
3.2 Américo e Durvalino Fernandes	47
3.3 Raimundo de Castro Galvão	50
3.4 Luís Gomes Lana	50
4. Metodologia	53
5. Fundamento teórico e plano geral da tese	56
Capítulo 1 – Contextos	63
1.1 O contexto histórico	64
1.2 O contexto etnográfico	83
Capítulo 2 – Formas de Transmissão e de Circulação dos Conhecimentos	101
2.1 O <i>ye'e</i> e o <i>kumu</i> nas primeiras etnografias do noroeste amazônico	102
2.1.1 Irving Goldman – <i>The Cubeo</i>	103
2.1.2 Reichel-Dolmatoff – <i>Desana</i>	105
2.1.3 Stephen Hugh-Jones – <i>The Palm and the Pleiades</i>	107
2.2 A transmissão dos conhecimentos e a construção do corpo	116

2.3 O Ritual	135
2.4 A estrutura dos <i>bayiri</i>	138
2.5 Mestre e aprendiz: formas diferentes de transmissão	140
2.5.1 Wenceslau e Raimundo Galvão	141
2.5.2 Chico Garrafa, Paulino, Catarina, Américo e Durvalino Fernandes	143
2.5.3 Manuel Tukano e Feliciano Pimentel Lana	147
2.6 O <i>kumu</i> e as políticas de chefia e de transmissão dos conhecimentos	155
2.6.1 Firmiano e Luís Lana	160
2.7 “Estragos” – conhecimentos que são transmitidos, mas não que circulam	180
2.8 A terceira geração	190
2.9 “As rezas não têm fronteiras”	205
 Capítulo 3 – A Indigenização do Livro	 219
3.1 O livro no noroeste amazônico	221
3.2 <i>Antes o Mundo Não Existia</i> – Uma Breve História	231
3.3 <i>Antes o Mundo Não Existia</i> e seus efeitos	237
3.4 A Coleção <i>Narradores Indígenas do Rio Negro</i>	244
3.4.1 Primeiro Volume: <i>Antes o Mundo Não Existia</i>	259
3.4.2 Segundo Volume: <i>A Mitologia Sagrada dos Desana</i>	266
3.4.3 Sétimo Volume: <i>Livro Sagrado dos Antigos Desana</i>	268
3.4.4 Oitavo Volume: <i>Bueri Kãdiri Marĩriye</i>	270
3.5 Publicar é construir maloca	272
 Capítulo 4 – Livros, Circulação e Hierarquia	 285
4.1 Circulação dos livros: a manutenção das desigualdades	303
4.2 O objeto <i>Narradores</i>	322

Capítulo 5 – As Políticas de publicação e os Direitos Intelectuais	338
5.1 Direitos intelectuais costumeiros e direitos intelectuais positivos – problemas em sua articulação	362
5.2 Regimes distintos de produção e de regulação de conhecimentos	366
5.3 Folclore e conhecimentos tradicionais: o tortuoso caminho percorrido pelos regimes de proteção dos conhecimentos indígenas	376
5.4 Os equívocos dos conhecimentos tradicionais coletivos e do domínio público	386
5.5 A era <i>commons</i> e os conhecimentos tradicionais	389
5.6 Os direitos autorais no plano interno e o tratamento dado aos conhecimentos tradicionais	397
5.7 A figura do narrador-intérprete	411
Capítulo 6 – Considerações Finais	426
Referências Bibliográficas	433

Convenções Textuais

A grafia das palavras na língua desana ou tukano bem como os nomes dos clãs segue a grafia encontrada na coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*. Esta coleção é composta por livros escritos por narradores oriundos de diferentes áreas do alto rio Negro. Em consequência, há variações na grafia da mesma palavra ou do mesmo nome conforme o livro citado ou na transcrição dos dados obtidos em campo pelos antropólogos que contribuíram para a organização destes livros através dos comentários dos respectivos *kumua*/narradores.

As expressões nas línguas desana e tukano bem como os nomes dos clãs estão grafados em itálico, exceto as palavras em nheengatu e os etnônimos que aparecem em maiúsculas.

O etnônimo tukano (grafado com “t” minúsculo) refere-se ao conjunto dos grupos que compõem a família linguística dos Tukano Orientais. O mesmo se aplica à expressão “grupos tukano”. Por outro lado, Tukano (grafado com “T” maiúsculo) refere-se apenas ao grupo do mesmo nome que pertence a esta família linguística. O termo “grupo” inclui categorias dos coletivos de diferentes níveis: clã, comunidade, povo ou grupo étnico.

Introdução

1. O caminho da pesquisa

Esta é uma pesquisa que trata da transmissão e circulação dos conhecimentos dos *kumua* (*kumu* no singular), espécie de xamã do noroeste amazônico. Procura entender os movimentos pelos quais os conhecimentos são transmitidos em suas diversas formas e sua circulação, analisando o papel dos sujeitos transmissores (*kumua*) e receptores (aprendizes), da sua legitimidade, do próprio conhecimento em si, ou seja, de seu conteúdo (mitos, genealogias e benzimentos), do local em que este conhecimento circula e das formas de transmissão quer por via oral, quer pela circulação de livros. Por fim, é feito um esforço para entender a articulação entre as políticas de publicação, os direitos intelectuais costumeiros e o direito autoral positivo. Portanto, esta não é uma tese sobre xamanismo nem uma etnografia sobre um grupo específico, embora os Desana tenham sido escolhidos como colaboradores desta pesquisa. Mas, é uma tese que, em parte, se distancia das pesquisas clássicas de etnologia por seu caráter pragmático apresentado no fim do trabalho e privilegia um movimento entre campos de estudos distintos.

A região do noroeste amazônico é conhecida pelo seu sistema social aberto (Hugh-Jones, S., 1979:241; Árhem, 1981:19-22; Jackson, 1983:5-8) que se estende por milhares de quilômetros quadrados entre o Brasil, a Colômbia e a Venezuela. Habitada por diferentes grupos linguísticos, esta ampla região foi escolhida para a realização desta pesquisa porque salta aos olhos de qualquer interessado no tema de direitos intelectuais o trabalho, em especial dos Tukano Orientais, em publicar seus conhecimentos. Enquanto a transmissão e posse de conhecimentos poderiam ser estudados com qualquer grupo indígena do Brasil,

o noroeste amazônico, mais especificamente, o alto rio Negro, é um local fértil para estudar a circulação destes conhecimentos através da coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro (Narradores)*.

Antes mesmo de conhecer as etnografias do noroeste amazônico, a popularidade desta coleção me chamou a atenção por ser um fenômeno único entre os ameríndios. Embora no Brasil a publicação de livros seja fenômeno corrente entre índios de diferentes etnias, a coleção *Narradores* se destaca por sua natureza, seus objetivos e seu público-alvo. É uma coleção composta, até este momento, por oito volumes escritos por sábios *kumua*, respeitados em suas comunidades, com a participação de seus filhos e com o auxílio de um antropólogo. Os livros são versões da mitologia dos diferentes grupos e apresentam, com destaque, a história do clã ao qual pertencem os narradores. Foi através da publicação desta coleção que dirigi minha atenção ao alto rio Negro e, a partir de então, passei a considerar esta região como o local onde poderia realizar um estudo sobre as formas de transmissão e posse de conhecimentos.

A investigação dessa pesquisa nasceu de uma trajetória entre dois campos distintos de estudos. Meu percurso pelo estudo do direito foi marcado por enormes conflitos intelectuais ao ser doutrinado por um ensino positivista e acrítico. Muito mais próximo a um curso de legislação, o ensino do direito ainda é hoje no Brasil, com raríssimas exceções, marcado por uma didática que desconsidera e até mesmo nega outras juridicidades além do direito oficial, o qual é imposto a todos e elege o Estado como fim último do direito. Os “Cursos de Direito”, títulos dos manuais didáticos utilizados nas diversas disciplinas dos cursos de graduação, carecem da percepção de que o direito é fundamentalmente uma construção, um debate, que é a todo o momento, negociado e é fruto de infindáveis processos sociais.

Desta forma, procurei pensar o direito através das questões levantadas pela antropologia. Ingressei em um programa específico de mestrado em

antropologia do direito que me ajudou a perceber o direito de dentro para fora. As generalizações e universalizações almejadas pelo Estado deram lugar às especificidades e localidades. Não que o geral e universal deixassem de ser importantes, mas passaram a ser considerados a partir de um coletivo específico e localizado, privilegiando-se as categorias jurídicas e as suas relações com o direito do Estado.

Foi a partir deste estudo mais concreto do direito, longe das vagas definições e descrições que marcam os cursos de direito, que percebi que os direitos intelectuais, assim como os outros direitos, deveriam, ao abranger outras sociedades, ser formulados levando em conta as categorias de transmissão de conhecimentos. Em minha dissertação de mestrado sugeri que a adoção por parte do Estado de normas de direitos intelectuais internacionais, como o acordo TRIPs, por exemplo, traria mais benefícios às indústrias do que aos agentes produtores de conhecimentos tradicionais. Entretanto, haveria alternativas mais interessantes à proteção destes conhecimentos como a CDB, que oferece a garantia de benefícios a estes povos sobre os recursos genéticos e aos conhecimentos associados à biodiversidade, exigindo o consentimento prévio e informado e a repartição de benefícios.

Durante o mestrado, entrei em contato com pesquisadores e seus trabalhos que direta ou indiretamente abordavam o letramento, os direitos intelectuais e o próprio livro, em suas diferentes categorizações. As pesquisas de Maurice Bloch (1998), Chris Fuller (2003), James Leach (2000; 2004) e Brinkley Messick (1993) acabaram chamando minha atenção para o importante papel do livro em diferentes contextos que, mais tarde, me ajudariam a fazer conexões com o fenômeno da publicação de livros no noroeste amazônico.

Até aquele momento, havia criado concepções essencialistas e totalizantes, uma oposição entre a antropologia e o direito – enquanto a antropologia se preocupava com as concepções do outro, o direito o ignorava. Mas, aos poucos fui percebendo que há juristas, trabalhos e propostas

normativas que consideram os interesses dos grupos indígenas e, mais importante ainda, aprendi que os povos indígenas são autores de seus próprios direitos alcançados em face do Estado. Esta percepção alterou minha posição rígida de direito *versus* antropologia, fazendo com que esta oposição cedesse progressivamente lugar a encontros e contribuições de ambos os campos de estudos.

Com interesse em dar prosseguimento ao estudo dos direitos intelectuais, o ingresso no doutorado tinha como projeto inicial de pesquisa o estudo sobre os sistemas *sui generis* de proteção dos conhecimentos tradicionais. O objetivo era tentar estudar de que forma se poderia pensar em um sistema *sui generis* tendo como ponto de partida as concepções tukano de propriedade, criatividade e transmissão de conhecimentos. Contudo, este projeto estava viciado pela minha idealização, pela falta de experiência no trabalho de campo e completa ausência de contato com os ameríndios até então. Foi através das primeiras experiências de trabalho de campo em São Gabriel da Cachoeira que ficou claro que este projeto era amplo demais, senão impossível de ser cumprido dentro de um programa de doutorado e, como bem alertavam minhas orientadoras e outros professores, era de completude inexecutável tamanha a sua ambição.

Logo no início do doutorado, Manuela Carneiro da Cunha me aconselhou a deixar este projeto de lado e sabiamente me orientou a fazer uma pesquisa dentro da FOIRN ou que tivesse como foco as legislações que tratam de direitos intelectuais – enfim, algo que ao mesmo tempo se encontrava dentro dos meus interesses de pesquisa e que fosse muito mais próximo à minha formação jurídica. Com tal orientação, Manuela perspicazmente visava um trabalho a ser apresentado com melhor qualidade e que requeria um esforço menor do que fazer uma etnografia com os *kumua*. Desanimado, tentei elaborar diversos projetos de pesquisa diferentes deste, mas nada fluía. Confesso que no íntimo, não havia aceitado seu conselho. O tempo passou e próximo da data do exame de qualificação pouco havia sido feito. Até que, pouco tempo antes do exame, diante do desespero de Marta Amoroso, decidi repentinamente voltar a São

Gabriel da Cachoeira e, com obstinação, dar prosseguimento ao trabalho que havia planejado inicialmente.

Ao longo do trabalho de campo, o projeto foi remodelado e somente a partir das ricas sugestões dadas no exame de qualificação pelos professores Marco Antônio Barbosa, Marta Amoroso e pela própria Manuela Carneiro da Cunha que a pesquisa tomou um rumo certo. De forma que o trabalho de campo propriamente dito foi realizado nos últimos anos do doutorado. Neste ínterim, sofri um acidente e precisei colocar uma prótese no quadril esquerdo. O processo de recuperação foi lento e postergou uma das fases do trabalho em campo, mas, esta nova condição física não impediu as longas viagens de barco pelo rio Tiquié para chegar em São João Batista e em Pará-Cachoeira bem como pelo rio Uaupés com destino às comunidades do Apaporis na Colômbia.

Todavia, Manuela, desde o princípio tinha razão. Talvez a etnografia não tenha atingido o padrão esperado. Contudo, o que se intentava fazer desde o início era um estudo que permitisse vislumbrar os direitos intelectuais desana, que possibilitasse uma reflexão de cunho comparativo e que, talvez, contribuísse para entender a sua relação com o direito positivo.

Assim, este projeto idealizado, com o tempo, transformou-se num plano de pesquisa ainda relacionado com os direitos intelectuais, mas passível de ser concretizado quando seus objetivos foram delimitados ao estudo dos processos de transmissão e circulação de conhecimentos entre os *kumua* e sobre os direitos autorais. Ficou claro também, no decorrer do tempo em campo e com as orientações de Geraldo Andrello, Pedro Lolli e Stephen Hugh-Jones, que acompanhar o movimento de um livro da coleção *Narradores* seria um caminho fértil para compreender uma das possíveis formas de circulação de conhecimentos.

Dentro deste novo panorama de pesquisa, qualquer *kumu*, de qualquer grupo do noroeste amazônico e qualquer sábio que contribuiu com algum volume para a coleção *Narradores* poderia colaborar com seus conhecimentos.

No entanto, os contatos foram limitados a um grupo específico dos povos tukano. Os Desana foram escolhidos por dois motivos. Primeiro, por razões mitológicas. De acordo com a narrativa dos *Dihputiro Porã* tanto os benzimentos como os rituais foram transmitidos por *Boreka*, o ancestral maior, aos seus descendentes, os Desana, e também aos outros grupos tukano. Até aquele momento, apenas *Boreka* tinha domínio sobre este conhecimento, tanto é que foi o responsável pela segurança durante a viagem do barco-transformação a fim de proteger a proto-humanidade dos ataques de outros seres e foi bem sucedido. De forma que desde *Boreka*, os conhecimentos do *kumu* têm sido transmitidos através das linhas patrilineares (Diakuru & Kisibi, 1996:178).

Segundo, os clãs desana, até o momento, compõem o grupo tukano que mais publicou na coleção *Narradores*. Seria impossível trabalhar com todos os narradores, e assim, restringir a pesquisa a um grupo específico possibilitaria o entendimento das relações hierárquicas dentro dos clãs dos narradores por meio das publicações. No entanto, os interlocutores não se limitam apenas aos narradores da coleção. Além dos próprios Desana, vários *kumua* de outros grupos tukano foram contatados, embora não se tenha realizado um trabalho sistemático com eles.

2. Períodos e área etnográfica da pesquisa

A área geográfica do noroeste amazônico abrange partes do Brasil, da Venezuela e da Colômbia com uma extensão aproximada de 1,3 milhões de km². Inclui o Estado venezuelano também chamado Amazonas, quatro departamentos na Colômbia (Amazonas, Vaupés, Guainía e Vichada) e boa

parte do Estado do Amazonas no Brasil, incluindo sua capital Manaus.¹ A pesquisa foi realizada em quatro etapas entre 2013 e 2015, perfazendo o total de nove meses de trabalho de campo em São Gabriel da Cachoeira (AM), localizada no extremo noroeste do país, não muito distante da fronteira com a Colômbia. Entre estas etapas, breves estadias foram feitas em algumas comunidades do rio Tiquié e do rio Apaporis.

¹ Desta extensão, 56,6% (750.935 km²) se encontra no Brasil, 27,3% (362.321 km²) na Colômbia e 16,1% (213.290 km²) na Venezuela. De acordo com os censos nacionais de população (Venezuela 2001, Colômbia 2005, Brasil 2010), nesta região vivem aproximadamente 2.383.342 pessoas, das quais 182.554 (7,6%) são indígenas. A maior parte da população habita as zonas urbanas e as capitais dos estados/departamentos. No Brasil, por exemplo, quase 80% da população da região vive na cidade de Manaus. Apesar da forte presença indígena nas cidades, a maior parte da população indígena vive fora dos limites urbanos e, no caso do Brasil e da Colômbia, dentro das terras indígenas. Três grandes bacias hidrográficas drenam a região, todas elas ultrapassando as fronteiras nacionais: a do alto Amazonas, ao sul, entre Brasil, Colômbia e Peru, mas com destaque para a sub-bacia do rio Caquetá/Japurá (Colômbia-Brasil), que demarca o limite sul da área considerada; do Orenoco, ao norte, entre Colômbia e Venezuela, com as sub-bacias do Guaviare e parte do Orenoco demarcando o limite norte e a bacia do rio Negro/Guainia, que abrange a maior parte da região e se estende pela tríplice fronteira Brasil, Colômbia e Venezuela. Fonte: Cartografia dos Sítios Sagrados. São Gabriel da Cachoeira, 2014.

Mapa 1: Área aproximada do Noroeste Amazônico, abrangendo o Brasil, a Colômbia e a Venezuela.

São Gabriel da Cachoeira foi considerada uma cidade propícia para este estudo por ser o atual local de moradia de um número crescente de *kumua*. É fenômeno constante o crescimento urbano de São Gabriel da Cachoeira ao oferecer serviços e oportunidades tais como trabalho, escola, assistência médica bem como infraestrutura para as relações que o cidadão desempenha frente ao governo. Logo ao chegar, conheci Feliciano Pimentel Lana e Américo Fernandes. Ambos se mostraram muito receptivos e dispostos a cooperar com meu trabalho, fato que de pronto me surpreendeu, por ter escutado com frequência da parte de outros pesquisadores a dificuldade do antropólogo em estabelecer laços de trabalho.

Mapa 2: Terras Indígenas do Alto Rio Negro do lado brasileiro com destaque aos principais locais da pesquisa: São Gabriel da Cachoeira, Pará-Cachoeira e São João Batista.

A partir do momento em que percebi que a coleção *Narradores* seria um importante meio para entender a circulação dos conhecimentos, decidi ampliar minha rede de contatos, incluindo Raimundo Galvão, da comunidade² Santa Marta, no rio Papuri e Luís Lana, da comunidade Parí-Cachoeira, no rio Tiquié. No entanto, resolvi permanecer na cidade, trabalhando com Feliciano e Américo no ano de 2013 porque sabia que em algum momento encontraria Raimundo e Luís transitando por São Gabriel. Logo percebi que viajar, pelos mais diversos motivos, é prática corriqueira entre os povos que habitam o noroeste amazônico. É através destes transcursores que se adquire e se produz conhecimentos. (Andrello, 2012:8) Com o tempo, estes dois *kumua* passaram pela cidade. Trabalhei por três meses com os dois, mas precisei dar sequência ao trabalho com Luís Lana. Assim, além de São Gabriel da Cachoeira, estive por um mês em Parí-Cachoeira e São João Batista, no rio Tiquié (a cerca de 600 quilômetros de São Gabriel da Cachoeira).

No lado colombiano, fiz breves incursões a algumas comunidades no rio Apaporis localizadas no departamento de Vaupés, ao sul da cidade e capital Mitú. Na comunidade Buenos Aires, em Pacoa, trabalhei com Manuel da etnia kawiary ou cabyarí e na pequena comunidade taiwano Villa Real, com o tuxaua e *kumu* Viviano e seu filho Festino.

² Comunidade é o termo local que designa aldeia.

Mapa 3: Departamento do Vaupés, Colômbia. À esquerda, no lado brasileiro, encontram-se as comunidades do alto rio Negro.

Mapa 4: ● Destaque para as comunidades Buenos Aires e Villa Real no rio Apaporis.

Figura 1: Caminho para a comunidade taiwano Villa Real, rio Apaporis, Vaupés, Colômbia.

Figura 2: Cachoeira Jirijirimo, Rio Apaporis, Vaupés, Colômbia.

O extenso território do noroeste amazônico é habitado por 37 grupos indígenas que formam um mosaico sociocultural dentro de um macrossistema de trocas em que circulam pessoas, línguas, conhecimentos, rituais e narrativas míticas. Estes grupos indígenas pertencem a três famílias linguísticas: tukano oriental,³ arawak⁴ e maku.⁵ A população total é de cerca de 78.500 pessoas espalhadas por mais de 500 comunidades. A família linguística tukano oriental, dentre a qual se encontram os Desana, é composta por 20 grupos, cada um com a sua própria língua (veja tabela abaixo).

Os Desana se autodenominam *Umurĩ Mahsã* (Gente do Universo) e constituem um grupo étnico de cerca de 4.600 pessoas habitando os dois lados da fronteira. A maioria da população se encontra ao longo do rio Uaupés e de seus afluentes, Papupri e Tiquié e seus pequenos tributários (igarapés). Hoje, há um número considerável de Desana morando na cidade de São Gabriel da Cachoeira.

As tabelas⁶ abaixo elencam os grupos étnicos das três famílias linguísticas que habitam o noroeste amazônico informando também as suas respectivas populações no Brasil e na Colômbia.

³ A família linguística tukano divide-se em dois ramos: tukano oriental e tukano ocidental. Os povos do ramo ocidental habitam o Perú, a Colômbia e o Equador. Informação obtida através do site do Instituto Socioambiental, acessado em 24.11.2015 em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/etnias-do-rio-negro/1524>.

⁴ A área tradicional de ocupação dos Arawak é a tríplice fronteira entre o Brasil, Colômbia e Venezuela. Mais especificamente, encontram-se concentrados principalmente nos rios Içana, Xié e nas áreas do médio e alto rio Negro (Cartografia dos Sítios Sagrados. São Gabriel da Cachoeira, 2014).

⁵ Os Maku, diferentemente dos grupos tukano e arawak, que são ribeirinhos, preferem viver adentro da floresta, nas áreas de interflúvio e nas cabeceiras de pequenos igarapés. Também são mais caçadores do que pescadores e praticam a agricultura em menor escala. Por isso, possuem mais mobilidade pelo território, habitando assentamentos menores e de caráter muitas vezes temporário, de acordo com as temporadas de caça e coleta e com a organização social que adotaram (*Idem*).

⁶ Fonte: Cartografia dos Sítios Sagrados. São Gabriel da Cachoeira, 2014.

TUKANO ORIENTAL	BRASIL	COLÔMBIA
Arapaso	414	
Bará	21	109
Barasana	414	2.008
Desana	2.204	2.457
Karapanã/Carapana	63	701
Kubeo	489	6.477
Letuama		705
Makuna	32	1.009
Matupí		220
Mirití-Tapuya	75	
Pira-Tapuya	1.433	697
Siriano	71	749
Taiwano/Eduria		22
Tanimuka		1.247
Tatuyo		331
Tukano	6.241	6.996
Tuyuka	825	642
Kotiria/Wanano	735	1.395
Yauna		103
Yuriti		687
Total	3.792	

ARAWAK	BRASIL	COLÔMBIA
Baniwa	6206	
Coripaco/Ñamepaco	1485	7827
Warekena	887	
Tariano	2067	445
Baré	10275	
Yukuna		550
Kawiary/Cabiyarí		311
Total	30.053	

MAKU/PUINAVE	BRASIL	COLÔMBIA
Hup/Hupda	1500	
Yuhup	600	
Nadöb	600	
Döw	110	
Kakua/Cacua		300
Nukak		1483
Puinave		6604
Total	11.105	

OUTROS GRUPOS	BRASIL	COLÔMBIA
Bora		701
Miraña		715
Yuri o Aroje		217
Total	1.633	

Tabela 1: Distribuição da população dos grupos Tukano Oriental, Arawak e Maku no Brasil e na Colômbia.

3. A construção da relação entre os interlocutores e o pesquisador

Para cumprir o objetivo desta pesquisa contatei diversos *kumua* em São Gabriel da Cachoeira. Minha proposta inicial era acompanhar, na medida do possível, algum *kumu* que estivesse em meio ao processo de transmissão de seus conhecimentos aos seus filhos. Desta forma, poderia aprender a dinâmica deste processo, as formas e pelo menos, parte deste conhecimento. Contudo, não tive esta chance no momento em que fiz o trabalho de campo. Todos os *kumua* a quem era apresentado já haviam transmitido seus conhecimentos aos seus filhos. Assim, procurei por *kumua* que fossem respeitados na cidade e aos poucos, uma relação de trabalho foi construída. A seguir, apresento apenas os *kumua* com quem realizei um trabalho sistemático durante um período determinado de tempo. Com alguns deles trabalhei periodicamente, quase todos os dias da semana e por um tempo considerável. Com outros, realizei encontros por algumas semanas consecutivas, mas eram momentos de intensa dedicação aos temas que estávamos tratando. Além destes, conversava ocasionalmente com *kumua* de outros grupos.

Meu primeiro contato em São Gabriel da Cachoeira foi com José Maria Lana em março de 2011. José Maria trabalhava na Secretaria da Educação com projetos de revitalização da língua desana. Expliquei os objetivos de minha pesquisa e perguntei a ele se poderia me ajudar de alguma forma. Já acostumado com antropólogos, a resposta de José Maria foi afirmativa, mas logo esclareceu que ele mesmo não era *kumu*. Propôs me apresentar a dois *kumua* respeitados da cidade. Primeiramente, José Maria Lana me apresentou ao seu tio Feliciano e, no mesmo dia, a Américo Fernandes, que mora ao lado de Feliciano. Fui bem recebido pelos dois que logo começaram a relatar as dificuldades que “um não índio teria para aprender estas coisas”. Américo Fernandes disse em tukano, com a tradução de José Maria, que “aprender as coisas de *kumu* é muito mais complicado que fazer um doutorado”. Disse ainda que mesmo que eu passasse a vida toda com ele, jamais conseguiria aprender tudo.

Este contato inicial tinha apenas como objetivo conhecer a área onde ficaria por meses bem como averiguar se realmente conseguiria encontrar algum *kumu* disposto a cooperar com a pesquisa. Foi somente em 2013, contudo, que retornei a São Gabriel da Cachoeira para iniciar o trabalho.

3.1 Feliciano Pimentel Lana

Dois anos mais tarde procurei Feliciano Lana novamente e fiquei surpreso ao ser recebido com um sorriso amistoso que indicava que estava disposto a começar nosso trabalho. Propus passar o dia em sua casa, aprendendo sobre a transmissão dos conhecimentos e ao mesmo tempo acompanhando seus rituais de benzimentos. Feliciano, porém, argumentou que ainda não era tempo para isso. Antes, era necessário me ensinar os benzimentos e, principalmente, as histórias. Com o tempo, entendi que para que eu pudesse entender o que estava acontecendo no dia a dia de um *kumu*, seria imprescindível conhecer a relação entre os benzimentos e os mitos. Este é um conhecimento entrelaçado. Não se aprende um sem o outro, insistiu Feliciano.

Desta forma, seguindo o método de ensino para antropólogos criado por Feliciano, passamos dois meses na sede do ISA de São Gabriel da Cachoeira. Logo no primeiro dia, Feliciano estabeleceu seu sistema de ensino. Disse que havia entendido que meu objetivo era aprender como o *kumu* ensina seu filho. Portanto, transmitiria seus conhecimentos da mesma forma. Isto implicava estabelecer que o *kumu* não falaria quando achasse que não devia. Às vezes ensina muito, às vezes pouco. Cabe a ele decidir. A relação que o aluno tem com seu professor, explicou Feliciano, é baseada no respeito. Aquele que um dia despreza o trabalho do *kumu*, não vai receber sua atenção. O *kumu* nunca ensina tudo. Principalmente no início. Ensina aos poucos, frisou Feliciano. “Às vezes, não responde às perguntas que lhe são feitas. Fica em silêncio.”

Com o tempo, entendi o sentido de sua forma de ensinar. Feliciano queria dizer que o *kumu* precisa, antes de tudo, estabelecer uma relação de confiança com a pessoa para a qual vai transmitir seus conhecimentos. Não importa se é apenas conhecido, amigo, parente ou até mesmo filho. “Se não confia, não ensina”, certa vez me disse Américo. Durante dois meses seguidos passávamos o dia juntos. Feliciano escolhia o benzimento que queria ensinar. Falava em desana e mandava que eu escrevesse tanto em sua língua como em português. Depois, contava o mito em que o benzimento se baseava.

Ao retornar no ano seguinte, agora com algum conhecimento dos mitos e dos benzimentos, estabelecemos outra rotina de trabalho. Desta vez ficaria em sua casa acompanhando suas atividades, inclusive sua relação com as pessoas que o procuravam e entre um e outro continuávamos nosso estudo sobre a relação mitos e benzimentos. Contudo, a frequência diária já não era a mesma do ano anterior, pois agora estava dividindo o tempo com Américo Fernandes e posteriormente com Raimundo Galvão que chegara a São Gabriel da Cachoeira. Todavia, continuei trabalhando com Feliciano até o último dia da minha pesquisa em campo.

3.2 Américo e Durvalino Fernandes

Américo Fernandes é considerado por muitos na cidade como um *kumu* muito sábio e poderoso. Narrador de dois livros, *Mitologia dos Antigos Desana* (1996) e *Os Ensinaamentos que Não se Esquecem* (Diakuru & Kisibi 2006), com seu filho Durvalino, a sua casa é constantemente procurada pelos que precisavam de ajuda. Américo não é do mesmo clã de Feliciano Lana. Este fato importante, como ficará claro nos próximos capítulos, aguçou meu interesse em trabalhar com ele, pois me ajudaria a entender o funcionamento da hierarquia entre os clãs dos desana, característica fundamental dos povos tukano, através do ensino da mitologia e dos benzimentos. Comecei trabalhando em sua própria casa, entrando em contato com a sua rede de relações e, nos intervalos, Américo

me ensinava os conhecimentos dos *Dihputiro Porã*. Contudo, havia diferenças entre os professores. Américo iniciava com o ritual em um dos quartos de sua casa, sem a presença de ninguém. Apenas trazia o item benzido para o uso de seu paciente que ficava aguardando na área externa de sua casa. Segundo, embora falasse português e tukano, Américo somente falava sobre seus conhecimentos na língua desana. Esta exigência trouxe uma limitação ao trabalho que realizávamos. Meu desconhecimento da língua desana me obrigou a procurar alguém que pudesse me auxiliar na tradução.

No entanto, esta busca foi em vão, pois Américo também se recusava a falar sobre estes assuntos para quem não fosse de sua confiança. Restavam seus filhos. Durvalino não tinha interesse em ajudar. Situação que se reverteu apenas no fim do trabalho de campo, como será demonstrado. Os outros filhos homens de Américo não se encontram em São Gabriel da Cachoeira. A única opção foi sua filha Elza que tinha muito interesse em nossas conversas. Mas, havia um dilema: por ser mulher, Américo se negava a falar em sua presença. Foi apenas depois de muita insistência de Elza, que Américo resolveu conversar comigo. Mesmo assim, a comunicação não era boa. Américo ensinava em desana. Elza traduzia do desana para o tukano, pois ela tem dificuldade de se expressar em determinados assuntos em português. A sua filha, Jane, por sua vez, traduzia do tukano para o português. Não poderia usar Jane para traduzir diretamente a fala de Américo porque Jane não fala desana.⁷ Esta cadeia de traduções tornou o trabalho com Américo completamente inviável. Constantemente, Américo expressava sua contrariedade de falar através de Elza. “Esse é um assunto sério e Elza não está protegida para ouvir essas coisas”, explicava. De forma que, às vezes, chegavam a discutir em meio às explicações porque, mais interessada que eu, Elza queria ouvir os ensinamentos do pai e insistia para que ele falasse. Diante de tal situação constrangedora, continuei frequentando a casa de Américo por mais

⁷ Jane é falante da língua tukano. Embora neta de Américo que é desana, Jane é filha de Elza que se casou com homem tukano. Assim, Jane é tukano de acordo com a regra de descendência patrilinear. Pela exogamia linguística presente entre os povos Tukano, o casamento é realizado fora do grupo étnico.

alguns meses, mas apenas com o objetivo de compreender as redes de relações travadas por este *kumu* em São Gabriel da Cachoeira através de seus clientes.

Da casa de Américo é possível ver a casa de Feliciano. Ambos sabiam, desde o princípio, que eu estava aprendendo com os dois, em dias alternados da semana. Sentia receio de algum dia haver um problema, pois às vezes Américo criticava os conhecimentos de Feliciano. Depois, aprendi que as suas críticas não se dirigiam diretamente a Feliciano, mas tinham outro sentido, como tentarei explicar mais à frente. De qualquer forma, não era uma situação confortável para mim.

Às vezes, sem mencionar, queria contrastar os conhecimentos de um *kumu* com o outro. Levantava as mesmas questões do dia anterior, mas sem mencionar que as havia feito para o outro *kumu*. Certa vez, Feliciano percebeu que estava comparando os conhecimentos e me alertou falando firmemente que o seu conhecimento era diferente de Américo, mas ambos os conhecimentos são verdadeiros e deveriam ser levados a sério. Explicou que eu não deveria comparar o que aprendia lá com o que aprendia com ele, pois não chegaria a lugar nenhum.

A situação com Durvalino era diferente. No fim de meu trabalho de campo o procurei com o objetivo de aprender sobre as políticas de publicação da coleção *Narradores*. Passei algumas tardes com ele discutindo esses assuntos. A atitude inicial de apatia de Durvalino mudou para receptiva porque segui as orientações de Jayme, seu irmão. Quando encontrei Jayme em Manaus, expliquei a dificuldade que tive em travar uma relação com Durvalino logo que iniciei o trabalho com Américo. Jayme explicou que, provavelmente Durvalino não havia entendido minha proposta de trabalho e pensou que eu estava lá para aprender com seu pai para publicar um livro com os seus conhecimentos sem que houvesse alguma contrapartida do interesse da família. Assim, Jayme sugeriu que eu procurasse Durvalino novamente em sua própria casa oferecendo ajuda jurídica para a associação cultural desana que Durvalino pretendia criar.

Desta forma, assegurou Jayme, Durvalino cooperaria comigo. E assim aconteceu. Durvalino contribuiu ricamente para que fosse possível entender as políticas de publicação e a circulação dos conhecimentos.

3.3 Raimundo de Castro Galvão

Encontrei Raimundo Galvão quando chegou em São Gabriel da Cachoeira vindo de sua comunidade, Santa Marta, situada num pequeno tributário do rio Papuri e ficou hospedado durante alguns meses na casa de sua irmã enquanto organizava sua documentação para o pedido de aposentadoria. Da mesma forma que Durvalino, meus encontros com Raimundo eram pontuais, pois me interessava saber neste momento as políticas de publicação e as regras de transmissão de conhecimentos. Logo de início, expliquei que estas eram as questões de minha pesquisa e Raimundo demonstrou vivo interesse em cooperar comigo, principalmente ao ver que carregava um exemplar de sua obra, o *Livro dos Antigos Desana - Guahari Diputiro Porã*. Vez por outra, o acompanhava quando algum paciente o procurava, embora fossem solicitações ocasionais por não ser morador de São Gabriel da Cachoeira.

3.4 Luís Gomes Lana

Assim que fiquei sabendo que Luís Lana estava em São Gabriel da Cachoeira, hospedado na casa de sua filha, interrompi meu trabalho com Feliciano Lana e Raimundo Galvão para poder aproveitar ao máximo a estadia de Luís na cidade. A princípio não foi fácil encontrá-lo. Luís estava em São Gabriel para resolver alguns problemas na prefeitura e também para participar de um projeto de revitalização da língua desana. Diversas vezes o procurei em sua casa, mas não o encontrei. Mas, ele sabia que um antropólogo estava interessado em conversar com ele. Comecei a desconfiar que a dificuldade de um encontro não fosse tanto por seus compromissos, mas porque Luís

provavelmente não deveria estar interessado em encontrar mais um pesquisador. Luís é conhecido por não gostar do trabalho dos antropólogos, como já haviam me contado seus parentes. Isso, porém, não era novidade. A introdução da primeira edição de seu livro, escrita por Berta Ribeiro (1980:31) e a experiência relatada por Larissa Menendez (2009:17) mostram as dificuldades que ambas tiveram no início de suas pesquisas com Luís. Sua queixa é que invadimos sua vida, ganhamos muito com isso e pouco retribuímos. No início dos contatos, sempre os tratava de forma ríspida. O trabalho que estes pesquisadores conseguiram realizar com ele foi possível porque tinham um tempo prolongado que permitia que ganhassem sua confiança e, aos poucos, Luís passasse a se sentir mais à vontade com a intromissão na sua vida, característica do trabalho de campo. Mas, eu não tinha este tempo. Precisava elaborar uma estratégia para conquistar a sua confiança de forma mais rápida e ao que lhe parecesse justa.

Meses antes, soube por intermédio de José Maria, seu irmão, que Luís estava interessado em publicar a terceira edição do livro *Antes o Mundo Não Existia*. Uma das dificuldades que o narrador enfrentava era encontrar uma editora que publicasse esta nova edição e estivesse disposta a firmar um contrato que garantisse o pagamento dos recursos advindos dos direitos do autor. Pensei que esta seria uma boa entrada e que poderia oferecer minha ajuda para estabelecer um laço de trabalho que fosse não só do meu interesse, mas também do interesse de Luís.

Com isso em mente e, quando finalmente encontrei Luís, me apresentei como um advogado que estava realizando uma pesquisa de antropologia que tinha como objetivo entender os direitos intelectuais dos Desana. Expliquei que estava interessado em entender detalhes sobre o processo de escrita de seu livro, a sua história e as formas de transmissão de conhecimentos. Quando tirei de minha mochila as duas edições do livro *Antes o Mundo Não Existia*, Luís que até o momento estava taciturno, abriu um sorriso enorme e começou a contar a história de sua vida. Falou sem parar por mais de uma hora. Fiquei maravilhado com o que disse, não só porque estava obtendo informações importantes para a

minha pesquisa, mas porque estava diante de alguém que falava sobre o universo desana com tamanha paixão e riqueza de detalhes que não era necessário fazer nenhum esforço para acompanhá-lo, visualizar e sentir o caminho que percorria em suas descrições.

No final, agradei pela conversa, expressei meu apreço pela sua disposição e tempo em me atender e perguntei se poderíamos conversar no dia seguinte com mais tempo para que eu pudesse fazer algumas perguntas e anotar alguns detalhes. Para minha surpresa Luís concordou e sugeriu que nos encontrássemos na sede da FOIRN. Objetei argumentando que no domingo a FOIRN estaria fechada, mas Luís insistiu que fôssemos lá porque assuntos de tamanha importância como as histórias e os benzimentos requerem um lugar tranquilo e com um ambiente propício à concentração.

Cedo na manhã seguinte Luís estava lá me aguardando. Conversamos com mais profundidade dessa vez. No final, Luís comentou sobre seu novo projeto de escrever a terceira edição de seu livro. Mencionou a dificuldade de encontrar uma editora fora do Estado do Amazonas que estivesse interessada na publicação e que pagasse pelos direitos autorais. Em suas palavras, “que assinasse um contrato”. Expressei minha compreensão pela sua ansiedade e disse que infelizmente não tinha contatos com nenhuma editora e assim não poderia fazer esta intermediação naquele momento. Contudo, lhe assegurei que poderia lhe fornecer assistência jurídica na formulação de um contrato que assegurasse seus direitos de autor e, futuramente, após a escrita da tese, poderia tentar conversar com algumas editoras. Novamente, Luís abriu aquele sorriso de satisfação e disse: “É disso que eu preciso! Preciso de alguém que se interesse pelo meu trabalho.” E subitamente indagou: “Você poderia ajudar na revisão do meu livro?”.

Foi assim que apenas dois dias após nosso primeiro encontro, atei minha rede ao lado da de Luís no barco que nos levaria para a comunidade Parí-Cachoeira, no rio Tiquié. A viagem foi lenta e longa; levou quatro dias e

felizmente possibilitou que Luís me transmitisse uma pequena parcela de seu acervo de informações sobre as casas de transformações pelas quais íamos passando no caminho.

Na comunidade Parí-Cachoeira fiquei hospedado na missão salesiana entre os meses de janeiro e fevereiro de 2015. Neste período, trabalhava todos os dias com Luís Lana, especificamente sobre as formas de transmissão de conhecimentos e um pouco da história da coleção *Narradores*. Luís também contou em detalhes a sua história de vida como tuxaua da comunidade São João Batista, também no rio Tiquié, e especificamente, tratou dos problemas políticos que enfrentou como chefe e *kumu* de sua comunidade.

4. Metodologia

Antes de entender o processo de transmissão e circulação de conhecimentos, era necessário, como frisou Feliciano Lana através de seu método de ensino, ter noções gerais deste próprio conhecimento. Assim, a primeira etapa da pesquisa, realizada com Feliciano Lana e Américo Fernandes, consistiu no aprendizado dos mitos e de sua relação com os benzimentos.

A partir do momento em que passei a frequentar as suas residências diariamente, entrei em contato com pessoas que compunham as suas redes de relações. Desta forma, pude não só acompanhar o dia a dia de um *kumu*, incluindo as suas práticas xamânicas, mas também perceber como meus interlocutores eram conhecidos na cidade. Logo após o benzimento, aproximava-me do cliente e procurava saber onde morava, o grupo a que pertencia, o motivo da procura daquele *kumu*, se antes já havia procurado outras ajudas, incluindo outros *kumua* e médicos ou hospitais. Depois desta conversa inicial, procurava entender qual era a relação do cliente com o *kumu* (parentesco, afinidade, vizinhança ou amizade), se fora indicado por alguém e alguns detalhes do tratamento. Por fim, lhe apresentava os volumes da coleção

Narradores, procurando saber se havia alguma relação entre a procura por aquele *kumu* e a publicação ou se ao menos, já tinha visto alguns livros em algum momento.

A segunda etapa da pesquisa envolveu entender melhor os processos de transmissão e circulação dos conhecimentos. Nesta fase, trabalhei diretamente com os narradores, inquirindo sobre o processo de aprendizado e de escrita dos livros bem como sobre as políticas de publicação. Vez por outra, acompanhava os benzimentos, mas o foco neste momento era outro. Decidi, como já mencionado, limitar o círculo de *kumua* aos narradores desana. Esta estratégia se mostrou proveitosa porque permitiu que as discussões com e entre os narradores se aprofundasse e revelasse as suas disputas políticas em detalhes. Contudo, é importante salientar que, adicionalmente, a etnografia dos livros desana da coleção *Narradores* abrangeu os produtores dos livros. De forma que a análise procura ultrapassar a materialidade dos livros e atinge os interessados e incentivadores em sua produção como é o caso do padre Casimiro Béksta e dos antropólogos que participaram efetivamente na publicação dos volumes. Buscou-se dar também maior visibilidade à circulação dos livros para fora do âmbito rionegrino com a intenção de demonstrar a cadeia ou rota que os livros percorrem.

Para traçar o mapa da circulação dos livros, precisava saber quem os oferecia e quem os adquiria e para qual finalidade. Para tanto, procurei os distribuidores dos livros em São Gabriel da Cachoeira, FOIRN e ISA, e pedi que anotassem os dados de cada comprador. Visitei as escolas de São Gabriel da Cachoeira e procurei conversar com os professores das comunidades que porventura passavam pela cidade.

Todos os narradores desana relatavam basicamente os mesmos fatos sobre as publicações. Não parecia haver nenhuma espécie de discórdia entre eles. Por mais que perguntasse, sempre com o cuidado de não induzir a resposta, parecia tudo muito perfeito e coeso. Isto me incomodava porque em uma

sociedade fortemente hierárquica como esta, era de se esperar um mínimo de implicações, divergências e até mesmo disputas políticas. No entanto, até aquele momento, todos os narradores estavam muito felizes com os seus livros e contentes com o seu lugar na hierarquia desana. Assim me falavam.

Embora passasse dias alternados com cada narrador em suas casas, não havia tido a oportunidade de encontrá-los juntos num mesmo ambiente. Diferentemente de uma comunidade, onde há mais chances de encontros, a dinâmica da vida de uma cidade, mesmo que pequena, pode dificultar encontros frequentes. Desta forma, resolvi que talvez fosse proveitoso para a pesquisa se os narradores pudessem se encontrar. Assim, algumas vezes passava na casa de um deles e o levava para visitar o outro e lá discutíamos o assunto do dia.

Logo percebi pela forma de se portar e de falar de cada um, que muito poderia ser aprendido sobre os livros, mas, por algum motivo, não estavam dispostos a comentar comigo, pelo menos, inicialmente. No entanto, estas poucas oportunidades foram suficientes para incitar o desejo e a disposição dos narradores em me explicar as batalhas políticas que foram travadas através da publicação dos livros. A partir de então, quando voltei a perguntar, todos resolveram falar abertamente e sem rodeios de que forma a publicação da coleção *Narradores* atravessa de forma incisiva as disputas hierárquicas. As falas de cada narrador ficaram cada vez mais abertas sobre o uso do livro como meio para sustentar os conflitos hierárquicos de seus clãs.

Conversar sobre os conflitos entre os clãs não é assunto corriqueiro, pois pode alimentar discórdias. No entanto, sempre achei que a transparência seria a melhor estratégia. Desta forma, falava abertamente com cada narrador o que havia discutido na casa do outro. Não lhe contava apenas os assuntos, mas mencionava o que cada um havia falado especificamente sobre o outro. Ao falar, o narrador já estava ciente que no dia seguinte eu comentaria com o outro narrador aquilo que havia escutado no dia anterior. No início fiquei apreensivo com esta dinâmica, mas, aos poucos fui percebendo que os próprios narradores

apreciavam este método, pois estava criado um espaço para que cada um falasse ao outro através de meu intermédio sobre a sua legitimidade, seus conhecimentos e suas posições hierárquicas. Tão motivados quanto eu, os narradores se empolgavam com o conhecimento que circulava.

Desde o início de minhas relações com os narradores, apresentei um termo de consentimento informado que esclarecia os objetivos da pesquisa e estabelecia um acordo com cada *kumua* estabelecendo que tinham plena liberdade em não responder qualquer pergunta, sem a necessidade de justificar sua recusa e que poderiam interromper o trabalho a qualquer momento que desejassem.

5. Fundamento teórico e plano geral da tese

A tese tem como ponto de partida a categoria “cultura” como meta discurso reflexivo da cultura, formulada por Carneiro da Cunha (2009). Procura entender de que forma esta categoria tem sido articulada por alguns *kumua* do noroeste amazônico por averiguar como os diferentes sentidos de cultura se articulam através da transmissão e publicação de seus conhecimentos. Ao tratar da transmissão de conhecimentos, inclusive dos direitos intelectuais costumeiros, a pesquisa está sob o âmbito da cultura. No entanto, a pesquisa também procura abranger o papel político das publicações, incluindo as batalhas hierárquicas travadas nos e através dos livros. Neste caso, trata-se da indigenização do livro. E, ao tratar de que forma os narradores operam com a dinâmica dos direitos autorais, a pesquisa se insere no âmbito da “cultura”.

O lançamento da coleção *Narradores* é mais uma manifestação do fenômeno de escala mundial da indigenização da cultura. Mais especificamente neste contexto, pode-se dizer que é uma manifestação da indigenização do livro. Os livros que compõem esta coleção são uma fonte fascinante e rica da história dos grupos Tukano e Arawak. Operam como uma autobiografia dos clãs

apresentando a sua mitologia e o início da vida da humanidade até o aparecimento do clã dos próprios narradores. Mas, há mais envolvido. Esses livros representam muito mais do que fonte de conhecimentos. São o resultado de uma operação em transformação: a alteração da natureza dos objetos em sentido político e de identidade étnica (Hugh-Jones, S., 2012:2).

Ao incluir a coleção *Narradores* na pesquisa, as questões que surgiram foram muitas, mas basicamente se resumiam a tentar compreender quais mudanças poderiam surgir a partir do momento em que aquele conhecimento que tinha modos específicos de transmissão, começava, pelo menos em parte, a aparecer publicado e acessível a todos. Interessava-me saber o que mudava na vida do narrador e dos leitores destes livros bem como o que aconteceria com o próprio conhecimento em si.

Seguindo as sugestões de Andrello (2010) e Stephen Hugh-Jones (2010), procurei entender em que medida os narradores consideram o livro como objeto. Tão importante quanto o conteúdo de narrativas históricas, a forma, aparência e materialidade do livro precisariam ser levadas em conta. Assim, a pesquisa procura colocar um pouco de lado o conteúdo dos livros para refletir como os narradores percebem de que forma o material do livro exerce impacto sobre o seu conteúdo, incluindo refletir quais os significados são dados ao que está escrito pelo seu material, pela sua forma e aparência.

Através de uma breve apresentação do contexto histórico e etnográfico da região (primeiro capítulo), procura-se destacar o principal motivo do interesse dos índios do alto rio Negro na oferta educacional dos salesianos – a despeito do preço desumano cobrado – e o contexto que levou a publicação de livros sem precedentes entre os ameríndios das terras baixas. O objetivo principal é relatar os eventos históricos que alteraram os processos de transmissão de conhecimentos e que levaram à criação da FOIRN e da atuação do ISA, entidades que fomentaram o lançamento da coleção *Narradores* com a finalidade de promover a educação e valorização cultural dos povos da região.

Com a finalidade de entender as formas de transmissão e circulação de conhecimentos, o segundo capítulo introduz a figura do *kumu* e inclui brevemente noções sobre a formação do corpo, da nomação e do trabalho do *kumu* através do contraste com o *ye'e*, xamã que possui as características de pajé. As explanações serão feitas através das experiências de aprendizado dos *kumua*. As diferentes formas de transmissão de conhecimento descritas procurarão demonstrar que, embora exista o que se pode chamar de modelo preferencial, não há regras definitivas e totalizantes, mas flexibilidade de acordo com as circunstâncias. Transmissões de conhecimentos que não seguem o modelo preferencial não são vistas como desvios ou subversão à regra. No entanto, será demonstrado de que forma os meios de transmissão podem ser usados como argumento para aumentar ou diminuir o prestígio entre os *kumua*. A formação do *kumu* não se restringe ao mundo indígena, pois se privilegiam também os conhecimentos advindos das escolas, considerados fontes de prestígio e, que às vezes, recebem primazia diante do aprendizado dos benzimentos. Os casos relatados demonstrarão que a transmissão de conhecimentos é, antes de tudo, de ordem política que opera nas relações interpessoais e, que dependendo do contexto, pode trazer reflexos no âmbito macropolítico.

A concepção local do livro a partir de sua explicação mitológica é tratada no terceiro e no quarto capítulo. Apresenta-se um breve percurso dos trabalhos indígenas no noroeste amazônico publicados em nome de viajantes e de antropólogos, com destaque à primeira edição de *Antes o Mundo Não Existia*, visto como um marco neste processo por ser o primeiro livro no alto rio Negro que os índios publicam seus próprios nomes. O contexto histórico desta produção editorial será analisado porque serviu de fundo para a criação da coleção *Narradores*, a qual tem operado como uma forma de atualizar as posições hierárquicas. Procura-se demonstrar de que forma os livros da coleção assumem o mesmo sentido das festas de dabucuri e são usados como objetos a serem exibidos performaticamente devido ao seu poder. Argumenta-se que os livros desana não entram nas escolas das comunidades dos interlocutores e

kumua que participaram desta pesquisa, pois os narradores estão preocupados com outras instâncias de utilização e circulação dos livros.

E, por fim, a tese perfaz um caminho distinto daquele traçado pelos capítulos anteriores, se desviando de uma etnografia da transmissão e circulação de conhecimentos para assumir um tom pragmático. Os direitos locais de publicação aos quais os narradores operam através de negociações serão analisados no quinto capítulo. Esta parte final tem como objetivo fazer um estudo da forma como os direitos intelectuais costumeiros apreendidos através dos casos coletados em campo se articulam com o direito de autor positivo. Apresentam-se os problemas que organizações tais como a OMPI e a UNESCO têm enfrentando ao propor medidas e sugestões a serem adotadas nas legislações de seus Estados-membros, identificando quais os equívocos que levam a propostas que não atendem às demandas das comunidades indígenas. O capítulo ainda propõe que os narradores, ao operarem sob os dois regimes direitos intelectuais, têm o direito de obter proteção moral e patrimonial de suas obras.

Finalizo esta parte introdutória com uma observação que deve acompanhar a leitura de toda a tese. Tem-se comentado acertadamente que o uso do vocábulo *clã* deve ser flexibilizado e não reificado, pois não corresponde a uma categoria indígena.⁸ Como Stephen Hugh-Jones já havia notado em seu artigo *Clear Descent or Ambiguous House? A Re-Examination of Tukanoan Social Organization* (1993), pensar em segmentos corporados como o *clã*, faz pouco sentido no sistema social fluído do noroeste amazônico. Mas, o autor aponta para o fato de que as noções de descendência são especialmente relevantes nos contextos rituais e cosmológicos e não devem ser confundidas com o *ethos* de consanguinidade que se encontra presente na vida cotidiana. No dia a dia de uma comunidade, as relações sociais são informais e igualitárias e prevalece a ideologia do parentesco (Hugh-Jones S., 1993:96; 100).

⁸ Agradeço os comentários elucidativos e oportunos de Geraldo Andreello neste assunto.

Deve-se ressaltar, todavia, que o sentido da identidade clânica no alto rio Negro não é universal, mas há uma plasticidade que foi apropriadamente identificada por Irving Goldman (2004:75-76) ao afirmar que os clãs de alta hierarquia não concebem esta unidade social da mesma forma que os clãs que se encontram na base desta escala.

No âmbito da vida social, o termo clã é empregado para definir regras e frequências. Por exemplo, para explicar a exogamia linguística nas relações de casamento, nas descrições da dinâmica das festividades e se faz presente nos contextos mitológicos. Mas nota-se que durante as conversas diárias, o termo logo desaparece em assuntos relativos ao cotidiano.

Chernela descreve em seu trabalho com os Wanano, um caso de disputa clânica sobre o território e os seus recursos. O clã wanano *Wari Yuturia*, de baixa hierarquia tinha a finalidade de subir na escala hierárquica e possuir privilégios. Para alcançar seus objetivos, procurou usurpar a posição do clã *Biari Porã* que ocupa a posição mais alta, a de chefe, mas que hoje está quase extinto. No entanto, o clã desana, *Sãmêperuporã* que manteve relações de afinidade com os *Biari Porã*, se mudou no passado para a mesma região atendendo ao convite deste mesmo clã wanano. No momento do conflito, os *Sãmêperuporã* procuram impedir o acesso do clã dos servos, *Wari Yuturia*, ao território e sobre os recursos do clã *Biari Porã*. Não há espaço aqui para descrever o caso, mas este interessante conflito levanta questões relacionadas ao controle e acesso aos recursos do território bem como sobre a legitimidade da sucessão entre os Wanano. O ponto a ressaltar é que todo o conflito sobre a hierarquia, o controle dos recursos e sua redistribuição são discutidos sempre no nível do clã (Chernela, 1993, capítulo 10).

Danilo Paiva Ramos explica, por exemplo, que na comunidade hup Taraquá-Igarapé, é o clã */Sokw'ät Noh K'öd Têh/* que estabelece regras para os afins sobre o acesso aos recursos daquela terra trazendo implicações significativas para a caça e pesca, para o acesso a alimentos e medicamentos e,

não menos importante, para o acesso aos conhecimentos (Ramos, 2013:18). Portanto, como demonstram estes dois casos etnográficos, no momento das disputas políticas, o clã assume sua forma.

Assim, no contexto desta tese, o leitor encontrará o termo clã em duas acepções. A primeira é aquela utilizada pelos antropólogos que iniciaram suas pesquisas no noroeste amazônico e que identificaram o clã como unidade social básica deste sistema social. O emprego do termo clã com referência à vida social, organização do parentesco e transmissão de conhecimentos deve ser, entretanto, flexibilizado. A utilização do vocábulo clã neste sentido será encontrada principalmente no segundo capítulo que versa sobre as formas de transmissão de conhecimentos. Como as histórias de aprendizagem dos *kumua* descritas neste capítulo demonstram, ainda que haja uma forma preferencial de transmissão de conhecimentos, a formação do *kumu* ocorre diante de um leque de possibilidades que inclui a transmissão de conhecimentos de outros grupos tukano, a troca de conhecimentos entre outros *kumua* especialistas que conferem ou justapõem seus conhecimentos, a participação das mulheres neste processo e os sonhos que ativam os conhecimentos. Esta forma complexa de produção de conhecimentos articulada por cada *kumu* está em todo momento atrelada ao termo clã que pode ao leitor parecer que está sendo retratado no texto como um “super-sujeito” ao qual corresponderia a um repertório fixo dos conhecimentos, incluindo fórmulas, mitos e benzimentos. Mas, aqui fica o alerta para que o leitor não identifique no termo clã a existência de um detentor privilegiado de conhecimentos ou de uma entidade que possui um arcabouço fixo de conhecimentos, pois os argumentos apresentados sobre a transmissão e circulação de saberes e as experiências de cada *kumu* mostram que há diversas formas destes conhecimentos serem testados, aplicados, ampliados, articulados e, principalmente, circulados. Reconheço que a utilização do termo clã neste caso não é apropriada, mas na falta de um vocábulo melhor, emprega-se o mesmo termo.

Em uma segunda acepção do termo utilizada nesta tese, o vocábulo clã se encontra na elaboração discursiva dos *kumua* como uma categoria diacrítica que os narradores aplicam para se diferenciarem não só de outros clãs, mas também para marcarem a distinção entre os seus livros. O termo clã de acordo com este sentido encontra-se empregado a partir do terceiro capítulo e permanece sendo utilizado desta maneira até o final da tese. Ficará claro que para os narradores, o clã assume sua expressão no mais alto grau durante as disputas territoriais, políticas, no contexto das lideranças da FOIRN, e, como será observado principalmente, no lançamento dos livros. O livro contém uma *performance* escrita do clã e opera da mesma forma como um objeto que claramente fortalece a sua identidade e imagem. No discurso do livro, o lugar do clã está marcado com todas as luzes. Assim, as falas dos interlocutores desta pesquisa quando se referem aos livros devem ser lidas sob a ótica da elaboração discursiva que os narradores desenvolvem sobre o clã em relação aos livros. Nestes momentos, o clã se atualiza e se consolida de maneira consistente, mas passado este instante, no cotidiano, o clã opera de maneira fluída ou até mesmo virtual.

*É esse um dos maiores merecimentos
das Missões, no seu afã de não só
formarem homens-produção, mas
sobretudo homens-almas*

**Documento Salesiano
Nas Fronteiras do Brasil –**

Missões Salesianas do Amazonas

1. Contextos

Neste capítulo busca-se apresentar os eventos históricos que precederam a atual forma de circulação dos conhecimentos. O esforço de retratar essa história que começou a mais de quatro séculos visa apenas preparar o campo para demonstrar como os índios rionegrinos lidaram com a intervenção colonialista. Não se intenta aqui apresentar novos dados históricos que acrescentam ao que já consta na literatura sobre a região, mas retomar breve e sucintamente alguns marcos históricos do alto rio Negro. Adicionalmente, serão apresentadas algumas especificidades da etnografia dos povos da região, levando em conta seu extenso sistema social regional aberto (Hugh-Jones, C., 1979:XV; 12), de fronteiras relativamente indefinidas, mas que apresentam

basicamente a mesma morfologia social: exogamia linguística, descendência patrilinear e hierarquia clânica.

1.1 O contexto histórico

A colonização portuguesa adentrou no rio Negro a partir do século XVII e durante muito tempo a região foi fornecedora de escravos indígenas para as regiões do Estado do Grão-Pará e Maranhão.⁹ Devido às epidemias de varíola e sarampo e a própria escravidão, a população indígena foi diminuindo, fato que justificou a criação das chamadas “tropas de resgate” que consistiam em expedições financiadas pela colônia e por proprietários de fazendas e engenhos com a finalidade de capturar grandes contingentes de escravos indígenas. Oficialmente, as expedições subiam o rio Negro com o objetivo de “resgatar” os índios cativos prisioneiros de guerras interétnicas (Perrone-Moisés, 1992:127-128). No fim, as guerras interétnicas serviam como pretexto para legitimar a escravização dos índios.

O pagamento da dívida do resgate era a servidão. Com a finalidade de garantir o sucesso de expedições periódicas, as tropas de resgate mantinham alianças com grupos indígenas que os auxiliavam na captura de outros (Andrello, 2010a:109). No final do século XVII, a coroa portuguesa dividiu a região da Amazônia em quatro ordens religiosas e cada uma recebeu autoridade exclusiva sob a sua jurisdição: jesuítas, franciscanos, mercedários e carmelitas (Chernela, 2014:109). Através da busca de escravos, chegaram ao norte do país os jesuítas e depois os carmelitas, que introduziram o *nheengatu* no rio Negro e participaram da política dos descimentos no alto rio Negro. Foram criados os aldeamentos, locais usados pelos carmelitas para realização do comércio e o controle de escravos. Os aldeamentos eram divididos em três bolsões de trabalhadores: aqueles que trabalhariam nas próprias aldeias dos missionários,

⁹ Estado colonial português fundado em 1751. Sua extensão máxima chegou a abranger o território dos atuais Estados do Maranhão, Piauí, Pará, Amazonas, Amapá e Roraima.

os que auxiliariam na captura de outros indígenas e aqueles que se tornariam disponíveis como mão de obra de patrões privados ou agentes públicos. Os missionários chegaram a controlar cerca de 80% da força de trabalho escravo indígena. Os indígenas que permaneciam na comunidade missionária eram submetidos a um processo de assimilação ao longo prazo por receberem nomes católicos, aprender português junto com os valores europeus e aprender técnicas de produção agrícola intensiva. Eram estritamente policiados e “educados” (Perrone-Moisés, 1992:118; Chernela, 2014:107-109). O número de índios continuava a diminuir drasticamente a ponto do baixo e médio rio Negro ficar despovoado e vários grupos completamente exterminados (Wright, 1992a:211).

No século XVIII, Portugal decidiu ocupar estratégica e militarmente a região para defender os seus interesses e fortificar as fronteiras que ainda estavam em processo de definição com a Espanha. Foi criada assim a fortaleza de São Gabriel da Cachoeira e os índios foram declarados vassalos de Sua Majestade – denominação que não alterou a sua exploração. Em 1757, o Marquês de Pombal criou o sistema de diretório de índios que atuava como agenciador em conluio com as chefias indígenas e fornecia mercadorias em troca de mão de obra. A finalidade deste sistema era transferir o controle das ordens religiosas para administradores seculares evitando a acumulação de riquezas pela igreja. Contudo, o sistema de diretório não conseguiu atingir as áreas mais remotas e o sistema de aldeamento dos missionários permaneceu (Chernela, 2014:110).

Por fim, o século XIX foi marcado pela presença militar na região, intensificada com a finalidade de fazer um reconhecimento das bacias hidrográficas e pela presença dos comerciantes que, através do escambo, reproduziam as mesmas relações de exploração econômica que os índios já sofriam através do trabalho forçado. O endividamento infinito, que existia há tempos, passou a ser sistematicamente empregado e os colocava na posição de escravos, muito embora a escravidão já tivesse sido abolida. Grandes

contingentes do alto rio Negro eram levados de seus territórios para a extração de látex e para as plantações de cacau.

Na época da extração do látex, os índios foram explorados mais do que nunca com a conivência dos carmelitas e dos franciscanos – que os sucederam por pouco tempo – e procuravam reprimir ao máximo suas tradições (Wright, 1992b:266). Por mais de trinta anos, os índios do alto rio Negro foram recrutados por meios violentos para a extração dos seringais do baixo rio Negro e da balata na Colômbia (Andrello, 2006:92). Aqueles que subiam o rio para capturar os índios entendiam que participavam de um processo civilizatório a ponto que, no final do século XX, a população “civilizada” era considerada aquela que falava o nheengatu e que se encontrava endividada. Não mais arregimentados, muitos desciam o rio Negro em direção aos seringais em busca de um patrão e de um endividamento por mercadorias a fim de obterem o *status* de civilizados. Além da exploração física por parte dos comerciantes, tanto carmelitas quanto franciscanos, tinham como objetivo devastar as práticas dos índios, se apropriar ou destruir seus ornamentos e derrubar as suas malocas.

Todavia, em meio ao trabalho forçado, ao endividamento eterno, a violência e a epidemias, a Ordem Salesiana chegou ao rio Negro em 1914 com a proposta de colocar um fim a este sofrimento. Talvez, por serem vistos como seus salvadores, os nativos foram receptivos, pois foram os salesianos, diferentemente dos carmelitas e dos franciscanos, que reprimiram a exploração dos comerciantes se opondo veementemente às práticas de exploração dos índios pelos seringueiros e pelos balateiros colombianos.

Os salesianos pertencem a Sociedade de São Francisco de Sales, fundada em Turim em 1845. No ano seguinte à chegada dos salesianos, o Papa Pio IX estabeleceu a Prefeitura Apostólica do Rio Negro sob a jurisdição da Ordem Salesiana (Chernela, 2014:118). A marca diferencial desta ordem é o foco na educação e no treinamento profissional. Em documento editado pelos salesianos, seus objetivos no alto Rio Negro ficaram estabelecidos.

As Missões Salesianas estão-se antecipando nesse trabalho grave de fixação de fronteiras, de abasileiramento das fronteiras [...]. Reunir o maior número de indígenas, que vegetam nos igarapés mais afastados e misteriosos, onde os dizimam febres e a mais completa falta de higiene; acostamá-los paulatinamente a viver em contacto com os civilizados de cuja presença fugiam para não serem obrigados a longos e exaustivos trabalhos nos seringais, mal remunerados e mau tratados; [...] proporcionar-lhes um ambiente propício à civilização pela eliminação de fatores negativos e mediante a adaptação progressiva de novos hábitos e costumes compatíveis com seu estado primitivo – constitui a finalidade que as Missões colimam, nesse trabalho lento, mas fecundo, destinado a tornar o aborígine um elemento de civilização e relativo progresso (Nas Fronteiras do Brasil, 1950:17).

O trabalho dos missionários e o poder político continuaram de “mãos dadas”. Os salesianos vieram para, uma vez por todas, converter os índios ao catolicismo, para introduzir os costumes europeus, para ensinar a língua portuguesa e transformá-los em cidadãos brasileiros. Essa dupla missão – religiosa e política – tornou o trabalho missionário legítimo. Ao ser enviado por Deus às profundezas da floresta amazônica, o missionário se sentia um herói e salvador por generosamente ter oferecido a sua vida para a salvação dos índios (Nas Fronteiras do Brasil, 1950:39). Adicionalmente, por atuar com a retaguarda do Estado, o missionário salesiano se tornara o responsável por civilizar os “selvagens” do rio Negro e até mesmo guardar as fronteiras nacionais.

O missionário, ao mesmo tempo em que vai amassando os instintos rebeldes do índio, que o vai levando à noção da propriedade, dos deveres, da moral, da família organizada, do encargo dos filhos, da responsabilidade de um lar seu, vai lhe incutindo no espírito as grandes verdades da fé, e mostra-lhe as grandes alturas luminosas, as grandes ascensões da alma humana, alguma coisa que não é rastejar do verme no charco mas a adejar do condor nos espaços livres e azuis. Fixa-o ao solo, mas também o fixa em suas responsabilidades de homem da gleba, da oficina, da escola, do tempo, homem-cidadão, homem-brasileiro. Poder-se-á imaginar o que há de heroico nesta empresa? (Nas Fronteiras do Brasil, 1950:22).

Assim, com uma roupagem diferente, o domínio e o controle do Estado e da igreja sobre os índios continuaram. Antes dos salesianos a exploração tinha a finalidade de satisfazer os interesses da Coroa e, após a independência, o

domínio se dizia em favor do índio, mas para satisfazer os interesses do Estado brasileiro.

O programa de ensino da catequese e da transformação dos índios em brancos requereu a construção das missões salesianas. Assim, no alto rio Negro foram construídas quatro missões: em São Gabriel da Cachoeira no rio Negro em 1914, em Taraquá no rio Uaupés em 1923, em Iauaretê também no rio Uaupés em 1929 e em Pari-Cachoeira no rio Tiquié em 1940. Com a implantação das missões, os salesianos passaram a desempenhar um papel de autoridade pelas décadas seguintes atuando como se o próprio Estado fosse, respaldados por generosas verbas oficiais (Andrello, 2006:125). Através do sistema de internato, procurava-se eliminar os modos de transmissão de conhecimentos ao formar lideranças jovens. As famílias das comunidades da região eram forçosamente “estimuladas” a entregar seus filhos a estes internatos. Este processo ficará mais elucidado com a história de Luís Lana discutida no próximo capítulo.

Confinados às missões, homens e mulheres eram treinados e empregados como criadores de gado, fazendeiros, pedreiros, chaveiros, carpinteiros, costureiros, cozinheiros, jardineiros, dentre outras profissões. (Nas Fronteiras do Brasil, 1950:25). A ideologia salesiana visava à conversão do “selvagem” em cidadão produtivo (Chernela, 2014:102). No entanto, como bem nota Lasmar (2005:34), mesmo diante das novas promessas, houve uma repetição de padrões. Como já faziam há três séculos, o clérigo continuava a controlar os meios de produção e de comércio. A economia do endividamento fora substituída pelo escambo: a missão adiantava alimentos e bens de consumo em troca do trabalho a ser realizado (Chernela, 2014:119). Contudo, havia uma contrapartida. O processo assimilacionista, embora destruidor, proporcionava aos índios acesso às mercadorias que muito apreciavam. Os grupos tukano percebiam nos salesianos uma fonte confiável para obtenção de remédios, sal, sabão, roupas, terçados, machados, anzóis, espingardas e munição bem como proteção contra os seringueiros e balateiros. Mas, o valor dos bens era estritamente estabelecido

pelos padres. Na década de 60, havia oito hospitais no rio Negro. Como salienta Chernela, em um contexto de violência e de doenças, os centros missionários cumpriram uma importante função e os Tukano se aliaram a eles. (Chernela, 2014:122-125).

Os problemas que resultavam do programa de assimilação cultural através da catequese e do processo civilizatório, ambos promovidos pelo governo, continuavam causando inúmeros prejuízos. De acordo com o Boletim Salesiano de 1930, para atingir seu intento civilizador e religioso, os salesianos deveriam trabalhar para que os indígenas se abstivessem de determinadas práticas.

1º [...] abandonar a maloca, lugar que por sua natureza torna-se de corrupção, para que cada qual viva em sua casa própria; 2º no desistir das orgias periódicas [leia-se, dabucuris e caxiris] com as inevitáveis bebedeiras; 3º realizar o matrimônio sem o rapto violento da esposa, mas de comum acordo [leia-se, da forma católica]; 4º no participar a missa dominical [leia-se, os transformar em católicos] (Boletim Salesiano, nov./dez. 1930:181).

Igualmente aos seus predecessores, os salesianos permaneciam extremamente intolerantes às práticas indígenas. Estabeleceram como requisito inegociável para a participação dos benefícios do escambo que fossem entregues aos padres as caixas de adornos cerimoniais, abandonados os rituais bem como quaisquer práticas relacionadas com o xamanismo e as malocas ou casas comunais, consideradas os “templos do mal”, deveriam ser abandonadas (Andrello, 2006:93-105; 2014:178). Os salesianos sabiam da centralidade da maloca no pensamento nativo rionegrino para a sua organização social e como o centro do cosmos.¹⁰ Juntamente com a destruição das malocas, o ritual de iniciação masculina conhecido como jurupari, um dos momentos em que as flautas secretas eram usadas foi proibido do mesmo modo. Geralmente, ocorria no final de um longo período em que jovens do sexo masculino passavam na mata sob a orientação de um sábio. Do ponto de vista dos missionários, o ritual

¹⁰ Mais detalhes sobre a maloca serão fornecidos no terceiro capítulo.

era considerado um culto aos demônios (Andrello, 2006:59). Na década de 60, os salesianos já haviam colocado a baixo todas as malocas do alto rio Negro.

As 62 povoações estão fundadas e estão executando às maravilhas a missão para que foram erguidas. Elas se acham disseminadas pelo alto Rio Negro, o Uaupés, o Tiquié e o Papuri. Devem ser perto de 7.000 indígenas em povoações minúsculas umas, florescentes outras, mas em todo o caso núcleos de futuras vilas e cidades. Não mais habitam “malocas”, em que a promiscuidade inutiliza qualquer esforço moralizador, mas possuem residências próprias, já com certo asseio e certo conforto, se formos levar em conta as condições de vida em plena mata. É evidente que as crianças educadas em estabelecimentos da missão, vestidas, alimentadas, já com hábitos de higiene, ao terem de passar suas férias em casa dos pais, não haveriam de se refugiar de novo na floresta ínvia e entrar em contacto promíscuo com as “malocas”. Poderão agora ir para “suas casas”, em contacto com seus pais vestidos e já com certos hábitos de nossa própria civilização (Nas Fronteiras do Brasil, 1950:21).

É importante ressaltar, todavia, que os índios do alto rio Negro não se sentiram atraídos pelos salesianos apenas pelos motivos já mencionados – segurança contra a exploração do trabalho desumano, pelo endividamento e pela acessibilidade de bens de seu interesse – mas a educação foi um atrativo significativo. Após a formação das primeiras turmas dos internatos, a educação se tornou a principal fonte de motivação para uma relação consolidada com os salesianos, a despeito das tentativas de destruição dos modos de transmissão dos conhecimentos indígenas. Os detentores dos conhecimentos dos brancos eram recebidos com prestígio (Lasmar, 2005:36-37).

Concomitantemente ao trabalho de catequese, alguns missionários salesianos dedicavam-se às pesquisas etnográficas e linguísticas. A atitude preconceituosa dos primeiros missionários em relação às práticas indígenas, a sua incapacidade de compreender e de respeitar uma cultura que não fosse a cristã, foi bem documentada nos trabalhos de Nimuendaju em 1950, Galvão em 1959, Silverwood-Cope em 1975 e Chernela em 1985 (Buchillet, 1994:7). Entretanto, de acordo com o padre salesiano Pedro Massa, os estudos dos missionários objetivavam o conhecimento da cultura dos povos entre os quais atuavam de modo a “orientar a tarefa patriótica de incorporar aquelas tribos à civilização brasileira e cristã” e contribuir para o patrimônio cultural nacional

“reunindo cabedais preciosos para a história de amanhã”. O trabalho de registro da cultura dos povos indígenas visava antes a sua “museificação” ao invés de sua efetiva compreensão, servindo de testemunho de uma cultura pagã, atrasada e supostamente elevada à verdadeira racionalidade (cristã) pelo zelo missionário. Guiados por estes fins, os salesianos separaram a cultura material destes povos de suas práticas julgadas irracionais e condenadas a desaparecer com o advento da racionalidade cristã e consideradas como empecilhos à obra de civilização missionária (Buchillet, 1994:6).

Kazyz Béksta foi um dos padres salesianos que se interessou profundamente na língua e nas práticas xamânicas dos grupos tukano. Casimiro, como ficou conhecido na missão de Parí-Cachoeira no rio Tiquié, nasceu na Lituânia em 1923 e chegou ao Amazonas na década de 50. Por mais de vinte anos atuou como missionário no alto rio Negro. Entretanto, tudo indica que o interesse de Casimiro não tinha como objetivo de aprender como meio para transformar o índio em civilizado de maneira mais eficaz. De acordo com Ribamar Bessa Freire, Casimiro tinha sede em aprender as línguas nativas, pois se identificava com a situação em que seus alunos se encontravam na missão em que atuava. Órfão e religioso, aos 18 anos Casimiro fugiu da Lituânia, na época parte da União Soviética. O lituano era uma língua báltica minoritária que estava em contato com outras de maior prestígio como o polonês, o russo e o ucraniano. Casimiro “sofreu muito com a discriminação de sua língua materna considerada suja, moribunda, sem futuro, pobre e atrasada. O preconceito se estendia às narrativas, canções e contos populares da mitologia lituana que circulavam na tradição oral e que ele escutava, encantado, na sua infância. Nesse sentido, Casimiro Béksta era um índio do Mar Báltico”, comenta Bessa Freire.¹¹ Desta forma, ao chegar no rio Negro, Casimiro se identificou com os próprios índios que se encontravam nos internatos salesianos e eram proibidos de falar a sua língua nativa a ponto de apanharem se fossem vistos conversando

¹¹ Informações obtidas através do artigo “Casimiro, o Índio do Mar Báltico”, publicado por José Ribamar Bessa Freire em 26.07.2015. Acesso pelo site <http://www.taquiprati.com.br/cronica.php?ident=1154> em 02.02.2016.

em língua distinta do português. Bessa comenta sobre a reação de Casimiro frente ao sistema salesiano de educação.

Esse índio do mar Báltico sofria na própria pele o tratamento dado pela escola salesiana, ainda mais porque fazia parte da Congregação que impunha o português a ferro e fogo, reprimia os idiomas maternos e buscava apagá-los do mapa linguístico. Talvez por isso ele buscou refúgio no CIMI – Conselho Indigenista Missionário, órgão da CNBB, que fazia críticas contundentes à pedagogia praticada nos internatos.¹²

A diversidade linguística da região o impressionou e Casimiro se dedicou a coletar os mitos e benzimentos pessoalmente e através de seus alunos bem como aprendia com eles as suas línguas. Não concordava com a proposta de civilizar os índios nem com o tratamento que lhes fora conferido de comando, obediência e imposição e lutou contra esta abordagem em favor de uma aproximação pautada no diálogo.¹³ O empenho de Casimiro produziu efeitos inesperados pelo próprio padre que serão relatados adiante.

O projeto avassalador de destruição das formas de transmissão de conhecimentos almejado pelos salesianos e pelo governo federal conseguiu destruir muita coisa, todavia, não logrou plenamente os resultados planejados. Os índios perderam muito, mas continuaram índios. No anos 70, sérios questionamentos foram levantados às práticas missionárias dos salesianos que incluíam ênfase demasiada em construções majestosas, feitas em estilo pessoal e sem consulta sobre a sua necessidade e finalidade, falta de interesse em conhecer a língua, cultura e religião indígenas, de orientação pastoral clara e de execução dos planos elaborados, de renovação no ensino e nos internatos, dentre outros (Peres, 2013:78). Em 1980, os salesianos foram denunciados no Tribunal Russel de Amsterdam pela prática de etnocídio.

Em resposta às críticas, na década de 80 os salesianos desenvolveram outras diretrizes ao se alinharem com a corrente progressista da igreja Católica e

¹² Casimiro foi coordenador da Pastoral Indígena da CNBB e foi uma das figuras mais importantes na criação do CIMI na década de 70.

¹³ Informações obtidas através de contato pessoal com Casimiro, realizado em 11.03.2015 em Manaus.

passaram a adotar políticas interculturais. Com base no CIMI e na CNBB, a perseguição cultural deu lugar à sua promoção (Lasmar, 2005:36). Com base na teologia da libertação, a proposta passou a ser uma nova evangelização que se confrontava com os projetos assimilacionistas do governo. A preocupação dos salesianos passou a ser o resgate das culturas indígenas, a elaboração de uma educação condizente com os interesses nativos, a afirmação da identidade étnica ligada à posse de terra e o apoio ao movimento das organizações indígenas (Peres, 2013:97). Sob esta nova perspectiva, procuravam enfatizar o desenvolvimento comunitário por meio de cursos para a formação de professores indígenas, líderes locais (capitães ou administradores) que viriam a substituir os tuxauas ou chefes da comunidade que até aquela época operavam através da sucessão hierárquica. Os salesianos desenvolveram um *kit* missionário de “boa vida em comunidade”: o centro social, a escola e a capela formaram os pilares que sustentam as comunidades no rio Negro (Peres, 2013:79). Desta forma, nos anos à frente, os próprios índios se tornariam agentes de saúde, catequistas das capelas e professores das escolas em suas próprias comunidades. Ao mesmo tempo em que tais mudanças ocorriam, aos poucos, a influência da igreja no ensino diminuiu e outros atores entraram em ação (exército, as próprias organizações indígenas e organizações não governamentais). Com o corte das verbas federais, os internatos começaram a ser desativados a partir da década de 80 e ewscolas municipais passaram a ser implantadas em algumas comunidades.

Enquanto a influência dos salesianos entrava vagarosamente em declínio, o exército passou a se fazer presente de forma mais intensa no alto rio Negro criando outro cenário de relações com os índios. Através do PIN, desenvolvido pelo governo federal, que visava à integração da região com o restante do país por meio de obras de infraestrutura, planejou-se a construção da BR-307 que ligaria a cidade de São Gabriel da Cachoeira a Cucuí, na fronteira com a Venezuela bem como a instalação de postos da FUNAI. Para dar cabo a esta empreitada – não concluída até hoje – foi instalado em São Gabriel o Batalhão de Engenharia e Construção do exército que contribuiu para o desenvolvimento

urbanístico da cidade. As mudanças ocorridas neste centro abriram novas possibilidades de trabalho para os migrantes nordestinos e para as famílias indígenas do próprio rio Negro que aportavam em São Gabriel à procura de trabalho assalariado, de serviços públicos, e principalmente, com o intuito de proporcionar continuidade aos estudos de seus filhos (Lasmar, 2005:38).

Adicionalmente, o CSN contatou através do exército, as lideranças indígenas do rio Negro com a finalidade de travar um diálogo para legitimamente implantar unidades militares, demarcar terras indígenas fora da fronteira internacional e viabilizar a exploração econômica dos recursos naturais. Apoiados pelo CSN, os intermediários indígenas articulavam encontros com índios, militares e representantes do governo tanto no alto Rio Negro como em Brasília (Ricardo, 1991:101). Desde 1971, os líderes tukano da comunidade Parí-Cachoeira, através da organização indígena UCIRT,¹⁴ endereçaram à FUNAI a reivindicação da demarcação de seu território como reserva indígena. Mas, foi somente em 1979 que a FUNAI emitiu seu primeiro parecer. Enquanto a situação não se resolvia, um enorme contingente de garimpeiros invadiu com violência a região do rio Tiquié com o intuito de extrair ouro na Serra do Traíra. A situação se agravou quando, em 1985, as empresas mineradoras Gold Amazon e Paranapanema obtiveram autorização irregular fornecida pelo DNPM para realizar suas pesquisas de prospecção mineral. Após muita luta política, os representantes da UCIRT foram ouvidos pelos representantes do governo federal em Brasília que afirmaram a impossibilidade em atender sua demanda porque as terras a serem demarcadas se encontravam localizadas a 150 quilômetros ao longo da fronteira, área considerada de “segurança nacional”. Adicionalmente, foi argumentado que os índios do alto rio Negro eram aculturados tornando desnecessária tal medida. A contra proposta do governo foi a criação das

¹⁴ Associação indígena criada em 1984 pelos índios da comunidade Parí-Cachoeira. Sua atuação se iniciou com um trabalho que visava a retomada das tradições culturais, mas enfrentou forte oposição dos salesianos. Atuou na organização da exploração do garimpo na Serra do Traíra e de forma significativa nas tentativas de regularização da área indígena. Entre os anos 1986 e 1989 foi a principal interlocutora dos militares e autoridades do governo federal na implantação do PCN bem como da empresa de mineração Paranapanema (Ricardo, 1991:104).

chamadas “colônias agrícolas indígenas”, que consistiam em delimitações de lotes de terra às famílias indígenas consideradas aculturadas para a sua exploração agropecuária e na formação das “florestas nacionais”, que consistiam em espaços em que os índios poderiam articular com as empresas extrativistas para a exploração de recursos naturais. O governo ainda se comprometeu a assisti-los através de benefícios nas áreas de educação, saúde e transporte. A maioria das lideranças indígenas rejeitou a proposta entendendo ser inconcebível a demarcação descontínua de seu território e plenamente injusta a troca de terras por uma assistência básica que, desconfiavam, não sairia do papel (Buchillet, 1991:107-115). No entanto, fatores como a região fronteiriça, a descoberta de ouro na Serra do Traíra em 1983 e o PCN conturbaram o processo de demarcação (Ricardo, 1991:93).

Adicionalmente, havia dificuldades internas. O CSN através das lideranças tukano de Pará-Cachoeira que compunham a UCIRT elegeu essa comunidade para iniciar a implantação das colônias agrícolas e exigiu que os índios evacuassem a área do garimpo na Serra do Traíra, causando grandes divergências e descontentamentos entre as lideranças tukano de Pará-Cachoeira e as outras lideranças indígenas (Ricardo, 1991:102). Antes mesmo desta proposta, a UCIRT já havia celebrado um acordo ilegal com a mineradora Paranapanema em 1986, reconhecendo a autorização da empresa para realizar suas atividades na área indígena e impedindo garimpeiros e outros índios do acesso ao garimpo, inclusive a exclusão dos grupos maku de seu próprio território. A atuação da UCIRT foi recompensada pela Portaria Interministerial de 26.01.1988 que reconhecia a Terra Indígena Pará-Cachoeira. Esta mesma portaria oficializava o acordo entre os índios de Pará-Cachoeira e a empresa Paranapanema na Serra do Traíra (Ricardo, 1991:102-103).

Em reação à interlocução turbulenta e considerada ilegítima pelas comunidades indígenas dos representantes tukano de Pará-Cachoeira que, supostamente em nome das comunidades negociavam com as autoridades federais, foram criadas pelas demais lideranças indígenas do rio Negro várias

organizações reconhecidas pelas comunidades da região. Estas associações lutavam para que a demarcação de terras fosse contínua e recebam apoio do CIMI e do CEDI. Esse foi o caso da associação UNIRT,¹⁵ por exemplo, que em dissidência e oposição à UCIRT, foi criada por Luís Lana na comunidade São João Batista no rio Tiquié. Os criadores da UNIRT acusavam os dirigentes da UCIRT de ter realizado negociações em Brasília referentes às demarcações de terra no contexto do PCN e por ter sido a principal interlocutora entre os militares e a empresa Paranapanema sem possuir legitimidade de representar as suas comunidades (Ricardo, 1999:104).

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, o cenário favoreceu a demarcação contínua de terras e concedeu às associações indígenas um novo *status*. A norma constitucional estabeleceu em capítulo específico sob o título “Da Ordem Social”, os direitos “Dos Índios” que reconheciam originários seus direitos sobre as terras que ocupam em caráter permanente, utilizadas para as suas atividades, bem estar e reprodução física e cultural (Artigo 231 § 2º). Ao declarar a terra como direito originário, a Constituição estabeleceu um direito anterior à lei e reconheceu que a ocupação de suas terras é um fato histórico que antecede a invasão europeia ao Brasil ao invés de estabelecer um direito com base num suposto estado de fragilidade em que os índios se encontram. Ficou estabelecido que a posse da terra indígena é inalienável e indisponível e as áreas de garimpo não abrangem as terras indígenas (Artigo 231 § 3º ao 5º). Não há no texto constitucional dispositivos que distingam índios aculturados de não aculturados, reconhecendo que os índios não estão fadados ao processo de desaparecimento (Carneiro da Cunha, 1991:29) e eliminando qualquer possibilidade de tratamento jurídico distinto como previam as iniciativas de colônias agrícolas.

¹⁵ Associação indígena fundada em 1990 por Luís Gomes Lana com sede em São João Batista, no rio Tiquié, nasceu pela criação de doze comunidades que se dissociaram da UCIRT. De acordo com seus estatutos, esta associação tem como objetivo representar os índios da área do Tiquié e defender seus interesses e direitos bem como cooperar com as autoridades (Ricardo, 1991:104).

De fundamental importância foi o reconhecimento pela norma constitucional das organizações indígenas ao assegurar aos índios, às suas comunidades e organizações a iniciativa judicial em defesa de seus direitos (Artigo 232). Este direito estimulou o crescimento das organizações indígenas locais e regionais (Santilli, 1991:11). Hoje, as organizações indígenas possuem registro, estatutos, atas e diretorias eleitas. Assim, os eventos marcantes na história do alto rio Negro, ocorridos entre os anos 1987 e 1990 criaram uma conjuntura favorável para a constituição das organizações indígenas com fins de representação e negociação dos interesses indígenas na região. A presença expressiva do exército na região no contexto do PCN, a entrada das empresas mineradoras e a nova posição dos salesianos em relação aos valores indígenas, culminando com a aprovação da Constituição de 1988, criaram o ambiente propício para a formalização de organizações indígenas com objetivos de defesa de seus interesses políticos (Ricardo, 1991:101). O rio Negro se tornou a região que congrega maioria absoluta de associações indígenas no país (Peres, 2013:21).

Em meio ao conturbado contexto político dentro das próprias lideranças indígenas e, entre elas e o governo militar, foi criada a FOIRN¹⁶ em 1987 com o objetivo principal de lutar pela demarcação das terras no rio Negro. Em 1996 o governo federal reconheceu e deu a posse permanente de cinco terras contínuas nas regiões do alto e médio rio Negro. Durante a VI Assembleia Geral da FOIRN foi anunciada a demarcação e homologação das terras indígenas do rio Negro.¹⁷ Além da luta pela terra, as atividades da FOIRN incluem a formulação e implantação de projetos nos campos da educação, saúde, proteção e fiscalização das terras indígenas, o desenvolvimento sustentável e o manejo de recursos

¹⁶ A FOIRN é uma associação civil sem fins lucrativos, sem vinculação partidária ou religiosa, fundada em 30 de abril de 1987. Tem como missão defender os direitos dos povos indígenas que habitam a bacia do rio Negro. É composta por 89 associações indígenas de base que representam cerca de 750 comunidades. Sua área de abrangência corresponde a 108 milhões de km², onde vivem mais de 35 mil índios, pertencentes a 23 grupos étnicos, representantes das famílias linguísticas Tukano Oriental, Aruwak e Maku. Informações obtidas no site <http://www.foirn.org.br/category/sobre-foirn/quem-somos/> acessado em 02.02.2016.

¹⁷ Terra Indígena Médio Rio Negro I, Terra Indígena Médio Rio Negro II, Terra Indígena Rio Téa, Terra Indígena Rio Apaporis, Terra Indígena Alto Rio Negro. O total das terras indígenas abrange cerca de 106 mil km² (Soares, 2012:43).

naturais. Um dos objetivos principais desde a formação da federação é a revitalização ou valorização cultural. De acordo com seu estatuto (artigo 2º, III), a FOIRN realiza ações com a finalidade de “promover, valorizar, preservar e revitalizar a cultura dos povos indígenas do Rio Negro” (Soares, 2012:91). Desta forma, projetos que promovam e fortaleçam os modos de transmissão e circulação de conhecimentos se encaixam no âmbito de revitalização cultural da organização. A coleção de livros *Narradores Indígenas do Rio Negro* analisada nos terceiro e quarto capítulos desta tese é uma das formas de revitalização cultural promovidas pela FOIRN.

Com o tempo, as associações indígenas por meio da FOIRN estabeleceram canais de mediação entre organizações não governamentais e agências financiadoras e as comunidades locais. O principal parceiro da FOIRN tem sido o ISA¹⁸ e juntos têm criado programas regionais integrados para a promoção do desenvolvimento sustentável na região. Esta organização não governamental é o resultado da autonomia do Programa Povos Indígenas no Brasil do CEDI e de sua fusão com o NDI. Na década 70, durante o auge da ditadura militar, o PIN pelo governo brasileiro implicou a implantação de projetos econômicos na Amazônia, assolando os territórios de povos indígenas. Com a finalidade de tornar a situação dos índios conhecida perante a opinião pública e das atuações do Estado através de suas políticas públicas e da própria antropologia, cujos especialistas dispunham de informações desatualizadas, parciais e desiguais sobre um arco reduzido de povos indígenas da Amazônia, uma extensa rede de colaboradores voluntários, principalmente antropólogos que trabalhavam nas diversas regiões indígenas do país e alimentavam com informações etnográficas as bases de dados do CEDI-ISA começou a se consolidar, não só para “colocar os índios no mapa do Brasil”, mas também para

¹⁸ O ISA é uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público, sem fins lucrativos, fundada em 1994, com a finalidade de propor soluções integradas a questões sociais e ambientais com foco na defesa de bens e direitos sociais, coletivos e difusos ao meio ambiente, ao patrimônio cultural, aos direitos humanos e dos povos. Informação obtida em 02.02.2016, através do endereço eletrônico <http://www.socioambiental.org/pt-br/o-isa>.

apoiá-los em seus futuros projetos.¹⁹ O Programa Rio Negro, uma das principais frentes de atuação do ISA visa, dentre outros objetivos, promover a educação e a valorização cultural por meio da sua consolidação institucional com a FOIRN. Dentro desta linha de atuação foi criada a coleção *Narradores*. De acordo com o próprio ISA, o projeto tem a intenção de acolher os manuscritos originais produzidos por sábios indígenas do rio Negro. Os livros são dirigidos prioritariamente ao público indígena, em especial aos professores das escolas de primeiro grau espalhadas pela região. A decisão de se fazer a coleção baseou-se no fato de que há pelo menos três décadas, os índios têm se dedicado a registrar em fitas magnéticas e a colocar no papel os conhecimentos e as histórias contadas pelos “antigos”, utilizando o domínio da escrita amplamente difundido pelo sistema educacional dos missionários salesianos (Instituto Socioambiental, 1996:137).

Parte considerável da pesquisa desta tese foi realizada na cidade de São Gabriel da Cachoeira, como mencionado na Introdução. A seguir, algumas informações sobre as especificidades deste centro urbano serão descritas. A cidade de São Gabriel da Cachoeira localiza-se a 853 quilômetros de Manaus à beira do rio Negro e cerca de trinta quilômetros abaixo da confluência deste rio com o Uaupés. Em 1759, foi construído o forte com a finalidade de preservar as áreas fronteiriças e iniciar o processo de povoamento da região. A área passou a funcionar como centro comercial e missionário. Mas, foi somente em 1938 que São Gabriel recebeu o estatuto oficial de cidade e hoje é o núcleo urbano mais expressivo de todo alto rio Negro. Até então, a cidade era composta por poucas casas e a população branca se limitava a alguns comerciantes nordestinos, missionários e políticos. Foi nas últimas décadas que a cidade recebeu uma quantidade razoável de migrantes que modificou definitivamente o seu perfil. A década de 70 foi marcada por um enorme contingente de trabalhadores vindos de outras regiões do norte do país com a finalidade de trabalhar no projeto de construção da rodovia Perimetral Norte. Através deste projeto de construção, o

¹⁹ Informações obtidas através do site: <http://site-antigo.socioambiental.org/prg/pib.shtm> acessado em 02.02.2016.

governo investiu na infraestrutura da cidade ao fornecer eletricidade e construir uma rede de distribuição de água (Lasmar, 2005:155-159).

Com o tempo ruas foram abertas, agências bancárias chegaram e a população passou a ter acesso aos meios de comunicação de rádio, televisão e hoje, internet. Esta estrutura atraiu a população indígena que morava nas comunidades, principalmente, aqueles que estavam em busca de emprego. A partir da década de 80, com a redução dos internatos salesianos, aqueles que desejavam dar prosseguimento aos seus estudos precisaram mudar para São Gabriel. O número da população continuou subindo com o PCN, a militarização da fronteira e a descoberta das jazidas de ouro, contribuindo para o aceleração do processo de urbanização. Muitos garimpeiros e seus descendentes permaneceram na cidade.

É comum notar ao se viajar pelos rios Tiquié e Uaupés, comunidades quase vazias ou até mesmo abandonadas. A mobilidade sempre foi relatada na literatura da região como fator que permite que o noroeste amazônico seja considerado um sistema social aberto (Hugh-Jones, S., 1979:24; Århem, 1981:19-22; Jackson, 1983:5-81). Goldman relata o gosto dos índios por viagens e pelo comércio intertribal (Goldman, [1963] 1979:15). Além disso, os processos de fissão e fusão de grupos promovem a mudança espacial (Goldman, [1963]1979:27; Hugh-Jones, S., 1979:41). Diversos motivos têm produzido este movimento, mas os principais são as divergências e disputas entre chefia, acusações de adultério e feitiçaria. Embora a mobilidade seja um fator constante, nas últimas décadas o movimento aumentou em direção aos centros urbanos de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro ou Manaus e aos antigos centros missionários de Pará-Cachoeira, Taracá e Iauaretê (Lasmar, 2005:65) agora por outros motivos: assistência médica, educação escolar e trabalho assalariado. Entre estes, tudo indica que a educação é o motivo principal como consequência do processo de catequização iniciado pelos salesianos. O deslocamento das famílias em direção aos centros urbanos foi a

maneira encontrada para dar continuidade ao processo de educação escolar (Andrello, 2006:30).

Atualmente, cerca de 80% da população da cidade de São Gabriel da Cachoeira é indígena, oriunda de diversas partes do noroeste amazônico. O restante da população é composto por missionários, militares, profissionais de saúde, membros de ONGs, pesquisadores, comerciantes e funcionários do governo. As áreas da cidade, assim como as comunidades, lembram uma demarcação, embora apenas conceitual. Os bairros do Dabaru e do Areal são habitados principalmente pela população indígena, que a partir da década de 80, passou a ser o destino dos indígenas que deixavam as suas comunidades, atraídos pelo programa de distribuição de lotes residenciais, enquanto que se encontram mais brancos no centro da cidade e no bairro da Praia (Lasmar, 2005:153).

Figura 3: O garimpo tukano.

Fonte: Feliciano Lana. A série “A História Verdadeira ou a Realidade Atual – Desenhos Inéditos” ilustra os conflitos ocorridos no garimpo da Serra do Traíra entre os anos 1985 e 1990 e encontra-se no acervo da Fundação Darcy Ribeiro em Brasília.

1.2 O contexto etnográfico

A região do noroeste amazônico, não só do lado brasileiro, compõe-se de um vasto sistema social formado por vários grupos linguísticos que compartilham alguns traços culturais. A seguir, serão apresentadas algumas especificidades sociais dos grupos tukano com a finalidade de embasar o leitor com elementos que tornem possível a compreensão dos argumentos desenvolvidos nos capítulos seguintes. Os tópicos abaixo não devem ser lidos como matrizes analíticas, mas se limitam a verbetes explicativos, não abrangendo as discussões teóricas que os envolvem.

Seguindo o exemplo de Goldman, a narrativa mítica é sempre um bom ponto de partida (Goldman, 2014:19). O mito apresentado abaixo é baseado na versão do livro *Antes o Mundo Não Existia* escrito pelos narradores Firmiano e Luís Lana (Pārōkumu & Kēhíri, 1996). Embora esta seja a versão dos *Kehíriporã*, em essência, todos os grupos dos Tukano Orientais possuem a mesma narrativa. Com base no mito da criação do mundo e da humanidade serão descritos alguns elementos da morfologia social destes grupos.

No capítulo “Origem do mundo e da humanidade”, Firmiano e Luís Lana explicam como a vida surgiu através dos objetos.

No princípio o mundo não existia. As trevas cobriam tudo. Enquanto não havia nada, apareceu uma mulher por si mesma. [...] Ela se chamava *Yebá B#ró*, a "Avó do Mundo" ou, também “Avó da Terra”. [...] Havia coisas misteriosas para ela criar-se por si mesma. Havia seis coisas misteriosas: um banco de quartzo branco, uma forquilha para segurar o cigarro, uma cuia de *ipadu*, o suporte desta cuia de *ipadu*, uma cuia de farinha de tapioca e o suporte desta cuia. Sobre estas coisas misteriosas é que ela se transformou por si mesma. Por isso, ela se chama a “Não Criada” (Pārōkumu & Kēhíri, 1995:19).

Figura 4: *Yebá Buró*, a Avó do Mundo foi criada por si mesma através de seis objetos: bancos, suportes de cuia, cuias de *ipadu* e de tapioca, forquilhas de cigarro e cigarro.
Fonte: Pārōkumu & Kēhiri, 1995.

Enquanto mascava *ipadu* e fumava cigarro, a Avó do Mundo começou a pensar como o mundo deveria ser feito. Depois, tirou o *ipadu* da boca e o transformou em cinco trovões imortais e deu a cada um deles um compartimento ou casas no espaço. *Yebá Bwó* encarregou os trovões de fazer o mundo, de criar a luz, os rios e a futura humanidade. A casa do primeiro trovão ficava no sul. A do segundo, no leste, na cachoeira Tunuí, no rio Içana. A do terceiro ficava no alto; nesta é que ficavam as riquezas, os enfeites para formar a futura humanidade. A casa do quarto trovão ficava a oeste, no rio Apaporis. A do quinto, no norte, na cabeceira. Os trovões só fizeram os rios e não conseguiram fazer a luz e nem a humanidade. Então *Yebá Bwó* resolveu fazer outro ser. Mascou *ipadu* e fumou cigarro e da fumaça fez surgir um ser invisível, chamado *Yebá Gõãmũ*, o Neto do Mundo, e deu-lhe a ordem de fazer as camadas do universo e a futura humanidade. Colocando enfeites masculinos e femininos na ponta de seu bastão, *Yebá Gõãmũ* fez a ponta assumir um rosto humano, que deu luz até os confins do mundo. Acabara de criar o sol. Com exceção do terceiro, os trovões ficaram enciumados com o seu poder. Percebendo que queriam destruir seu trabalho, *Yebá Gõãmũ* os apaziguou oferecendo *ipadu* e cigarros. *Yebá Bwó* tirou do seio esquerdo sementes de tabaco e as espalhou sobre esteiras para formar a terra. Depois tirou leite do seio direito e espalhou em cima para adubá-la. Subindo por seu bastão invisível, na direção da casa do terceiro trovão, *Yebá Gõãmũ* cortou a terra e o espaço em camadas sucessivas. Feliciano Lana, dos *Kehíriporã* relata a sua versão.

Dividiu o mundo em camadas (*tari di pabú*). Depois, pegou arumã e fez cinco peneiras: arumã sapo, arumã tipiaca, arumã de água, arumã de massa de mandioca e arumã cobra. Benzeu as peneiras e com elas fez as cinco camadas do mundo:

1. *Um̃si taribu* (céu, local onde se encontram os objetos utilizados nos benzimentos).
2. *Pamari taribu* (terra).
3. *M̃diá* (abaixo da terra).
4. *Uhtãmbũ itaribu* (camada de pedra comum, tem gente pedra).
5. *Uhtãmbó itaribu* (camada de quartzo, onde mora *Yebá Bwó*).

A terra tem formato de peneira. Ele jogou a peneira por cima dos eixos de cetro maracá e o resultado é um terreno acidentado da terra com montanhas, buracos, pois a peneira é flexível.

**Figura 5: A esfera da terra com suas camadas de acordo com a explicação dada por Feliciano Lana.
Fonte: Pãrökumu & Kéhíri, 1995.**

O quarto de *Yebá Bwó* fica abaixo de todas as camadas. No segundo patamar, não se sabe o que existe. A terceira camada é a superfície da terra. A quarta é o firmamento. Acima dela, fica a casa do terceiro trovão para onde *Yebá Gõãmĩ* se dirigiu. Ao abrir a porta, apareceu *Umkomasĩ Boreka*, o chefe dos Desana. Os dois entraram na casa e foram saudados de longe pelo terceiro trovão. Primeiramente, foram recebidos pelo cigarro, depois pelo *ipadu*, em seguida pela tapioca. O terceiro trovão disse que lhes daria os objetos que procuravam e aproximou-se para recebê-los. Estendeu uma esteira, pressionou o abdômen e de sua boca saltaram diversos objetos sobre a esteira. Eram enfeites que representavam a humanidade. O trovão ensinou o benzimento para transformá-los em seres humanos. No mesmo instante, os ornamentos se transformaram em gente, deram uma volta na casa e tornaram a se transformar em objetos. O trovão recomendou que procedessem assim quando fossem colocar as casas de transformação. O trovão recomendou então que cada um colhesse uma folha nova de *ipadu* de um pé que havia no pátio e a engolissem. Quando sentissem dor na barriga, deveriam ascender a madeira de turi, molhá-lo numa cuia com água e beber o conteúdo, em seguida vomitar em um só buraco do rio. Assim fizeram os dois heróis e apareceram duas mulheres. Então, *Yebá Gõãmĩ* disse a seu irmão *Boreka* para puxá-las para fora da água. O segundo assim fez, dizendo: “Minhas filhas!”. O vômito deles era como um parto que fez surgir as primeiras mulheres. Os dois heróis as levaram para a casa do terceiro trovão, que verificou que eles sabiam fazer as coisas de forma apropriada. Decidiu acompanhá-los para ajudá-los a formar a futura humanidade.

Uma vez conseguidos os objetos na casa do terceiro trovão, *Yebá Gõãmĩ* retornou a sua morada e depois subiu ao patamar correspondente à superfície da terra e chegou a um grande lago. O terceiro trovão, por sua vez, desceu até atingir esse lago e aí se transformou numa cobra gigantesca, um barco de transformação da humanidade. *Yebá Gõãmĩ* e *Boreka* eram os comandantes dessa cobra-canoa. A canoa encostou na casa do primeiro trovão, onde os dois heróis entraram e agiram conforme o terceiro trovão havia ensinado. Repetiu-se o que havia acontecido anteriormente (os enfeites transformaram-se em seres

humanos). Prosseguiram passando pelas casas de transformação. As muitas casas pelas quais passaram eram locais essenciais para a transformação da proto-humanidade. Faziam sempre da mesma maneira: ao chegarem a uma casa, abriam a esteira que continha os enfeites e eles se transformavam em gente. A canoa navegava por debaixo d'água e as casas continuavam submersas, de modo que os seres humanos surgiram como peixes. Saindo do lago, a quinta casa foi instalada no que seria o litoral brasileiro, tal como as subsequentes. Entrando pelo rio Amazonas, chegaram à 13ª casa, que estaria onde hoje se situa Manaus. Entraram pelo rio Negro e a 15ª casa se localizava onde hoje é a cidade de Barcelos. Na 16ª casa *Boreka* se separou de seu irmão em meio a visões de *caapi* e passou a fazer a viagem fora da canoa, com o seu grupo, os Desana. Ele ia estabelecendo as casas desana, enquanto seu irmão, que ia atrás, na canoa, instalava as casas dos tucanos. Na 30ª, casa ocorreram grandes acontecimentos. *Yebá Gõãmĩ* havia resolvido que era tempo da humanidade começar a falar. Cada qual começou a falar uma língua diferente. Nesse preciso momento, *Yebá Gõãmĩ* chamou pela primeira vez *Boreka* de cunhado, embora fossem irmãos. Desta forma, estabeleceu que os Tukano poderiam casar com os Desana, criando as regras de exogamia linguística. Continuaram a subir até que no rio Uaupés na Cachoeira de Ipanoré, o barco de transformação emergiu à superfície da terra quando os grupos saíram da embarcação e pisaram na terra pela primeira vez. Até este momento, os viajantes eram proto-humanos que se transformavam aos poucos durante os rituais realizados em cada parada nas casas de transformação. A partir do momento em que pisaram em terra, se encontraram em pleno estado humano.

Figura 6: O barco de transformação subindo o alto rio Negro com a proto-humanidade. Desenho de Feliciano Lana.
Fonte: Lana, Feliciano 1988.

O primeiro a sair foi *Waúro*, chefe dos Tukano. O segundo foi *Boreka*, chefe dos Desana. O terceiro foi o ancestral maior dos Pirá-Tapuia e o quarto, dos Siriano. O quinto, foi o ancestral maior dos Baniwa e o sexto, dos Maku. A todos *Yebá Gõãmĩ* dava as riquezas das quais nasceram, recomendando-lhes ser mansos, a fazer grandes festas com danças e reunir muita gente e não fazer a guerra. O sétimo a sair foi o ancestral dos brancos, com a espingarda na mão. *Yebá Gõãmĩ* lhe disse: “Você é o último; dei aos primeiros todos os bens que eu tinha. Como é o último, deve ser uma pessoa sem medo. Você deverá fazer a guerra para tirar a riqueza dos outros. Com isso encontrará dinheiro.” Depois de ouvir estas palavras, o branco virou as costas, deu um tiro com a espingarda e foi para o sul, em São Gabriel da Cachoeira, onde começou a fazer guerra. Para o branco, a guerra é como uma festa. O oitavo a sair foi o padre, com o livro na mão, e *Yebá Gõãmĩ* mandou que ele ficasse com o branco. Cumprida a tarefa, *Yebá Gõãmĩ* e o terceiro trovão voltaram para suas habitações originais. A humanidade prosseguiu rio acima, após ter saído em Ipanoré. Em Iauareté, entraram no rio Papuri os Desana, Siriano, Tukano e Pira-Tapuia. Os Baniwa, Cubeo e Wanano subiram o rio Uaupés.

Com base nesta versão resumida, é possível encontrar elementos-chave da organização social dos grupos Tukano Orientais: exogamia, nomeação, hierarquia, transmissão de conhecimentos, festas e benzimentos.

O noroeste amazônico é um sistema social aberto, resultado de um complexo de relações intercomunitárias, caracterizado pela exogamia linguística e pelas trocas festivas entre clãs e contra prestações (denominadas dabucuris e caxiris) e envolvendo clãs aliados pertencentes a outros grupos exogâmicos ou clãs do mesmo grupo dentro de um vasto território que abrange o noroeste do Brasil e o sudeste da Colômbia (Hugh-Jones, S., 1979:24; Århem, 1981:19-22; Jackson, 1983:5-81). A diversidade de línguas não se configura obstáculo para a integração dos grupos, mas ao contrário, é o cerne de sua união. A exogamia linguística implica na regra de casamento com cônjuge que fala uma língua distinta, resultando o território do noroeste amazônico ser uma área

multilíngue.²⁰ Desta forma, espera-se que um homem desana venha a se casar com uma mulher tukano, por exemplo.²¹ Contudo, há exceções. Os Cubeo praticam um misto de exogamia e endogamia. São endogâmicos porque se casam entre si, mas exogâmicos porque preferem casamentos entre clãs distantes (Pedroso, 2013:36). Ademais, a exogamia possui regras que definem com quem se pode ou não estabelecer laços matrimoniais. Pertencer a outro grupo linguístico não torna alguém bom pretendente. Alguns grupos são considerados irmãos, portanto, seria o mesmo que procurar um cônjuge dentro de seu grupo. Por exemplo, os Tukano, os Wanano e os Barasana não realizam trocas matrimoniais. Além da exogamia linguística, espera-se que o casamento seja composto por membros de clãs que ocupam semelhante posição hierárquica.

As regras de exogamia linguística resultam na formação de grupos residenciais compostos, geralmente, por membros de um ou mais clãs de um mesmo grupo. De forma que em uma comunidade, os membros que vieram de fora são as esposas dos homens que compõem o clã. Assim, o clã é formado por uma descendência agnática e tem o padrão de residência virilocal.

Dentro deste sistema de divisão de línguas, os Tukano Orientais se subdividem ainda em clãs patrilineares, organizados hierarquicamente, de acordo com a ordem de nascimento de seus fundadores ancestrais e com funções rituais específicas. Retomando a narrativa mítica, no momento em que os grupos tukano saíram da cobra canoa na cachoeira de Ipanoré, foi estabelecida a hierarquia entre os clãs com base na ordem de saída. O mito legitima a

²⁰ Exceção é feita aos Makuna, Cubeo e Hupd'äh.

²¹ Consequentemente, quase a totalidade da população indígena é capaz de compreender e falar pelo menos duas línguas indígenas (materna e paterna) além dos idiomas português e/ou espanhol. Quando pequena, terá maior familiaridade com a língua de sua mãe. Contudo, progressivamente a língua materna dá lugar ao uso da paterna, pois é esta língua com a qual a criança se identificará socialmente. Deve-se notar, entretanto, que o tukano passou a ser a língua franca da região. Este processo de “tukanização” tem levado a descontinuação do uso de algumas línguas como o desana, por exemplo, a despeito de inúmeros esforços de revitalização da língua. Assim, o filho de pai desana, provavelmente aprende apenas o tukano, idioma que seu pai conversa com sua mãe, a qual, geralmente, é tukano. Assim, não só em São Gabriel da Cachoeira e em comunidades maiores como Parí-Cachoeira, mas mesmo nas próprias comunidades desana é comum que as crianças aprendam hoje o tukano e o português.

hierarquia constituída pela ordem de nascimento. Assim, os primeiros clãs de um determinado grupo linguístico que pisaram em terra firme são chamados de “irmãos mais velhos” e ocupam uma posição mais elevada na cadeia hierárquica em oposição àqueles que por último desceram do barco de transformação, chamados de “irmãos menores” e ocupam uma posição mais baixa na hierarquia. Desta forma, a hierarquia entre os clãs é formada no nível mais alto pela família do irmão primogênito, no caso dos Desana, pelo clã *Boreka* que é considerado chefe dos demais e se estende sucessivamente pela sequência da ordem de nascimentos (ou saída do barco de transformação) até a família do irmão caçula.

A cada um dos clãs foram designadas funções específicas. Christine Hugh-Jones, elenca os seguintes papéis entre os Barasana, iniciando com o irmão mais velho: chefe, mestre de cerimônia (dançarino/cantor), guerreiro, xamã e servo (Hugh-Jones, C., 1979:19). Embora talvez nunca tenha se encontrado um grupo de clãs exatamente assim, entre os Desana existem dois grupos principais divididos por suas especializações: os irmãos mais velhos, descendentes de *Boreka*, são responsáveis pelos assuntos de domínio político dos Desana e os irmãos mais novos (grupo dos avôs, também descendentes de *Boreka*), os *Dihputiro Porã*, pertencem ao grupo dos xamãs, sendo, portanto, de domínio metafísico, de acordo com a classificação da autora. Parece que essas posições nunca foram rígidas ou pelo menos não o são agora, pois se encontram xamãs ou *kumua* em todos os clãs desana. Mas, quando se olha mais de perto, entre as subdivisões dos grupos, é possível encontrar clãs com papéis mais definidos, tais como clãs de chefes, mestres de cerimônias, xamãs e servos. Estas divisões de acordo com os papéis atuam como uma matriz ou um *template* e são levadas à sério quando as disputas surgem.

Este sistema hierárquico, que se estabelece por meio de uma ordem de senioridade, traz implicações no âmbito ritual e político. Mas, sobretudo, a natureza da hierarquia dos grupos tukano consiste numa economia de prestígio, havendo relação com o prestígio e a honra (Pedroso, 2013:55-58; Goldman,

[1963] 1979:279). Cada clã tem um chefe e esta posição é ocupada pelo irmão maior do clã. Até recentemente, o chefe era o líder das comunidades, mas esta situação tem passado por mudanças como será demonstrado no próximo capítulo. Mas, retomo alguns pontos da obra de Pierre Clastres ([1974] 2003:43-64) para trazer o sentido indígena de poder. A ausência de poder ou de coerção não elimina as possibilidades políticas. A chefia nas sociedades indígenas opera pela mediação e está dissociada de violência ou coerção. É neste sentido que o chefe não possui poder, o qual não se confunde com prestígio. As características essenciais de um chefe indígena se resumem a três esferas: o chefe atua como pacificador, negociador e sem possuir poder jurídico para sancionar, mas suas ações fundam-se no consentimento. A segunda característica é a generosidade. O chefe tem a obrigação de dar, muito mais do que recebe. Acusações que afirmam falhas neste sentido podem colocar a posição do chefe em risco, como será demonstrado a seguir. E por fim, o chefe precisa desenvolver o talento da oratória como condição para o exercício de seu cargo político. A questão da chefia será retomada posteriormente com a finalidade de relacioná-la ao conhecimento.

Adicionalmente, a estrutura hierárquica determina a ocupação do território. A ordem de saída dos clãs da cobra-canoa definiu a posição que cada um ocupa ao longo dos rios. (Århem, 1981:114; Hugh-Jones, C., 1979:25). Teoricamente, os clãs de alta hierarquia se localizam ao longo do rio ou rio abaixo e os de baixa hierarquia se encontram rio acima, à beira dos igarapés ou nas cabeceiras (Ribeiro, 1995:22; 36).

Assim, a escala hierárquica é um princípio de classificação formado pela sequência do aparecimento dos ancestrais de cada clã. A hierarquia pode ser encontrada desde a distribuição dos territórios até no nível de profundidade dos conhecimentos. Como principal meio de relação social e de produção de diferenças, a hierarquia repercute nos espaços, nas coisas e nas pessoas (Cabalzar, 2009:337-338).

Como mencionado acima, os clãs são grupos de descendência nominados e localizados, cujos membros se consideram descendentes de um dos irmãos ancestrais que fundaram o grupo (Chernela, 1983:61). Porém, há um segundo sistema de classificação que utiliza a nomenclatura de geração para indicar a distância hierárquica. Chernela denomina esse sistema de “classes de geração” que opera como um esquema classificatório no qual todos os clãs de um grupo são classificados hierarquicamente como grupos de “netos” e “avôs”. Os “netos” ocupam a posição mais alta da hierarquia e os “avôs” se encontram abaixo (Chernela, 1983:63-64). Embora utilizem termos de parentesco “netos” e “avôs”, não há aqui uma relação de consanguinidade ou de afinidade (Ribeiro, 1995:40).²² A classificação de geração traz inúmeras implicações no sistema social rionegrino, especialmente nos casos que serão discutidos nesta tese. Assim, é proveitoso apresentar os clãs desana de acordo com a sua classe de geração.

A tabela abaixo apresenta os clãs desana, descendentes de seu ancestral mítico *Umukomahsã Boreka*, já apresentado acima na narrativa da criação da humanidade. Os Desana são formados por uma soma de clãs que se reconhecem como descendentes de um mesmo ancestral mítico. Os clãs desana estão divididos em dois grupos principais que se identificam com a classe de geração formulada por Chernela: grupo dos netos ou chefes e grupo dos avôs. De acordo com os papéis designados para cada irmão, com base na ordem de nascimento, o mais velho, como chefe, seria responsável por cuidar dos assuntos políticos e administrativos. O grupo dos avôs foi incumbido por *Boreka* para fazer os benzimentos e realizar rituais. Desta forma, tornaram-se especialistas. A sua função é servir os demais grupos quando solicitados. Os nomes dos interlocutores que participaram nesta pesquisa, encontram-se em destaque

²² A inversão dos termos de referência ocorre por causa do lapso de tempo entre as gerações. Nos tempos míticos, todos os ancestrais dos clãs de um grupo eram irmãos. Entre o nascimento do irmão mais velho e o do irmão mais novo (o caçula), há um considerável lapso de tempo. Enquanto o irmão mais novo ainda é jovem, o irmão mais velho está bem idoso e já possui bisnetos. Assim, apesar do irmão mais velho e o irmão mais novo se chamarem de irmãos, os descendentes do irmão mais velho serão chamados de netos pelos descendentes dos irmãos mais jovens e os descendentes do irmão mais novo serão chamados de avôs pelos irmãos mais velhos (Jackson, 1983:74).

vermelho para que possam ser facilmente encontrados quando as suas histórias forem discutidas.

UMUKOMAHSŨ BOREKA	
Grupo dos Netos (Chefes)	Grupo dos Avôs
1. Boreka - <i>líder do grupo</i> Servos: PorabaꞤ e Sekeã 2. DꞤꞤꞤꞤꞤ porã Servo: Gãĩnoa 3. Ogerã porã 4. AõyꞤhkꞤdearã 5. BꞤꞤꞤꞤꞤ porã Servo: Mimi dayana	1. Dihputiro porã ou Wahori - <i>líder do grupo</i> Chico Garrafa e Paulino Américo e Durvalino Fernandes Servo: Oyoa dayana
2. Uari Ñamiyoariru ou Sãmẽperuporã Antonio Guzman Servo: Gawa	2. Guahari porã ou Biriti Wenceslau e Raimundo Galvão
3. DꞤꞤꞤꞤꞤ ou Mẽmẽrĩpõrã	3. WahsupꞤ yukꞤa porã ou Tõãrãbĩ ye Pedro e José Alves e Pedro Tiago
4. TõrãꞤꞤ Kẽhĩri ou Yebore 1. Kẽhĩriporã Firmiano, Luís, Feliciano, José Maria Sérgio e Renato Lana Servos: Yedirirã, Buyassu, Mahãgubu, Mahãkore, Mimigubu, Gãrĩmiru e Umuĩ Searokumu 2. Kisibi Yesuriro ou Yeseroporã 3. Umuĩ Pãrõkumu 4. Umuĩ Bohsotaribuari ãgãñẽgãrĩpõrã	4. YuhgꞤ porã
	5. Toapiana porã
	6. ToroyuhkꞤ porã

Tabela 2: Hierarquia simplificada dos clãs desana com destaque para os interlocutores desta tese
Fonte: Buchillet, 1983.

Recuperando a explicação dada acima sobre a exogamia linguística e a sua relação com as regras de casamento, a hierarquia da classe de geração interfere nas regras matrimoniais de forma que o casamento deve ser consumado entre clãs da mesma classe de geração e entre grupos linguísticos distintos. Assim, por exemplo, os clãs do grupo dos Netos dos Tukano devem trocar mulheres com os clãs dos Netos dos Desana (Chernela, 1983:65).

As categorias de nominação se relacionam estritamente com o sistema hierárquico dos clãs. Além da nominação dos clãs que os identificam na escala hierárquica, os nomes pessoais também obedecem a uma ordem. Os Desana possuem um repertório limitado de nomes próprios que são específicos para os primogênitos e a cada um dos filhos subsequentes, tanto para homens quanto para mulheres. O nome, portanto, identifica a que grupo tukano a pessoa pertence e pode, em alguns grupos, identificar também o seu clã.

Os nomes são fontes de proteção e vida aos seus portadores. Luís Lana explica que o nome é de fundamental importância porque atua como veículo de poder dos ancestrais míticos. Os nomes foram criados no momento da transformação ou desenvolvimento da proto-humanidade de forma que nomear implica na perpetuação da humanidade.

Os nomes desana de benzimento seguem uma ordem específica. Existem duas classes de nomes. Os três primeiros nomes compõem a primeira classe, nomes dos *Um✱korimasã* – gente do universo – que designam papéis especializados: são nomes dados aos chefes, ao *bayá* que é o mestre de cerimônia e ao *kumu*, xamã que fará os benzimentos. Do quarto ao oitavo, são nomes de pessoas comuns ou nomes dos *Miriaporãmasã* (nomes de gentes de flautas sagradas). Após o oitavo, se os pais ainda tiverem mais filhos, a lista recomeça obedecendo a mesma ordem. No entanto, esta ordem não é rígida, serve apenas como modelo.

Essa divisão em duas classes de nomes implica em benzimentos diferentes. O benzimento de nominação da primeira classe difere do benzimento

para os nomes da segunda. No entanto, os nomes não implicam na garantia de que ao crescer a pessoa desempenhará o papel correspondente ao seu nome, embora haja reconhecimento de sua influência. No capítulo a seguir, será apresentada a formação necessária para que estas funções possam ser ocupadas.

Sem o nome, é impossível realizar a construção do corpo. O nome transporta o sopro de vida do ancestral para o corpo do recém-nascido (Hugh-Jones, S., 2002:58) e enquanto o nome não for recebido, a criança ainda não pertence plenamente ao clã de origem (Goldman, [1963] 1979:171). De forma que é o nome e não a genealogia que conecta a pessoa ao ancestral mítico e, da mesma forma, é a transmissão de bens materiais e imateriais que constitui a pessoa, e não o princípio abstrato da descendência (Hugh-Jones, S., 2002:41).

Por lidar diretamente com o espírito de vida do ancestral mítico, se torna apropriado que a nomeação seja realizada por membros especialistas daquele clã. Contudo, há situações, principalmente com o crescimento de maiores conglomerados, como São Gabriel da Cachoeira e outras comunidades maiores, em que não se encontram especialistas do mesmo clã. Esta situação não tem impedido que a criança seja nominada e neste caso, é feita por um benzedor de outro clã ou grupo tukano.

A formação do corpo ocorre pela junção de determinados objetos que transformam a pessoa em ser humano. Retomando o episódio mítico, o processo de criação da humanidade foi realizado através das sucessivas paradas nas casas de transformação em que os objetos-pessoas na época, incorpóreas, aos poucos iam adquirindo sua corporeidade. De forma que o corpo das pessoas de hoje é formado por um conjunto de objetos. Ao realizar a nomeação, o xamã coloca em pensamento não só a força de vida do ancestral mítico, mas também através de uma viagem em que percorre as casas de transformação, coloca uma série de objetos que compõem o corpo da pessoa. Através desta viagem, o recém-nascido adquire as capacidades humanas. Assim, os nomes agem como veículos destes objetos de transformação (Andrello, 2006:262). Entretanto, quando a

nominação é realizada por um especialista distinto do clã do recém-nascido, a criança não poderá ser conectada às casas de transformação e o nome não poderá ser atribuído conforme o lugar de origem de sua própria transformação. No máximo poderá se vincular ao lugar do parto. O benzimento torna-se restrito.

Diversos trabalhos tratam da objetificação do mundo e da pessoa especificamente no noroeste amazônico (Martini, 2012; Cabalzar, 2010; Lolli, 2010; Hugh-Jones, S., 2009; Goldman, [1963] 1979:271). A compreensão deste processo de objetificação é fundamental para que se possa entender de que forma o livro também opera como objeto e pessoa.

Os livros da coleção *Narradores* descrevem o mito da criação do mundo, dos demiurgos e da humanidade, envolvendo sempre o emprego de objetos e alguns volumes da coletânea apresentam trechos desses benzimentos. Geralmente, as narrativas se iniciam relatando um estado sem forma, escuro e invisível e depois de sucessivas tentativas fracassadas, os ancestrais da humanidade são criados. Este processo envolve a materialização progressiva de um estado pré-humano que passa por uma série de estados de objetificação e desobjetificação durante a viagem da cobra canoa – com as suas constantes paradas nas casas de transformação – e culmina no estado plenamente humano ao pisarem em Ipanoré e após a divisão linguística que permitiu o estabelecimento das possibilidades matrimoniais. Ao emergirem na cachoeira de Ipanoré, os diferentes clãs recebem estes mesmos objetos para uso em festas que serão necessários para a perpetuação dos clãs no tempo. Estes objetos serviram também de divisores entre índios e brancos: o ancestral do índio não soube se servir do livro e tinha medo de pegar a espingarda, contrariamente ao ancestral dos brancos.

Explica Feliciano Lana que, para formar o corpo de um menino, o *kumu* faz o benzimento invocando *Bassip Dewari Mahsã*. Para formar o corpo de uma menina o *kumu* iniciará “chamando” *Yebá B#ró*, a Avó do Mundo, que criou a

humanidade. O ritual de benzimento tira o poder do mito e o coloca dentro do bebê. Toda a humanidade é formada no quarto de quartzo (*diamomessuriwî*), local que se encontra a Avó do Mundo. O quarto de quartzo equivale ao útero da mãe, é o útero da humanidade, onde esta se transformou e continua se transformando. Terremoto na região é sinal que a Avó do Mundo está se mexendo em seu banco, explica Feliciano.

Quem não sabe as histórias não pode rezar.

*Quando não sabe aquele conhecimento
profundo, a história é como se fosse
romance*

Sibé Kehíri

(Feliciano Pimentel Lana)

2. Formas de Transmissão e de Circulação dos Conhecimentos

O objetivo deste capítulo é examinar os modos de transmissão dos conhecimentos xamânicos pelo *kumu* entre os grupos tukano. O *kumu* é um tipo de xamã que difere do *ye'e*, conhecido também como pajé-onça. Assim, a apresentação do *kumu* será feita através de uma diferenciação e contraste com o *ye'e* com base na literatura etnográfica do noroeste amazônico. As distinções serão feitas com respeito às atividades, funções, esferas de competência, fontes de poder e formas de aprendizagem tendo como contexto o momento histórico da transmissão. Na sequência, serão apresentados casos de transmissão dos conhecimentos entre os *kumua* que colaboraram para esta pesquisa com o intuito de descrever os possíveis feixes de direitos de transmissão.

A matéria a ser apresentada sobre a transmissão de conhecimentos baseia-se em diversas fontes bibliográficas, principalmente das primeiras etnografias realizadas no noroeste amazônico, em diferentes locais da região, entre diversos grupos e em períodos divergentes de pesquisa.²³ Antes, porém, de entrar nas diferenciações, cabe situar os autores e o contexto de suas pesquisas que serão usados a seguir. Todas as etnografias tratam, de uma forma ou de outra, do *kumu* ou do *ye'e*, embora nem sempre suas preocupações sejam com o xamanismo. As etnografias apresentam diferenças marcantes por terem sido realizadas durante um extenso período, em grupos que possuíam variantes sociais, embora pertencessem ao mesmo sistema social aberto do noroeste amazônico, bem como as pesquisas foram realizadas em diferentes momentos de produção teórica da antropologia. Adicionalmente, os trabalhos contêm diferentes sistematizações devido às distintas posições teórico-analíticas.

2.1 O *ye'e* e o *kumu* nas primeiras etnografias do noroeste amazônico

Dentre a extensa produção etnográfica serão apresentadas a seguir apenas as etnografias deste período clássico da etnologia do noroeste amazônico que especificamente trouxeram elementos sobre os papéis do *kumu* e do *ye'e* e, principalmente, a transmissão de conhecimentos que serão utilizadas neste capítulo. Três autores, Irvin Goldman, Reichel-Dolmatoff e Stephen Hugh-Jones, terão suas obras situadas pelas referências que fazem às figuras do *ye'e* e do *kumu* e suas respectivas atuações. Outros autores exaustivamente utilizados, tais como Berta Ribeiro e Dominique Buchillet, não constam nesta introdução porque seus trabalhos serão situados no decorrer da tese.

²³ A produção etnográfica sobre os Tukano Orientais é extensa. Esta lista não é exaustiva: sobre os Cubeo, Goldman (1963 e 2004); sobre os Desana, Reichel-Dolmatoff (1971), Ribeiro (1980), Buchillet (1983); sobre os Tukano, Fulop (1954 e 1956); sobre os Barasana, Torres Laborde (1969), Langdon (1975); Christine Hugh-Jones (1979) e Stephen Hugh-Jones (1979); sobre os Tatuyo, Bidou (1976); sobre os Makuna, Århem (1981); sobre os Bará, Jackson (1983); sobre os Taiwano, Langdon (1975); sobre os Wanano, Chernela (1993). Dentre as etnografias mais recentes podem ser destacadas os seguintes trabalhos: sobre os Tuyuka, A. Cabalzar (2008); sobre os Makuna, Cayón, (2010) e sobre o contexto urbano, Andreello (2006) e Lasmar (2005). As etnografias dos grupos maku também são relevantes para esta tese. Dentre elas destacam-se: Athias (1995), Lolli (2010) e Ramos (2013).

Embora a região do noroeste amazônico tenha sido o destino dos mais diversos pesquisadores,²⁴ foi somente a partir da década de 60, com a publicação do trabalho de Irving Goldman (*The Cubeo*, 1963) que a região passou a atrair a atenção contínua dos etnógrafos. O impulso aos trabalhos na região também foi dado por Reichel-Dolmatoff quando incentivou os pesquisadores a trabalhar numa região composta por diferentes grupos étnicos. O apelo de Reichel-Dolmatoff tinha o peso de seu livro *Desana* (1968) que apresenta a rica cosmologia deste grupo tukano. Estes dois trabalhos fizeram do noroeste amazônico um campo atrativo para futuros pesquisadores (Hugh-Jones, 2004:405; Chernela, 1993:XV).

2.1.1 Irving Goldman – *The Cubeo*

A etnografia de Goldman sobre os Cubeo, realizada no final da década de 30, é considerada o primeiro trabalho sistemático sobre a organização social de um grupo do noroeste amazônico (Reichel-Dolmatoff, 1967:58) por apresentar um modelo de sociedade nos próprios termos cubeo. Com base na antropologia cultural, a monografia trata das estruturas dos grupos de descendência e suas relações bem como a exogamia e os modelos hierárquicos presentes nos grupos da região. Goldman extrai os princípios da estrutura social e propõe um padrão cultural cubeo, (Pedroso & Ramos, 2014:81), elabora as unidades sociais *sib*, *fratria* e *tribo* e a noção de comunidade formada pela *maloca*, a qual mantém

²⁴ Os relatos mais conhecidos antes da “abertura” da região às pesquisas propriamente etnográficas foram realizados por Alfred Russel Wallace em 1848, que se interessava em história natural, coletou plantas e animais da região para serem estudados na Inglaterra (Magalhães, 1939:XIII-XVI). De acordo com Goldman, o trabalho de Wallace apresenta o primeiro relato detalhado sobre os índios dos rios Negro e Uaupés (1948:768). Algumas décadas mais tarde, Ermanno Stradelli, aristocrata italiano, também fascinado pela natureza das terras baixas embarcou com destino a Amazônia em 1879. Através de suas viagens pelo rio Uaupés, Stradelli descreveu os costumes dos índios da região, incluindo as malocas, festas, a noção de propriedade e a sua exploração dos índios pelos comerciantes. Participou dos rituais e coletou material que utilizaria em sua obra mais conhecida, o mito do Jurupari e para o Vocabulário português-nheengatu e nheengatu-português (Bernadini, 2009:36). No início do século XX, o etnógrafo alemão Theodor Koch-Grünberg viajou pelo rio alto Negro entre 1903 e 1905 e realizou um extenso trabalho de campo em que documentou e coletou mais de quatro mil peças dos grupos que visitou. Goldman também descreve seu trabalho como o mais detalhado relato sobre a cultura do noroeste amazônico (Goldman, 1948:769). Curt Nimuendajú passou pelo alto rio Negro em 1927. Não realizou nenhuma etnografia na região, estava a serviço do SPI e percorreu o mesmo trajeto de Koch-Grünberg denunciando o trabalho de destruição cultural dos padres salesianos (Amoroso, 2001:180).

relações com outras comunidades. Goldman contribui ao sugerir que o padrão de comportamento de uma comunidade tem como base o *ethos* do grupo que governa a organização social e política, através do chamado moral alto dos indivíduos e não por meio de regras, leis e corporações (Overing, 1991:14-16). Os temas levantados pelo trabalho pioneiro de Goldman apareceriam nos trabalhos dos futuros pesquisadores (Cabalzar, A., 2009:70).

Em sua primeira monografia *The Cubeo* (1963), Goldman confere pouco espaço ao estudo do xamanismo. No entanto, há um capítulo dedicado ao tema em *Cubeo Hehénewa Religious Thought* (2004), em que Goldman faz a distinção entre as duas espécies de xamãs. Para diferenciar os papéis de cada um, equipara o *kumu* ao sacerdote ou ao equivalente de um especialista de uma entidade religiosa enquanto que o *ye'e* ocupa uma posição sem muito prestígio no grupo. Chama o *kumu* de “*real and steemed shaman*” devido aos seus conhecimentos, capacidade de reflexão e carisma enquanto o *payé* é considerado um xamã de segunda categoria. Goldman explica que os Cubeo, embora cientes das diferenças entre os xamãs, utilizam o mesmo termo para ambos, diferentemente de outros grupos como os Barasana e os Desana que empregam os termos *kumu* e *ye'e*. (Goldman, 2004:301) Conclui que não havia *kumu* entre os Cubeo porque é um grupo de baixa hierarquia (Goldman, 2004:300). No entanto, como alertou Hugh-Jones, o *kumu* e o *payé* são especialistas que desempenham papéis diferentes. O primeiro atua como chefe dos rituais e o segundo como xamã, porém, ambos encontram-se na mesma sociedade (Goldman, 2004:302, nota).

Para Goldman, a transmissão de conhecimentos segue a linha patrilinear e é conduzida através da obediência a determinadas regras de comportamento que envolvem purificação do corpo, persistência e capacidades de concentração e de reflexão. O conhecimento é internalizado. Por saber a origem das doenças, o *payé* pode curá-las (Goldman, 2004:332).

Goldman chama atenção para o aprendizado do *kumu* que não se restringe ao seu mestre, mas envolve as experiências que adquire com a prática de seu trabalho. O consumo de alucinógenos desempenha papel fundamental para o aprendizado, pois os conhecimentos são transmitidos diretamente pelos xamãs-trovão quando os aprendizes encontram-se sob os efeitos destas substâncias. Mas, Goldman faz questão de deixar claro que não são os alucinógenos que conferem força ao *payé*. O efeito resulta em visões (perigos, ataques e diagnóstico de doenças no caso do *payé*), mas qualquer pessoa pode ter o mesmo efeito. No entanto, seu poder de atuação advém da aderência do xamã às regras de comportamento (Goldman, 2004:322 em consonância com Århem, 1981:73).

Goldman deixa claro que o conhecimento se relaciona com o prestígio. Assim, o processo de aprendizado é ao mesmo tempo um processo de aquisição de prestígio. Não são apenas fases subsequentes, mas necessárias. Para obter certo conhecimento é necessária certa medida de prestígio e assim sucessivamente. É a aquisição do conhecimento que dará prestígio e é com este prestígio que se poderá adquirir mais conhecimento. Essa asserção de Goldman será exemplificada através do caso de Luís Lana que demonstra uma estreita relação entre o conhecimento e a chefia, ainda neste capítulo.

2.1.2 Gerard Reichel-Dolmatoff - *Desana*

Considerado o herói fundador da antropologia amazônica ao apresentar ao mundo o pensamento rionegrino e vaupesiano (Viveiros de Castro, 2008:85), Gerard Reichel-Dolmatoff realizou na década de 60 sua pesquisa sobre os Desana em que descreve o seu simbolismo, a adaptação ecológica e o

xamanismo na obra *Desana – Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*, publicado em 1968.²⁵

Devido à falta de recursos, a pesquisa que serviu de base para a publicação clássica sobre os Desana não foi realizada através de um trabalho de campo, mas com a contribuição de Antonio Guzman, um interlocutor desana que se encontrava na época em Bogotá e que durante o período de seis meses, trabalhou com o antropólogo. O próprio Reichel-Dolmatoff reconhece as dificuldades de estudar uma cultura “à distância” e por apenas trabalhar com um interlocutor, o que o impediu que aspectos importantes como a organização social, cultura material, economia, dentre outros, pudessem ser explorados. Apesar de tais dificuldades, Reichel-Dolmatoff esclarece que seu interesse principal foi conduzir a pesquisa levando em conta os problemas de adaptação, não no sentido estrito de exploração econômica dos recursos naturais, mas no sentido de estruturar uma esfera psicológica e de interpretar um ambiente natural encontrando nele os meios para acessar a cultura num plano biológico (Reichel-Dolmatoff, 1968:XV; XVIII).

Reichel-Dolmatoff escolheu esta abordagem em meio a uma crítica que faz as etnografias que não levam em consideração a perspectiva ecológica. Para o autor, as pesquisas que se iniciam fazendo uma descrição da infraestrutura básica das comunidades (moradia, terreno, comunicação, cultura material e assim por diante), acabam negligenciando o seu verdadeiro fator ecológico. Assim, sugere que o primeiro passo deve consistir em descrever e analisar o significado do ambiente e o conhecimento local do meio. Esta interpretação só pode ser alcançada através de um estudo exaustivo das categorias e da avaliação de aspectos tais como características geográficas, fauna, flora, fenômenos metrológicos, sons, cores, movimentos, dentre outros. Estas e outras categorias

²⁵ A obra de Reichel-Dolmatoff é significativamente extensa e não se limita aos povos Tukano Orientais. Antes mesmo de escrever a sua monografia clássica sobre os Desana (1968), Reichel-Dolmatoff já havia escrito duas outras. Em 1951, escreveu sobre os Kogi da Sierra Nevada, *Los kogi: una tribu indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta* e uma década depois, escreveu com a colaboração de sua esposa, Alicia Dussan Maldonado, um estudo sobre os Aritama também de Sierra Nevada, *The People of Aritama: The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*.

são codificadas e constituem o meio pelo qual a “realidade” é manipulada pelo homem (Reichel-Dolmatoff, 1968:XV).

Desta forma, Reichel-Dolmatoff iniciou sua investigação elaborando com Antonio Guzman um inventário dos animais da região, descrevendo o comportamento, a sua localização de acordo com a estação do ano, os hábitos de alimentação, procriação, modos de defesa, suas cores e sons e formas de relação com outras espécies. A descrição destas características levaria invariavelmente Antonio Guzman a fazer comentários sobre interdições alimentares, caça e magia e a divisão de trabalho entre os sexos. Os mitos em que os animais de alguma forma figuravam, acabaram sendo mencionados. (Reichel-Dolmatoff, 1968:XVIII). A partir destes dados, Reichel-Dolmatoff partiu para a questão da origem dos animais, das plantas e, por fim, do homem e do universo. Com a entrada dos mitos em cena, foi possível fazer um estudo da cosmologia desana e o papel do xamã e dos rituais dos ciclos da vida (Reichel-Dolmatoff, 1968:XX).

Para Reichel-Dolmatoff, os Desana concebem o xamanismo como fundamental em suas vidas. O *kumu* e o *ye'e* são figuras distintas e desempenham papel complementar nas comunidades. Especificamente sobre o *ye'e* e o uso de alucinógenos, Reichel-Dolmatoff escreveu *The Shaman and the Jaguar* (1975) e sobre o *kumu*, o autor tece suas considerações em *Desana* (1968). As diferenças e o papel de cada xamã são comentados ao longo deste capítulo.

2.1.3 Stephen Hugh-Jones – *The Palm and the Pleiades*

Quase dez anos após o lançamento de *Desana*, Stephen Hugh-Jones publicava *The Palm and the Pleiades* (1979) em que se dedica ao estudo dos rituais, entre eles, o *He*, conhecido como ritual de iniciação do jurupari, descrito em associação aos mitos, levando em conta o contexto etnográfico dos Barasana que habitam o rio Pirá-Paraná na Colômbia. Hugh-Jones procurou demonstrar

de que forma os rituais operam como intermediadores entre o pensamento mítico e a ação social (Hugh-Jones, S., 1979:4). A justificativa era a ausência de análises profundas dos rituais nas etnografias sul-americanas, a despeito do estudo massivo dos mitos da América do Sul e do Norte desenvolvido por Lévi-Strauss nas *Mitológicas*. É através do ritual que os sistemas mitológicos adquirem significado e operam como princípios organizadores da vida cotidiana (Hugh-Jones, S. 1979:3).

O jurupari é uma espécie de dabucuri em que ocorre a iniciação masculina. Nesta ocasião especial e festiva, instrumentos de sopro, dentre eles as chamadas flautas sagradas, são usadas pelos iniciandos e interditas às mulheres e não iniciados. De acordo com a análise feita por Hugh-Jones, o jurupari reforça a divisão dos sexos. Entretanto, mais do que isso, o jurupari é a expressão máxima da vida barasana. Em sua monografia, Hugh-Jones procura descrever e analisar o ritual e a sua mitologia no contexto amplo (Hugh-Jones, S., 19179:4) e, desta forma, é que contribui ao tratar do papel do xamã, figura essencial deste evento. O trabalho do xamã envolve muito mais do que a realização de curas e tratamento de alimentos a ser consumidos. Como mestres de cerimônia, o seu papel principal é organizar e dirigir as festas que são ocasiões de máxima importância para a comunidade. Os participantes consomem tabaco, *ipadu*, *paricá* e *caapi* e outras substâncias que devem ser benzidas pelo *kumu* para a segurança de todos os participantes. Estas festas, principalmente a *He House*, e o contato com as forças do universo através do consumo das substâncias alucinógenas são fundamentais para permanência do funcionamento da ordem cósmica e para conferir proteção aos envolvidos. Os participantes ficam fisicamente exaustos. Ao mesmo tempo, são considerados eventos perigosos e, mais uma vez, o *kumu* desempenha seu papel essencial em garantir a proteção do grupo (Hugh-Jones, S., 1979:36-37). Se o *kumu* não for habilidoso em uma festividade como a do *He House*, os resultados podem ser desastrosos e a vida dos participantes estará em perigo, principalmente dos iniciados que são considerados presas vulneráveis por parte de outros xamãs (Hugh-Jones, S., 1979:120).

Em uma palavra, o xamã é um diplomata que viaja no tempo e no espaço para reconstruir sentidos, estabelecer relações e encontrar íntimas ligações, segundo a formulação de Carneiro da Cunha (1998:14). Ao exercer esta função de mediador entre os humanos e os seres que habitam outros mundos, o xamã põe em prática a sua arte política. Pode ser definido como aquele que possui a habilidade de deliberadamente cruzar as barreiras corporais e adotar a perspectiva de outras subjetividades com a finalidade de negociar, estabelecer alianças ou até mesmo guerrear com pessoas que se encontram neste outro plano (Viveiros de Castro, 2002:358). Para realizar esta tarefa a contento, o xamã coloca-se em perspectiva ao assumir o olhar de outrem e atuar como tradutor (Carneiro da Cunha, 1998:17).

Nos grupos ameríndios das terras baixas sul-americanas, o xamã se encaixa de alguma forma na descrição acima. Em alguns lugares específicos, porém, o xamã se apresenta em distintas formas. Entre os Tukano Orientais e os Arawak do noroeste amazônico o xamanismo se manifesta no modo vertical e no modo horizontal,²⁶ de acordo com a denominação de Stephen Hugh-Jones (1996). Este último se refere ao próprio pajé, ou *ye'e* em desana, sendo o xamã vertical conhecido por *kumu*.²⁷ Fruto de sociedades hierarquizadas, o *kumu* usufrui alto prestígio e desempenha um papel essencial na liderança de rituais que manejam momentos cruciais da vida humana. Parte de seus conhecimentos, baseado num cânon mitológico, é secreto e transmitido pela via patrilinear. Por

²⁶ Este fenômeno também está presente entre os Bororo do Brasil central e entre os Piaroa da Venezuela (Hugh-Jones, S., 1996:32; 38 nota).

²⁷ Há uma terceira categoria de xamã no alto rio Negro, mas pouco se sabe sobre ele. Chamado *sakaka-ye'e*, sua denominação deriva da prática de mascar a raiz da planta *sakaka* (*Connaraceae*) que lhe permite viajar grandes distâncias por debaixo d'água. Por estarem intimamente associados aos espíritos aquáticos, os *sakaka-ye'a* são considerados extremamente perigosos pelos Desana. O treinamento dado ao *sakaka-ye'e* é semelhante ao do *ye'e*, mas existe uma diferença fundamental quanto à origem de seu poder. Enquanto o *ye'e* está mitologicamente relacionado com os poderes da onça, o *sakaka-ye'e* está associado aos espíritos subaquáticos sendo considerado mais poderoso e, por este motivo, mais temido. Por fim, o *sakaka-ye'e* vem dos Baré e desta forma não é uma categoria que se encontra entre os Desana (Buchillet, 1987: 8; 1992:212).

outro lado, o pajé é visto como uma figura ambígua e ocupa uma posição de pouco prestígio na sociedade.²⁸

Devido à ação dos missionários católicos no alto rio Negro são poucos os *ye'e* no lado brasileiro, particularmente entre os grupos tukano. Contudo, entre os Hupd'äh (Ramos, 2013:18) ainda é possível encontrá-los assim como entre os grupos Arawak. Mesmo entre estes, hoje existem apenas três ou quatro na região do Aiary e apenas um ou dois estão transmitindo seus conhecimentos, enquanto no passado era possível encontrar um xamã em cada comunidade (Wright, 2013:63).

Mesmo assim, a figura do *ye'e* continua sendo importante para estes grupos e há, como será demonstrado no fim deste capítulo, intenções de jovens aprendizes em recuperar os conhecimentos relacionados com o mundo do *ye'e* com parentes que residem no lado colombiano. De forma que o *ye'e* não faz parte desta pesquisa de campo e os interlocutores que participam nesta tese são todos *kumua*. No entanto, em ambos os lados da fronteira, os *kumua* afloram.

O papel do *ye'e* (onça ou jaguar em desana) é o de mediador e moderador entre as forças sobrenaturais e a sociedade. O próprio nome dado a este tipo de xamã indica sua capacidade de se transformar em onça (ou em qualquer outro ser) para cumprir seus objetivos, atuando como protetor ou agressor. Ao vestir uma roupa de onça, o xamã reúne as qualidades metafóricas deste animal, como a voz estrondosa que lembra o rugido de uma onça, a sua versatilidade como predador, sua agressividade e capacidade de matar de forma instantânea (Goldman, 2004:329). Mas, o xamã pode ter várias roupagens além das habilidades da onça que lhe permitem atuar em diferentes perspectivas ao transformar a realidade. Tudo isto é possível através do uso de substâncias

²⁸ Geralmente, os *ye'e* viviam isolados numa pequena casa. Eram temidos e, com frequência, acusados por pessoas comuns e por xamãs rivais de praticar feitiçaria.

psicoativas²⁹ que lhe permitem trafegar através de diversos planos cósmicos (Lolli, 2010:27).

Seu trabalho envolve suprir as necessidades dos indivíduos e atuar contra as forças que operam para a sua destruição. Para atingir este intento, o *ye'e* realiza a cura de doenças, trabalha para a obtenção de animais de caça e peixes através do domínio sobrenatural e realiza ações defensivas e até agressivas contra inimigos. No curso de suas atividades, o *ye'e* utiliza uma série de objetos como madeira, pedras de quartzo, cristais, dardos, chocalhos e substâncias que contêm a essência de certos poderes e compõem os instrumentos de sua prática, além de substâncias alucinógenas que lhe permitem entrar em contato com os *Waimahsã* (Reichel-Dolmatoff, 1975:76).

Os *Waimahsã* são seres invisíveis que se encontram em diferentes domínios da natureza.³⁰ São os detentores de conhecimentos esotéricos (mitos, benzimentos e rituais). Por isso, o interesse do *ye'e* e dos *kumua* em se comunicar com eles, seja para a aquisição de conhecimentos, seja para a formação de novos especialistas (Barreto, 2013, Capítulo 3).

As atividades do *ye'e* incluem a cura de doenças através de diferentes técnicas. Similarmente a outros xamãs descritos na literatura etnológica, o *ye'e* é retratado como capaz de “ver” (isto é, diagnosticar) a doença dentro do corpo do paciente, para saber a sua causa (Jackson, 1983:195; 198) e aprender o tratamento apropriado com os *Waimahsã*. Tal poder advém do uso do *paricá* e do *caapi*. As possíveis técnicas podem ser usadas: soprar fumaça de cigarro sobre o paciente para que sua alma se fixe em seu corpo ou coração; jogar água

²⁹ Como será explicado mais adiante, tanto o *ye'e* quanto o *kumu* fazem uso de diferentes substâncias (*ipadu*, tabaco, *caapi* e *paricá*) em ocasiões distintas – durante sua formação inicial, sessões de cura, benzimentos e rituais.

³⁰ De acordo com alguns mitos, os *Waimahsã* eram pré-humanos que não conseguiram por diferentes razões se transformar em verdadeiros humanos. Eles compartilham as mesmas características dos seres humanos embora não são visíveis aos olhos de pessoas comuns. Habitam diferentes esferas da natureza e quando seu local de domínio sofre interferência humana, contra-atacam lançando doenças sobre os humanos e seduzindo as mulheres. Estes seres invisíveis, em ocasiões específicas, se “vestem” de roupas de peixes, árvores, pássaros, por exemplo, com o intuito de se apropriarem das características destes outros seres. O seu relacionamento com os humanos é ambíguo, marcado por uma forte inveja por terem sido preteridos durante a viagem pelo barco de transformação ou no momento da saída por terra na cachoeira de Ipanoré, no médio Rio Uaupés (Lima Barreto, 2013, Capítulo 3; Buchillet, 1988:31-33).

com feixes de folhas em seu corpo, que, ao caírem ao chão, trarão consigo a doença; retirar do corpo objetos patogênicos (espinhos, pelos, penas e pedras) através da sucção e ainda realizar benzimentos (*bayiri*), embora esta não seja a sua principal técnica de cura (Reichel-Dolmatoff, 1975:89; Jackson, 1983:198).

A segunda categoria de xamã é denominada *kumu*. A palavra *kumu* relaciona-se com o termo *gumú*, que em desana é o nome dado aos esteios ou vigas que conectam e sustentam a estrutura da maloca. De acordo com Reichel-Dolmatoff, o *kumu* representa estes esteios que ajuntam e dão estabilidade ao grupo através da transmissão dos seus conhecimentos. Stephen Hugh-Jones informa que a palavra *kumu* se aproxima da palavra canoa, que remete à cobra-canoa, veículo que conduziu a transformação da humanidade como relatado no mito.³¹ Nas línguas pira-tapuya e tukano, *kumu* significa banco. A palavra *gumú* também tem a acepção de ponte feita por um único tronco, elemento que une dois lados opostos e permite a passagem de um para o outro (Reichel-Dolmatoff, 1971:135). Estes significados são relevantes, pois as três categorias – as vigas da maloca, o banco cerimonial sobre o qual o *kumu* senta e a cobra-canoa – expressam transformação, humanização, estabilidade e proteção. Através da análise de seu trabalho, ficará claro como o *kumu* produz estas ações.

A função primária do *kumu* é de assegurar a socialização através das transições do ciclo de vida da pessoa: nascimento, puberdade e morte (Jackson, 1983:195), através dos rituais, inclusive os de iniciação. Um *kumu* capaz de conduzir o ritual de iniciação é chamado em barasana de *hee guu*, sendo que o termo *hee* se refere a jurupari e *guu* se relaciona com “pai do ritual” e “aquele que dá o nome”. Estas passagens são momentos críticos e o *kumu* exerce um papel fundamental em prevenir doenças (Hugh-Jones, S., 1996:38). O *kumu* atinge estes objetivos através do *bayiri* (benzimento) utilizado para a proteção, cura e também através da agressão (*dohari*). Todo *kumu* sabe tanto curar quanto matar. Os *bayiri* também são utilizados para descontaminar o local onde será construída uma casa, para a proteção durante a derrubada e queimada de uma

³¹ Em comunicação pessoal realizada em 15.02.2016.

área em que a roça será plantada ou ainda, para interferir (causar ou desviar) nos fenômenos naturais como chuvas e trovões que podem acometer uma região e podem também alterar a fertilidade das plantas e dos animais (Buchillet, 1990:327). Como será explicado adiante, o *kumu* não está agindo diretamente contra ou a favor destes fenômenos, mas em direção aos xamãs invisíveis que os comandam.

Antes de proceder com as distinções, vale ressaltar que a diferenciação entre xamãs é em grande parte fruto do olhar de sistematização e organização dos antropólogos que produziu o efeito de *ida y vuelta* (Carneiro da Cunha, 2003:301) em que se observa os próprios *kumua* de hoje falarem em *ye'e*, *kumu* e *bayá* como entidades xamânicas totalizantes e com fronteiras de papéis bem definidos que não correspondem exatamente às dinâmicas do processo de aprendizagem destes especialistas, mas corresponde apenas a uma forma que eles encontraram de se comunicar com o discurso acadêmico.

Assim, é importante deixar claro que as distinções entre *kumu* e *ye'e* devem ser pensadas mais como uma tendência ao ideal do que uma descrição de uma realidade observável. É comum encontrar *kumua* que em suas atuações xamânicas incorporam práticas do *ye'e* e vice-versa.³² As diferenças entre os diversos tipos de xamãs (que, se analisados com maior escrutínio, ultrapassam o *kumu* e o *ye'e*) não devem ser pensadas como identidades rígidas, fixas e totalizantes, como ficou claro na comunidade taiwano Villa Real no rio Apaporis, pois o ensino, como será amplamente demonstrado através das diferentes formas de transmissão de conhecimento, é constantemente complementado e atualizado não só por especialistas de diferentes clãs e grupos tukano, mas também por meio da interlocução com entidades de outros domínios que contribuem para a formação dos conhecimentos tanto dos *kumua* quanto dos *ye'e*. O conhecimento não é formatado ou pertencente a um arcabouço clânico conforme os exemplos demonstrarão, mas são construídos pelos próprios *kumua*. Por isso, há uma plasticidade, um gradiente ou uma

³² Agradeço ao Danilo Paiva Ramos pelo alerta.

continuidade em muito do que se observa no noroeste amazônico de forma que a mesma pessoa pode realizar funções de outros xamãs.

Os papéis dos dois especialistas, *ye'e* e *kumu*, não se confundem, embora ambos os xamãs desempenham algumas atividades em comum. Há diferenças significativas na realização de seus trabalhos. Ambos têm profundo conhecimento da mitologia e dos benzimentos. Mas, enquanto a habilidade do *ye'e* advém do uso de alucinógenos para ser capaz de ver a doença dentro do corpo do paciente e descobrir a sua causa, por exemplo, o *kumu* precisa demonstrar uma atitude reflexiva (Hugh-Jones, S., 1996:38; 41). Suas habilidades e reputação baseiam-se em seu profundo conhecimento e maestria da mitologia que são a base dos benzimentos e que visam deter as agências que operam no plano mítico e que continuam produzindo efeitos no plano terrestre (Jackson, 1983:196; Buchillet, 1990:327; Lolli, 2010:78). Não adianta saber as rezas se não conhecer os mitos, como expressou bem Feliciano Lana na epígrafe acima. “Os mitos são o tronco ou a raiz” dos *bayiri* (Buchillet, 1990:330). Assim, é fundamental aprender como cada *bayiri* se articula com a mitologia (Buchillet, 1987:12-13; 1990:330; Hugh-Jones, S., 1996:41; Lolli, 2010:92). Os *bayiri* são a essência da força do *kumu* por constituírem, assim como os objetos do *ye'e*, a sua defesa e a sua arma de ataque.

É possível fazer comparações em movimentos distintos. Na cura das doenças, o *ye'e* extrai por sucção os objetos patogênicos e o *kumu* faz um movimento contrário por soprar contra eles. Já com respeito ao ataque, o *ye'e* utiliza objetos como dardos, por exemplo, para fazer disparos em direção à sua vítima que se tornará enferma (Jackson, 1983:198). O *kumu* fará o mesmo com as suas palavras, pois estas são dotadas de um efeito material (Buchillet, 1990:327). A força ativa não se encontra nas palavras em si, mas é reativada pelos ancestrais desana, cada vez que os *kumua* as mencionam (Goldman, 2004:342).

O *kumu* não se transforma ou veste outras roupas como o *ye'e*. O ritual de cura do *kumu* consiste em recitações ricamente elaboradas (*bayiri*), pronunciadas silenciosamente, como um murmúrio, direcionadas a uma cuia, uma garrafa ou a outro objeto contendo determinado líquido (água, suco de mandioca ou de fruta, por exemplo) ou até mesmo a um alimento ou cigarro que é posteriormente dado ao paciente. Um *kumu* pode benzer a carne de caça que será consumida, por exemplo. Doenças causadas pelo consumo de carne podem ser o resultado da vingança do próprio animal que foi caçado ou do xamã que é dono do espaço que o animal foi morto e se sentiu insultado diante da violação de sua área (Hugh-Jones, S., 1996a:125). O uso de tabaco é comum durante os benzimentos. A fumaça é principalmente usada para veicular as palavras proferidas pelo *kumu* até o doente ou à futura vítima de feitiçaria quando se encontra distante do *kumu* ou ainda para proteger a pessoa ou a maloca colocando-a numa espécie de bolha invisível na qual a pessoa ou a maloca, assim protegida, não pode ser atacada por animais, espíritos, inimigos e assim por diante.

O benzimento ainda pode ser direcionado a uma planta que é então massageada sob a parte doente do corpo. As plantas são geralmente usadas como suporte material e veículo de encantação (Buchillet, 1990:340). De acordo com os *kumua*, a eficácia do tratamento não consiste na composição química da planta, embora ela possa intensificar os efeitos do benzimento. Outros materiais podem ser usados tais como pentes ou pedaços de biju, mas não se espera resultado da composição química dos objetos (Buchillet, 1987:17-20; 1992:218-220; Lolli, 2010:69). Diferentemente do *ye'e*, o *kumu* não trabalha em público e, embora, geralmente, os pacientes estejam presentes durante os benzimentos, não há necessidade de contato físico com o *kumu*. O líquido ou a planta transfere o *bayiri* até o paciente.

Quando os dois tipos de xamãs se encontravam presentes em uma comunidade, eles desempenhavam funções complementares. O *ye'e* realizava o diagnóstico através do transe que lhe permitia visualizar e sugar objetos

patógenos que se encontravam dentro do corpo do paciente (Jackson, 1983:195) e o *kumu* entrava em ação com medidas terapêuticas para a restauração da sua saúde. Naquela época, estas duas funções desempenhadas geralmente por dois especialistas distintos, podiam ser realizadas por apenas um deles caso não houvesse o outro na comunidade. Com a diminuição do *ye'e* entre os povos tukano³³, o *kumu* assumiu o papel do exame diagnóstico embora ele fizesse isso de outra maneira por meio de perguntas ao doente sobre a doença, a natureza de suas atividades, a sua alimentação, e seus sonhos (Buchillet, 2004a:111).

2.2 A transmissão dos conhecimentos e a construção do corpo

Sobre a transmissão de conhecimentos pretendo apresentar as informações colhidas em campo e com base na literatura etnológica. Primeiramente, será mencionada a formação do *kumu* e do *ye'e* e, em seguida, serão discutidas as distintas formas de transmissão de conhecimentos xamânicos.

Antes de entrar no tema, é importante lembrar que os grupos tukano são altamente hierarquizados. Cada grupo (Desana, Tukano, Tuyuka, por exemplo) é dividido em clãs hierárquicos, ordenados de acordo com a ordem mítica de nascimento. Além da hierarquia entre os clãs de cada grupo, há a hierarquia dentro do próprio clã. Assim, as famílias que pertencem ao mesmo clã também são ordenadas de acordo com a ordem de nascimento. Contudo, a hierarquia não é rígida, mas flexível devido as constantes disputas que resultam em movimentos de alternância, reversibilidade, de modo que a ordem dos clãs também não é rígida, mas pode ser alterada. Levar em conta esta estrutura é fundamental para a compreensão da transmissão dos conhecimentos. Em consequência, o conhecimento encontra-se num gradiente cuja distribuição é desigual.

³³ Não se pode afirmar com segurança o seu desaparecimento completo, no entanto, não há nenhum registro etnográfico recente da figura do *ye'e* entre os povos Tukano Orientais do lado brasileiro.

Vale ressaltar que o processo de formação do *kumu* tem sofrido alterações devido às mudanças históricas na região. Com base na visão histórica dos próprios desana, é possível identificar esta formação em três gerações.

José Maria Lana apresenta através da tabela abaixo a história dos Desana desde o começo dos tempos. A história dos Desana se encontra dividida em cinco gerações, desde o surgimento da humanidade, passando pela dispersão do grupo pelos rios Papuri e Tiquié, que foi sucedida pela educação não indígena promovida pelos salesianos até chegar o momento atual, marcado pela atuação indígena na região através de projetos com o apoio de organizações como a FOIRN e o ISA. José Maria Lana explica que hoje (era moderna), os Desana planejam ter seus próprios antropólogos para cooperar com seus projetos. Como o capítulo três demonstrará, os *kumua* utilizam as habilidades do antropólogo para ajudá-los na publicação de seus livros.

Com base nesta linha do tempo, foi possível identificar três gerações ou fases da história pelas quais a transmissão de conhecimento passou por alterações. A primeira fase corresponde ao período das malocas, momento em que o *ye'e* se fazia presente nas comunidades. A segunda geração, marcada pela escolaridade, corresponde à vinda dos salesianos que alterou o sistema de transmissão de conhecimentos e, por fim, a quinta geração é marcada por uma transformação da política econômica do conhecimento em que o livro aparece como resultado de projetos indígenas e através da colaboração do antropólogo. A transmissão de conhecimentos continua inclusive na cidade ou nas comunidades maiores.

Período	Geração	Oralidade para Escrita				
Ancestral	1	Aparecimento de Yebá-Buró	Aparecimento da Gente Mámore-Buhpua	Aparecimento de Yebá-Guamã	Aparecimento de Boreka	Aparecimento das primeiras mulheres
Pahmãri-Mahsã	2	Boreka	Localização dos grupos de Boreka		Pahmãri-wiara	
Malocas	3	Poya-ya Wariro-wi	Dispersão pelo rio Papuri		Dispersão pelo rio Tiquié	
Pea-Mahsãturi	4	Escolaridade	Organizações Indígenas		Lideranças Indígenas	
Era Moderna	5	Projetos Indígenas	Sustentabilidade (Participação / Controle Social)		Formação e Pesquisa (Tradicional, Técnica e Científica)	

Tabela 3: O Começo Antes do Começo por José Maria Lana

A primeira geração, tanto do *kumu* quanto do *ye'e*, formou-se nos moldes que antecederam à chegada dos missionários. Será apresentado apenas um apanhado geral deste período com a finalidade de dar uma ideia do processo de formação naquele tempo (malocas, no quadro). A segunda geração foi formada durante o momento marcado pela interferência dos salesianos (escolaridade). Neste momento, o trabalho do *ye'e* foi profundamente afetado pela repressão religiosa de forma que o seu número começou a se reduzir drasticamente trazendo sérias implicações para a transmissão de conhecimentos para aqueles que poderiam seguir esta carreira. No entanto, a atuação missionária, embora também afetasse os *kumua*, não conseguiu eliminá-los. O processo de formação se alterou, mas prosseguiu. Os *kumua* que participaram como interlocutores deste trabalho pertencem a esta segunda geração. Por fim, há a terceira geração (projetos indígenas), que não está mais sob o domínio salesiano e tem procurado desenvolver atualmente novas formas de aquisição de conhecimentos.

Antes da chegada dos missionários, a formação inicial do *bayá*,³⁴ do *kumu* e do *ye'e* era comum aos três. A começar pelo nome que a criança recebia

³⁴ Nome dado ao mestre que comanda a abertura dos rituais. É profundo conhecedor das músicas e danças.

ao nascer. A motivação de uma criança pode receber influência dos pais ao escolher nomear seu filho com o nome que reflete o papel de *kumu* ou *bayá*, por exemplo, embora o nome por si só não seja garantia de que este papel será seguido no curso da vida do iniciante. Os *kumua* do Pirá-Paraná diriam que há uma interação entre a atitude e a motivação e a influência do *kumu* e de seus pais que se inicia logo após o nascimento quando o filho recebe seu nome que pode estar relacionado com os papéis de chefe, *kumu* ou *bayá*.³⁵ De forma que a escolha do nome pode ter um papel influente no futuro da criança.

A mera intenção de um filho se especializar em uma destas categorias já seria suficiente para que o treinamento de uma criança se iniciasse cedo em sua vida. Durante este período, a criança sofria restrições alimentares, realizava sessões de limpeza estomacal através de vômitos induzidos (Buchillet, 1983:99-100; 1987:10; 1992:213; Goldman, 2004:307), inalava pimentas e tomava banhos matinais – de acordo com Luís e Feliciano Lana os banhos eram tomados de madrugada – com a finalidade de tornar a criança forte (Hugh-Jones, S., 1979:87) e “fria”. Ao aprendiz eram ensinadas técnicas semelhantes às de meditação com a finalidade de torná-lo capaz de manter o controle sobre si mesmo, a se concentrar e a permanecer num estado contínuo de serenidade (Hugh-Jones, S., 1979:111). Os mitos também começaram a ser ensinados desde a tenra idade (Hugh-Jones, S., 1976:106), principalmente para quem frequentava as rodas de *ipadu*. Este processo de aprendizagem continuava após a adolescência e prosseguia durante a vida adulta (Hugh-Jones, S., 1976:106).

A passagem para a fase adulta era marcada pelo jurupari. Durante essa fase, ensina Viviano, *kumu* da comunidade Villa Real do rio Apaporis, os neófitos são submetidos a uma sessão de consumo de uma variedade de *caapi* que proporcionam visões indicando ao jovem qual dessas três modalidades ele deverá seguir. O objetivo desta iniciação é dar a oportunidade para que o iniciado seja lembrado da nomeação ocorrida após o seu nascimento e do papel que o seu nome representa. Se, por exemplo, aparecesse em sua mente

³⁵ Em comunicação pessoal com Stephen Hugh-Jones em 15.02.2016.

um recipiente com água e quatro folhas indicando as janelas do universo, o jovem havia sido escolhido para ser *ye'e*. Se em sua visão fosse lhe mostrados a cuia de *ipadu*, o cigarro e o breu, o iniciado estaria destinado a ser *kumu*. Mas se visse o diadema, o cetro maracá e o bastão de ritmo, significava que havia sido escolhido para desempenhar o papel de *bayá*. Por fim, se em suas visões esses objetos não lhe fossem revelados, era uma indicação de que não possuía as habilidades necessárias para seguir estas carreiras. Estava assim, livre para dar rumo à própria vida. A partir de então se iniciava a formação específica do *ye'e*, do *kumu* ou do *bayá* (Barreto, 2013:72). A seguir serão apresentados alguns detalhes da antiga formação, particularmente do *ye'e* e do *kumu*.

A descrição acima aponta para um fator importante. A posição do xamã pode ser hereditária, mas não ocorre assim necessariamente. Uma pessoa não se tornava *ye'e* ou *kumu* por sua própria e única vontade, pois o conhecimento primário (aquele que vem diretamente dos *Waimahsã*) não pode ser adquirido por simples vontade. Cabe ao interessado se expor à experiência xamânica e observar as suas próprias reações. É esta força ativa quem escolhe o futuro xamã e não o contrário (Reichel-Dolmatoff, 1975:81).

O treinamento ocorria em lugar isolado, onde o aprendiz era afastado de sua comunidade e vivia por meses ao lado de seus companheiros junto com um *ye'e* de renome. Seus colegas não eram necessariamente do mesmo clã e podiam incluir ainda membros de outros grupos. O conhecimento não vinha de graça, contudo. Esperava-se que o aprendiz retribuísse de alguma forma o bem imaterial que recebeu (Reichel-Dolmatoff, 1975:78).

Em primeiro lugar, o futuro *ye'e* precisava adquirir alguns objetos que seriam utilizados durante o seu trabalho. A essência de tais objetos se encontra na “Casa do Trovão” que era visitada pelo jovem através do consumo de substâncias alucinógenas. Este demiurgo indicaria aonde tais materiais poderiam ser encontrados na floresta. Uma vez encontrados, a manufatura em objetos de prática xamânica bem como a sua utilização eram ensinados pelo

pajé-instrutor. O *kumu* também possui apetrechos como a pedra de quartzo, por exemplo, mas não os utiliza em seu trabalho.

Enquanto encontrava-se por este período isolado com seu mestre, o futuro *ye'e* ou *kumu* permanecia afastado do contato com mulheres e sujeito a uma dieta alimentar rigorosa. Durante o treinamento, a comida devia ser benzida antes de ser consumida, caso contrário, podia causar doenças e até mesmo a morte. Alimentos quentes, apimentados, doces e pratos feitos com grandes quantidades de peixe ou caça debilitavam o corpo, causavam vômitos, febre e induziam o aprendiz a comer enorme quantidade de terra, levando-o à loucura (Goldman, [1963] 1979:264; Hugh-Jones, S., 1979:92).

O principal momento desta formação começava ao anoitecer. As noites eram ocupadas com o aprendizado de músicas e danças, fumo de tabaco e consumo de substâncias alucinógenas. Diferentes espécies de *caapi* eram consumidas quase que diariamente junto com *paricá*, pois são nestes momentos de alucinação que os *Waimahsã* transmitem seus conhecimentos diretamente ao aprendiz. Todas as substâncias utilizadas funcionam como meio de preparação do corpo para a conexão que lhes permitirá acessar os conhecimentos dos benzimentos. O aprendizado ainda incluía conhecer e preparar plantas alucinógenas de diferentes espécies que possuem diversas finalidades – atrair a caça, fazer uma moça se apaixonar loucamente, curar doenças ou matar um inimigo (Reichel-Dolmatoff, 1975:80). As substâncias alucinógenas precisam ser benzidas. Há reconhecimento que o seu consumo é prejudicial à saúde – produz males distintos, no entanto – assim os efeitos das substâncias são neutralizados através dos benzimentos antes de serem inaladas ou tomadas (Ramos, 2013:136). A dieta junto com o consumo de *paricá* diariamente alterava a percepção de mundo do aprendiz a ponto de ser modelada pelo xamã instrutor e abria a mente aos seus ensinamentos: mitos, instrumentos, origem

mitológica e tratamento de doenças e os demais poderes associados aos mitos a ponto do aprendiz internalizar estes conhecimentos³⁶.

Este período longo que compreendia restrições alimentares, ausência de sono e os efeitos dos produtos alucinógenos produzia um profundo estresse emocional e físico. Assim, ao retornar para a maloca, o novo xamã se encontrava num estado delicado que demandava certas precauções tanto sobre si mesmo quanto daqueles que se encontravam ao seu redor. A abstinência sexual devia continuar e o contato com mulheres grávidas ou menstruadas devia ser evitado. As restrições alimentares continuavam ainda por meses. O consumo de pimentas, de qualquer alimento assado e de caça continuava proscrito. A dieta era restrita à sopas leves, pedaços de biju e à algumas espécies de peixes miúdos e formigas. Não deviam ser preparados assados dentro da maloca, pois a fumaça e o cheiro dos alimentos que passam por um processo de alto aquecimento são extremamente prejudiciais à saúde do jovem xamã (Reichel-Dolmatoff, 1975:82).

Embora passassem de certo modo por uma iniciação quase similar, as características adquiridas com a finalização da formação destes dois especialistas eram contrastantes. Como mencionado, para Stephen Hugh-Jones (1996:46) enquanto o principal atributo do *ye'e* é o seu poder, a qualidade marcante do *kumu* é o conhecimento. Esta distinção estabelece posições diversas dos xamãs perante sua comunidade. O *ye'e* ocupava uma posição relativamente baixa na hierarquia do grupo, embora fosse temido pela sua agressividade. Diferentemente, o *kumu*, ocupava e permanece hoje usufruindo uma posição de respeito junto aos demais, principalmente devido aos seus conhecimentos (Goldman, 2004:300). Contudo, parece que poder e

³⁶ Os sonhos são elementos fundamentais no processo de aquisição de conhecimentos, como uma vez salientou Feliciano Lana. Sonhar é uma forma de atuar que não se restringe a sistema de relações entre signos, mas é uma prática a ser aprendida. O sonho é uma habilidade, um fazer que opera como um desdobramento ou continuidade do aprendizado. Infelizmente, este tópico apareceu apenas no final de meu trabalho de campo, mas é um item que precisa ser investigado com maior profundidade devido à sua importância na formação do *kumu*. Agradeço a Danilo Paiva Ramos pela sugestão.

conhecimento não estão dissociados como o exemplo de Luís Lana demonstrará.

Conhecimentos de que fala Goldman devem ser vistos por uma perspectiva ampla. Não se restringem às curas, preparação de alimentos ou proteção para uma viagem. Mas, relacionam-se com uma economia política. Os grupos patrilineares são definidos não tanto pela consanguinidade ou pela filiação, mas pela transmissão de nomes, genealogia, mitos, cantos e músicas (Hugh-Jones, S., 2010:200). A legitimidade de uma pessoa ou de um clã diante da reivindicação de um território ou da posição hierárquica, por exemplo, depende do seu conhecimento (adquirido através da preparação do corpo que envolve muita disciplina) e de sua *performance*. Por um lado, é necessário conhecimento profundo das histórias de origem e da genealogia do clã. Por outro, este conhecimento precisa ser demonstrado e as reivindicações validadas através de *performances* públicas. Este é um contexto em que o conhecimento, a política e a *performance* andam de mãos dadas. Não é de se estranhar que a escrita seja apropriada nestes termos (Hugh-Jones, S., 2016:180). A mesma explicação pode ser dada para o recepcionamento da educação e do letramento oferecidos pelos missionários que exerceram forte atrativo no momento em que os salesianos atuavam na defesa dos índios contra as explorações dos comerciantes.

Os livros da coleção *Narradores* se inserem nesta economia política de conhecimento porque operam como uma transformação da tradição de transmissão e circulação de conhecimentos e partem do processo de recuperação da “perda cultural” que chegou ao custo da educação missionária (Hugh-Jones, S., 2010:199). Ademais, os livros são uma demonstração concreta da relação entre política e conhecimento promovida pelos *kumua*. Através dos livros, os *kumua* hoje continuam, como Goldman sugeriu, usufruindo uma posição de respeito devido aos seus conhecimentos.

Com a chegada dos salesianos, o processo de formação especializado foi profundamente alterado. O afastamento da comunidade para o ensinamento em grupo deixou de ser prática corrente e o próprio tempo de aprendizado e de restrições alimentares e sexuais foi aos poucos reduzido. Gradativamente, os *ye'e* foram desaparecendo sem instruir outros jovens.³⁷ Por realizarem seu trabalho em público, os *ye'e* tiveram suas casas e material de trabalho destruídos³⁸ enquanto os *kumua*, por desempenharem suas atividades de forma mais discreta e solitária, sofreram menos perseguição por parte dos salesianos (Buchillet, 1992:228, nota 4).

A despeito destas tentativas, o *kumu* permaneceu. Como antes dos missionários, os jovens começavam seu aprendizado por escutarem os mitos. Explica Feliciano Lana que o jovem que desejava aprender devia se sentar junto com os mais velhos à noite quando conversavam, mascando *ipadu* e cheirando *paricá* também quando bebiam caxiri. É através da sua presença junto aos outros *kumua* nestas ocasiões que o jovem demonstrava seu interesse em aprender. Estas rodas de *ipadu*, que continuam até hoje, são os locais onde se conversa diariamente sobre mitos e benzimentos. Elas proporcionam a circulação de conhecimentos que é fundamental para o aprendizado. O consumo de coca permite o contato com os *Waimahsã* que é fonte primária dos conhecimentos dos *kumua*. Geralmente, também é o momento quando benzimentos são solicitados pelos membros da comunidade. Esta exposição contínua não só lhe acrescenta conhecimento, mas eventualmente, reforça seu pedido para aprender os *bayiri*.

³⁷ Para uma descrição em detalhes da figura equivalente ao *ye'e* entre os grupos Arawak hoje e do processo de transmissão de seus conhecimentos, veja Wright, 2013.

³⁸ Diante da atuação dos missionários, alguns *ye'a* fugiram para o baixo rio Negro ou para Manaus enquanto outros permaneceram no alto rio Negro, mas se recusaram a transmitir seus conhecimentos a novos aprendizes (Buchillet, 2004a:112).

É importante ressaltar, todavia, que os meios de aprendizagem e aquisição de conhecimentos são amplos e vão muito além dos exemplos citados acima.³⁹ Ao mesmo tempo em que há o ensino formal, é comum que enquanto os velhos conversam à noite na maloca, um jovem que está em processo de formação, mas é de outra maloca (clã ou grupo), aprenda com a conversa; pode até pertencer ao mesmo grupo ou clã, mas está ouvindo um *kumu* que não é seu pai e aumentando, assim seu repertório. O conhecimento ainda pode ser comprado ou vendido. Os conhecimentos que são transmitidos entre pai e filho, tio e sobrinho, avô e neto são conhecimentos que, além de pertencerem ao clã, são a sua vitalidade e representam a sua proteção. A aprendizagem do *kumu* ultrapassa o mundo indígena e pode envolver o aprendizado das coisas do branco. O conhecimento adquirido nas escolas tornou-se parte fundamental da formação da segunda e terceira geração do *kumu*. Como já mencionado, os salesianos desempenham este papel ao fornecer ferramentas para que os conhecimentos dos *kumua* permanecessem e fossem amplamente divulgados. Como ficará claro no decorrer desta tese, Feliciano Lana aprendeu a desenhar com os padres. Luís Lana aprendeu a falar em público com confiança e desembaraço após o internato. Não tiveram a formação “tradicional” de Raimundo que permaneceu aprendendo com seu pai. São, por este motivo, criticados por ele. Mas, por outro lado, usufruíram outros benefícios através do contato com os brancos.

Diferentemente de outros lugares da Amazônia, os conhecimentos não são revelados através de experiências traumáticas, mas são adquiridos por meio de um aprendizado lento e constante. É um processo individual que envolve uma relação estreita entre o *kumu* e o aprendiz. Uma vez oficializado o início do ensino e com a finalidade de ajudar o aprendiz a memorizar as informações, o *kumu* realiza um *bayiri* específico sobre um cigarro cuja fumaça, ao penetrar no corpo do aprendiz, atua como estimulante ao aprendizado e o fixava em seu banco – expressão que indica foco, concentração e reflexão (Buchillet,

³⁹ As situações descritas foram fornecidas por Stephen Hugh-Jones em contato pessoal realizado em 15.02.2016.

1983:107-108; 1987:10; 1992:213). Assim, o *kumu* está preparando ou refabricando o corpo do aprendiz para que esteja apto a aprender e pronto para receber substâncias como *ipadu* e *paricá* que, se disponíveis, auxiliarão o aprendizado (Ramos, 2013:138).

A principal forma de transmissão dos benzimentos continua até hoje: são transmitidos patrilinearmente. Este modo de transmissão é fundamental porque é através da linhagem entre o *kumu* e seu ancestral mítico, detentor destes conhecimentos que a posição do *kumu* como tal é legitimada (Buchillet, 1990:328). No entanto, é importante ressaltar a interação entre o ideal que funciona como referência e a prática. Pode-se dizer que idealmente a transmissão de conhecimentos segue a linha patrilinear bem como os clãs e os irmãos mais velhos são considerados mais sábios. Mas, não é assim que as coisas operam no cotidiano. As experiências de transmissão dos conhecimentos dos *kumua* que serão apresentadas a seguir embasam este argumento.

De qualquer forma, não se aprende assistindo às curas. Diferentemente do ritual do *ye'e* que não deixa de ser uma *performance*, o ritual do *kumu* é silencioso. À medida que o jovem vai se aprofundando no conhecimento dos mitos, deverá memorizar os benzimentos. Este é um processo que apresenta enormes dificuldades devido à complexidade dos *bayiri* e da profundidade dos mitos que, como disse Feliciano, é necessário que o *kumu* apreenda as informações que se encontram por trás das histórias, para que elas não resumam a um romance. Assim, memorizar é apenas um passo inicial. Mais importante é conhecer a base dos benzimentos que se encontra nos mitos.

Para auxiliar este processo, as regras de abstinência sexual e das dietas alimentares bem como o banho matinal, a limpeza estomacal, o estado de permanência brando e “frio” e os modos específicos de andar e de sentar continuam a ser aplicadas como antes (segunda e terceira gerações), embora os *kumua* de hoje tenham declarado que não as cumpriram na mesma medida de seus antecessores. A prática da dieta purifica o corpo (Hugh-Jones, S., 1996:42)

para permitir que o conhecimento penetre e se espalhe pelo corpo do futuro *kumu* (Buchillet, 1987:11; 1992:214). Explica Feliciano Lana que caso um aprendiz apresente dificuldades em absorver ou memorizar o ensino, seu mestre pode diagnosticar se tal dificuldade é fruto da inobservância das regras alimentares.

De acordo com Luís Lana, quando as crianças aprendiam os benzimentos nos tempos passados o alimento se resumia a cigarro, pó de milho e pó de tapioca. O *ipadu* era essencial, mas devia ser previamente benzido, caso contrário o jovem ficava com vontade de comer cinzas e terra. O *kumu* benze com orações os cigarros, o coração, o banco, o cetro maracá. Se o aprendiz não fizer a dieta certa, esses objetos que já foram benzidos, perdem a sua eficácia e se contaminam. Os objetos benzidos na oração do coração morrem. Uma vez contaminados, o *kumu* precisa limpá-los através de um *bayiri* que retira todos estes objetos e através de outro *bayiri*, recoloca objetos novos.

A experiência de Feliciano Lana confirma essa asserção. Como será explicado adiante, Feliciano foi reconhecido por sua comunidade como *kumu* após se tornar uma pessoa madura. No entanto, quando jovem, mesmo sem ter interesse em aprender, Feliciano foi submetido às dietas alimentares e restrições sexuais. Explica Feliciano que não só as relações sexuais devem ser evitadas durante o aprendizado, mas o contato mínimo, qualquer que fosse, tão simples como aceitar uma xícara de café, oferecida por uma mulher menstruada também é proscrito, pois resulta na perda da memória, portanto, de seus conhecimentos.

Depois de décadas, Feliciano aprendeu os benzimentos e confessou que sua facilidade em aprender “mesmo depois de velho, pega bem. As histórias e os mitos penetram na pessoa. Ficam para sempre”.

Feliciano Lana fornece mais detalhes sobre os problemas que alguém pode vir a enfrentar caso se encontre nos primeiros meses de aprendizado e venha a consumir qualquer substância quente ou mesmo sem benzimento. Primeiramente, a ingestão de alimentos fritos impede o aprendizado. A fritura

fecha os ouvidos, por onde o conhecimento entra. Alimentos e bebidas preparados ou servidos em alta temperatura (assados e frituras) são proscritos também porque “queimam a língua”, resultando na perda do poder da fala. Este problema surge porque o conhecimento do *kumu* não se encontra apenas em sua memória, mas em sua fala e reside especificamente na língua. Feliciano conta que seu processo de aprendizagem foi interrompido pelo tempo em que passou no internato. Nesta condição, Feliciano só poderia comer alimentos benzidos.

Quando estava no internato, a minha inteligência colocada por meu avô se estragou e meu corpo não aguentou. Senti que estava morrendo. Comia terra e carvão. A razão era que no internato era comum os alunos se alimentarem de caça assada sem ser benzida. Antes mesmo de terminar meu curso, meu avô me retirou do internato porque eu havia sofrido um estrago pela alimentação da escola. Ele fez vários benzimentos curativos para eu não enlouquecer.

Ser detentor de conhecimentos é potencialmente perigoso. Há perigos por todos os lados. Na inveja dos vivos, nas substâncias rituais ingeridas e inaladas e na falta de determinação ou irresponsabilidade do aprendiz em seguir as proscricções (Cabalar, F., 2010:134). Tais regras são necessárias porque os conhecimentos incorporados requerem cuidados para que não se tornem nocivos ao corpo do aprendiz. Quanto maior o aprendizado, maiores os perigos e maiores os cuidados.

Entretanto, o treinamento do *kumu* não está limitado apenas às proscricções, mas envolve também seguir determinadas prescrições. O acesso ao conhecimento dos relatos mitológicos e dos *bayiri* relacionados é facilitado pela ingestão de alucinógenos, como o *paricá*. Aqui há mais uma diferença contrastante entre o *kumu* e o *ye'e*. O *paricá* é usado para ajudar na memorização dos mitos e benzimentos – mas o *kumu* apenas precisa utilizá-lo no momento de sua aprendizagem. Não é requisito para a prática de seu trabalho (Hugh-Jones, S., 1996:42) como me informaram Raimundo Galvão e Feliciano Lana. Já no caso do *ye'e*, o *paricá* pode continuar a ser usado após o seu treinamento, embora os *ye'e* em alguns casos, sejam capazes de ter visões por eles mesmos, sem a ajuda de plantas alucinógenas, uma vez que já tiveram

alucinações enquanto tomavam *paricá* durante sua formação e, desta forma, aprenderam a desencadear estas visões. Através de suas visões, os *ye'e* conseguem ver a doença dentro do corpo, sonhar sobre a chegada de uma doente, por exemplo (Buchillet, 1983:106).

O aprendizado pode ser dividido em duas fases. Na primeira, o foco serão os *bayiri* de proteção e de cura. Apenas quando o aprendiz dominar o sentido metafórico das encantações, o instrutor passará para a segunda fase. Esta fase abrangerá os *dohari* – os chamados “estragos” em que o *kumu* possui a habilidade de agredir ou causar dano. Contudo, de acordo com Buchillet, diferentemente de alguns *bayiri* que têm um caráter preventivo e paliativo e podem ser ensinados abertamente, os *dohari* são considerados segredo do clã, sendo transmitidos apenas de pai para filho (Buchillet, 1987:12; 1992:331). A regra da transmissão dos conhecimentos através da genealogia não é muito rígida quando se trata de alguns *bayiri*, mas não se pode dizer o mesmo sobre os *dohari*. Pela regra geral, somente se pode ensinar os *bayiri* para o filho ou para um sobrinho. Mas, certos *bayiri* podem ser ensinados do sogro para o genro ou de um *kumu* para um jovem pai de modo que ele esteja capaz de fazer as cerimônias que acompanham o nascimento, o banho do terceiro dia, a nomeação, ou benzer algumas doenças leves como dor de cabeça, curar uma ferida leve, por exemplo (Buchillet, 1987:11, nota 7; 1992:229, nota 6).

Com respeito ao conteúdo, Raimundo Galvão explica que o jovem *kumu* começará aprendendo os *bayiri* que tratam de problemas mais simples como dor de cabeça, queimaduras e diarreia, conhecimento ainda não restrito aos especialistas. À medida que seu conhecimento se aprofunda, o aprendiz saberá como realizar curas mais complexas, como capturar a alma do paciente que está vagando pelo mundo, por exemplo. A complexidade do ensino aumenta sempre que se requer maior memorização dos *bayiri* e compreensão de longas passagens míticas. Quanto mais grave a doença, maior a complexidade do *bayiri* (Buchillet, 1987:12; 1990:331; 1992:214).

A memorização leva um longo período, pois o *bayiri* é composto por uma infinita relação de elementos (animais, objetos ou substâncias) que devem ser mencionados um por um durante o *bayiri*. A ausência de um dos nomes pode resultar em sua ineficácia. A maior complexidade, contudo, reside na necessidade do aprendiz compreender os significados e a utilização de termos específicos que fazem parte de uma linguagem simbólica (Buchillet, 1983:105; 1987:12; 1992:331). A linguagem difere da prática cotidiana. O *bayiri* é composto por metáforas que aludem aos episódios mitológicos (Buchillet 1987:25; 1990:343; 1992:223). Assim, mesmo que se possa entender o significado literal do *bayiri*, quem escuta é incapaz de benzer.

O fim do processo de aprendizagem é marcado por um benzimento (*ye'ekisiba biari bayiriye'e*) que visa exercer um controle sobre as emoções do jovem *kumu* para que danos não sejam causados devido à sua inexperiência ou pelo mau uso dos novos conhecimentos adquiridos. Este *bayiri* tem vários objetivos. Primeiro, serve de proteção ao novo *kumu* contra a potencialidade nociva dos “estragos”, que são dotados de considerável poder, a ponto de um simples enunciado ser capaz de causar malefícios ao próprio *kumu* ou a qualquer pessoa que esteja por perto durante o benzimento. Segundo, o instrutor coloca em reserva, no corpo do novo *kumu*, o seu saber, que somente será revelado em situações concretas. O objetivo é produzir uma amnésia temporária que iniba o aprendiz de usar o conhecimento dos estragos impulsivamente na tentativa de provar a eficácia dos seus conhecimentos. Terceiro, evitar que os corpos de conhecimento (terapêutico e de estragos) sejam confundidos pelo *kumu* durante a recitação do *bayiri*. A simples presença de palavras malevolentes no pensamento do *kumu* enquanto benze, é suficiente para transformar o processo terapêutico em *dohari*. Para evitar tal confusão, os *bayiri* são alocados em seu cérebro enquanto que os *dohari* são colocados em seu estômago, cobertos por numerosos escudos protetores que os separam dos *bayiri* benevolentes (Buchillet, 1990:332; 2004:125-126).

As explicações dadas pelos *kumua* a respeito do processo de aprendizagem e sua inextrincável relação com o corpo indicam que o conhecimento pode ser visto como parte ou componente do corpo. Parece, portanto, correto afirmar que *conhecimento é corpo*. Se este é o caso, *a circulação de pessoas tão constante no noroeste amazônico é circulação de conhecimentos*. Da mesma forma, assim como o conhecimento circula como o *paricá* e o *ipadu* numa roda de coca (Ramos, 2013), os livros como objetos vivos de conhecimentos percorrem seus caminhos e movimentos.

Este benzimento de proteção que é feito no final da formação do *kumu* não implica no fim de sua aprendizagem e não é suficiente para que a comunidade o reconheça como tal. O *kumu* continua aprendendo com seu pai progressivamente. Raimundo Galvão conta que seguia seu pai quando Wenceslau fazia os benzimentos. Às vezes ele proferia em voz um pouco mais alta para que Raimundo escutasse ou repetisse o benzimento realizado. O processo de aprendizagem é extenso, ultrapassando a formação do *kumu*. A prática dos benzimentos não é *per se* indicativo do seu reconhecimento como *kumu*. Geralmente, o reconhecimento é dado pela comunidade quando o *kumu* atingiu a maturidade. Sua atividade principal é nominar o recém-nascido e inicia-lo quando se torna jovem. No passado este *status* era atingido quando o *kumu* começava a atuar como organizador ou líder das festas de jurupari ou dabucuris (Hugh-Jones, S., 1996:42).

Feliciano relata a importância do devido treinamento, incluindo este último benzimento.

No passado, não havia tantas doenças como hoje: os *kumua* sabiam como proteger as pessoas, como desfazer os efeitos das doenças [...] Hoje, todo mundo quer fazer, todo mundo quer benzer sem estar preparado para isso. Aquele que não está bem treinado tenta imediatamente por em prática o seu conhecimento; tenta provar que sabe, provocando, desta maneira, numerosas doenças para outras pessoas. Aquele que é bem treinado por seu pai – aquele que passou

pela cerimônia de consagração do *kumu* – não age assim. Nem mesmo pensa sobre isso!⁴⁰

É importante retomar que antes dos missionários, o futuro *kumu* passava por um treinamento durante a infância e adolescência que incluía o jejum, a abstinência sexual e dietas que visavam à purificação do estômago, potencializando suas capacidades cognitivas. Embora após a vinda dos missionários estas regras continuassem a vigorar (Lolli, 2010:134-135), os *kumua* com quem trabalhei explicam que não conseguiam obedecer estas regras pelo mesmo período de tempo. O sistema de ensino dos *kumua* fora, de certa forma, desorganizado quando os salesianos implantaram o internato para as crianças entre 11 e 17 anos e com a destruição das malocas que foram substituídas por moradias individuais. Antes daquela época, a maloca possuía um *kumu* que atendia às necessidades do clã.

Com as casas individuais, cada homem ao chegar à idade adulta e ao se tornar pai, passou a procurar algum *kumu* que não necessariamente fosse seu pai – podendo ser seu tio, sogro ou ainda sem possuir parentesco – para aprender benzimentos básicos do dia-a-dia. Argumenta Buchillet (1990:328-329, nota 9; 1992:229, nota 6) que esta busca pelos benzimentos mais simples não é motivada pelo desejo de aprender com o intuito de se tornar um *kumu*, mas é limitada ao âmbito familiar e, portanto, estes não podem ser considerados *kumua* pela comunidade.

Para Feliciano este é o motivo da proliferação de doenças na região (ver também Buchillet 1990:333; 2004:127). Muitos se dizem *kumu* ou clamam ter o poder de curar, mas seus conhecimentos parcos não são suficientes. Este comentário é importante porque revela que de certa forma quase todo homem é benzedor. Isto já acontecia antes. Na época das malocas, o uso dos benzimentos não era prerrogativa exclusiva do *kumu*, muitos deles podiam ser aprendidos e usados por qualquer homem (Reichel-Dolmatoff, 1975:91; Goldman, [1963] 1979:266). Lembrando que as crianças e jovens começam a escutar as histórias

⁴⁰ Ver também Buchillet, 1987:12-13; 1990:333; 1992:215.

na roda de *ipadu* e este aprendizado se intensificava nos rituais de jurupari, quando se aprendiam mais histórias e benzimentos (Lolli, 2010:135). Este processo inicial de aprendizado ocorria independentemente de alguém vir a se tornar um xamã no futuro. Mesmo que não se tornasse um *kumu*, parte do aprendizado já havia se iniciado. Stephen Hugh-Jones alerta para o fato de que entre os Barasana não há diferença absoluta entre aqueles que são considerados xamãs e os que não são. Todos os homens possuem certos conhecimentos atribuídos aos xamãs e são capazes de realizar os benzimentos mais básicos tais como a descontaminação de alguns alimentos que requerem benzimentos mais simples (Hugh-Jones, S., 1979:32). Como conclui Goldman sobre os Cubeo, se considerarmos que quase todo homem comum pode fazer uso dos benzimentos com propósitos terapêuticos e profiláticos, é razoável pensar que as ações de um *kumu* e de uma pessoa comum diferem principalmente em grau (Goldman, 2004:367; Lolli, 2010:54; Ramos, 2013:18).

Eventos como nascimento, menstruação, picadas de cobra, doenças, morte na comunidade, participação em rituais e uma série de outros acontecimentos podem colocar um indivíduo em risco se determinadas categorias de comida não forem tratadas antes de seu consumo. A maioria dos homens tem o conhecimento para benzer os alimentos menos perigosos, mas apenas os *kumua*, considerados especialistas com profundos conhecimentos, têm o profundo conhecimento e habilidades necessárias para lidar com as categorias mais perigosas dos alimentos e poucos tem o conhecimento necessário para liderar os rituais de iniciação. Stephen Hugh-Jones⁴¹ chama atenção que no contexto das comunidades do rio Pirá-Paraná seria equivocado pensar que o principal papel do *kumu* seria a cura de doenças. Da mesma forma, a maioria dos adultos tem algum conhecimento sobre como tratar determinadas doenças, mas poucos sabem como curar doenças graves. Por esta razão, todos podem ser *kumu* em certo grau ou ter um pouco de *kumu*, mas o seu reconhecimento dependerá do grau de conhecimento (Århem, 1981:73).

⁴¹ Comunicação pessoal realizada em 15.02.2016.

Desta forma, os xamãs, tanto os *kumua* como os *ye'e* são classificados de acordo com o nível de seus conhecimentos e habilidades. Há uma hierarquia entre os pajés com base na diferenciação de conhecimentos e dos resultados produzidos. Seu grau de conhecimento e de atuação deriva da abstinência das relações sexuais, do jejum e do constante consumo de *paricá* que transforma o seu corpo plenamente. Os mais poderosos eram os chamados “pajé-*paricá*” mestres no xamanismo que sozinhos tinham o conhecimento para envenenar ou “estragar” outros seja por vontade maligna, seja por vingança (Hugh-Jones, S., 1996:38). Eles conseguem viajar nos níveis mais altos do cosmos, sabem de eventos que acontecem em comunidades distantes e possuem habilidades proféticas. Conseguem prever as intenções das pessoas que visitam sua comunidade antes mesmo destas chegarem. No entanto, são poucos os que atingem esse nível. Aqueles que conseguem, começaram sua formação quando crianças devido às suas habilidades de aprendizado. Dedicaram-se à sua formação por boa parte de suas vidas de forma contínua e, ao atingir a maturidade, seus conhecimentos e habilidades são muito profundos se comparados àqueles que começaram a receber instrução mais tarde.

No caso dos *kumua*, o seu força de ação baseia-se nos conhecimentos dos mitos e da sua articulação com os benzimentos, como mencionado. A maioria dos homens adultos conhece um número considerável de mitos porque desde pequenos estão habituados a escutar nas conversas dos mais velhos. Entretanto, os *kumua* diferem destes em dois aspectos: primeiro, porque conhecem uma quantidade maior de mitos e com profundidade de detalhes e, segundo, e mais importante, conhecem e entendem o significado dos mitos. Nas mãos do *kumu*, os mitos não são apenas histórias importantes, mas histórias portadoras de poder e é com base nestes mitos que o *kumu* pode realizar seus *bayiri* com maior segurança (Hugh-Jones, S., 1979:33; 1996:42). A maioria das doenças tem uma origem mitológica, sendo geralmente o resultado da ação de um determinado ser mítico. A humanidade herdou as doenças e os *bayiri* são construídos ao redor do episódio mítico de criação da doença, portanto a necessidade de conhecer o episódio mítico que deu origem à criação da doença e esse conhecimento não é

revelado para qualquer um (ver Buchillet, 1983:130-132, 176-178; 1990:324-327; 2004:121-122).

2.3 O Ritual

Os rituais de cura diferem de acordo com o tipo de xamã. O ritual do *ye'e* é coletivo e dirigido a um público. O *ye'e* faz do ritual uma espécie de “espetáculo” ao narrar performática e vividamente as suas visões (Goldman, 2004:372). O ritual pode incluir mais de um *ye'e*, sendo que um lidera o ritual e os cantos e os demais atuam como coro ou eco do principal. Da mesma forma, o número de doentes não está restrito a apenas um. No caso do *kumu*, o ritual é silencioso. Diferentemente, do *ye'e* que se transforma em onça e viaja através de outros planos, o *kumu não se transforma*. Conforme explicaram Raimundo Galvão, Luís e Feliciano Lana, o *kumu permanece em sua mesma constituição e viaja em pensamento* pelas diversas casas do cosmos, para rios, cachoeiras, montanhas através dos benzimentos para se *comunicar com outros xamãs* invisíveis, agindo simultaneamente no plano terrestre e no plano mítico (Lolli, 2010:78; Ramos, 2013:230).

Com a finalidade de proteger alguém, o *kumu* realiza o benzimento das esteiras, que cercam o corpo da pessoa. Feliciano explica sobre este benzimento.

Existe chuva-gente, vento-gente, pajé-tapuru, pajé-trovão. As rezas dos nomes dos cigarros são oferecidas para cada uma dessas pessoas. O *kumu* oferece no benzimento para a chuva-gente e, para todos os demais, cigarro de suspiro e de ar puro (*sinhari muriôko*), cigarro de tranquilidade e de alegria (*waro pehipiri muriôko*), cigarro de esquecimento (*inha randiri muiôko*), cigarro de vendo não enxergando (*inha bocaia murô*) e cigarro de amansar (*nihí siori murú*). Estes cigarros são oferecidos para aquelas pessoas, pois são perigosas. Com os cigarros, essas pessoas ficam sossegadas e não correm atrás das pessoas para adoecê-las. [...] Com essa reza, se oferece os cigarros para eles e se fecha a porta do sul, local de onde veem essas pessoas. O *kumu* abre a porta do norte para que estas pessoas perigosas passem por cima do cercado das esteiras do bebê e saiam pela porta do norte. Por isso, precisa fechar a esteira.

Reproduzo abaixo apenas um trecho deste *bayiri*. Após elencar os nomes dos cigarros descritos acima, o *kumu* dá o seguinte comando.

Eu ofereço cigarro, *ipadu* e bebidas.
Eu os coloco virado para o outro lado.
Fecho a porta do sul.
Abro a porta do norte.
E os mando passar acima das esteiras.

Feliciano continua sua explicação com a finalidade de diferenciar o *ye'e* que se transforma e o *kumu* que se desloca para se *comunicar* com outros pajés, mas *permanece no mesmo estado*.

Falo com gente mesmo. Estou falando com o pessoal do espaço: é trovão, é vento, é chuva, é pajé, é pajé-tapuru. Estes são gentes do espaço. São pessoas que fazem vítimas com as pessoas da terra, contra os humanos. [...] O *kumu* também fala com as pessoas da terra, com a gente-pedra, gente-árvores, gente-água, gente-animais e gente-pássaros. Estes todos falam, escutam e obedecem.

Ao realizar o benzimento, o *kumu* está muitas vezes enunciando uma viagem, soprando as suas palavras de conhecimento que são ele mesmo para que estas se desloquem. Mais do que palavras de benzimento, é o próprio *kumu* que está se deslocando no espaço embora também continue presente no local onde realiza o benzimento.⁴²

Nas comunidades, boa parte dos benzimentos ocorre no fim do dia, durante as rodas de *ipadu* ou na cidade nas casas dos *kumua*. As pessoas aparecem e contam suas dores ou de seus parentes. Neste caso, o *kumu* fará um benzimento de cura. O interessado também pode contar que pretende fazer uma

⁴² O deslocamento também é importante para o próprio processo de aprendizado. Da mesma forma, explica Danilo Paiva Ramos em comunicação pessoal, o benzedor se desloca quando sonha e vai ao encontro de outros seres com a finalidade de complementar seus conhecimentos que nunca são ensinados em sua totalidade nas rodas de coca. De forma que o *kumu* precisa se deslocar para outros domínios para encontrar outros interlocutores a fim de agregar seus conhecimentos. É, ademais importante ressaltar que, tal deslocamento durante um sonho, não requer necessariamente o consumo de substâncias alucinógenas, as quais nem sempre estão presentes, como o exemplo de Luís Lana demonstra ao sonhar e entender que deve dar assumir o papel de *kumu* para o qual fora treinado durante a sua infância. Contudo, o princípio delas continua ativo, embora não mais visível nas dinâmicas sociais.

viagem ou que terá uma audiência no fórum. O *kumu* fará então um *bayiri* de proteção (Jackson, 1983:195).

Geralmente, o *kumu* realiza o *bayiri* na presença do paciente, como fizeram Américo Fernandes e Feliciano Lana quando os acompanhei em São Gabriel da Cachoeira. Contudo, conforme já mencionado, a eficácia do tratamento não requer necessariamente a sua presença. Houve alguns casos em que Américo e Feliciano realizaram o *bayiri* a pedido de um parente do doente devido à sua impossibilidade de se deslocar.

Sentado em seu banco, o *kumu* recita o *bayiri* sobre uma cuia contendo algum líquido, sobre um cigarro ou sobre uma planta. Através do seu pensamento, o *kumu* ativa todas as defesas que foram fornecidas ao indivíduo quando este foi benzido ao nascer. A seguir, o *kumu* abre o corpo, as veias, as artérias, os ossos, os intestinos do paciente para que a doença possa fluir para fora de seu corpo (Buchillet 1987:16-17; 1992:218). Finalmente, recita o *bayiri* em cima da cuia ou de qualquer outra substância. O *bayiri* é “carregado” por sua respiração até o objeto. Muitas vezes o *bayiri* chega até o objeto pela fumaça do cigarro. A fumaça é o caminho pela qual se transferem as substâncias xamânicas (Gallois, 1996:44). O *kumu* entrega então o objeto benzido ao paciente que bebe a substância que se encontra na cuia, fuma o cigarro ou esfrega a planta em seu corpo.

Os objetos utilizados nos rituais operam como veículos transicionais que transportam o benzimento para o corpo do paciente (Lolli, 2010:68). Tais objetos intermediários variam de acordo com a doença. Se a doença é interna, o *kumu* usa alguma substância líquida (água ou suco de mandioca, por exemplo). Neste caso, ao ingerir a substância, o líquido carrega as palavras sagradas para dentro do corpo do paciente que o limpam metaforicamente da doença. Em alguns casos, a substância utilizada atua paralelamente aos efeitos do *bayiri*. Por exemplo, a mulher grávida com dificuldade de dar à luz pode ingerir o suco de uma fruta viscosa que, de acordo com os Desana, serve para lubrificar o útero,

facilitando o parto. Deve-se ressaltar, contudo, que o líquido viscoso atua apenas como reforço ao duplicar o trabalho terapêutico do *bayiri*. Por outro lado, se o paciente se queixa de ferimentos, queimaduras ou dores localizadas, o *bayiri* pode ser feito sobre uma planta, uma folha ou uma flor que será colocada, esfregada ou exprimida sobre o corpo. As plantas que porventura venham a ser utilizadas não substituem o *bayiri*, mas atuam conjuntamente, reforçando, potencializando a eficácia da linguagem terapêutica (Buchillet, 1983:122-124; 1987:19-20; 1992:217-218).

2.4 A estrutura dos *bayiri*

Os *bayiri* possuem a mesma estrutura básica, mas Buchillet (1983:187-191; 1987:20-24; 1990:339-344; 1992:220-224) identifica dois movimentos que o definem. O primeiro serve para identificar os protagonistas da doença e o segundo atua na restauração da integridade do indivíduo. Os protagonistas envolvidos nos mitos em que a doença ou o mal que acomete o paciente teve origem precisam ser invocados no *bayiri*. Isso ocorre, geralmente, no início da oração e implica na identificação por nome dos animais, espíritos, plantas e substâncias, as suas cores e até mesmo o seu *habitat*. Desta forma, o *kumu* não está pedindo ajuda de algum espírito (Buchillet, 1983:177-178; 1987:20; 1990:336-338; 1992:220).

Citar o nome da entidade animal ou qualquer outro ser ou substância que causou o mal equivale a manipular seu ser, ou melhor, a agir sobre o xamã que está atuando por meio dele. Através do nome, o *kumu* assume o controle do animal ou da planta, que o capacita a manipular as suas características de uma maneira que possa intervir no indivíduo com a finalidade de neutralizar seus poderes ou atributos nocivos (Buchillet, 1987:24-25; 1990:335; Hugh-Jones, S., 1996:43). Após neutralizar os efeitos da doença, o *kumu* trabalha para que o corpo de seu paciente seja recomposto. Para tanto invoca determinadas plantas, animais ou objetos que possuam propriedades essenciais para o

restabelecimento da integridade física do paciente (Buchillet, 1987:22-25; 1990:342-343; 1992:222-223).

Os benzimentos são constituídos de ações de desconstrução e de neutralização. O *kumu* está preocupado em cessar os efeitos nocivos do corpo de seu paciente causados por agências que operam no plano mítico (Lolli, 2010:72-80). Ao finalizar um benzimento de uma mãe, Luís Lana explicou que todo benzimento tem um agente que ataca.

No momento do parto, há vários agentes que podem atacar causando doença ao bebê e à sua família. O nascimento de um bebê é algo que causa raiva de alguns seres. Por exemplo, o calango tem flechas (como mostra a sua cauda) que podem atingir a mulher quando ela sai para urinar. Essa flecha tem veneno e é a causa da doença. O *kumu* coloca o calango sentado no banco, na casa dele, lhe oferece *ipadu* e caxiri e vira para outro lado para ele não ver. Depois o *kumu* protege o local com as esteiras. Outro agente que pode causar dano ao ser humano são os pássaros, que ao cantarem podem atacar. Da mesma forma, o *kumu* desarma o pássaro. Faz o mesmo com a borboleta que voa perto da casa da família.

O *kumu* precisa saber quem age nocivamente para produzir a doença que podem ser pessoas ou afecções de pessoas, de animais ou de seres míticos. Estas informações se encontram nos mitos. Uma vez identificados os agentes, o *kumu* dirigirá seu benzimento a estes entes (Lolli, 2010:79).

De acordo com os *kumua*, o *bayiri* produz efeitos instantâneos, trazendo alívio imediato no doente. Geralmente, o *kumu* assegura a eficácia quando finaliza com as palavras: “eu o acalmo”, “eu o faço ficar quieto”, “eu o deixo em paz” (Buchillet, 1987:26; 1992:224). Estas expressões demonstram o alcance das palavras do *kumu* em dominar a doença. A eficácia também é o resultado da própria forma com que o *kumu* profere o *bayiri*. Quanto mais rápido falar, maior o poder de ação das palavras (Ramos, 2013:188). Feliciano pronuncia as palavras de forma rápida, pois como explica, “o *kumu* deve falar rápido para “pegar””. Os Desana nunca questionam o poder dos *bayiri*. Quando um paciente não se recupera ou seu estado piora ou quando um *bayiri* de prevenção não protege alguém, a falha nunca é atribuída ao conteúdo e à

estrutura dos benzimentos, pois estes remontam aos tempos míticos quando as doenças surgiram e as curas foram desenvolvidas. No entanto, a ineficácia de proteção ou terapêutica é geralmente a consequência de um erro ou desleixo do *kumu* ou daquele que recitou o benzimento que, ao proferir o *bayiri*, esqueceu de mencionar um dos nomes de animais, plantas ou objetos ligados com a doença. Sendo não nomeados – e, portanto, não manipulados ou neutralizados pelo benzedor – eles podem ficar como objetos patógenos dentro do corpo do doente (Buchillet, 1987:25-26; 1992:224).

2.5 Mestre e aprendiz: diferentes formas de transmissão

Antes de prosseguir com a explanação sobre as formas de transmissão, retomo a explicação fornecida ao leitor sobre o uso do vocábulo *clã* no final da parte introdutória desta tese. O emprego do termo *clã* com referência à vida social, organização do parentesco e transmissão de conhecimentos deve ser flexibilizado. As histórias de cada interlocutor desta tese demonstram que a aprendizagem dos *kumua* ocorre por diferentes meios contrariando o entendimento de que o *clã* é um detentor privilegiado de conhecimentos ou que se refere a uma entidade que possui um arcabouço fixo de conhecimentos, pois há diversas formas destes conhecimentos serem ampliados, articulados e, principalmente, circulados. Reconheço que a utilização do termo *clã* neste caso não é apropriada, mas na falta de um vocábulo melhor, emprega-se o mesmo termo.

Um *clã* se constitui e se diferencia dos demais em virtude do conhecimento de determinados bens materiais (ornamentos, por exemplo) e imateriais (nomes, *bayiry*, canções, músicas, narrativas e assim por diante). O conjunto desses conhecimentos representa a força ativa e as identidades dos ancestrais míticos (*Boreka* no caso desana) e de outros ancestrais (seus irmãos menores) até o tempo presente. Tanto estes ancestrais quanto os membros do *clã* hoje vivos são a manifestação da vitalidade compartilhada do ancestral mítico

Boreka. Esta é a justificativa para uma das formas de transmissão que estabelece que o conhecimento do *kumu* deva ser passado de pai para o filho.

Teoricamente, cada clã tem um repertório específico de *bayiri* que não podem ser transmitidos a membros de outros clãs nem a outros grupos (Buchillet, 2004a:123). Da mesma forma que os objetos cerimoniais utilizados em comemorações, tais como as flautas sagradas consideradas propriedade ritual do clã, a essa relação de propriedade aplica-se o *bayiri*. No entanto, mesmo que um *kumu* resolva ensinar alguém de fora, esta é uma prerrogativa dele. Alguém que não pertença à sua descendência não tem o direito constituído de requerer este conhecimento.

Para entender as formas de transmissão de conhecimentos entre as partes, serão apresentadas a seguir as histórias de quatro *kumua*. Através do estudo de cada caso será possível entender quem pode ocupar o lugar de beneficiário destes conhecimentos. É importante ressaltar novamente que idealmente a transmissão de conhecimentos segue a linha patrilinear. Mas, não é assim que as coisas operam no cotidiano. As experiências de transmissão dos conhecimentos dos *kumua* demonstram que existem formas de transmissão de conhecimento além da linhagem patrilinear.

Retomando a formação do *kumu* apresentada no item anterior, o aprendiz poderá ter acesso a estes conhecimentos com qualquer *kumu* de seu clã. Mas, existem alguns benzimentos específicos (nominação, formação do coração e os estragos) que são passados, em geral, de pai para filho. Os exemplos abaixo tratam especificamente desta situação.

2.5.1 Wenceslau e Raimundo Galvão

Wenceslau (Tõrãm Bayaru) e Raimundo (Guahari Ye Ñi) são da comunidade São João, situada no igarapé Ingá, afluente do igarapé Urucu, um braço do rio Papuri, afluente do Uaupés. Raimundo Galvão recebeu seus

conhecimentos diretamente de seu pai Wenceslau. Diversos *kumua* que foram contatados durante o trabalho de campo relataram que Wenceslau era um respeitadíssimo *bayá* e *kumu*. Raimundo explica que Wenceslau era analfabeto, não estudou com os padres e seus conhecimentos foram transmitidos diretamente por Wenceslau. Da mesma forma, Raimundo não foi enviado para o internato salesiano e permaneceu ao lado de seu pai até a morte de Wenceslau em 2001. Este convívio contínuo de Raimundo ao lado de seu pai é exceção neste momento da história do alto rio Negro quando a maioria dos filhos passava alguns anos no internato. Esta exceção fez diferença, de acordo com Raimundo, que a invoca constantemente para afirmar a sua legitimidade diante dos outros *kumua* que não permaneceram ao lado de seus pais aprendendo por período tão extenso de tempo. Retomaremos a questão da transmissão de conhecimentos no capítulo a seguir.

Sempre que seu pai falava, Raimundo mascava *ipadu* para que pudesse manter o foco. Até os dez anos, Raimundo só ouvia os mitos. A partir de então, começou a aprender as músicas e as canções. Durante a adolescência de seu filho, Wenceslau passou a lhe ensinar os benzimentos. Wenceslau fazia testes com Raimundo para averiguar se ele sabia os benzimentos por completo. Primeiro, começou com os benzimentos mais simples, depois com a prática, Wenceslau passou para os benzimentos mais complexos. Raimundo confessa que não tinha muito interesse no início. Porém, aos cerca de trinta anos começou a benzer. Mesmo assim, o processo de aprendizagem ao lado do pai continuou – “até a sua morte”, relata Raimundo.

Foi apenas depois de adulto que Wenceslau decidiu ensinar os estragos para Raimundo.

Meu pai não queria ensinar logo os estragos porque me chamava de briguento, irresponsável e tinha medo que eu poderia prejudicar os outros e me prejudicar. Antes de me ensinar, meu pai fez um benzimento pra eu saber usar os estragos. Não era pra usar a qualquer hora, situação. Era mais quando outro *kumu* ameaçava a comunidade.

O relato de Raimundo é importante porque embora seja uma exceção à época, é o caso clássico da transmissão de conhecimentos entre pai e filho e que remonta à época anterior à vinda dos salesianos.

2.5.2 Chico Garrafa, Paulino, Catarina, Américo e Durvalino Fernandes

Américo Fernandes (Diakuru Dihputiro) nasceu em 1922 no igarapé Cucura, afluente do rio Tiquié. Seu pai, Venâncio, era chefe da comunidade, mas morreu cedo e a sua mãe Catarina o criou sozinho. Quase no fim da adolescência, Américo foi recrutado pela missão salesiana de Parí-Cachoeira onde permaneceu cinco anos sob o regime do internato. Mas, antes de ir para a missão, ainda quando criança, Américo começou o treinamento que o levaria a ser um *kumu* respeitado. Após seu retorno à comunidade, o treinamento foi intensificado.

Pela falta de amigos da minha idade aos cinco anos já chegava perto dos velhos ouvindo as suas histórias. Tomava banho de madrugada no rio e cheirava pimenta. Só comia peixes miúdos e não comia carne de caça, assado e fritura. [...] Quando fui para o internato, já sabia muitas histórias e benzimentos que havia aprendido com meus tios Chico Garrafa e Paulino.

O bisavô de Américo, Venâncio Ramos, era pajé. Seu avô e pai eram *bayá* e *tuxauas* da comunidade Cucura. Mas, a posição política da sua família era ainda de maior importância. Eram chefes do grupo dos avôs, os *Dihputiro Porã* que é composto de cinco clãs. Essa posição é de fundamental importância na hierarquia desana. Desde os primórdios, *Boreka*, o chefe dos Desana, designou o grupo dos avôs, *Dihputiro Porã*, como responsável em servir os clãs de chefes no que diz respeito aos rituais e benzimentos. Desta forma, há o reconhecimento por parte de todos os Desana que todos os clãs *Dihputiro* são especialistas nestes conhecimentos. Esta posição de chefe dos clãs traz implicações na circulação dos conhecimentos como será exemplificado no último capítulo.

Com o falecimento de Venâncio, os tios-avôs paternos de Américo se encarregaram da tarefa de transmitir seus conhecimentos a Feliciano, seu irmão mais velho e também ao próprio Américo, embora o treinamento para chefe fosse destinado a Feliciano. Entretanto, Feliciano faleceu aos vinte anos e Américo ocupou seu lugar e recebeu treinamento para que se tornasse apto a exercer as funções de *kumu* e de chefe da comunidade. Além disso, a mãe de Américo, Catarina era tukano e parteira. Américo conta que aprendeu também os benzimentos do parto com ela. A transmissão de conhecimentos por uma mulher não implica na subversão à forma de transmissão padrão pela linha patrilinear, mas indica como o sistema xamânico de conhecimento opera. Em consonância com este caso, alguns *kumua* do Pirá-Paraná⁴³ ensinam suas filhas, as quais também transmitem estes conhecimentos as suas próprias irmãs e filhas. Da mesma forma, muitas mulheres sabem sobre o jurupari, que “oficialmente” é um conhecimento restrito ao *kumu*, mas não se expõem ao demonstrarem publicamente os seus conhecimentos.

Américo faz questão de lembrar que o conhecimento que recebia de seus tios paternos não era gratuito. Catarina cuidou por muito tempo de seus tios dando alimento e cuidando de suas roupas. De forma que havia uma relação baseada em troca de bens.

O caso de Américo apresenta, portanto, outra forma de transmissão de conhecimentos, complementar à transmissão patrilinear. Os conhecimentos podem ser transmitidos pelos tios paternos e, de forma limitada, pela via materna. No caso dos ensinamentos de sua mãe, tudo indica que estes benzimentos específicos vieram do seu clã tukano de origem. Assim, os conhecimentos de Américo não se restringem à linhagem paterna e são em parte compostos por benzimentos que foram transmitidos por outro grupo tukano. Devido à sua posição como chefe dos clãs *Dihputiro*, o treinamento intensivo de Américo visou a sua atuação no plano macropolítico das relações interclânicas.

⁴³ Informação obtida através de conversa com Hugh-Jones realizada em 15.02.2016.

Hoje, Américo ensina Durvalino, seu filho mais velho, que o sucederá após a sua morte.

Transmissão Via Patrilinear

Transmissão Via Matrilinear

2.5.3 Manuel Tukano e Feliciano Pimentel Lana

Uma terceira via de transmissão é exemplificada pela relação entre sogro e genro. A história de Feliciano Lana é emblemática. O avô paterno de Feliciano era *bayá*. Seu pai era benzedor na comunidade São João Batista, no rio Tiquié. Feliciano aprendeu um pouco com seus tios Firmiano e Eduardo e com seu avô Manuel. Da mesma forma que Américo e Raimundo, Feliciano quando pequeno começou seu treinamento para preparação de seu corpo a fim de iniciar o processo de aprendizagem.

Quando ainda morava em São João Batista, pedi para Firmiano, meu tio, para aprender as rezas. Ele levantou saiu e foi fazer algumas coisas, me deixou esperando e voltou. Começou a dizer que as pessoas querem aprender as rezas apenas quando estão doentes. Quando estão boas não respeitam os mais velhos e nem tem interesse em suas histórias. Para essas pessoas, o *kumu* que sofreu em discussões anteriores, não deram comida ou ajudaram, o *kumu* não vai contar. Mas, quando tratam o *kumu* bem, ele conta a reza, a história. Mas, se desprezar e quando não dividem com os velhos benzedores, não vão ajudar. Por isso, quem quer aprender tem que tratar bem o *kumu*. Depois, de falar bastante sobre isso, começou a falar sobre as histórias.

Feliciano conta que a preparação de seu corpo foi muito importante para a memorização dos ensinamentos naquela fase de sua vida. Explica que tomava *caapi* todos os dias antes de ouvir as histórias e pouco se alimentava. Certa noite, teve um sonho que lhe permitiu se ver como *kumu* realizando o ritual de benzimento. Este sonho foi o sinal de que Feliciano deveria continuar com sua busca por este tipo de conhecimento.

Mas a despeito do sonho, aos onze anos, Feliciano interrompeu sua formação. Entrou para o internato em Pará-Cachoeira, “por vontade própria” – faz questão de declarar. Com lucidez, Feliciano explica suas razões.

Vi que tudo estava sendo dominado pelos padres. Por isso, pensei que precisava aprender as coisas do branco. Não tinha vontade nenhuma de aprender mitologia e benzimento. Até os onze anos falava desana. Depois no internato aprendi com muita dificuldade o português, mas foi bom.

Feliciano estudou por cinco anos e após este período permaneceu na missão trabalhando como assistente de aula por um ano. Enquanto vivia no internato, aconteceu algo que ressalta a importância da preparação do corpo quando o processo de formação do *kumu* já se iniciara.

A minha inteligência, colocada por meu avô se estragou e meu corpo não aguentou. Eu estava morrendo. Comia terra, carvão. Entrei no internato e lá tinha caça, assado, jabá [...] e comiam sem benzer. Mesmo antes de terminar aquele ano, meus pais foram lá e me levaram para casa. Quando meu avô me viu, disse que eu não estava doente, mas estragado pela alimentação da escola. Meu avô fez os benzimentos sobre a alimentação e logo fiquei bom. Se você está estudando os benzimentos, está praticando as rezas, se elas se encontram na sua mente e na sua língua e você deita com sua mulher, já estragou. Esquece tudo. Se for soprar fogo, esta soprando todo o ensinamento que aprendeu, queimou no fogo. Isto que é jejum. Sentiu cheiro de churrasco, já estragou o corpo. Quando meu avô fez o benzimento para me curar da loucura que eu tinha, teve que retirar tudo o que eu havia aprendido. Foi tudo embora.

A declaração de Feliciano é fundamental para que se possa entender a relação entre corpo e conhecimento. Acima já foi explicado que o aprendiz passa por restrições alimentares e sexuais e consome substâncias que purificam o corpo e o preparam para que o conhecimento se armazene dentro de si e o auxiliem em sua memorização. Para iniciar este processo, o *kumu* realiza um benzimento. Contudo, durante o curso de sua formação, a alimentação do aprendiz precisa ser constantemente benzida, incluindo as substâncias alucinógenas. Feliciano interrompeu o processo de formação e passou a comer alimentos não benzidos sem seu corpo estar protegido para esta alimentação. Para resolver o problema, seu avô precisou fazer um benzimento para tornar seu corpo novamente sadio, mas com isso, os conhecimentos que Feliciano havia recebido até então foram retirados de seu corpo também.

Após deixar a missão, Feliciano continuou em Parí-Cachoeira por dois anos, agora trabalhando como ajudante de pedreiro. De Parí-Cachoeira, Feliciano passou algum tempo na comunidade de seu avô no rio Papuri. O tempo passou e Feliciano já casado com a tukano Joaquina e agora com filhos, resolveu que era hora de retomar o seu treinamento inicial há muito interrompido e se esforçar para se aprofundar nas histórias e aprender os

benzimentos. Nesta época, seu pai e seus tios já haviam falecido. Mas, Feliciano ainda poderia ter acesso a alguma fonte de conhecimento. Seu sogro, Manuel, do grupo tukano, era um *kumu* e *bayá* respeitado em sua comunidade. Tinha três filhos. O irmão mais velho de Manuel tinha três filhos também e faleceu quando eles eram pequenos. Assim, Manuel cuidava deles, além de seus filhos. Seus sobrinhos eram mais velhos que seus próprios filhos. Desta forma, Manuel pensou em transmitir seus conhecimentos primeiramente a eles. No entanto, nem seus filhos nem seus sobrinhos demonstraram interesse algum em aprender esses conhecimentos quando cresceram.

Frente à impossibilidade de transmitir o que lhe era mais caro e, depois de muita insistência de Feliciano, Manuel aos poucos foi compartilhando o que sabia.

Manuel, meu sogro era um homem muito sério. Depois que insisti muito ele resolveu ensinar aos poucos. Mas, não ensinava tudo. Ensinava só parte do benzimento e a outra parte eu aprendia com outros *kumua* que conversava. Depois, ele resolveu ensinar as rezas completas, mas depois de muito tempo.

O comentário de Feliciano faz alusão a uma faceta da circulação dos conhecimentos que será comentada mais adiante. Ao saber que os benzimentos que até então aprendera de seu sogro não eram completos, Feliciano se empenhou em completá-los ou aprimorá-los com outros *kumua*. E até hoje, Feliciano e outros *kumua* que me ensinaram sobre os benzimentos costumam “trocar ideias” entre si. Embora a troca de detalhes seja limitada, o exemplo de Feliciano demonstra que em determinadas circunstâncias, a transmissão de conhecimentos pode ocorrer entre sogro e genro. A princípio, pensava que esta era uma subversão à forma de transmissão patrilinear, mas ao apresentar o caso para outros *kumua*, passei a entender que esta é mais uma forma de transmissão de conhecimentos que se soma às demais.

Foi só quando me mudei para São Gabriel da Cachoeira que comecei a benzer. Tinha 62 anos, já sabia benzer, mas achava que não estava pronto. O meu primeiro benzimento foi o parto do meu neto. No começo fazia só os benzimentos de parto acompanhados de minha mulher. Ela verificava se as rezas estavam certas e se davam os

resultados bons, sem problemas de saúde para o bebê e a mãe. Depois viu que eu sabia benzer de verdade!

O benzimento é ensinado por partes, relatou Feliciano. E não só entre sogro e genro. A memorização completa é um processo demorado porque o *kumu* nem sempre ensina o benzimento completo de uma vez. Este também foi o caso de Américo ao ensinar Durvalino. Américo começava um benzimento falando de forma corrida e rápida e sem parar, mas não ensinava Durvalino por completo. Durvalino aprendia o restante ao perguntar a outros *kumua*.

No caso de Feliciano, uma interpretação rápida poderia levar a conclusão de que seu sogro não desejava realmente lhe transmitir plenamente seus conhecimentos. No entanto, esta situação mudou com o decorrer do tempo. Manuel, ao ver que Feliciano progredia em seus conhecimentos, passou a ensinar cada vez mais. Mas, o mesmo não pode se dizer sobre Durvalino, que será o sucessor de Américo como o chefe dos *Dihputiro Porã*. Não tenho informações do *kumu* para explicar por que Américo ensinava desta forma. Para Durvalino, seu pai queria com isso ver o quanto seu filho iria buscar se aprofundar através de seus próprios esforços.

Geralmente, o *kumu* ensina toda a reza completa aos seus filhos por repeti-la até seu filho conseguir memorizar. Entretanto, para seu sobrinho ou genro, ensina apenas parte da reza e repetirá apenas uma vez. Não passa todo o conhecimento. Mas, de acordo com Feliciano – sua explicação não é cabível ao caso de Américo – o *kumu* ensina o benzimento pela metade ou faltando algumas partes por duas razões. Primeiro, o *kumu* não deseja que seu aluno se torne mais sábio e, portanto, mais poderoso que ele mesmo. Segundo, o instrutor percebe as habilidades intelectuais de seu aprendiz e pode ficar temeroso que ele perceba de que partes do benzimento provêm os estragos. Estes trechos específicos acabam sendo eliminados durante o processo de aprendizado. De qualquer forma, se esta era a situação inicial entre Manuel e Feliciano, o tempo alterou essa forma de transmissão. Feliciano hoje não se limita a benzer para

proteção e cura, mas realiza os benzimentos que são transmitidos na linha patrilínea tais como o de nomeação e de formação do coração.

A história de Feliciano mostra que a transmissão e a circulação são formas complementares de aprendizagem. Por meio de comparações entre os *bayiri*, os *kumua* acabam acrescentando detalhes aos seus próprios benzimentos, que não constavam no ensino durante a sua formação. Isso não significa, contudo, que os *kumua* relatam os *bayiri* em sua inteireza para seus amigos, pois, novamente, o conhecimento pleno implica em questões de prestígio. A transmissão de conhecimentos, seja qual for a forma é sempre uma decisão política. Uma oração incompleta ou pela metade não será eficaz. Um episódio envolvendo o sogro de Feliciano ilustra a questão. Quando Feliciano mudou-se para Parí-Cachoeira um de seus colegas de trabalho era um *kumu tuyuka*. Trocando seus conhecimentos sobre as histórias mitológicas e *bayiri*, Feliciano perguntou ao seu colega se ele sabia curar reumatismo, utilizando o *bayiri* do majuba. O *kumu tuyuka* respondeu afirmativamente e fez a mesma pergunta a Feliciano que respondeu da mesma forma e pronunciou o *bayiri* do majuba do início ao fim. Seu colega o elogiou, mas disse que Feliciano estava começando pela metade, pois faltava mencionar elementos fundamentais como o *tipiti* e o *arumã* para que o *bayiri* tivesse efeito. Além de informar o que faltava, fez referência à história sobre a maloca do chocalho e casa da cobra grande, mito que servia de base para este *bayiri*. O *kumu tuyuka* ainda elogiou a pronúncia e o conteúdo da oração, ressaltando, no entanto, que faltava a parte inicial.

As histórias de aprendizagem acima relatadas mostram ao menos três formas de transmissão de conhecimentos. A primeira ocorre dentro do clã e entre pai e filho. A segunda forma é a transmissão que se origina do tio-avô paterno e da mãe. Estas duas formas implicam na transmissão plena de conhecimentos. A terceira forma diverge das demais. A transmissão entre sogro e genro envolve partes de grupos tukano diferentes. Neste caso, não é uma prerrogativa do aprendiz o direito de transmissão. Ao sogro é facultada a escolha do que transmitir. No caso apresentado, parece que a transmissão

atingiu um nível maior do que comumente ocorre na relação entre sogro e genro. Estas distintas formas de transmissão de conhecimento permitem chegar à seguinte conclusão: quem ensina o quê e a quem é uma questão política que envolve questões na relação interpessoal e interclãs. Conhecimento, ensino e aprendizagem estão intimamente relacionados com prestígio e hierarquia.

Além de demonstrar que existem diferentes formas de transmissão de conhecimentos que não se limitam a preferencial do modelo preferencial entre pai e filho, as histórias revelam que a preparação do corpo para a recepção dos conhecimentos⁴⁴ bem como a legitimidade do transmissor implicam na competência do futuro *kumu*.

A aprendizagem requer uma longa e complexa preparação do corpo e a legitimidade do transmissor de conhecimentos envolve a identificação do seu elo de ancestralidade com o ente mítico (Carneiro da Cunha, 2009:365). Não é sem razão que todos os livros da coleção *Narradores* têm um componente principal: a genealogia do clã que marca a posição do narrador como descendente e sucessor dos conhecimentos de seu ancestral mítico.

A legitimidade é fundamental para que os conhecimentos possam ser exibidos, como se fossem objetos de adorno, elevando o prestígio e o respeito do *kumu*. A publicação de livros requer tal legitimidade e este requisito será afirmado ou questionado a todo o momento no âmbito da economia política de conhecimento.

Disputas entre *kumua* são terminantemente proibidas. Mas, às vezes acontecem quando o orgulho de um deles está ferido por algum motivo. No

⁴⁴ De acordo com Bruce Albert, um dos fatores responsáveis pelo sucesso de Davi Kopenawa em atuar como porta-voz dos Yanomami e por ser considerado um xamã reputado foi “a legitimidade decorrente de sua iniciação xamânica” (Kopenawa & Albert, [2010] 2015:47).

passado, as disputas eram mais comuns e tinham como ponto de partida discussões sobre hierarquia ou o ataque à família de um *kumu* (Buchillet, 2004a:118).

A ética do *kumu* que procura inibir a demonstração de suas habilidades, não encontra paralelos em outros grupos da Amazônia, onde parece acontecer o inverso. A demonstração pública da sua força de atuação, talentos e habilidades pode ser um meio para que o xamã aumente sua reputação (Buchillet, 2004a:118). Mas, no noroeste amazônico, a ética proíbe um *kumu* chamar a atenção de outros *kumua* sobre suas habilidades como benzedores e conhecedores dos relatos mitológicos. Promover-se ou menosprezar seus colegas é algo que não deve ser feito, pois geralmente, as consequências não são boas para ambas as partes. Nem mesmo espera-se que o *kumu* relate seu sucesso como benzedor, vangloriando-se da sua popularidade diante dos demais.⁴⁵ Caso isso aconteça, há a possibilidade de o *kumu* vir a ser vítima de feitiçaria por parte de outro *kumu* (Buchillet, 2004a:117-118). Isso é também válido para outros especialistas, como os *bayá* por exemplo. Buchillet (2004:117) relata que um *bayá* de repente perdeu sua voz em uma festa que estava sendo realizada em uma comunidade distinta da sua. Imediatamente, o *bayá* acusou o líder da outra comunidade de feitiçaria por causa da inveja que tinha de seu conhecimento profundo. Ameaçou este líder caso ele não recuperasse a sua voz, o que aconteceu pouco tempo depois.

Enquanto esta pesquisa estava sendo realizada, um *kumu* tukano contou a Feliciano que até a pouco tempo tinha bastante conhecimento, mas este conhecimento havia “ido embora”. Ele se esquecera de tudo. Feliciano apontou

⁴⁵ Embora uma exibição competitiva de conhecimentos não seja bem vista e politicamente não seja aconselhável, é certo que para o reconhecimento de um *kumu* pela comunidade é necessária certa medida de demonstração, sempre discreta, do domínio de conhecimentos. Assim, a frequente solicitação da comunidade para a realização de *bayiri* é uma forma de demonstração da profundidade de conhecimento, pois as pessoas saberão quem os realiza. O mesmo se pode dizer sobre o *kumu* que organiza um ritual de iniciação em sua própria maloca ou comunidade ou que aceita o convite do chefe de uma outra maloca para conduzir este ritual. Ambas as formas são o equivalente de uma reivindicação do reconhecimento de seu papel como *kumu* a ponto de ser motivo de fofoca ou de recusa por alguns em comparecer a festa. Comunicação pessoal com Hugh-Jones realizada em 15.02.2016.

dois prováveis motivos para isso: primeiro, este *kumu* era muito popular em sua comunidade e, provavelmente, outro *kumu* fez com que seu conhecimento desaparecesse por meio de um cigarro sobre o qual ele benzeu. Para que isso não tivesse acontecido, era necessário que o *kumu* fizesse, constantemente, um *bayiri* de proteção sobre si mesmo. A segunda possibilidade deste esquecimento é o resultado das críticas que este *kumu* tukano tem dirigido aos livros que os Desana publicaram na coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro* sobre mitologia, argumentando que os Desana não deveriam publicar, pois estas histórias foram contadas primeiramente pelos Tukano. Diante de suas fortes críticas aos Desana, algum *kumu* poderia ter enviado um *dohari* para fazê-lo esquecer seus conhecimentos.

É preocupação corrente entre os *kumua* que os *dohari* e os *bayiri* não sejam recitados para quem não esteja qualificado. As consequências podem ser graves a ponto de trazer inúmeras doenças para as pessoas e prejudicar mulheres e crianças. A incompetência do uso deste conhecimento é a explicação dada para o aumento de doenças na região, fenômeno que não acontecia na mesma escala no passado e Buchillet (2004:127) ressalta a importância que os Desana dão para as regras específicas de transmissão durante o treinamento e as práticas do *kumu*. Se levado a sério, o treinamento contribui para o controle, a serenidade e a disciplina do *kumu*. Assim como para os Piaroa, a quem Overing chama de “os intelectuais do Orenoco”, devido à sua tendência ao debate, a prática do conhecimento do *kumu* deve ser norteadada pela capacidade reflexiva. O conhecimento em si não basta, é preciso saber os modos de usá-lo, o que envolve consciência, controle, intencionalidade e responsabilidade. Como ensina Joanna Overing (1999:88), “cada pessoa é, em última instância, responsável por dominar dentro de si as capacidades que tornam possível uma vida social e uma existência material do tipo humano”.

A ética *kumu* vai além, a ponto deste especialista não se sentir coagido a benzer caso não queira. Inversamente à ética hipocrática dos médicos do Ocidente, a qual requer que o profissional de saúde atue em qualquer

circunstância emergencial, o *kumu* pode recusar-se a benzer, não sendo passível de punição por sua escolha (Buchillet, 2004a:124). O consentimento também aparece nos tratos do *kumu* com seu paciente. Feliciano explica que o pedido de uma mulher casada para se tornar infértil não deverá ser atendido caso não houver o consentimento do marido ou a não ser que já tenham muitos filhos e passam por dificuldades em prover a sua subsistência.

2.6 O *Kumu* e as Políticas de Chefia e de Transmissão dos Conhecimentos

A organização política no noroeste amazônico, assim como no restante das sociedades ameríndias (Clastres, [1974] 2003), não possui uma autoridade com poder centralizado. Cada clã ou maloca tem um chefe, posição não necessariamente ocupada pelo filho mais velho do chefe que o antecedeu. Uma de suas funções é manter as boas relações entre os membros do clã e deste com outros grupos. A sua atuação não é coercitiva nem tem o chefe poder de comando. Os seus direitos são limitados e os poucos que lhe são conferidos estão diretamente conectados com as suas obrigações. A posição do chefe é extremamente limitada e lhe permite apenas convencer, advertir e organizar. Em contrapartida, o chefe possui alto grau de prestígio. Alguns mais ambiciosos estendem este prestígio para além de seu grupo de residência, tornando-se um líder local cuja posição é aceita perante outros chefes. O reconhecimento de um líder local não se fundamenta apenas em sua posição de chefe da maloca ou como irmão mais velho, mas por ser detentor de outros recursos bem como por suas habilidades políticas e personalidade carismática.

Embora não inclua poder e comando, a posição do chefe indígena é vantajosa pelo prestígio. Porém, existem graus de prestígio assim como em outros regimes políticos não indígenas existem graus de poder. Para se tornar um chefe com considerável medida de prestígio ou um líder com ampla influência e apoiadores é necessário ser um chefe local, usufruindo alta posição em seu clã, o qual deve ser significativamente grande e ocupar uma posição alta

na hierarquia do grupo. Mas, o recurso mais importante para um líder é o que Århem chama de *status* ritual (Århem, 1981:85). Com isso se quer dizer que o chefe precisa atuar não só como o representante administrativo de sua comunidade, mas precisa possuir legitimidade como *bayá* ou como *kumu* respeitado. É muito comum encontrar chefes de comunidades que assumem os dois papéis. Stephen Hugh-Jones relata que, entre os Barasana, frequentemente os *kumua* são também os chefes da maloca em que vivem (Hugh-Jones, S., 1979:36) e Flora Cabalzar apresenta a mesma relação entre os Tuyuka (Cabalzar, F. 2010:122). Mas o ponto a se destacar é: quanto maior o reconhecimento por ser anfitrião de festas, maior será o seu prestígio quer perante os membros de seu clã quer nas relações interclânicas.

Caso o chefe consiga uma posição em que todos os demais dependam dele para a realização das festas (*dabucuris* e *caxiris*) devido aos seus conhecimentos e por possuir os materiais necessários para a realização destes eventos, o seu prestígio e influência política atingem o nível máximo. Århem (1981:85) relata o caso de Antonio, chefe de alta hierarquia do maior clã do território makuna em que vive. Além desta posição privilegiada, Antonio é reconhecido como cantor e dançarino (*bayá*), o que lhe confere mais prestígio. Em adição a estas qualidades, Antonio possui independência econômica (com duas mulheres, muitos filhos e roças produtivas), é considerado um bom caçador e pescador e demonstra habilidade e ambição política. Entretanto, o principal é que Antonio detém o recurso político de mais valia entre os Makuna: o único conjunto de ornamentos de penas utilizado nas festas em todo o território. Possuir os únicos ornamentos desta região makuna e guardá-los em sua maloca confere a Antonio enorme prestígio e ampla influência política. Por ser o guardião dos ornamentos de todo um grupo, Antonio torna-se o principal anfitrião da vida ritual de todo o rio, pois para os Makuna a *performance* apropriada durante as festas é fundamental para o seu bem estar e estas não devem ser realizadas sem os ornamentos. Possuir conhecimento e ser o guardião da parafernália de festa implica em prestígio.

Figuras 7 e 8: Alguns dos adornos usados nas festas dos dabucuris. Comunidade taiwano Villa Real, rio Apaporis, Vaupés, Colômbia.

Nas histórias apresentadas na seção anterior, alguns *kumua* reuniram outra função além desta formação. Wenceslau Galvão e Américo Fernandes, além de chefes de suas comunidades eram *bayá*. Da mesma forma, no caso que será apresentado a seguir, Luís Lana é um *kumu* respeitado e atuou por muitos como chefe de sua comunidade. No caso de Luís, a transmissão de conhecimentos foi uma decisão política. Um bom chefe é um *kumu* ou *bayá* respeitado, como a história dos eventos políticos ocorridos da comunidade São João Batista irá demonstrar. Da mesma forma que Antonio entre os Makuna, os *kumua* estudados nesta tese exercem sua posição de chefe e de guardiões dos conhecimentos nos âmbitos inter e intraclãs não através dos conjuntos de ornamentos de pena, mas através do livro, objeto ritual que confere prestígio e atualização nas posições hierárquicas. Este argumento será desenvolvido no decorrer da tese.

O conhecimento se relaciona ao prestígio. Luís Lana uma vez declarou que conhecimento é poder. Ao lhe perguntar o que é poder, Luís Lana respondeu falando sobre seu pai, Firmiano, que foi seu antecessor como chefe da sua comunidade.

Quando meu pai ainda era adolescente, em Pará-Cachoeira foi fundada a missão salesiana. Meu pai teve a chance de ir para o internato, mas não foi porque meu avô já lhe tinha arrumado uma esposa. Mas, os jovens de sua idade foram para o internato. Logo, meu pai se tornou o chefe da comunidade. Mas, seguia sempre as ordens de meu avô. Meu avô planejava e meu pai, Firmiano, executava os planos. Meu avô sempre mandava meu pai organizar caxiris e, nesses momentos, fazia benzimentos sobre o breu e os cigarros para defender a comunidade. Há épocas que podem aparecer determinadas doenças com a estação do ano. Quando em novembro, a planta umari dava flor, os sapos do mato cantam e eles atacam as pessoas causando febre, meu pai fazia o benzimento contra febre para proteger toda comunidade. No mês de junho, ele fazia benzimento com o breu e o cigarro contra o ataque de doenças que causam dor de cabeça e vômitos. Essa doença era causada pela vinda dos pajés, que provocavam trovoadas e relâmpagos. Sem esses benzimentos, os pajés atacam as pessoas. Com o benzimento, os pajés eram acalmados. Esses benzimentos eram proferidos em voz alta, no dia do caxiri, em público e os interessados poderiam gravar e aprender. O caxiri era um momento importante para fazer

benzimentos comunitários. Era uma ocasião importante para que os outros da comunidade escutassem e aprendessem alguns benzimentos. (...) Meu pai como chefe também organizava a limpeza do campo. O capim cresce. No verão seca o capim. Aí, queimam o capim para o mato não fechar o espaço da comunidade. Hoje cada um tem a sua roça. Cada um faz a limpeza. Oferece um caxiri para a comunidade e os convidados ajudam para fazer roça. Na época de meu pai, roçar era uma tarefa comunitária como se faz hoje, mas a diferença era que todos eram designados para fazer a roça sem oferta do caxiri. Meu pai também fazia dabucuris para a comunidade. Fazia de frutas. É uma festa para animar a comunidade. Entre os membros de sua própria comunidade e outras comunidades de outras etnias. Uma vez por ano oferecia um dabucuri e no ano seguinte a comunidade convidava retribuía. Um bom chefe tem uma comunidade em ordem, limpa e com frequência oferece dabucuris. Quando eu me tornei chefe, criei uma roça comunitária. Todos derrubavam o mato, plantavam mandioca e colhiam. Esse material era colocado à venda e o dinheiro iria para a cooperativa que teria um fundo para a comunidade.

Através do extenso comentário de Luís, é possível entender algumas coisas do papel do chefe indígena. Uma delas seria atuar como anfitrião das festas. Oferecer dabucuris e caxiris. O chefe, como já se disse, não manda, mas tem a obrigação de ser um bom anfitrião. Seu papel nas festas é cuidar para que o evento ocorra de forma segura. Não só durante o momento festivo, mas os membros da comunidade precisam ter suas vidas protegidas cotidianamente. Para tanto, são realizados benzimentos de proteção aos convidados e participantes. Estes eventos, assim como as rodas de coca, são ocasiões em que o conhecimento circula, proporcionando um movimento para o aprendizado. A generosidade de ofertas de bens materiais (caxiris e outras ofertas) e imateriais (benzimentos) eleva o prestígio do chefe e de sua comunidade. A atuação do chefe também envolve organizar trabalhos coletivos como capinar, limpar o caminho que conduz a comunidade ao porto, a construção ou reforma de uma escola ou maloca, dentre outros. Quando chefe falha no desempenho de suas funções, seu prestígio pode ser reduzido e sua posição corre perigo como será demonstrado adiante.

Mas, antes de prosseguir é necessário fazer uma distinção. A filosofia política indígena, brevemente tratada acima, se refere a uma macropolítica que

assume um sentido formal, envolvendo liderança, governança, posição oficial e até diplomacia. Há, ao mesmo tempo, a micropolítica que opera através das relações interpessoais, como os exemplos apresentados na seção anterior demonstraram ao apresentarem diferentes formas de transmissão de conhecimentos. A micropolítica ocorre quando um *kumu* decide o quê e a quem vai ensinar. Quando um *kumu* escolhe ensinar alguém em detrimento de outrem ou quando alguém se predispõe a passar pelo longo e penoso processo de preparação do corpo com o fim de aprender ou prefere dele se afastar para seguir outro rumo na vida, está tomando decisões micropolíticas, as quais, por sua vez, poderão implicar, embora não necessariamente, em consequências macropolíticas. O que se torna relevante em tudo isso é refletir como estas duas políticas (micro e macro) se articulam no contexto da transmissão de conhecimentos.

2.6.1 Firmiano e Luís Lana⁴⁶

Acima foram descritos três casos de transmissão de conhecimento entre os *kumua*. O caso de Firmiano e Luís Lana foi deixado por último com a finalidade de se pensar em que medida a chefia pode se relacionar com a transmissão de conhecimentos. As circunstâncias que envolvem a transmissão de conhecimentos e o exercício da chefia devem ser lidos com base na descrição de Goldman sobre o chefe. Todo papel de liderança, quer seja o de chefe de uma comunidade quer o mestre de um ritual é ocupado por membros da alta hierarquia ou pelo irmão mais velho, pois são reconhecidos como fonte exclusiva de poderes vitais. Como representantes de seus ancestrais, são

⁴⁶ O argumento apresentado abaixo procura demonstrar a associação entre o conhecimento e o papel da chefia. Contudo, durante o trabalho em campo, não devotei recursos para pesquisar sobre o sentido local de poder. Apenas durante a escrita da tese que as informações apresentadas a seguir foram tomando forma e percebi o rico material que tinha em mãos e que deveria, mesmo assim, incorporá-lo. No entanto, a pesquisa de campo mostrou-se insuficiente para elaborar a questão do poder e principalmente, perceber a visão dos *kumua* sobre o assunto. Agradeço à Beatriz Perrone-Moisés e ao Pedro Augusto Lolli por chamar atenção de que há certo desequilíbrio na análise entre a relação poder e o conhecimento e a necessidade de maior investigação etnográfica sobre a categoria indígena do poder.

responsáveis por fomentar o desenvolvimento pessoal e coletivo e por infundir em suas comunidades as forças vitais que remontam ao passado mítico (Goldman, 2004:97). Mas, primeiramente será relatada um pouco da história de Luís Gomes Lana. Deixemos que o próprio Luís se apresente:

Nasci na comunidade São João Batista (*Warú Serakarũ*), situada no rio Tiquié, afluente do rio Uaupés, no Amazonas em 20 de fevereiro de 1945. Pertencço ao clã *Kehíripõrã* (filhos dos desenhos dos sonhos), descendente do ancestral mítico *Boreka*. Quando completei seis anos meu avô, *Tõrãmũ Kêhíri*, me levou para pescar e me mostrou os limites do rio. Ele disse: “quando você for grande obedeça aos limites estabelecidos pelos seus irmãos maiores, os Tukano, que nos cederam esta terra.” Com estas palavras em mente, cresci amando a minha terra e com a responsabilidade de cuidar dela. Meu avô também me disse que eu deveria procurar uma mulher, me casar e ter filhos, pois quando crescesse seria chefe de minha comunidade. Essas palavras me acompanharam durante toda a vida e pesaram quando tive de fazer decisões importantes.

Luís obteve seus conhecimentos através de seu pai, Firmiano. De acordo com Luís, a formação do *kumu* requer que o iniciante se predisponha a passar por um complexo e longo processo de aprendizado, mas no seu caso, este processo tornou-se mais longo ao ser interrompido pelos anos em que passou no internato salesiano de Pará-Cachoeira. Todavia, assim como a maioria dos demais *kumua* de sua época, a formação inicial de Luís começou antes mesmo de ir para o internato. Para preparar seu corpo a fim de receber os ensinamentos, Luís fora ensinado a cheirar pimenta para estimular a sua inteligência e para lhe dar mais disposição mental para aprender naquela idade. Havia restrições também. Desde pequeno, quando começou a se alimentar, seu avô já queria lhe ensinar o que lhe era possível aprender. Assim, seus pais cuidavam da sua dieta com toda atenção. Ele não comia nada de assado e frituras – nem mesmo a fumaça de alimentos preparados dessa forma chegava perto de Luís. Em seu cardápio não entravam cotia, arraia e jacaré. Luís ainda relembra que tinha que tomar banho ainda de madrugada, pois “para os Desana, o banho tem a finalidade de dar força, energia para a vida e atua contra o envelhecimento”.⁴⁷

⁴⁷ Segundo Luís nos tempos dos antepassados, os homens tomavam banho à uma da madrugada. Ouviam os grilos que cantavam à uma hora e isso marcava o começo do dia.

Aos nove anos, porém, o padre italiano João Marquese mandou um recado ao seu pai, requerendo a entrega de seu filho ao internato em Parí-Cachoeira. No recado, João Marquese deixou claro que se Luís não fosse entregue, Firmiano não se beneficiaria do escambo com a missão salesiana. Na mesma missão salesiana de Parí-Cachoeira, onde tudo aconteceu há mais de 50 anos, Luís me relatou:

Quando entrei no internato, nem meu avô nem meu pai estavam felizes. Eles queriam dar prosseguimento a minha educação de *kumu*. Mas o padre que estava aqui, mandou chamar meu pai. Ele ameaçou meu pai. Se meu pai não me entregasse no internato, o padre não compraria farinha, fruta, galinha da gente e aí nós não teríamos roupa, sabão, sal, redes. Disse a mesma coisa ao meu avô, caso ele não destruísse a sua maloca. [...]

Quando cheguei, vim só com a roupa do corpo. Meu pai disse que ele não tinha roupa, nem rede, embora em sua comunidade tivesse uma rede de 30 fios. O padre resolveu abrir a dispensa e mostrou para a minha mãe e pediu para que ela escolhesse a rede que quisesse, assim, como toalha, roupa de cama, cinco camisas e algumas calças.

Meu professor era um padre salesiano, italiano. Ele dava aula de religião. Durante o curso sempre criticava a minha cultura, dizendo que era ensino dos demônios. Eu acreditava porque naquela época da minha vida, ainda não sabia direito o que era benzimento. O padre falava assim: “Vossos antepassados, vossos avós, hoje estão no inferno”. A história do inferno pareceu interessante para todo mundo. Depois da morte do *kumua* ou do pajé, a alma destes vão para lugares diferentes das pessoas comuns. Com a doutrina católica, todos nos encontraremos no mesmo lugar após a morte. Por isso, os velhos adotaram o catolicismo. Era uma forma de todos estarem reunidos com suas famílias quando morrerem. “Agora vocês estão aqui. São cristãos, foram batizados, estão numa nova fase. Vocês têm que mudar a cultura de vocês - pajé, benzimento e nem mesmo a maloca. Parem de falar a língua de vocês. A língua de nosso país, o Brasil, é o português.” Éramos obrigados a falar em português. Se alguém ouvisse um aluno falando qualquer língua indígena, mesmo no intervalo, era colocado de castigo por duas horas, de frente para a parede sem poder se mexer.

Logo depois de mudar-se para o internato, ainda com nove anos de idade, Luís passou a comer coisas que antes não comia devido à dieta relacionada com seu treinamento. Seu corpo, de repente, ficou muito inchado e Luís foi levado para a enfermaria do internato. Seus pais e seu avô foram chamados. Luís conta que quando seu avô o viu naquele estado, começou a chorar. Sabia que não era doença, mas que seu corpo estava reagindo devido à infração de Luís as regras

alimentares. Era necessário realizar um benzimento que retirasse seus conhecimentos de seu corpo para que Luís melhorasse. “O bem que ele havia colocado em mim no passado, agora se transformava em mal”, lamenta Luís. Juntamente com seus conhecimentos, Luís reclama que foram embora os poderes que havia recebido através do preparo de tantos anos. Sobre a ação de seu avô, Luís explica o que aconteceu com seu corpo.

Mas, ele deixou uma parte pequena, que não foi retirada para eu poder no futuro compreender estas coisas que aprendi por escutar o meu pai. Fiquei apenas com uma parte da capacidade de aprender após esse problema de saúde. Por exemplo, não tenho o poder de visão de fazer *caapi*. Pois, este poder meu avô retirou de mim. Esse poder poderia ser colocado de novo através de outro benzimento, mas seria necessário passar por todo o processo de restrições novamente. Não havia condições de fazer isso no internato. Se isto não tivesse acontecido, poderia ter me tornado um *kumu* mais poderoso. [...] O que dá poder para o *kumu* são estas restrições.

Ainda com um misto de mágoa e desgosto, Luís relembra as dificuldades da vida no internato e ao mesmo tempo, confessa que foi uma vida que lhe trouxe certos benefícios que contribuíram para a sua futura vida política e como escritor.

A vida no internato era muito rígida. Mas, foi uma vida boa para mim. Quando cheguei aqui tinha muito medo, me negava a falar em público. Os padres me obrigavam a declamar poesias escritas por eles nas festas. Aos poucos, criei coragem para falar, para dizer o que pensava. Esta educação rígida me ajudou a assumir as tarefas com responsabilidade. Mas, o mais importante foi aprender a ler e a escrever. Sem isso, não poderia ter publicado os meus trabalhos.

Os padres tinham uma grande preocupação naquela época: formar um padre indígena. Luís relata que ele era um dos candidatos. Por ser um bom aluno e por falar bem em público, os padres estavam pensando em investir mais esforços na formação de Luís. Eis o plano que lhe fora prometido pelos salesianos.

Disseram que se eu fizesse isso, chegaria até a ter a honra de falar com o Papa! Como me saí bem nos estudos e também porque consegui aprender a falar bem em público, me escolheram para me formar padre. Quando acabei o ensino primário, fui designado como assistente, cuidando dos outros alunos. Depois disso, iria ser enviado à Manaus para cursar o ensino médio no Colégio Dom Bosco. Depois, iria para Belém do Pará para estudar filosofia por três anos.

Depois iria para São Paulo para estudar teologia por três anos. “Terminado, vai entrar no diaconato em Parí-Cachoeira, acompanhando o padre nas cerimônias por um ano. Daí será marcado o dia da sua ordenação ocasião em que seria consagrado padre. Como primeiro padre indígena, você vai para Roma conhecer o Papa!”

Luís Lana conta que vibrou diante das possibilidades apresentadas pelos padres. Ficava imaginando o dia em que poderia celebrar a missa em latim, como o padre fazia em sua época. Tamanho o amor pela língua, Luís ainda consegue, sem titubear, fazer a oração do Pai Nosso inteira em latim. Esta oração cantada nos ofícios da igreja o fascinava de tal forma que Luís ficava sonhando com o dia em que estaria no púlpito conduzindo a missa. Contudo, o caminho escolhido por Luís foi outro.

Luís passou seis anos no internato, onde cursou o que hoje é chamado de ensino fundamental. No entanto, paralelamente à educação que recebia dos padres salesianos, Luís passou a receber o treinamento para se tornar *kumu*. Este treinamento começou aos doze anos quando todos os alunos, uma vez por ano, entravam no período de férias que começava em novembro e terminava apenas em fevereiro do ano seguinte. Durante este extenso período, os alunos voltavam para as comunidades de seus pais e Luís era submetido aos ensinamentos de seu pai e de seu avô sobre a mitologia e os benzimentos. Firmiano contava os benzimentos e Luís tentava memorizar. A seguir, Firmiano fazia uma prova para ver se Luís havia decorado.

Luís explica como era a vida entre os salesianos e a época em que entrava de férias.

No internato a vida começava de manhã. Às seis horas o assistente batia palmas para acordar os alunos chamando em latim. Os alunos levantavam, formavam uma fila e iam até a beira do rio pra se lavar. Voltavam ao dormitório para se trocar. Tocava o sino três vezes para se prepararem para a missa. Após a missa, voltavam para o dormitório para se trocar para o trabalho. Iam para o refeitório tomar café da manhã, que não tinha café, era só um mingau. Os mais velhos iam para a olaria fabricar tijolos. Os menores trabalhavam na horta. Às nove e meia batia o sino para um intervalo. Geralmente era uma fruta com farinha e chibé. Depois se juntavam numa classe pra estudar matemática, geografia, ciência, português, organização social

e política do Brasil (era a que eu gostava mais). Era uma disciplina por dia. Depois vinha o almoço. Atrás do internato havia um pátio e podíamos brincar um pouco. À tarde voltávamos para a classe para mais aula. Depois havia mais um intervalo para um lanche. Voltávamos ao trabalho. Depois banho. Às cinco era o jantar. Depois da janta havia mais intervalo para brincar, jogar bola. À noite voltamos para a igreja para catecismo. Depois voltávamos para a classe para estudar. Às oito horas, tinha a oração da noite. Já deitado na cama, o assistente do padre lia algum texto em voz alta como a vida de Dom Bosco ou de outro santo. Não podíamos falar nada, tínhamos que ficar em silêncio o tempo todo e depois da leitura, tínhamos que dormir.

A seguir Luís contrasta o modo de vida da missão salesiana com os meses de férias que passava em casa.

Quando voltava para casa nas férias, escutava os ensinamentos de meu pai sobre as histórias e os benzimentos. Levantava cedo e ele me ensinava benzimento para dor de cabeça, benzimento para dor de barriga, benzimentos quando alguém tinha pesadelo, benzimento para defesa. Tinha que levantar cedo para tomar banho de madrugada a partir do primeiro canto do galo. Para saber se estava tomando banho mesmo, meu pai me obrigava a bater com os braços na água. Aí ele podia ter certeza que estava me banhando. Quando voltava do rio, sentava perto do fogo para me aquecer. Meu pai se aproximava e começava a me contar os benzimentos e as histórias. Eu me sentia bem quando ouvia as histórias. Meu pai fazia questão de ensinar os benzimentos e falar da história que contava a origem da doença e o seu personagem. Ensinou que o papel do *kumu* ao realizar uma cura ou mesmo prevenção é desarmar o agente para que não ataque. Todo benzimento tem um agente que ataca. Por exemplo, meu pai me explicou que no momento do parto, vários agentes que podem atacar causando doença ao bebê e à sua família. O nascimento do bebê é algo que causa raiva de alguns seres. Por exemplo, o calango tem flechas (como mostra a sua cauda) que podem atingir a mulher quando ela sai para urinar. Essa flecha tem veneno e causa doença. Assim, o *kumu* coloca o calango sentado no banco, na casa dele, lhe oferece *ipadu* e caxiri e vira para outro lado para ele não ver. Depois o *kumu* protege o local com as esteiras. Outro agente que pode causar dano ao ser humano são os pássaros, que ao cantarem podem atacar. O *kumu* desarma o pássaro. Faz o mesmo com a borboleta que voa perto da casa da família.

Luís continua explicando que o aprendizado dos benzimentos segue uma ordem que parte dos mais simples (mais curtos). Já os mais complexos e que envolvem uso de mais conhecimentos e habilidades, como o de parto, nominação e do coração, são transmitidos mais tarde. Mas, devido aos anos de internato, estes benzimentos lhe foram ensinados apenas depois de casado. Luís fornece mais detalhes sobre seu treinamento durante este período.

Meu treinamento não incluiu o consumo de *caapi*. Tomavam no passado para limpar o estomago e vomitar. Não passei pelo ritual de iniciação dos antigos. Nem mesmo meu pai, apenas meu avô. Passei apenas pelas dietas. É por isso que os *kumua* do passado eram poderosos. Passavam por uma iniciação muito rígida que não existe mais. Tinha açoites, levantar cedo, jejuar, limpar o estomago vomitando. Todos passavam por isso, mesmo os que não seriam *kumu*, *pajé* ou *bayá*. Depois da iniciação de todos, aqueles que escolheriam essas funções especiais no futuro, continuariam com o treinamento.

De volta ao internato em Parí-Cachoeira, um dia, o padre-diretor chamou os pais de Luís para lhes explicar o convite que havia feito sobre seguir a carreira de padre. A sua mãe disse que não poderia falar nada a respeito, somente seu pai. Firmiano, por sua vez, não aceitou a proposta e explicou em desana, pois não falava português, que Luís era o primogênito, iria casar e permanecer com ele em sua comunidade. Seria herdeiro do seu patrimônio. O padre argumentou, falando apenas em português para Luís que esta era “a sua vocação, o dom dado a ele por Deus. Esta vocação era inspirada pelo espírito santo”.

Firmiano deixou que Luís resolvesse o seu próprio destino. Ele tinha apenas treze anos e estava fascinado com a igreja. Mas, ao mesmo tempo encontrava-se num conflito, pois já se sentia responsável pelo futuro de sua comunidade. Além disso, sabia que os padres não se casam e não têm filhos, mas Luís já queria ter a sua própria família, vontade, relembra, alimentada pelas conversas de seu avô quando criança.

O que estava em jogo era a sucessão da chefia na comunidade São João. Luís Lana era o filho mais velho e tanto seu avô como seu pai esperavam que ele assumisse essa posição quando crescesse. Esse desejo fora incutido em Luís e mesmo desejoso de seguir a carreira apresentada pelos padres, as palavras de seu avô ainda ressoavam em sua mente. Sabendo dessas coisas, a mãe de Luís em vez de responder à pergunta do padre, disse que cabia ao pai de Luís tomar a decisão. Mas, por ora, Luís resolveu permanecer no internato.

Um dia, alguns colegas de Luís foram acusados de mexer com umas meninas e foram expulsos do internato. O padre que os expulsou mandou que Luís fizesse o trabalho de limpeza dos banheiros dos alunos. Mas, Luís se negou dizendo que tinha suficiente trabalho na alfaiataria e este era o trabalho dos meninos que haviam sido expulsos. Com esta resposta, o padre ameaçou expulsar Luís como havia feito com seus colegas. Luís se recusou novamente e o padre o mandou embora do internato. Luís é homem que não aceita desaforo e imediatamente deixou o internato. Parecia que este seria o momento em que Luís poderia retornar à formação interrompida pela vida no internato. Mas, não foi o que aconteceu. Nesta época, Luís tinha 14 anos e dois anos mais tarde já estava trabalhando na Colômbia. Luís relata as motivações que o levaram a deixar sua comunidade novamente.

Saí da casa porque era jovem e gostava de roupas bonitas, rádios, vitrolas e coisas que só podia comprar na Colômbia. Na missão em Parí-Cachoeira só tinha os uniformes feios do internato que pareciam camisolas. Não tinha roupas modernas. Do rio Tiquié fui de voadeira até o rio Papuri e de lá para Mitú. Em Mitú trabalhei como servente de construção. Fiquei lá por duas semanas. Na terceira semana fui para a Missão San José del Guaviare. Trabalhei um ano com os padres ajudando na criação de gado e na plantação de cacau.

A história de Luís é rica em detalhes e não há espaço aqui para relatar tudo. Entretanto, dois eventos fizeram com que Luís refletisse sobre a sua posição de chefe em sua comunidade. Enquanto trabalhava para os padres, um grupo de Corripaco (da família linguística Arawak) veio visitar seus parentes, mas no caminho, um deles faleceu. Seu corpo foi enrolado em folhas de bananeira e continuaram a viagem trazendo o corpo até chegarem em San José del Guaviare. Havia apenas o cemitério católico. Contudo, os padres não permitiram que o corripaco fosse enterrado, pois a maioria dos Corripaco não é católica, mas evangélica. O corpo que já estava em um estado avançado de decomposição, foi enterrado em uma cova fora do cemitério. Este evento fez com que as palavras de seu avô ressoassem em sua mente quando ele o incentivou aos seis anos a prezar e a cuidar de sua comunidade. Depois, Luís foi

derrubar árvores para uma empresa que construía uma estrada ligando a região à cidade de Bogotá. Um dia, Luís ficou muito doente.

Senti uma dor forte na cabeça, febre e muito cansaço. No terceiro dia, não conseguia mais sair da rede. Achei que ia morrer sozinho. Quando meus colegas saíram para o trabalho na rodovia, tive uma visão. Nela meu pai aparecia fazendo um benzimento e soprou o cigarro no meu rosto, defumando meus olhos e meus ouvidos. Ele disse: “você conhece esse benzimento que te ensinei e deve fazer em si mesmo para se curar”. Pensei um pouco e me lembrei do benzimento que meu pai havia me ensinado numa manhã após voltar do banho no rio. Fiz o benzimento, fumei e defumei meu corpo. Na manhã seguinte acordei melhor e consegui voltar ao trabalho. Ao perceber que tinha esse poder de cura, comeci a refletir melhor sobre a minha vida e decidi voltar e começar a praticar os ensinamentos que havia aprendido com meu pai e a aprender mais. Aí lembrei novamente das conversas com meu avô, que sempre estavam vivas em minha mente. Isso me preocupava, porque sentia a responsabilidade de assegurar a garantia da terra dada pelos Tukano a nossos antepassados. Depois disso, deixei meu trabalho e voltei.

Ao voltar para a comunidade São João Batista, Luís Lana se casou com Catarina, tukano de Pará-Cachoeira. Não demorou muito para Luís se tornar o chefe de sua comunidade.

Fui chefe da comunidade pelo período de 30 anos. Nesta época, quando já estava casado, continuei aprendendo os benzimentos, principalmente os benzimentos oficiais [benzimentos que são passados apenas na linhagem do clã, como o benzimento do coração, por exemplo] e outros benzimentos mais simples que ainda não havia aprendido, mas que todos podem conhecer, nos momentos de caxiri. Fui aprendendo por escutar, mas não aprendia como as escolas de hoje fazem ditado diariamente para os alunos. Não era todo dia. Era mais no momento do caxiri que meu pai falava enquanto bebia. Depois, se tinha alguma dúvida, perguntava para ele. Fui aprendendo até o dia em que meu pai morreu. Até os cantos aprendi, embora não tenha aprendido os passos das danças. Fiquei contente em aprender os benzimentos. Percebi que o que aprendera não era coisa do diabo e do inferno como havia sido ensinado com os padres na década de 50. Os padres queriam que eu fosse seminarista. Rejeitei este convite, porque as palavras do meu avô ainda estavam na minha mente, nunca saíram da minha cabeça – eu deveria cuidar da terra dada pelos Tukano. Quando cheguei a compreender bem as histórias e os benzimentos fiquei feliz pela minha escolha e quis registrar o que sabia. Meu pai sempre me testava para saber se eu estava sabendo o benzimento por completo. Às vezes quando chegava em casa ou estava saindo, encontrava meu pai sentado e ele me chamava e pedia para eu falar o benzimento em voz alta. Ele escutava atentamente e me corrigia. Fazia isso várias vezes. Só aí estava autorizado a benzer, pois se não soubesse benzer direito, poderia causar algum dano à criança, pai ou mãe.

Seu primeiro benzimento de parto, nomeação e de formação do coração foi feito para o seu terceiro filho. Os benzimentos para os dois primeiros filhos foram feitos por seu pai. A partir de então, Luís começou a benzer na presença de seu pai. Luís benzia em voz alta – o que é incomum na prática dos benzimentos – e seu pai escutava atentamente. Quando falava algo errado, Firmiano corrigia; quando Luís esquecia alguma parte, Firmiano completava. Luís ainda benzeu seus quarto e quinto filhos na presença de Firmiano. Depois, Firmiano chegou à conclusão que Luís estava preparado para benzer, pois nem ele, nem a mãe nem a criança ficaram doentes. Isso era sinal que Luís estava oficialmente autorizado a benzer as pessoas da comunidade. Assim, quando procuravam Firmiano, ele indicava seu filho. Nas palavras de Luís Lana, “meu pai já havia consagrado o meu poder de *kumu*”.

É importante ressaltar que, ao voltar para sua comunidade, Luís (assim como Américo e Feliciano) não era mais o mesmo. O novo *kumu* havia passado pelo regime de internato salesiano e por outras fases em sua vida. Considerava que tinha uma formação dupla – “aprendi a doutrina católica e me tornei *kumu*”. Não parece existir algum conflito nestes caminhos. Ao contrário, Luís afirma que percebe muitos paralelos, mais encontros que desencontros. Assim, ao invés de escolher uma forma única de pensar em detrimento de outra, Luís prefere operar nestes dois planos. A gramática, entretanto, é a do sistema xamânico, que incorpora as rezas do catolicismo ao ritual de benzimento.

Um complementa o outro. Quando termino o benzimento faço uma oração a Deus pedindo que ajude na cura. Essa oração reforça o benzimento e vejo que dá resultados.

Luís Lana possuía todas as prerrogativas de um chefe ideal: educação básica escolar, habilidades oratórias e domínio da pesca e da agricultura. Conhecia os benzimentos a ponto de ser reconhecido como *kumu* da comunidade, apresentando assim competência para proteger e cuidar da saúde dos membros de seu clã (Lasmar, 2005:93). Mas, há um detalhe na narrativa de Luís que merece detida atenção. Luís conta que, às vezes, Firmiano o levava para acompanhá-lo com a finalidade de ver e ouvir os benzimentos. Mas, o

aprendizado não ocorria todas às vezes. Luís destaca que os benzimentos de nominação e do coração são de propriedade do clã. Não podiam ser transmitidos e ensinados para pessoas de outros clãs ou grupos. Assim, quando Firmiano era chamado para fazer estes benzimentos específicos, não levava Luís, pois não poderia pronunciá-los em voz alta na presença de outros homens, quer fossem benzedores quer *kumua* de seu clã. Esta era uma decisão estritamente política por parte de Firmiano. A explicação de Luís se relaciona com a hierarquia e a posição de chefe.

A hierarquia funcionava apenas entre a linha paterna do chefe. Essa hierarquia não está necessariamente ligada ao papel do *kumu*. Geralmente, um tuxaua era também *kumu*, mas não era um requisito, porque o *kumu* precisa ter dom o de cura. Às vezes, o tuxaua não tinha esse dom, quem tinha era seu irmão mais novo. Assim, ele poderia ser designado pelo chefe para ser o *kumu* principal da maloca ou da comunidade. [...] Algumas tarefas são especiais para pessoas que têm uma posição mais elevada. No meu caso, tinha a função de chefe e de *kumu* da comunidade. Embora fosse o *kumu* da comunidade, havia outros *kumua* também, mas somente eu sabia completo os benzimentos [nominação, parto e coração]. Os outros *kumua* da comunidade podiam até saber esses específicos, mas não tinham o direito de fazer. Se esses homens quisessem aprender com meu pai, poderiam em outro momento pedir que ele ensinaria. Eles tinham o direito de aprender, mas não tudo.

Feliciano Lana afirma que Firmiano e Luís ensinavam os benzimentos, mas se recusavam veementemente a ensinar aqueles que são fundamentais na formação da pessoa. Seguindo o costume da época da maloca, havia apenas um *kumu* responsável pela comunidade, embora outros pudessem benzer. Para Luís e Firmiano, apenas o chefe da comunidade podia conhecer tais benzimentos a ponto de não compartilhar com ninguém. Relembra Feliciano

Até a década de 80, na comunidade São João Batista, somente Manuel Lana [pai de Firmiano], Eduardo Lana [irmão de Manuel], o Firmiano, e o Luís sabiam estes benzimentos. Estes eram os benzedores oficiais da comunidade. Foram preparados por seus pais desde a tenra infância. Fizeram muito resguardo e aprenderam por muito tempo.

Luís Lana fala da relevância de realizar estes benzimentos.

Este foi um acontecimento importante em minha vida porque agora era como se eu fosse o *kumu* oficial da comunidade São João. Meu pai continuou a benzer assim como outros *kumua* da comunidade. No

entanto, eu passei a fazer os benzimentos do parto, de nomeação e do coração, que são os mais importantes para a formação da pessoa. O *kumu* que faz esses benzimentos estabelece uma relação especial com a nova pessoa, pois é ele quem dá o espírito [força de vida] para a criança, embora ela já esteja viva. Ele retira este poder de vida do seu ancestral mítico que deu origem ao clã e a relação se torna especial porque este poder passa pelo próprio *kumu* antes de ser colocado dentro da criança.

Parece claro pelos comentários de Luís e de Feliciano que a restrição à prática destes benzimentos específicos operava como uma forma de legitimação de seu prestígio. Através deste benzimento se conseguia estabelecer uma relação especial com a pessoa, era formado um elo particular entre o *kumu*-chefe e a nova pessoa.

Através do nome, o ancestral outorga ao recipiente seu direito básico à vida social e a um lugar específico, além de um conjunto de privilégios dentro do grupo (econômicos, rituais e sociais). Por sua vez, o recipiente deve a seu ancestral e a seu grupo social vivo a incumbência de honrar o seu nome e observar todas as responsabilidades que o acompanham (Chernela, 1983:61).

Assim, é possível pensar que esta pessoa ao crescer e vier a entender de que forma ela veio a existir no mundo, ficava ciente de que Luís esperava certo reconhecimento por ter possibilitado a sua vida. Afinal, era um dos poucos habilitados a fazer isso e o único autorizado. Mas, ser considerado digno de prestígio desta forma, particularmente naquela época, não era como antes da vinda dos missionários.

Sérgio Lana, sobrinho de Feliciano, membro da mesma comunidade de Luís, São João Batista, reclama que com o intuito de permanecer usufruindo a posição de chefe, Luís Lana nunca quis compartilhar seus conhecimentos com seus irmãos menores. “Fazia como na época da maloca”, reclama. O conhecimento do chefe não era compartilhado com os demais, apenas com seus sucessores. Quando alguém lhe pedia para ensinar, Luís replicava dizendo que tudo o que sabia se encontrava no livro de mitos que havia publicado. No

entanto, Luís era frequentemente visto por outros da comunidade, à noite junto com seus filhos, transmitindo seus conhecimentos. Sérgio relata que seus irmãos não aceitavam mais o molde hierárquico e batalharam para que Luís transmitisse tudo o que sabia. Luís se recusava como faz até hoje. Concomitantemente, alguns problemas políticos durante a chefia de Luís afetaram a sua posição. O relato a seguir foi dado por Sérgio Lana, colhido em São Gabriel da Cachoeira.

Alguns eventos contribuíram para que, aos poucos, Luís fosse alvo de acusações. Depois do lançamento da primeira edição de seu livro, Luís planejou construir uma maloca. Este é um trabalho longo e exaustivo e requer o apoio de muitas pessoas. Luís chamou, além dos membros de sua comunidade, os Desana da comunidade Santo Antônio e os Hupd'äh que moravam nas proximidades. Nesta época, Firmiano já havia falecido. Através do projeto construção, Luís conseguiu verba para comprar um barco para a comunidade. Além disso, Luís tinha uma loja que vendia itens para o consumo básico do cotidiano, trazidos de São Gabriel da Cachoeira. Os ajudantes da construção da maloca seriam pagos com as mercadorias desta loja. Contudo, seus dois irmãos mais novos, Roberto e João, acusaram Luís de desviar as mercadorias para proveito próprio em vez de pagar devidamente a comunidade. Além do desvio, o próprio Luís informou que não estava conduzindo bem seus negócios. A maior parte da mercadoria da loja era consumida por sua família imediata. Com o tempo, Luís ficou sem recursos e teve que vender o barco que era da comunidade para poder viver.

Para agravar a situação, Catarina, sua esposa, era acusada de não cuidar bem da roça. Espera-se que a esposa do chefe de uma comunidade tenha uma roça produtiva para conseguir servir suficiente caxiri. Ela deveria ser responsável pela organização do trabalho das outras mulheres para que também produzissem bastante nos dias das festas de caxiri e dabucuris. Este é um papel político essencial do chefe da comunidade que envolve sua esposa. Contudo, Catarina era acusada de não se preocupar e sua roça não produzia nada. Sérgio

Lana explica que todos na comunidade reclamavam tanto de Luís quanto de Catarina.

O chefe de uma comunidade tem que ter roça, uma boa casa, material para pescar etc. Ter estas coisas garante sua posição. Tem que ter farinha branca, farinha amarela, cará, caxiri e outras coisas para oferecer. Se não tiver não tem respeito. [...] A sua mulher não trabalhava na roça. Não tinha farinha nem caxiri para oferecer. Nos almoços comunitários não contribuía com quinhãpira nem biju. [...] Ficou sem moral. Ele é o irmão maior. Sua mulher deveria oferecer caxiri para os outros. O chefe da comunidade tem que ter bens suficientes para compartilhar, para poder comandar. Senão, as pessoas vão desprezar. Além de bens materiais, o chefe precisa saber bem as histórias e benzimentos. Conhecimento é importante para ser chefe. É uma obrigação dele. [...] Aos poucos a comunidade ficou convencida de que Luís não poderia ser um bom líder da comunidade se não era da sua própria casa. Luís ficou muito abalado com estes e outros problemas familiares pelos quais passou.

A observação de Sérgio é relevante. O caxiri é elemento essencial nas festas de dabucuri. Espera-se que o clã anfitrião receba seus convidados com grandes quantidades da bebida nestas ocasiões. Uma comunidade que não tem quantidade considerável de caxiri apresenta sinal de uma possível desarmonia interna. Desta forma, pode-se dizer que a quantidade de caxiri oferecida é um índice da abundância de recursos do clã e é meio para se obter prestígio (Lasmar, 2005:79). Outra reclamação de Sérgio em relação à chefia de Luís diz respeito ao material de pesca. Com a mesma importância dada ao caxiri, o chefe de uma comunidade controla o material e a distribuição do produto da pesca (Chernela, 1993:127; Lasmar, 2005:88). Falhas constantes no campo da generosidade, requisito essencial da chefia, como a oferta do caxiri, reduzem o prestígio do chefe, que mesmo possuindo legitimidade para ocupar tal posição, como era o caso de Luís, a comunidade pode deixar de reconhecê-lo e de lhe conferir prestígio.

Mas não só a falta de generosidade na oferta de bens materiais afeta o prestígio do chefe, mas como diz Feliciano e mais tarde confirmado por Sérgio Lana, “por sovinar [o ensino d]os benzimentos, muita gente não gostava do Firmiano e do Luís”. Pode-se concluir, portanto, que a distribuição de todas as

riquezas, quer sejam materiais, quer sejam imateriais é uma obrigação do chefe para manter seu prestígio.

Neste ínterim, devido à situação que se tornava cada vez mais insustentável politicamente, os sobrinhos de Feliciano Lana – Sérgio, Renato, José e Roberto – irmãos menores de Luís, resolveram que eles mesmos precisariam trabalhar para que um deles ocupasse a posição de chefe. No entanto, Feliciano e Sérgio Lana foram categóricos que para chegar a esta posição, os irmãos menores precisariam antes ganhar respeito da comunidade e poderiam alcançar tal posição se fossem reconhecidos como *kumua*. Embora o ofício de *kumu* não seja um requisito para ser chefe ou capitão, quando um *kumu* ocupa tal posição política, explica Feliciano, a comunidade o respeita mais e se sente mais segura. Ademais, se Luís não permanecesse na comunidade, seria necessário que outros *kumua* dessem conta de manter o princípio vital mítico operando, principalmente através dos benzimentos de nominação. Uma comunidade precisa de um líder, que através de festas como os caxiris e dabucuris esteja apto a regenerar a vitalidade da comunidade e, para tanto, são necessários especialistas. Nestas ocasiões, como explicou Luís Lana sobre seu pai, eram feitos muitos benzimentos, alguns que ele só conseguira aprender durante estes eventos.

A situação dos sobrinhos de Feliciano era complicada, não só porque o acesso aos principais benzimentos lhes havia sido negado, uma decisão essencialmente política da família de Luís, mas até aquele determinado momento, não eram ainda considerados *kumua* pela comunidade. Eles, por sua vez, antes dos problemas de governança de Luís se agravarem, haviam tomado uma decisão no plano micropolítico, ao decidirem sair da comunidade ainda quando Firmiano era o chefe e tinham ido para São Gabriel da Cachoeira e outros lugares para estudar e trabalhar. Quando retornaram para São João Batista, anos depois, agora com o prestígio de terem aprendido sobre as “coisas de branco”, termo utilizado por Sérgio, Firmiano já havia falecido. Ao terem que enfrentar as consequências das decisões de Luís, tomaram outra decisão

política, agora no sentido formal e macro, em que a sua comunidade não deveria mais ser liderada pelo sistema hierárquico do clã. Queriam que fosse estabelecido o sistema de capitão eleito. Mas encontraram barreiras com Luís Lana, que queria manter sua posição hierárquica de chefe.

Atuando agora no plano da macropolítica, a saída que os sobrinhos de Feliciano encontraram foi aprender os benzimentos que lhes faltavam e se aprimorar com seus sogros tukano. Excepcionalmente, conta Feliciano, os seus sogros transmitiram mais do que comumente se passa a quem não é filho, pois neste caso específico o futuro da comunidade São João Batista estava em jogo, inclusive o futuro de suas próprias filhas e netos, mesmo que estes últimos pertencessem agora a grupos tukano diferentes. Especialmente o sogro do pai de Renato era um *kumu* tukano muito respeitado e ele ensinou Renato o necessário para ser um *kumu* da comunidade. De forma que com a ajuda de alguns *kumua* tukano, estes Desana que tinham ambições políticas puderam aprofundar seus conhecimentos.

Assim, diante deste momento político conturbado e da pressão de uma oposição dentro de seu próprio clã, Luís achou melhor desistir de sua posição de chefe da comunidade e ceder seu lugar a Renato Lana. Luís se mudou para Pará-Cachoeira e atualmente, continua a ser um *kumu* muito respeitado por seus conhecimentos em São João Batista, mas não participa mais das decisões políticas da comunidade. José Maria Lana, irmão do próprio Luís, explica que a hierarquia política na comunidade São João Batista acabou com a chefia de Luís. A partir dele, os próprios membros da comunidade passaram a escolher os seus próprios representantes através do sistema de eleição. Hoje, até as mulheres podem presidir as comunidades e o exercício da chefia é limitado pelos mandatos.

Para Luís Lana, a razão pela qual foi necessária a alteração na forma de chefia de sua comunidade fundava-se nas mudanças que a educação escolar trouxe na região do alto rio Negro. Todos os seus sobrinhos tinham o ensino

médio completo e Luís não se sentia à altura de tal responsabilidade diante de outros mais preparados. Esta é uma explicação corrente na região. O estudo recebe importância máxima a ponto de ser equivalente ao *status* de chefia do clã para um homem ser eleito capitão (Lasmar, 2005:88). Por isso, pode-se afirmar que a decisão de estudar, mesmo que antes de aprender como um *kumu*, é também uma decisão política, embora num plano menor. Contudo, esta decisão micropolítica pode trazer implicações no plano macro. Através do estudo, é possível conseguir um emprego e ter uma renda mensal fixa. Esta renda pode suprir as despesas da família do capitão e o excedente, como a produção de uma roça – pode ser destinado à produção de comida e de bebida para as reuniões coletivas, principalmente nas festas de caxiris e de dabucuris. Sem condições de promover estas festividades com abundância de caxiri, o prestígio do chefe fica abalado por não ter desempenhado seu papel de bom anfitrião e a moral coletiva de toda a comunidade também sofre. Uma festa com pouco caxiri indica que a capacidade produtiva da comunidade é baixa devido aos problemas em sua administração e o seu prestígio poderá ser afetado diante de outras comunidades.

Além disso, Luís conta que passou a ser criticado como autoritário pelos membros de sua comunidade, pois ele mesmo reconhece que tomava decisões sem consultar a opinião deles e isso não funcionava mais como antes. Luís não quis mudar de estilo e diante das pesadas críticas abriu mão de sua posição. José Maria Lana complementa que Renato e seus irmãos viajaram muito num momento de mudanças na região. Ao retornar, não conseguiram aceitar que as coisas continuassem como antigamente, principalmente porque se encontravam numa posição hierárquica inferior dentro do clã. Luís confirma que a sua comunidade foi a última a deixar o modo de chefia com base na hierarquia no rio Tiquié.

Os comentários de Luís Lana revelam que os conhecimentos transmitidos entre pai e filho não são os mesmos entre todos os membros do clã. Os ensinamentos que Firmiano transmitiu a Luís eram considerados secretos até para

os membros de seu clã. Embora Luís tenha contado que os *kumua* de seu clã soubessem fazer os benzimentos de nominação e de coração, Luís afirmava que nenhum deles tinha o domínio completo deste *bayiri*. Esta era a reclamação dos irmãos menores de Luís. Portanto, ainda que se diga que estes conhecimentos pertençam ao clã, deve-se atentar ao fato de que não basta pertencer ao clã ou ser reconhecido como *kumu* deste clã para acessá-los. É necessário ter a legitimidade para isso. Para Luís Lana, a legitimidade advém da ancestralidade com a figura mítica. Por ser o irmão mais velho dos descendentes de *Kehíri*, Luís entende que somente ele e seus descendentes possuem o direito da transmissão plena dos conhecimentos.

Lasmar relata que o irmão de um poderoso *kumu* já falecido gravou seus conhecimentos em algumas fitas cassete. O filho do *kumu* falecido reclama a propriedade das fitas, pois se considera o herdeiro legítimo e argumenta que seu tio fez uso de um conhecimento que não lhe pertence. Ora, o tio é irmão do *kumu*, portanto, é do mesmo clã. Assim, embora se diga que o conhecimento seja do clã, não há necessariamente uma prerrogativa de direitos sobre estes conhecimentos pelos seus membros (Lasmar, 2005:235). Os direitos sobre estes conhecimentos incidem apenas na linha patrilinear. No entanto, a prerrogativa do herdeiro sofre exceções. É possível que o pai se negue a transmitir seus conhecimentos mesmo que sejam de direito do filho se o *kumu* entender que estes não estão inclinados a preservar seus conhecimentos de forma responsável, pois o que está em jogo, novamente, não é o conhecimento patrilinear, mas o conhecimento do clã.

Ao mesmo tempo, a análise dos eventos políticos ocorridos nas últimas décadas na comunidade São João Batista demonstra que se, por um lado, o *status* hereditário de chefia tende a reprimir possibilidades de mudança na posição hierárquica (embora não seja rígida, como salientado), por outro lado, não impede que membros do clã, mesmo que sejam irmãos menores, definam quem possui legitimidade para ocupar a posição de chefe, usando o

conhecimento como prestígio e garantia de segurança para a comunidade para alcançar este fim.

2.7 “Estragos” – conhecimentos que são transmitidos, mas não que circulam

O estudo desta categoria é importante porque pode ser um dos meios para se entender as formas de transmissão de conhecimentos – os cortes da rede. No item acima vimos por quais diferentes vias os conhecimentos foram transmitidos – entre pai e filho; entre tios paternos, mãe e filho; entre sogro e genro. Mas, através do estudo dos estragos, será possível pensar qual a extensão da transmissão dos conhecimentos de acordo com as formas de transmissão já estudadas.

Existem duas maneiras de “estragar” uma pessoa. A primeira não está restrita ao conhecimento do *kumu*, mas está ao alcance de qualquer pessoa que tenha domínio sobre plantas venenosas. *Nima t̃hãri*, expressão empregada ao uso de plantas venenosas, cultivadas ou silvestres, são colocadas na comida ou na bebida, ou ainda, são aplicadas ou passadas em algum objeto da futura vítima. O efeito é rápido e produz dor de cabeça, problemas estomacais, tosse, perda de sangue, apetite e peso e pode causar até a morte. A segunda é denominada *dohari*, conhecido popularmente como estrago, categoria usada quando o mal causado é produto de *bayiri* malevolentes (Buchillet, 1990:323; 2004:113-114).

Assim como o *bayiri*, basicamente, o *dohari* se constitui por uma lista de nomes (plantas, animais ou objetos) e de uma descrição das ações do *kumu* em relação a estes objetos. O *kumu* visa através de sua fala vitalizar as suas características e projetá-las contra o corpo da futura vítima. Por exemplo, por meio do *dohari* o *kumu* pode provocar cegueira (*kuibesu*) lançando piões sobre os olhos de seu inimigo. Para tanto, primeiro nomeará os piões com todos os materiais com que podem ser fabricados: pião de açaí, pião de quartzo branco, pião de ferro, pião de aço e assim por diante. Logo após, aumentará o calor desses materiais com o seu pensamento e os lançará em direção aos olhos da vítima. Além da cegueira, o paciente apresentará outros sintomas tais como

febre, dor de cabeça, os quais são causados pela natureza específica dos materiais que constituem os piões lançados (Buchillet, 1990:340).

Os motivos que levam alguém a solicitar que um *kumu* realize um *dohari* variam. Compreendem inveja, ciúme, vingança sobre áreas da roça ou por qualquer outro motivo, insultos, raiva, falta de respeito para uma pessoa importante (tuxaua, *bayá*, *kumu*, por exemplo). Assim como as doenças, o primeiro *dohari* ocorreu nos tempos míticos e está relacionado com a inveja. Por não ter sido convidado por *Boreka* para participar do processo de humanização, um dos trovões colocou uma jararaca debaixo do toco da árvore que foi utilizada para a fabricação do barco de transformação. A vítima foi o irmão de *Boreka*, que voltou a viver através de um benzimento (Buchillet, 1990:328, nota 8; 2004:116-120).

Da mesma forma que o *bayiri*, os danos acometem o seu destinatário imediatamente ao serem projetados. O *kumu*, contudo, deve se preocupar em evitar que o estrago se espalhe, atingindo pessoas que não fazem parte de seu alvo. Por isso, Luís Lana explica que o *dohari* deve ser personalizado, o que implica na pronúncia do nome “cerimonial” da pessoa bem como do grupo a que pertence – Tukano, Desana, Tuyuka, por exemplo. Ademais, o *kumu* pronunciará as palavras do estrago olhando diretamente para a vítima ou recitará os versos sobre um cigarro e o dará para fumar ou ainda, sobre um objeto que lhe pertence.⁴⁸ Explica Luís a importância do nome em relação ao *dohari*.

Desde criança a pessoa é benzida. Recebe um nome. Saber o nome é importante na hora de fazer um estrago. Porque o nome contém a energia vital da pessoa. A força de vida está no nome. O estrago mexe com esta energia. É por isso que fazer estrago em branco não pega. Porque o nome do branco não carrega esta energia.

O conhecimento dos estragos é secreto, não circula, fica fechado. É apenas transmissível de pai para filho, pois é propriedade do clã a que pertencem. Feliciano afirma categoricamente.

⁴⁸ Ver também Buchillet 1990:340-341.

Os estragos não são ensinados publicamente. São secretos. É perigoso, porque as palavras têm poder. Se alguém passa enquanto o *kumu* está ensinando o estrago, a pessoa pega o estrago. Por isso, se ensina afastado. Se o *kumu* ensina o estrago para um pai e ele ao dormir com o filho fica pensando no estrago para memorizá-lo, a criança vai pegar o estrago.

Com respeito à estrutura do *dohari*, Feliciano informa que pequenos trechos ou até mesmo poucas palavras são suficientes para provocar algum malefício (ver também Buchillet, 1990:339).

O uso do *dohari* não se restringe a provocar doenças. Pode ser usado para fazer com que um trabalhador perca a vontade de trabalhar ou se torne alcoólatra ou viciado em coca, para tornar uma mulher infértil, provocar o aborto ou dificultar o parto. O *kumu* ainda pode usar o *dohari* para intervir nos ciclos da natureza, provocando a perda dos produtos da roça, enchentes ou causando danos na fertilidade dos animais (Buchillet, 2004a:114). A morte de alguém importante pode servir como fundamento para o estrago que assume a forma de retaliação pela perda. Isto já aconteceu após a morte de um sábio *kumu*. O pai de Américo Fernandes fez chover sem parar por dez dias. Estava se vingando da família de um falecido *kumu* que não o tratara bem. Este estrago também visava chamar atenção para o fato de que um grande *kumu* havia falecido. Com a chuva torrencial e sem interrupções, as pessoas não podiam ir à roça nem pescar (Buchillet, 2004a:119). Vidas estavam em perigo.

A cura ou a solução de problemas causados pelo *dohari* só é possível através da intervenção do próprio *kumu* para retribuir o estrago ou mandá-lo de volta ao *kumu* que o enviou. O contraestrago é denominado *biá-soariñe*. Embora existam diferentes maneiras de enviar o *dohari* de volta, a mais comum consiste em recolher pequenas partes do corpo da vítima tais como pedaços de unha, cabelos, excreções e cozinhá-los com breu e pimenta. Quando começar a ferver, é sinal de que o feiticeiro está sofrendo com dores no estômago e no abdômen. Se o feiticeiro mora numa outra comunidade, o *kumu* considera que ele deve estar sofrendo. Se o *kumu* desejar parar por aqui, basta tirar a panela do

fogo e sua vítima não sofrerá mais. Caso deseje a morte da pessoa precisa deixar a panela ferver por mais tempo até o feiticeiro morrer (Buchillet, 2004a:115).

A estrutura dos *bayiri* e dos *dohari* revela diferenças contrastantes. Enquanto os benzimentos terapêuticos são retoricamente mais elaborados, com detalhes descritivos acerca dos seres e objetos que devem ser neutralizados, juntamente com a repetição dos nomes e a decomposição dos objetos portadores da doença, o *dohari* se reduz a poucas palavras e consiste basicamente no aumento de uma característica de um objeto e sua introdução dentro do corpo da vítima. O estrago pode ser pronunciado olhando para a futura vítima quando ela se encontrar próxima ou sobre um cigarro cuja fumaça vai levar o estrago até ela enquanto o benzimento necessita de um objeto intermediário (Buchillet, 1990:336-346).

O ensino dos estragos é feito em lugares isolados. Não só por medida de segurança, pois a simples menção de pequenas frases pode causar malefícios ao aprendiz e a quem se encontrar por perto, mas porque este é um conhecimento que não circula para fora da cadeia patrilinear de transmissão. Como mencionado no início, o aprendizado dos estragos é parte complementar do ensino pelo qual todo *kumu* passa e serão ensinados apenas quando o pai-instrutor percebeu que seu filho tem pleno domínio do conhecimento terapêutico que adquiriu. A sua “formatura”, por assim dizer, envolve uma cerimônia em que o novo *kumu* será benzido para que haja um bloqueio em sua memória que o impeça de usar este conhecimento para ostentar-se ou de forma descontrolada (Buchillet, 1990:232-233; 2004:125-126).

No entanto, problemas surgem quando o pai não consegue transmitir diretamente seus conhecimentos ao filho. Por exemplo, não raro ocorre a seguinte situação. Um *kumu* tukano está velho e doente e seus filhos homens ainda são muito pequenos para receber parte de seus conhecimentos. No entanto, sua filha mais velha é casada com um desana. Uma possibilidade seria transmiti-los ao genro desana na época apropriada. A transmissão implica a

prerrogativa da parte dos filhos tukano em receber tais conhecimentos do cunhado. É sua herança e como tal podem exigí-la. Contudo, há um aspecto importante neste processo de guarda explicado por Feliciano. Como guardião, o genro desana pode e deve exercer seus conhecimentos enquanto espera o momento oportuno para transmiti-los. Explica Feliciano que na posição de guardião, “o genro deve usar este conhecimento para não esquecer” – para preservá-lo, em outras palavras. O conhecimento deve ser incorporado, pois se não for praticado pode ser perdido.

Algo similar aconteceu com os cunhados de Feliciano. A maior frustração de Manuel, seu sogro, era que seus filhos não tinham interesse algum em aprender. O mesmo podia se dizer sobre seus sobrinhos. Exceção apenas de sua filha, Catarina, esposa de Feliciano que se tornou uma renomada parteira. Sem ter para quem transmitir e frente ao interesse vivo e insistente de Feliciano, Manuel resolveu ensiná-los. Ao fim deste processo, Manuel faleceu. Hoje, depois de muitos anos, embora os filhos de Manuel continuem sem interesse, os seus sobrinhos procuraram Feliciano para aprender com ele. Feliciano considera sua obrigação transmitir seus conhecimentos ao mesmo tempo em que usa para si e transmite aos seus filhos.

Voltemos ao problema dos estragos. Feliciano afirma que embora Manuel lhe tenha ensinado muito, nunca lhe ensinou a estragar. A relação entre *kumu* e aprendiz neste caso não abrangia este conhecimento específico. Consequentemente, quando Feliciano passou a transmitir seus conhecimentos aos sobrinhos de Manuel, não pode transmitir plenamente os conhecimentos de seu sogro. Todavia, havia a possibilidade de terem aprendido diretamente com o tio paterno.

Com o intuito de entender até que ponto o *kumu* transmite seus conhecimentos, perguntei a Américo por que ele havia resolvido falar para mim e, em seguida, lhe perguntei se me ensinaria tudo o que sabe, incluindo os estragos.

Os benzimentos [*bayiri*] são de conhecimento geral das pessoas. A maioria dos homens sabe os benzimentos de proteção e de algumas doenças. Algumas mulheres, as parteiras, conhecem os benzimentos de parto. Minha mãe conhecia muito. Mas, eles não são *kumua*. Os conhecimentos que passam de pessoa para pessoa, são *kumua*. Os conhecimentos variam de pessoa para pessoa, depende do interesse que ela tem. Mas, a maior parte do conhecimento de um *kumu* é dado pelo pai. O *kumu* pode ensinar qualquer pessoa interessada em que ele confia. Antes, ele precisa sentir que a pessoa é boa. Aí vai falar. Mas, não vai ensinar tudo. Algumas coisas o pai só ensina para o filho, porque é dele.

Ao perguntar a Raimundo se ele ensinaria todo o seu conhecimento a um filho e a um genro, incluindo os estragos, Raimundo foi categórico.

Genro é quase como filho, mas não é igual. A gente ensina tudo direitinho, mas não fala tudo porque não é direito dele saber, mas se fosse filho mesmo, eu passaria tudo.

As respostas de Américo e de Raimundo deixam claro que há um limite na circulação de conhecimentos. Por mais que haja um laço de confiança e identidade entre mestre e aprendiz que fundamentam a decisão de compartilhar, chega um momento em que a circulação se finda – benzimentos de cura e proteção – e o conteúdo restante – benzimento de nomeação e formação do coração – passam à esfera da transmissão patrilinear.

Diante destas mesmas questões, Luís Lana respondeu exemplificando novamente a questão do nome. O benzimento do nome é considerado um bem tão particular e privado do clã, que mesmo um *kumu* do clã *Boreka*, o mais alto nível da hierarquia desana não deve fazer o benzimento de um recém-nascido de um clã inferior, pois o conteúdo deste benzimento difere entre os clãs. O conhecimento deste benzimento específico é propriedade do clã a que ele pertence. Este conhecimento, guardado como segredo, tem a função de proteger o indivíduo contra o ataque de benzedores de outros clãs, pois o acesso a este saber pode deixar a pessoa vulnerável a ataques de feitiçaria.

É por isso que cada grupo [clã] tem o seu próprio jeito de fazer a oração do coração, para se proteger de feitiço. O pai sempre vai procurar um *kumu* de seu próprio clã. Quando o *kumu* faz a oração do coração, ele pega o poder do seu ancestral e coloca esse poder dentro da criança. A energia de *Kehíri* vai formar a pessoa. Não posso pegar o poder de *Kehíri* e colocar no corpo de uma criança de

outro clã, porque ela tem outra genética. Nem posso colocar o poder de *Kehíri* num branco, porque mesmo depois que fizer o benzimento, o branco vai continuar branco e não vai se transformar em *Kehíri*.

Agora que as três espécies de benzimentos relevantes à questão da transmissão foram brevemente abordadas, podemos pensar nas hipóteses de transmissão.

Primeira. Caso Luís Lana apenas tivesse uma filha, não passaria seus conhecimentos para ela. Estes conhecimentos não são transmitidos às mulheres porque pela regra da exogamia linguística e da patrilocalidade, a mulher ao casar deixa a comunidade de seu clã. Neste caso, estaria levando os conhecimentos considerados segredos do clã para outro grupo tukano.

Segunda. Existe a hipótese, embora incomum, de uma filha casada continuar morando em sua comunidade. Supondo que Luís tivesse uma filha casada com um tukano e estes morassem em sua comunidade, Luís não transmitiria seus conhecimentos ao seu neto, pois mesmo nesta circunstância atípica, o neto de Luís é tukano e, portanto, pertence a outro grupo linguístico. Entretanto, Luís estaria disposto a lhe ensinar os benzimentos de proteção e cura, caso ele não tivesse como aprender com o seu próprio pai.

Terceira. Luís não transmitiria seus conhecimentos completos ao seu sobrinho paterno, a não ser que não tivesse descendentes e que este viesse a ocupar a posição de chefe dos *Kehíri*. Foi assim que Américo se tornou chefe. Seu pai faleceu cedo e seus tios não tinham filhos. Assim, Américo aprendeu com seus tios-avôs e com a sua mãe. Uma observação: ao responder sobre esta hipótese, Luís finalizou da seguinte forma: “Você precisa entender que conhecimento é poder”. Esta afirmação categórica de Luís confirma a sugestão apresentada antes que a transmissão de conhecimentos opera tanto no nível da micro quanto da macro política. Neste caso, o conhecimento se relaciona claramente com a política em seu mais amplo grau.

Os *kumua* comentaram acima taxativamente a respeito da importância dos preparos corporais para a assimilação e “incorporação” dos conhecimentos.

Pensando na forma que Luís transmitiria seus conhecimentos, há diferenças nas suas instruções considerando o receptor destes conhecimentos.

Supondo que *Tōrāmñ*, filho do Genivaldo, portanto neto de Luís, expressasse sua vontade com seriedade em um dia ser um *kumu*, Luís Lana faria uma preparação com cigarro para benzê-lo. Neste benzimento, o *kumu* ajeita o espírito de vida, os ossos, as veias, o coração, a fim de habilitá-los para aprender. Aumenta sua inteligência, renova o corpo, a alma, o espírito de vida, chamando e colocando o espírito da vida de *kumu*. Começaria introduzindo em sua dieta *ipadu* para ajudá-lo na concentração e *Tōrāmñ* passaria a seguir a dieta que proíbe os alimentos assados, fritos e quentes por cerca de uma semana. A seguir, Luís faria outro benzimento para seu neto voltar a comer. A partir desta preparação, se iniciaria a transmissão dos benzimentos mais fáceis. Luís enfatiza que faria esse preparo exclusivamente para o seu neto.

No entanto, a preparação seria diferente caso a transmissão fosse para o sobrinho. Não faria o benzimento da preparação do corpo. Em suas palavras, “jogo o conhecimento direto para ele. Aí vai depender do dom dele.” A diferença, explica Luís, é que embora seu sobrinho também seja *Kehíri*, não é descendente do pai de Luís – o irmão maior dentro do clã. Luís alerta ainda para o fato que o benzimento de preparação do corpo para receber os conhecimentos não é garantia de que o aprendiz se tornará um *kumu*. Mesmo seu neto, descendente direto do irmão mais velho do clã que passou pelo benzimento, talvez não consiga. “Se não tiver o dom, não tem jeito”, afirma Luís. É por isso que no passado, durante o ritual do jurupari aqueles que tinham o dom para ser *kumu*, *bayá* ou pajé já eram identificados. Por outro lado, pode ser que o sobrinho para quem Luís não fez o benzimento tenha o dom e apenas por escutar diretamente “pegue e vira um bom *kumu*”. Luís continua explicando que os momentos de transmissão seriam um pouco diferentes hoje.

Daí, sentado vou passando aos poucos meu conhecimento. Um pouco por dia. Comendo *ipadu*, fumando, vou contando. Não só nos caxiris, como acontecia no passado, porque antes aconteciam com bastante frequência e era um momento em que se ensinava os

benzimentos para todos. Mas, hoje, meu neto aprenderia mais nas conversas que teria só com ele. Primeiro, ensinaria a história do surgimento do mundo e da vida e da *Yebá Bwó* e explicaria o benzimento da formação da pessoa, do coração. Ensinaria a história e o benzimento que vem dela. Ele também pode aprender com outros *kumua*. Conversando com eles. Mas, sempre comparando com o que sabe.

Para Luís a comparação entre os conhecimentos de *kumua* é importante porque pode ocorrer do *kumu* benzer e não conseguir curar. Quando isso ocorre, Luís chama outro benzedor. Se este consegue curar, Luís “tira a prova com o que fez. Verifica ponto por ponto. E procura saber o que errou ou o que estava faltando”. Desta forma, Luís reconhece que através da circulação dos benzimentos é possível aprender também, mesmo com um *kumu* que pertence a outro clã e a outro grupo tukano.

Continuando com os possíveis casos de transmissão levantei duas hipóteses para Américo. Perguntei se transmitiria seus ensinamentos ao neto que é tukano ou ao seu bisneto, que poderá ser desana.

Américo costuma reclamar que seu filho mais velho, Durvalino, bem como todos os seus irmãos, não têm interesse em aprender seus conhecimentos. A maneira como Américo expõe a situação passa a sensação de que ele tem bens a transmitir, mas seus herdeiros se recusam a recebê-los. Diante desta situação, indaguei se Américo transmitiria seus conhecimentos a seus descendentes que não seguem estritamente a linha patrilinear, inclusive aqueles que são transmitidos apenas por esta via.

Elza, filha de Américo, é casada com José, um homem tukano. Eles têm um filho que pela regra é tukano como o pai. Se ao crescer este rapaz procurar Américo com o objetivo de aprender e vir a se tornar um *kumu*, Américo explicou que, mesmo sendo seu neto, não lhe ensinaria tudo o que sabe. Ao solicitar que especificasse o conteúdo de seu ensino neste caso, Américo respondeu que ensinaria as histórias, os benzimentos com exceção dos benzimentos de nominação e formação do coração bem como os estragos. Diante desta resposta, argumentei que Américo não estaria assim contribuindo

para que seu neto se tornasse um *kumu*. Mas, Américo replicou que os estragos, seu neto aprenderia com o pai, pois ele é tukano, não desana. E, complementou: “ele só fala tukano. Estas coisas eu só ensino em desana!”.

Entretanto, a situação se altera se o bisneto de Américo vier a ser desana e, desta forma, *Dihputiro Porã*. Retomando o caso hipotético, a filha de Américo, Elza, é casada com José, um tukano. A filha deste casal, chamada Jane é tukano, mas ao se casar com um desana, seu filho será desana como o pai. Desta forma, Américo terá um bisneto desana e sua situação seria diferente do caso anterior em que seu descendente é tukano. No entanto, afirma Américo que mesmo neste caso, a transmissão plena de seus conhecimentos ocorreria somente se Jane casasse com um desana que fosse *Dihputiro Porã*. Assim, Américo asseguraria que os conhecimentos transmitidos permaneceriam dentro da linhagem do clã. No entanto, há mais uma questão. Poderia não haver tempo para que Américo vivesse até que seu bisneto tivesse condições de aprender os conhecimentos restritos ao clã. Diante desta situação, indaguei sugerindo a possibilidade de Américo transmitir seus conhecimentos para seu sogro tukano, que atuaria como uma espécie de depositário fiel,⁴⁹ até que seu bisneto atingisse o momento apropriado de sua vida para receber o que lhe seria devido. Américo negou esta possibilidade com respeito aos estragos, mas concordaria em transmitir todos os benzimentos.

⁴⁹ O guardião a quem se transmite os conhecimentos (mitos e benzimentos) para depois retransmiti-los a quem tiver a prerrogativa de requerê-los se assemelha à figura do depositário fiel do direito civil. Herança do direito romano, o contrato de depósito implica na guarda de um bem móvel entregue pelo depositante ao depositário com a obrigação deste de restituir o bem quando reclamado por aquele (artigo 1.265 do Código Civil). A ideia da guarda do objeto é essencial a ponto de ser vedado ao guardião servir-se da coisa por ele guardada nem a dar a depósito a outrem. O artigo 1.266 estabelece que o guardião ao exercer a guarda e a conservação deve desempenhar-se com “o cuidado e a diligência que costuma com o que lhe pertence”. Algo similar à explicação de Feliciano a respeito da importância do *kumu* colocar em prática o que aprendeu, pois mesmo que este conhecimento não for de seu direito, a prática garante que não venha a ser esquecido. Desta forma, cabe ao depositário guardar, conservar e restituir a coisa que lhe foi dada em depósito. Caso haja perecimento, perda total ou parcial do bem por culpa do guardião, haverá indenização por perdas e danos (artigos 186, 927 e 389). O desrespeito a este contrato é grave a ponto de poder resultar na prisão por dívida caso o guardião se recuse a restituir o bem (artigo 652). Além do devedor de alimentos, a execução pessoal por dívida do depositário infiel é a única possibilidade de prisão civil, embora a tendência atual, de acordo com as súmulas do STJ e do STF, é eliminar a prisão patrimonial e substituí-la por outros sistemas de compensação (Azevedo, 2012).

As respostas de Américo confirmam a posição de Feliciano e Luís Lana sobre a relação entre estragos e clãs. De acordo com os dois *kumua*, os estragos não servem apenas para a proteção do *kumu*. No passado, quando havia um *kumu* responsável por cada maloca ou clã, os estragos eram usados para a defesa do clã, caso um *kumu* ou um pajé resolvesse atacá-los. Desta forma, é um conhecimento que pertence ao clã e serve aos seus propósitos.

2.8 A terceira geração

Dando continuidade ao estudo da formação do *kumu* levando em consideração o momento histórico, será considerado a seguir o momento atual deste processo específico de aprendizado. Nas páginas acima, a primeira geração de formação se encontrava no período anterior à vinda dos missionários e a segunda durante sua presença no alto rio Negro. O momento da terceira geração é o presente em que ocorre a formação de *kumua* na cidade e nas comunidades.

Nas comunidades, o aprendizado se inicia nas rodas que se formam no final do dia. Durante minha estadia em Parí-Cachoeira não foi possível participar destes encontros. Mas foi possível ter uma ideia de como essas rodas são importantes para a circulação de conhecimentos durante uma breve visita à pequena comunidade taiwano chamada Villa Real, no Apaporis. Villa Real é habitada por cerca de sessenta pessoas, distribuídas por doze famílias. Há uma maloca principal que é parcialmente rodeada por quatro ou cinco “mini malocas” onde moram famílias individuais. Ao escurecer e ao som do pilão socando *ipadu*, as pessoas vão se aproximando aos poucos e se sentando na parte da frente da maloca. O primeiro a se sentar em seu banco foi Viviano, chefe e *kumu* da maloca. Logo à sua direita se sentou Faustino, filho de Viviano, que está recebendo treinamento para suceder-lhe como chefe e *kumu* da maloca. Viviano conduz a rodada da cuia que contém o *ipadu*, que é colocado nas extremidades da boca para ser mascado. Junto com o *ipadu*, circula também o

cigarro de tabaco e o rapé. A maioria dos sentados nas rodas são homens mais velhos embora as mulheres e as crianças circulem livremente, com exceção da esposa de Viviano que vez por outra passava, se sentava e conversava por alguns instantes. Aos poucos, o movimento em torno da roda diminuiu quando as mulheres se recolheram e alguns homens também. Atrás, como se formasse outro círculo de homens, envolvendo o primeiro, ficam os mais jovens escutando a conversa, sem muito participar dela e cooperando para que não falte *ipadu* e tabaco. Mas estes itens não eram entregues diretamente a Viviano, e sim a um senhor barasana a quem todos chamavam de avô e que era o responsável em ascender os cigarros e entregar a cuia de *ipadu* a Viviano. As conversas giravam em torno de assuntos cotidianos, mas havia momentos em que eram entrecortadas por menção aos mitos, rituais e benzimentos. Uma noite Viviano falou em taiwano por horas sobre a relação entre dietas alimentares, restrições sexuais e poder de ações eficazes do *kumu*. Como eu estava presente por pouco tempo, interrompia muitas vezes com perguntas. Mas, é neste espaço e momento em que o conhecimento circula junto com o tabaco e o *ipadu* e é também o momento em que a maioria dos benzimentos são solicitados. Rodas de *ipadu* similares a esta onde o conhecimento xamânico aflora são eventos diários nas comunidades do alto rio Negro, como as pesquisas de Lolli (2010) e Ramos (2013) demonstram.

Figua 9: Maloca da comunidade tawiano Villa Real, rio Apaporis, Vaupés, Colômbia.

Figura 10: Viviano sentado em seu banco, *kumu* e tuxaua da comunidade Villa Real, situada no rio Apaporis, Vaupés, Colômbia.

Figura 11: Cuia contendo *ipadu*, consumido nas rodas que se formam após o anoitecer na parte da frente da maloca, momento em que os benzimentos são realizados e o conhecimento circula.

Nas cidades, o jovem não tem essa chance de estar perto, acompanhando as rodas de *ipadu*, ouvindo e vendo os movimentos de benzimentos. Em casa, receberá o treinamento direto de seu pai, à noite. Este treinamento se inicia sem o ritual de iniciação (assim como na maioria das comunidades atualmente), momento em que a decisão de se tornar *kumu*, *bayá* ou *ye'e* era tomada. Com fala lamentosa, Raimundo explica a diferença.

Boreka recebeu e entregou todos os *paricás* para os clãs desana e para as outras etnias. Com a vinda dos padres, pararam de usar. Hoje, não se usa mais *paricá* na iniciação, nenhum deles, mas ainda tem que fazer resguardo. Nas comunidades hoje, não existe mais o ritual de iniciação quando o rapaz descobria se ia ser *kumu*, *bayá*. No passado, estes conhecimentos eram passados do pai para o filho. Mascavam *ipadu*, fumavam cigarro e iam conversando. Esse conhecimento era uma herança que o filho ganhava do pai. O pai passava tudo para o filho, e os estragos, porque os estragos eram para a proteção da família.

No entanto, entre as famílias de Feliciano Lana e Américo Fernandes que moram em São Gabriel da Cachoeira, foi possível observar que mesmo que o pai ou o avô iniciem a transmissão de seus conhecimentos durante a juventude do aprendiz, há preocupações maiores neste momento que interrompem esse processo. Antes de refletir na ideia de aprender o xamanismo, o jovem é atraído pelos estudos, depois pelo exército e pelas possibilidades de trabalho como professor, assistente de saúde e a própria carreira militar. Como salienta Lasmar, essas atrações são carregadas de sentido de prestígio (Lasmar, 2005:99). Parece, que estas interrupções no treinamento implicam em um desinteresse nestes conhecimentos. Mas, se assim fosse, o número de *kumua* teria diminuído. Sérgio Lana explica o motivo.

Os padres queriam acabar com a maloca pensando que iriam acabar com o pajé. Conseguiram acabar com o pajé, mas não com o *kumu*. Pelo contrário. O tiro saiu pela culatra. Enquanto que na época da maloca só tinha um benzedor para a comunidade, agora existe um benzedor em cada casa. Com o fim da maloca, todo mundo aprendeu um pouco.

De certa forma, o processo de missionarização que levou ao desaparecimento das malocas, ao invés de conduzir à extinção dos *kumua*, produziu uma proliferação, “embora com menos poderes”, reclamam os mais

velhos. Stephen Hugh-Jones⁵⁰ afirma que o mesmo aconteceu entre as comunidades do Pirá-Paraná, especialmente em San Miguel.

As trajetórias de vida dos novos *kumua* indicam que somente após ter uma família constituída e ter atingido certa maturidade é que a pessoa vai pensar, também por uma cobrança da esposa, em se dedicar a esses assuntos. Consequentemente, não vai passar pelos resguardos da mesma forma que no passado. Nem sempre a esta altura seu pai estará à sua disposição para lhe ensinar. A maioria aprenderá os benzimentos de cura e proteção. Mas serão considerados apenas benzedores. Outros, porém, aproveitarão deste impulso recebido pelo momento da vida em que se encontram e vão procurar se esforçar para ser mais do que simples benzedores, como fizeram Feliciano e seus sobrinhos em São João Batista.

A dinâmica de ensino nas comunidades maiores que atuam como centros por oferecem aos seus habitantes e para as comunidades vizinhas melhor infraestrutura e serviços como Pará-Cachoeira não é muito diferente. Luís Lana estava transmitindo todos os seus conhecimentos para seu filho mais velho Genivaldo Lana (*Kisibi*), que veio a falecer aos 38 anos. Perguntei se estava transmitindo para outra pessoa de sua família ou se já havia começado a ensinar seu neto que tem mais de 14 anos. Luís respondeu que seu neto está muito integrado na sociedade dos brancos e longe do mundo dos Desana, mesmo morando em Pará-Cachoeira. Luís não vê interesse por parte dele e não se sente motivado. Luís Lana explica sua situação atual diante da possibilidade de transmitir seus conhecimentos ao seu neto, ainda pequeno.

O *kumu* precisa querer ensinar. Precisa sentir que vale a pena. Por mais que valorize seus conhecimentos e gostaria de transmitir para que eles ficassem com alguém do clã, precisa ver a motivação e interesse forte no jovem, senão, não ensina. O *kumu* não obriga, não força ninguém a aprender. O ritmo de vida mudou muito da minha época nas comunidades. Meu neto mora comigo. Mas, quando ele poderia encontrar tempo para aprender? À noite, preciso ficar atrás dele para fazer a lição de casa. Poderia usar esse tempo para ensinar

⁵⁰ Em comunicação pessoal realizada em 15.02.2016.

os benzimentos. Se eu ensinar e ele gostar e se interessar cada vez mais, vai atrapalhar na escola.

Luís espera que ao terminar o ensino médio, se casar e estiver com uma vida mais estabelecida, seu neto possa começar a ser ensinado, se demonstrar interesse. Outra possibilidade comenta Luís, seria passar seus conhecimentos para seu segundo filho, Maurício, que não tinha demonstrado interesse no passado, mesmo porque Luís estava ensinando seu filho mais velho. Luís comenta sobre Maurício.

Agora amadureceu e começou a dar valor. Agora que é o coordenador de uma escola em Querarí, está cobrando de seus professores para ensinar as histórias aos alunos. E ele mesmo quer saber mais. Se Maurício estivesse aqui e pedisse teria que ensinar, pois é direito dele ter este conhecimento.

Esta situação da família de Luís não difere em muito da maioria dos *kumua* de hoje. Não aprenderam quando crianças ou jovens, como Feliciano mostrou através de sua história. Sérgio e seus irmãos e os filhos de Feliciano estão todos aprendendo agora, depois de terem terminado seus estudos, após terem se estabelecido profissionalmente ou ter encontrado um trabalho permanente (todos neste caso são professores) e possuem suas famílias – o que Luís chama de vida estabelecida. Estes casos atuais não são muito diferentes daqueles de Luís Lana e Américo Fernandes, os quais tiveram seus treinamentos interrompidos pelos salesianos. Assim, a dinâmica da cidade alterou a vida também das comunidades e adiou significativamente o processo de aprendizado do *kumu*, mas não parece impedir a transmissão e circulação dos conhecimentos. Embora seja importante notar que no caso de Sérgio e de seus irmãos, os conhecimentos assumem o sentido de reforço para a manutenção de uma posição de chefia e de prestígio que opera na macropolítica.

Mas problemas de outra ordem são apontados. É consenso entre os *kumua* de hoje que esta nova dinâmica traz sérias consequências na preparação do corpo do futuro *kumu*, implicando na redução da eficácia de seus atos. Feliciano explica como é mais difícil seguir as regras com respeito à dieta alimentar e restrições sexuais, embora sejam preparos tão importantes quanto

eram na época da primeira geração. Devido à vida mais corrida na cidade, Feliciano explica que hoje “a dieta alimentar e sexual só dura após o dia de aprendizado. Depois, volta o normal.” O contato com mulheres menstruadas continua prejudicial e é uma regra difícil de ser seguida no âmbito da cidade. Feliciano exemplifica ao contar que no tempo das malocas, ou mesmo hoje nas comunidades, as pessoas ao redor do aprendiz geralmente sabiam da sua condição e por si mesmas contribuíam para que nada pudesse atrapalhar sua formação. Uma mãe ficava atenta para que nenhuma mulher menstruada servisse alimento ao seu filho. Já na cidade, este controle se torna mais difícil. O aprendiz pode ir a um bar ou a um restaurante e ser atendido por uma mulher nesta condição.

A experiência de Sérgio Lana é um exemplo que mostra como tais dificuldades afetam o preparo do corpo. A partir da década de 80, com o fechamento dos internatos, passou a haver um grande fluxo para fora das comunidades. Os pais queriam que seus filhos iniciassem ou dessem continuidade aos seus estudos em São Gabriel da Cachoeira. Aqueles que queriam trabalhar iam para a cidade obter um emprego ou para o garimpo na Serra do Traíra. De certa forma, a maioria aprendeu os benzimentos apenas quando retornou para suas comunidades com os seus parentes que ainda estavam vivos (pais ou tios), mas sem o devido preparo. Outros, como Sérgio, não tiveram mais a chance de voltar aprender com eles, mas foi neste momento que Sérgio, assim como seu tio Feliciano, passou a valorizar mais estes conhecimentos. Para Sérgio, a maturidade ajuda a pessoa a dar mérito às histórias e benzimentos, mas não é só.

Como foi o caso de Feliciano também, em certa altura do casamento, há uma cobrança da esposa para que seu marido saiba fazer os benzimentos, pois não querem ter a necessidade de pedir ajuda para um *kumu* de outra família. Espera-se que pelo menos se saiba alguns benzimentos de proteção e cura. Aproveitando este esforço inicial, alguns que começam a aprender quando mais velhos, acabam avançando em seu treinamento.

Por causa da falta de preparo e resguardo, Sérgio entende que os *kumua* de hoje “têm a metade dos conhecimentos dos antigos” ou, ainda, é comum ouvir a expressão que são “quase-*kumu*”. Os jovens não conseguem memorizar como era feito antes. Desta forma, valem-se de outros recursos como a escrita e o gravador. O próprio Sérgio se considera um benzedor, mas não um *kumu* como seu tio Feliciano. Seus conhecimentos não vêm dos *Kehíri*, mas de outros grupos (Tukano, Tuyuka). A maioria dos benzimentos que sabe aprendeu através das conversas com outros e Sérgio não vê um problema nisso. E seu esforço ainda continua.

Eu sei muitos benzimentos, mas não sou *kumu*. Ainda estou aprendendo, estou escrevendo e decorando os benzimentos e conversando com outros. Já que não passei pelos preparos que os antigos tiveram quando jovens, estou usando meu caderno para decorar. Sei muitos benzimentos, mas ainda não sou *kumu* como meu tio Feliciano.

As histórias de vida mostram que Feliciano e Sérgio entendem que para alguém ser considerado *kumu* não tem necessariamente que aprender os benzimentos em casa (clã). Pode aprender com os outros, de outros clãs ou de outros grupos Tukano. Mas, é necessário que antes façam a preparação do corpo. Sérgio retoma o exemplo de seu tio, Feliciano, e conta que de acordo com José Maria Lana, Luís Lana despreza em certa medida os conhecimentos de Feliciano por ter aprendido com os Tukano, embora Luís sempre tenha elogiado para mim os conhecimentos de seu tio Feliciano. Além de ter aprendido com outro grupo tukano, dizem que Feliciano não sabe a mesma quantidade de benzimentos que se espera de um *kumu*. No entanto, é necessário lembrar que da mesma forma que existe um gradiente entre benzedores, há também um gradiente entre *kumua* (Århem, 1981:73). O próprio Luís admite que não tem o mesmo poder de cura de muitos *kumua* que cheiraram *paricá* quando jovens. Nos parágrafos acima, Luís confessou que há casos que ele não sabe resolver e indica outro *kumu* que considera como mais apto e vai aprender com ele. Este gradiente de conhecimentos, todavia, não implica na perda da legitimidade de um *kumu*. Não é suficiente.

Adicionalmente, há comunidades maiores como Parí-Cachoeira e a cidade de São Gabriel que reúnem habitantes de diversos grupos tukano (dentre outros) e entre estes os *kumua*. Não é difícil encontrar *kumua* realizando o benzimento de nomeação para pessoas de outros grupos, prática que dificilmente ocorreria algum tempo atrás, mas que passa por um processo de abrandamento em vista do modelo virilocal e patrilinear de moradia não ser seguido nestes centros maiores (Cabalar, F., 2010:137; veja o exemplo do *bayá tuyuka Mandu*, p. 163) Feliciano reconhece não saber o benzimento de nomeação com a mesma profundidade de seu primo Luís Lana. Mas, na rede de relações de Feliciano há pessoas que o procuraram para fazer este benzimento que não são Desana e, portanto, sabiam que Feliciano não poderia realizar o benzimento de nomeação de forma “completa”. Desta forma, as regras continuam a ser seguidas, mas foram criadas estratégias de abrandamento.

Sérgio argumenta que Luís esquece que antes de Feliciano viajar para fora de sua comunidade, ele já havia aprendido com seus tios e com seu avô. Depois, aprendeu muito com seu sogro. Desde a época de jovem, o conhecimento que Feliciano adquiriu ficou gravado em seu corpo. Anos mais tarde, quando Feliciano decidiu aprender com a finalidade de se tornar um *kumu*, estes conhecimentos foram retomados. Sérgio conclui seu argumento dizendo que a comunidade considera Feliciano *kumu* porque ele passou pelo treinamento certo, aprendeu bem as histórias e os benzimentos e as pessoas o procuram pedindo ajuda.

Pouco importa para Feliciano se ele não se encontra nos padrões de validade defendidos por Luís. Não cabe a Luís reconhecer se Feliciano é ou não um *kumu*. Ainda mais que Feliciano não se encontra sob a chefia de Luís. Mas, sim, o que vale é o reconhecimento da comunidade em que Feliciano vive. Parte considerável do trabalho de campo em São Gabriel da Cachoeira envolveu acompanhar os benzimentos feitos por Feliciano. Através da sua rede de relações foi possível averiguar o reconhecimento dado ao trabalho e aos conhecimentos deste *kumu*, não só por pessoas comuns que repetidamente

procuravam sua ajuda e o indicavam a outros, mas pelo respeito demonstrado por outros *kumua*.

Voltando à questão ainda indefinida do aprendizado pela escrita, esta parece ser a tendência dos mais jovens, principalmente daqueles que se encontram em São Gabriel da Cachoeira e não residem mais junto com seus pais. Parece que a escrita atua, desta forma, como meio de lidar com as distâncias internas (Cesarino, 2005:6), como demonstrado pelo exemplo de Sérgio Lana que não aprendeu quando jovem. Utilizar a técnica da escrita no aprendizado não é indicativo da substituição da transmissão oral pela escrita como se essa fosse mais eficiente que aquela. É apenas, como explica Cesarino, um modo de contornar a tripla distância nas dinâmicas de transmissão da oralidade: a distância espacial, de parentesco e de gerações.

O livro *Nirõ kahse ukũri turi* foi publicado em língua tukano pela associação AEITYPP em 2011 (2011:131-136). A iniciativa parte de um projeto pedagógico que visa o registro oral e escrito dos benzimentos. Com o uso de gravadores e de cadernos, os benzimentos foram narrados pelos *kumua* para que pudessem ser ouvidos e lidos.

Os idealizadores do projeto, os próprios *kumua*, visam com a esta publicação garantir a transmissão dos benzimentos prioritariamente para os jovens e adultos das comunidades tukano do alto Tiquié, embora aventassem a possibilidade de interesse de todos os falantes tukano. A decisão em publicar um livro de benzimentos foi tomada devido ao insuficiente grau de concentração e memorização dos mais jovens, requisitos necessários para o método de aprendizagem pela transmissão oral que são adquiridos apenas com a preparação do corpo.

As opiniões dos *kumua* sobre este método de aprendizado divergem. Para Luís Lana escrever ou gravar não apresenta um problema. Luís conta que no passado tinha um gravador de fita cassete e queria usar para gravar os benzimentos de seu pai. Mas, Firmiano não o deixava reclamando que “um

kumu não fala com máquina” e fez Luís gravar em sua mente. Hoje, Luiz não entende como um problema seu neto escrever os benzimentos “porque ele já está acostumado a fazer isso”, diz, mas ele também reconhece que o método de seu pai era melhor, porque ele sabe até hoje tudo o que aprendeu. Luís Lana ainda complementa que se seu neto escrever vai ter que decorar.

Ele vai ter que dizer de cor, porque se não souber significa que não tem inteligência para ser *kumu*.

Luís Lana fundamenta seu argumento em defesa da escrita com a explicação de que, antes de mais nada, o *kumu* deve ter o dom de agir. Isso é da pessoa e não vem de nenhuma restrição ou resguardo. Além do dom, Luís explica que é necessário ter fé, acreditar no que está fazendo. Com respeito às restrições, Luís entende que são elas que dão poder de atuação. Quanto mais a sério forem seguidas, maior a eficácia do *kumu*. Para ajudar a entender, Luís explica que saber os mitos e os benzimentos é como saber a prática de uma profissão, mas se não passar pelas restrições, é como conhecer sem estar qualificado. “São as restrições que dão o diploma”, diz, ou seja, qualificam o conhecimento do *kumu*. Ao lhe perguntar se alguém poderia escrever os benzimentos de cura e proteção para que outros aprendessem, Luís respondeu questionando:

Pode sim, por que o Pai Nosso foi registrado na Bíblia? Não é uma oração que serve para que os outros aprendam a orar? Se alguém aprender os benzimentos pela leitura de um livro e tiver fé, o benzimento vai funcionar. É claro que a pessoa tem que ter o poder de curar, se não, não vale nada.

Por outro lado, Américo se posiciona contrariamente. Não reconhece a escrita como parte de sua metodologia de ensino. Uma vez, seu neto disse que Américo o chamou para ensinar um benzimento. Seu método de ensino é falar o benzimento em voz alta e de forma rápida, corrente, enquanto o seu aluno escuta com atenção. Não há tempo nem possibilidade para a escrita. A partir da sua fala, cabe ao aluno repetir em sua cabeça quantas vezes for necessário até memorizar.

O comentário de Davi Kopenawa, embora em outro contexto, sobre a escrita é significativo:

Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir de nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte (Kopenawa & Albert, [2010] 2015:75).

Para a maioria dos velhos *kumua* assim como para Kopenawa, o conhecimento se relaciona com o corpo, é nele inserido, como os exemplos de Luís e Feliciano Lana mostraram quando tiveram os seus conhecimentos retirados de seus corpos para que sua saúde fosse restabelecida depois de terem consumido alimentos. O conhecimento está dentro do corpo, não à parte da pessoa. Não é por meio da escrita que se faz conhecer. “Não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente”, afirma Kopenawa. A escrita promove o esquecimento. “Se não seguirem seu traçado, seu pensamento perde o rumo”. Kopenawa não aprendeu por ler, mas por outra epistemologia que envolve uma construção diferente do conhecimento e da pessoa e através de suas experiências sensoriais. Através do consumo de *ipadu*, rapé e *caapi*, a sua mente foi conduzida para o sonho, para ouvir os cantos e contemplar as danças dos xapiri (Kopenawa & Albert, [2010] 2015:75-76). A sua força de pensamento não é consequência da escrita e da alfabetização, embora o seu pensamento seja produto de uma comparação sistemática e crítica de eventos, relatos e experiências (Cesarino, 2014:207). No entanto, o autor faz uso da escrita para que o seu conhecimento ultrapasse os limites da floresta e atinja o público branco.

Os *kumua* que participaram desta pesquisa esclareceram acima que há diferenças na transmissão de seus conhecimentos dependendo do benzimento em questão. Tais distinções afetam a quem se transmite. Parece que o mesmo acontece com a escrita.

Enquanto trabalhávamos em Pará-Cachoeira, Luís expressou sua vontade em escrever um livro de benzimentos. Explicou que esse era um projeto que tinha com seu filho Genivaldo antes deste vir a falecer. Luís Lana narraria os benzimentos e Genivaldo teria o trabalho de registrá-los. A ideia era fazer algo parecido que seu pai Firmiano havia feito com ele quando escreveram o livro *Antes o Mundo Não Existia*.

Luís logo percebeu a minha reação de estranhamento diante da declaração deste projeto. Sua história de conflitos na comunidade São João Batista, onde um dia foi chefe, foi fundada pela negação em transmitir seus conhecimentos ao seu próprio clã e, agora que não era mais chefe, ele manifestava um plano completamente contrário. Antes que questionasse, Luís se adiantou explicando que na época em que a sucessão da chefia de uma comunidade se dava pela via patrilinear, este projeto seria inconcebível. Contudo, na continuação de sua resposta, Luís titubeou e falou com um tom de dúvida. Mas continuou explicando que esta forma de sucessão não existe mais e, assim, está pensando em publicar também o benzimento de nominação. Luís completou fazendo uma ressalva, talvez diante de minha reação de estranhamento. Explicou que o registro nos livros não implica na maestria direta do benzimento. É necessário ter o dom para fazer isso.

Não adianta saber o Pai-nosso sem ter fé, que Deus não ajuda. O padre é o *kumu* da igreja. Ele oferece a hóstia. Se a pessoa come sem ter fé, é como comer um pedaço de pão. Isso vem da genética da pessoa.

As transformações resultantes da apropriação da escrita e de outras tecnologias como o gravador que permite que se escute o benzimento vez após vez, parecem ser válidas, de acordo com as explicações dos *kumua*, para que se aprendam os benzimentos. No entanto, as ressalvas feitas indicam que as tecnologias não garantem a formação de um *kumu*, a qual requer a preparação do corpo e a transmissão de conhecimentos através de uma fonte legítima. A ausência do cumprimento destes requisitos, em qualquer grau, não invalida as iniciativas de transmissão e circulação de conhecimentos, quer por meio da

escrita, quer por meio de gravações, pois como se diz no alto rio Negro, todo mundo é *kumu* em certo sentido. A diferença está na profundidade do conhecimento e no grau do poder de atuação. A despeito das divergências apontadas acima da escrita como meio de aprendizagem, a interferência da escrita no xamanismo nem sempre leva à perda de seu *modus operandi* próprio (Cesarino, 2012:94-95).

2.9 “As rezas não têm fronteiras”

A circulação de conhecimentos se distingue da transmissão no que diz respeito ao sentido que se dá ao que é passado. Além de envolver certas regras, a transmissão está envolta por uma conotação de herança ou de direito ou prerrogativa de receber os conhecimentos como os exemplos de Raimundo, Américo e Luís demonstraram. A circulação, por sua vez, diz respeito a algo mais amplo. Não necessariamente tem o intuito de ensinar para formar, mas é a troca de conhecimentos *per se* com o intuito de aprimorar e conhecer. A circulação ocorre desde uma conversa informal entre dois *kumua* até através da publicação de uma coleção de livros que abrange um público de índios e brancos. Não implica num feixe de direitos sucessórios, mas tanto a transmissão quanto à circulação operam num plano político micro que, às vezes repercute no plano macro.

Começemos pelo informal. Feliciano Lana nos contou que, inicialmente, seu sogro não estava disposto a lhe ensinar os benzimentos em sua inteireza. Esta condição o obrigou a procurar ajuda através de seus colegas *kumua*. A preocupação de Feliciano era aprender os benzimentos de forma apropriada, pois há nomes (objetos, animais, por exemplo) que se não mencionados impedem a eficácia do ritual. Durante suas estadias no garimpo, acompanhado de Joaquina e seus filhos, Feliciano teve a chance de ficar próximo a *kumua* de diferentes grupos tukano. À noite quando se reuniam para conversar – como se estivessem em uma única maloca – cada um contava as suas histórias. Muitas

vezes, os garimpeiros e suas famílias precisavam de benzimentos devido às doenças que comumente os acometiam – diarreia, febre e tontura. Quando os *kumua* se reuniam para comentar sobre os problemas diários, Feliciano procurava aprender os benzimentos.

Sempre, até o dia de hoje, pergunto para as pessoas que passam em minha casa como se faz aquele benzimento. Mesmo que eu já sei, pergunto para tirar a prova do que sei. Às vezes eles falam menos do que eu conheço. Outras vezes falam mais. É aí que eu aprendo.

Raimundo Galvão confirma que é comum encontrar *kumua* conversando sobre seus benzimentos, mas também alerta que nestes momentos nenhum deles vai dizer tudo o que sabe. E, completou dizendo ironicamente, através de um exemplo que eu já devia saber deste fato ao fazer uma analogia ao mundo dos livros.

Quando alguém vai numa biblioteca só pega um livro, não pega tudo o que vê pela frente. O *kumu* é igual. É aos poucos. Para o filho, o *kumu* passa a biblioteca inteira, mas para o outro, só parte do conhecimento.

Uma situação com o pai de Raimundo Galvão, Wenceslau, é esclarecedora. De acordo com Raimundo, Wenceslau é do clã *Guahari Diputiro Porã*, da comunidade São João no igarapé Ingá. Este clã é o segundo do grupo dos avôs, sendo o primeiro clã liderado por *Dihputiro* (o clã de Américo). Na sequência da escala, o clã *Tõãrãbĩ ye* ocupa o terceiro lugar. Pedro Alves (*Mirupu*) era um *ye'e* (pajé-onça) deste terceiro clã. Em suas conversas, Pedro estava transmitindo seus conhecimentos para o seu filho José Alves e para Wenceslau Galvão, que não é do mesmo clã, mas de clã superior. Como geralmente acontece, Pedro não transmitia a totalidade de seus conhecimentos de pajé para os dois, pois deixava algo reservado especialmente para o seu filho José. Entretanto, em determinado momento José ficou gravemente doente. Seu pai exercendo a função de pajé viu que a doença fora causada pela transgressão de José às prescrições alimentares e sexuais devidas durante o processo de aprendizado. Para resolver o problema de saúde de seu filho, Pedro se sentiu obrigado a retirar o conhecimento de José. Através de um benzimento Pedro fez

com que tudo o que José havia aprendido desaparecesse de sua mente. O pajé literalmente retirou o conhecimento do corpo “assim como faz o professor que fica bravo com o seu aluno porque não fez a lição direito e arranca o caderno do aluno, levando seu conhecimento embora”, explica Raimundo.

Ao fazer isso com José, o mesmo aconteceu com Wenceslau. Não que Wenceslau houvesse desobedecido às prescrições, mas Pedro não queria que Wenceslau tivesse um conhecimento específico em detrimento de seu próprio filho. Entretanto, este acontecimento não impediu que Wenceslau Galvão continuasse a aprender as histórias e benzimentos com o seu próprio pai e futuramente viesse a ser considerado um *kumu* muito respeitado em sua comunidade.

Mas como disse, o conhecimento circula. Às vezes, “bate e volta” entre as mesmas famílias de clãs diferentes. Wenceslau, com o tempo, passou a ser respeitado como *kumu* e *bayá* em sua comunidade. Ensinou seu filho Raimundo Galvão, que aprendeu bem ambas as funções. Raimundo é um cantor e dançador bem conhecido. Hoje, Raimundo transmite seus conhecimentos sobre benzimentos e sobre cantos e danças a Pedro Tiago Alves que é o filho de José Alves, portanto neto do pajé que estava ensinando para Wenceslau Galvão. Desta forma, o descendente de Wenceslau está transmitindo o conhecimento que aprendeu com o pai, embora não em sua totalidade, para um descendente do pajé que muito tempo antes havia transmitindo seu conhecimento para o seu próprio filho e para Wenceslau antes de retirá-lo dos seus corpos.

Uma das implicações em se aprender através da circulação é a possibilidade de se ouvir mitos e benzimentos por *kumua* de outros grupos tukano. Quando entendi que as principais fontes de conhecimento de Feliciano envolviam *kumua* de vários grupos tukano, lhe perguntei se há problemas em misturar benzimentos de outros grupos.

Não aprendi com meu pai porque ele morreu cedo. Depois aprendi um pouco com meus tios [Firmiano e Eduardo], mas eles não tinham muita vontade de me ensinar. Tinha que ficar insistindo muito e eles me ensinavam pouco. Foi muito tempo depois que aprendi com meu sogro tukano [Manuel] a maioria do que sei. Junto com isso, fui aprendendo com outros *kumua* que encontrava. Sempre fiz isso, até hoje. Falo com Américo quase todos os dias sobre isso. Ele sempre me conta o que aprendeu e eu conto como eu faço. O Severiano [*kumu*, tuyuka] que passa aqui todos os dias ao ir para o centro também. O importante é saber os nomes que se usam nos benzimentos. Isso não pode faltar. Mas, tanto faz se vem de Tukano, Tuyuka ou Desana. Todos têm *kumu* e funciona. Samir, as rezas não têm fronteiras.

Os comentários acima junto com a trajetória de formação de alguns *kumua* demonstram que a circulação de conhecimentos não é descartada para contribuir na formação do *kumu*. É claro que dependendo do processo de formação, há casos em que o *kumu* aprende mais ou aprende menos através da circulação. Pelos comentários que Feliciano fazia em campo sobre as conversas constantes com Américo, foi possível perceber que Américo ensinava muito mais a Feliciano e o contrário não é verdadeiro.

No entanto, tudo indica que a história da troca de chefia entre as famílias dos *Kehiriporã* da comunidade São João Batista pode ajudar a entender até que ponto a circulação fora da linha patrilinear pode contribuir para a transmissão de conhecimentos.

Conforme relatado acima por Feliciano e Sérgio Lana, em determinado momento os irmãos menores dos *Kehiriporã* se socorreram com seus sogros tukano para obter os conhecimentos com o objetivo de receberem a legitimidade e confiança de sua comunidade.

A busca pelo conhecimento, mais especificamente, dos benzimentos, fora do clã foi necessária porque apenas a família do irmão mais velho da comunidade, de Luís Lana, era detentora de determinados benzimentos e se negava a transmiti-los a quem não fosse da linha paterna. A manobra política procurava manter em segredo os principais benzimentos, pois se entendia que desta forma, estaria assegurada a sua permanência no exercício da chefia.

Não funcionou. Embora outros motivos tenham contribuído para a saída de Luís, a afirmação de Feliciano – “as rezas não têm fronteiras” – não deve ser desconsiderada. Não raro o *kumu* amplia seus conhecimentos através de conversas informais com seus colegas, não importa qual o seu grupo. Mas, no caso da comunidade São João Batista, tanto a repressão da circulação quanto a sua busca tinham objetivos amplamente políticos. Renato Lana, da família dos irmãos menores dos *Kehíripõrã*, procurou seu sogro tukano para lhe ensinar os benzimentos, inclusive o de nominação e assumiu o lugar de Luís Lana com a segurança de manter a vitalidade do clã.

É claro que hoje não basta apenas ser *kumu* para administrar uma comunidade. Há muitos casos em que as lideranças do alto rio Negro não apresentam este perfil. Mas, especificamente no caso da comunidade São João Batista parece que a posse deste tipo de conhecimento era importante, pois a prática de haver apenas um *kumu* para cada comunidade, depois da vinda dos missionários, permanecia ainda por lá com o lema “conhecimento é poder”. A relação entre o conhecimento do *kumu* e a posição de chefe de uma comunidade é uma das razões que levam a recusa de alguns como Sérgio e, de certa forma, Feliciano em relutar a aprender durante a juventude. Neste momento de suas vidas, estão preocupados em adquirir os conhecimentos dos brancos, o máximo que puderem, não só porque valorizam o conhecimento não indígena, mas porque esta é outra forma de ser prestigiado. A partir desta conquista, o conhecimento do *kumu* pode influenciar suas ambições políticas. Este é o caso de Renato Lana relatado.

Não haveria, ainda, a possibilidade de Luís Lana reclamar da validade dos conhecimentos de Renato, questionando desta forma sua legitimidade para ocupar a posição de chefe. O conhecimento que o novo *kumu* e chefe da comunidade adquiriu veio dos Tukano (como é o caso de Feliciano) e, portanto, é um conhecimento diferente dos conhecimentos dos *Kehíriporã*. Mas, Sérgio Lana argumenta que a validade na transmissão e posse de conhecimentos que foram transmitidos por um grupo diferente, baseia-se no princípio de que nenhum clã ou grupo dos Tukano Orientais tem domínio exclusivo dos conhecimentos mitológicos e dos benzimentos. Especificamente, os conhecimentos sobre rituais, benzimentos e estragos, de acordo com as histórias desana, foram transmitidos, *embora com variações*, por seu ancestral mítico *Boreka* a todos os clãs desana e a *todos* os grupos Tukano Orientais. Isto implica, no entendimento de Sérgio e de Feliciano, que os clãs têm a posse deste conhecimento restrito e particular, mas não podem usá-lo como forma de domínio sobre os demais.

Há um caso emblemático que demonstra a amplitude da circulação dos conhecimentos. Os conhecimentos, como vimos, podem ser transmitidos entre pai e filho, entre tios paternos e sobrinhos, entre sogro e genro e circulam entre *kumua* de clãs diferentes e entre *kumua* de grupos diferentes. Entretanto, há ainda mais. A seguir relato um caso excepcional de fluxo e refluxo de conhecimentos que ocorreu entre o clã tukano *Búbera Porã* e os Yauna da Colômbia. Este caso carece de confirmação com outros interlocutores e não se encaixa no estudo feito acima porque se trata da circulação e transmissão de conhecimentos entre os *ye'e*, que possuem formas de transmissão diferentes dos *kumua*. Para os *ye'e* a transmissão patrilinear não é rígida. Um aprendiz pode procurar um pajé de outro clã ou grupo tukano e aprender com ele, se for aceito.

O relato foi feito por John Kennedy Búu, jovem tukano, em uma conversa durante o curso de “Yapalogia” realizado no departamento de antropologia na UFAM, em Manaus. Búu, juntamente com outros jovens estudantes do departamento de antropologia, está em busca de recuperar os conhecimentos xamânicos que hoje praticamente não existem mais no rio Tiquié. Búu interessa-se avidamente pelo xamanismo *ye’e*. Embora esteja aprendendo as histórias e os benzimentos com os *kumua* de sua comunidade, Búu quer ampliar este conhecimento através de contatos que procura estabelecer com pajés de outras regiões, especialmente de seus parentes colombianos.

Cláudio Barreto, pai de Búu, é *kumu* da comunidade São Domingos Sávio, no rio Tiquié. Tanto ele como Búu viajam muito, como é costume no noroeste amazônico. Aos 14 anos Búu acompanhou seu pai em viagem até as comunidades do rio Pirá-Paraná na Colômbia. Lá visitou os Tatuyo, outro grupo tukano. Nesta ocasião, seu pai foi convidado a passar pelo ritual do jurupari e receber treinamento para se tornar um *ye’e*. Cláudio não quis participar, por causa do perigo envolvido na ingestão considerável de substâncias alucinógenas nestas ocasiões. Búu explica que existem diferentes graus de concentração e de quantidade. Na Colômbia se usa de qualidade e quantidade, melhor e maior do que no Brasil. Embora seu pai não tivesse participado, essa experiência ficou gravada na mente de Búu e hoje o motiva a procurar oportunidades similares.

Em outra ocasião, Búu viajou pelo rio Popeyaká, também na Colômbia, perto de uma comunidade que havia visitado quando criança. Búu queria aproveitar a oportunidade para aprofundar seus conhecimentos e começar a consumir maiores quantidades de substâncias alucinógenas a ponto de se sentir seguro para participar com eles no ritual do jurupari.

Búu explica que nessa comunidade dos Yauna encontrou um pajé chamado Arturo, respeitado pela comunidade em que vive e pelo seu prestígio como *kumu* que chega a ponto de conseguir saber o que a pessoa está pensando. Quando estive no Apaporis, Manuel, benzedor karapano da comunidade Buenos

Aires me informou que sua esposa é da família de Arturo, o qual é considerado um pajé perverso e é temido em toda a região do Apaporis. Ao chegar na comunidade, Búu foi abordado por uma antropóloga do governo que insistentemente questionou a vinda de Búu. A antropóloga queria saber por que Búu estava em busca de conhecimentos relacionados aos benzimentos e rituais com aquele outro grupo, diferente do seu, se os Tukano no Brasil também possuem seus conhecimentos. Búu não respondeu a antropóloga.

Mas no dia seguinte, Arturo contou uma história que respondeu à inquietação da antropóloga de forma significativa. Naquele momento, Búu ficou sabendo que os antepassados de Arturo, que entre os Yauna pertencem a um clã inferior, há muito tempo cruzaram a fronteira em direção ao Brasil e chegaram até a comunidade de Búu, em São Domingos Sávio no Tiquié. O motivo da viagem do clã de Arturo era pedir ajuda aos pajés e *kumua* tukano, pois por algum motivo, não havia mais pajés entre o clã de Arturo e os clãs superiores dos Yauna não queriam compartilhar seus conhecimentos com este clã. Embora o clã tukano *Búbera Porã*, de Búu fosse um clã de alta hierarquia, concordaram, por razão que Búu desconhece, em transmitir seus conhecimentos. Foram ensinados e quando beberam *caapi* conseguiram se comunicar com os *Waimahsã* e aprenderam mais.

Naquela época havia *ye'e* em São Domingos Sávio. Os *ye'e* têm condições de ler o coração das pessoas, explicou Búu. Perceberam desta forma que podiam confiar naquele clã yauna. Assim, resolveram passar os seus conhecimentos, inclusive parte do que nunca transmitem além do clã. Abriram uma exceção. Desta forma, este outro grupo se apropriou deste conhecimento.

Muitas décadas mais tarde, a situação se inverteu. Após o retorno dos antepassados de Arturo para a Colômbia, os salesianos invadiram o alto rio Negro, contribuindo significativamente para a eliminação dos *ye'e* na região. Consequentemente, deixaram de praticar os rituais de iniciação (*jurupari*) e de utilizar o *caapi*. Desta forma, os *ye'e* de hoje não têm a mesma formação porque

não conseguem estabelecer conexão com os *Waimahsã* durante o período de sua formação. O pai de Búu, por exemplo, é um *kumu* que não tem o mesmo prestígio dos *kumua* da Colômbia por não ter passado pelo ritual do jurupari com a ingestão do *caapi*. Aprendeu apenas conversando com seu pai quando o acompanhava na roça e quando sentava à noite para mascar *ipadu*.

Ao encontrar Arturo, Búu se apresentou com o nome de seu clã. Arturo logo reconheceu que seus conhecimentos e o respeito que a sua comunidade lhe rendia eram devidos à transmissão de conhecimentos da comunidade São Domingos Sávio. Naquele momento, Arturo estava prestes a dar início ao ritual, mas antes contou a todos os presentes de que maneira seus antecessores adquiriram os conhecimentos xamânicos através de seus parentes tukano do lado brasileiro e confessou a dívida que tinha com o clã *Búbera Porã*. Arturo realizou o ritual e deu a Búu *caapi*, rapé e *ipadu*. Nas visões, Búu aprendeu muitas coisas, conta com satisfação, e Arturo explicou o significado do que Búu havia visto. Esta foi a forma de devolução dos conhecimentos que os antecessores de Arturo haviam adquirido no Tiquié. Novamente, o conhecimento bate e volta, às vezes, percorrendo caminhos vastos no espaço e no tempo.

Este exemplo excepcional demonstra mais uma vez a amplitude da circulação dos conhecimentos. Dado que os grupos que habitam o noroeste amazônico compartilham um sistema social aberto (Hugh-Jones, S., 1979:241; Ribeiro, 1995:17), torna-se possível encontrar diversas formas de transmissão e circulação de conhecimentos.

É importante ressaltar, novamente, que no noroeste amazônico opera, a todo o momento, uma interação entre o ideal e a prática. Em tese, o principal meio de transmissão de conhecimentos ocorre por via patrilinear e clãs mais

velhos possuem mais conhecimentos. Contudo, esta não é sempre a realidade. Existem outros meios de transmissão que não são considerados desvios ou subversões, mas dependendo do caso concreto, podem ser consideradas formas alternativas ou adicionais à transmissão patrilinear.

Contingências das mais diversas (falecimento do pai, pai que não tem filhos e apenas sobrinhos, filhos que não se interessam, filhos que se interessam, mas não puderam aprender com o pai, esposas e filhas que querem aprender e assim por diante) impedem que esta forma específica seja um padrão único de transmissão. A transmissão patrilinear pode ser encarada como a preferida (por este motivo Raimundo afirma que sabe mais que os outros, como será demonstrado nos capítulos seguintes), mas não como uma única regra que exclui as demais. Os *kumua* que aprenderam fora da linha patrilinear adquiriram seus conhecimentos e são assim considerados e respeitados em suas comunidades.

A história de vida dos *kumua* também confirma que a socialidade uaupesiana opera essencialmente através da interação dialética entre os princípios da semelhança e da diferença, da verticalidade e da horizontalidade e, principalmente, há uma interação entre o ideal e a prática.⁵¹ De forma que o conhecimento de dentro do grupo ou do clã é complementado pelos conhecimentos não só de outros clãs ou grupos, mas mesmo pelos conhecimentos não indígenas. Está intrínseco ao sistema de transmissão de conhecimentos o aprendizado do e com o outro. Se conhecimento é poder, como insiste Luís Lana, é necessário que se aprenda outros conhecimentos precisamente para que se saiba lidar com os outros.

É importante ressaltar que a transmissão não raro ocorre entre sogro e genro. O caso da transmissão de conhecimentos para os sobrinhos de Feliciano demonstrou que há interesse na transmissão para fora da linha patrilinear não só devido à busca de Renato, mas também por parte dos próprios *kumua*. Antes de

⁵¹ Em comunicação pessoal com Hugh-Jones realizada em 15.02.2016.

substituir Luís como chefe da comunidade São João Batista, Renato recebeu os conhecimentos de seu sogro tukano. Diferentemente de Feliciano que implorou no princípio ao seu sogro para lhe ensinar, era do interesse do sogro de Renato transmitir seus conhecimentos porque o bem estar de sua filha e de seus netos estava em jogo. Desta forma, a transmissão de conhecimentos fora do padrão preferencial da linha patrilinear ocorreu, como explicou Feliciano sobre este caso, porque uma comunidade precisa manter a sua força vital operante através do trabalho do *kumu*. E, mais uma vez, fica clara a articulação dos conhecimentos entre a micro e a macro política. Conhecimento, ensino e aprendizagem são elementos políticos que envolvem questões na relação interpessoal e interclãs e englobam prestígio e hierarquia.

Embora o caso de aprendizagem de Feliciano enfatize o argumento de que o conhecimento do *kumu* pode em determinadas circunstâncias vir de outros grupos tukano, todos os *kumua*, incluindo Raimundo que cresceu ouvindo e aprendendo diretamente com seu pai, revelaram que os seus conhecimentos foram adquiridos também através dos contatos que tiveram ao longo de suas vidas com outros *kumua*, incluindo sábios de seu próprio clã, de outros clãs e de outros grupos tukano. Os casos também demonstraram que a abertura ao conhecimento ultrapassa o mundo indígena e abrange o mundo dos brancos. Ao preço de um holocausto cultural, conhecimentos e técnicas foram apropriados pelos *kumua* através do ensino nos internatos salesianos. Enquanto a igreja e o Estado procuravam “civilizar” os índios através da devastação das suas formas de transmissão de conhecimentos, lhes dava outras técnicas que seriam usadas para a circulação deste mesmo conhecimento que se intentava eliminar. Portanto, seria reducionista pensar que os conhecimentos são transmitidos apenas pela linha patrilinear e não levar em consideração outras formas de transmissão igualmente válidas.

Os clãs de um determinado grupo, seja desana, tukano ou qualquer outro, são descendentes de ancestrais que formavam um grupo de irmãos (idealmente, filhos do mesmo pai nos tempos míticos). O que hoje acontece nas relações micropolíticas entre pais e filhos, entre irmãos do mesmo pai ou entre primos, como a decisão de transmitir conhecimentos, dentre outras, pode produzir consequências no plano macropolítico das relações entre clãs que atuam como coletivos ou extensões de seus ancestrais. As disputas no plano macropolítico de hoje se devem a decisões micropolíticas tomadas no passado.

Estas relações são inerentemente micropolíticas porque produzem implicações na posição hierárquica, no prestígio, na honra, no acesso a posições do plano da macropolítica tais como a de chefe da comunidade, a de liderança na FOIRN e assim por diante. Além disso, deve-se levar em consideração as contingências do passado: pessoas se casavam com o cônjuge proscrito, transmitiam seus conhecimentos a quem não deviam (à filha em detrimento do filho, por exemplo), entregavam ou até vendiam seus ornamentos e instrumentos rituais a quem não era devido (cunhados, missionários, viajante, exploradores). Todos estes atos, mesmo que considerados inapropriados, eram decisões políticas e traziam consequências no plano micropolítico.

Estas decisões informalmente políticas e não bem vistas, se transformam em sérias discussões e disputas que extrapolam o plano micro e atingem o âmbito da macropolítica com implicações sérias sobre utilização de recursos, pagamento de salários, posições de liderança, dentre outras, como os acontecimentos em São João Batista demonstraram. A linguagem utilizada nestas batalhas políticas sempre foi a dos mitos e das genealogias. Hoje, tais disputas ocorrem como antes, mas com um novo componente de linguagem: os livros. Como será demonstrado adiante, seria previsível que as disputas ocorressem entre pessoas e clãs que se encontram numa relação de proximidade. Pessoas em posições distantes não entram nestas disputas, exatamente porque elas são frutos de decisões passadas, tomadas no nível micropolítico.

Os livros da coleção *Narradores* operam dentro de uma economia política de conhecimento em que as formas de transmissão (política informal) se articulam fundamentalmente com a política formal ao serem usados para dirimir e atualizar questões de legitimidade, posição hierárquica e prestígio.

*Com o livro publicado, passei a ser
conhecido pelo mundo. Fiquei feliz e fiz uma
maloca. Para mim isso era como voltar a
viver. Escrever e fazer maloca.*

Tõrãmũ Kehíri

(Luís Gomes Lana)

3. A Indigenização do Livro

A publicação de livros pelos povos indígenas do alto rio Negro pode ser abordada ao menos sob duas perspectivas. Uma delas seria pensar sobre os efeitos e mudanças que resultaram da publicação da coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*. Outra forma de abordar o tema seria pensar como os próprios narradores desana percebem o movimento de publicar. Este é o foco deste capítulo. Tentar refletir de que forma os narradores utilizam a publicação de seus livros, quais são seus objetivos e estratégias e de que forma e em que extensão os livros circulam. São questões complexas, talvez imprevisíveis, mas através desse estudo propõe-se, ao invés de pensá-las separadamente, ver como se articulam.

Originalmente, não pensava em incluir a coleção *Narradores* nesta pesquisa. Mas, ao longo do trabalho em campo, ficou muito claro que o projeto desta coleção possibilitaria acompanhar as categorias de posse e transmissão de

conhecimentos e, principalmente, a sua circulação. É claro que neste caso, não se está pensando na circulação de todo o conhecimento de um *kumu*, pois nem tudo circula.

Desta forma, será brevemente apresentado um histórico de algumas publicações no noroeste amazônico, incluindo a primeira edição de *Antes o Mundo Não Existia*, as interpretações locais sobre publicar, seu contexto histórico e, por fim, tentarei fazer uma reflexão que considera o livro como objeto que possui poder, procurando situá-lo na cosmologia rionegrina. Para a elaboração deste capítulo, utilizarei como mote os textos de Andrello (2010) e Stephen Hugh-Jones, (2010), dedicados ao fenômeno da patrimonialização dos conhecimentos dos *kumua*. Em seus artigos, os autores argumentam que a circulação dos livros da coleção *Narradores* produz efeitos parecidos com as exposições de objetos realizadas durante o dabucuri.⁵² A tentativa de mapear, ainda que de forma limitada, a circulação desses livros a partir do seu lançamento visa a um estudo da transformação dos objetos de exibição.⁵³

Embora exista um crescente interesse dos autores indígenas em publicar seus conhecimentos através de toda a Amazônia, a região do alto rio Negro se destaca pelo investimento sistemático de seus povos em publicar que surgiu alguns anos atrás e parece ininterrupto, tendo seu principal proponente a coleção *Narradores*. O valor desta iniciativa não se limita à própria coleção, pois parece que após o seu lançamento, muitos índios passaram a publicar seus conhecimentos sem participar do projeto da coleção *Narradores*, indicando talvez, que esta coletânea tenha sido o motor propulsor desta corrida de registro de conhecimentos indígenas. A partir dela, inúmeros livros têm sido

⁵² O dabucuri será tratado em detalhes no decorrer do capítulo.

⁵³ Inicialmente, pensei em retomar as questões teóricas e debates sobre as diferentes abordagens sobre o letramento em sociedades em que o conhecimento é transmitido principalmente pela oralidade (Jack Goody [1977] 1988); Watt (Goody & Watt [1963] 2006; Ong [1982] 1998; Street, 1993), apresentando alguns casos etnográficos que fundamentam tais abordagens para então relacioná-las com a emergência da publicação de livros no rio Negro. Contudo, por mais importantes que sejam, os problemas relacionados ao letramento não são parte desta pesquisa e nada de relevante poderia ser a contribuição deste trabalho para a discussão de tema tão complexo.

publicados⁵⁴ e não se limitam às narrativas míticas,⁵⁵ benzimentos⁵⁶ e rituais,⁵⁷ mas abrangem também aspectos linguísticos, históricos,⁵⁸ políticos, ambientais⁵⁹ e biográficos sem esquecer os trabalhos acadêmicos,⁶⁰ inclusive na antropologia.

3.1 O livro no noroeste amazônico

O lançamento do *Livro Sagrado dos Antigos Desana – Guahari Diputiro Porã* ficou marcado na história. Aproveitando a presença da maioria das lideranças indígenas do rio Negro, durante a Assembleia Anual da FOIRN em São Gabriel da Cachoeira, Raimundo Castro Galvão lançava seu livro tratando-o como objeto ritualístico e envolto na *performance* de exibição de ornamentos própria de um dabucuri. O livro é apresentado ao público quando um desana do clã de Raimundo entra, acompanhado por outros, todos com seus corpos ornamentados com os objetos rituais, carregando um banco que sustenta um suporte de cuia, que por sua vez, sustenta o livro que está sendo lançado. “O livro”, declara Raimundo, “é desses objetos que dão vida ao homem”.

Esta atuação produziu efeitos que serão retomados no fim deste capítulo, mas este acontecimento servirá de base para tentar compreender a concepção

⁵⁴ Veja os artigos de autores indígenas publicados na série de "Conhecimentos Indígenas Pesquisa Intercultural", organizados por Cabalzar (2010) e Andrello (2012). Os projetos foram desenvolvidos com base nas últimas décadas em parceria com a FOIRN, ISA, associações, escolas e comunidades indígenas da região. São compostos por uma série de pesquisas que envolvem antropólogos e intelectuais indígenas que versam sobre o registro de conhecimentos embutidos nas paisagens, incluindo a produção de mapas e outros tipos de registros, gestão territorial, manejo ambiental e o desenvolvimento da educação escolar indígena.

⁵⁵ Os mitos “A origem da noite” e “Como as mulheres roubaram as flautas sagradas” foram publicados por Feliciano Lana, fora e depois da coleção *Narradores* (Lana, F., 2009).

⁵⁶ Em 2011 a “Associação Escola Indígena Tukano *Yepa Pirõ Porã*” publicou em tukano um livro de benzimentos proferidos por *kumua* tukano e *tuyuka* do rio Tiquié (AEITYPP, 2011).

⁵⁷ Veja sobre a vida ritual *tuyuka* em *Wiseri Makañe Niromakañe* (AEITP, s/d).

⁵⁸ O autor tukano Gabriel Gentil publicou sobre uma infinidade de assuntos, incluindo história, mitos e biografia. Veja Gentil, 2005.

⁵⁹ Inúmeros autores indígenas contribuíram com seus ricos conhecimentos sobre ictiologia para a escrita do livro *Peixe e Gente no Alto Tiquié* (Cabalzar, org., 2005).

⁶⁰ Veja, por exemplo, as dissertações de mestrado do padre *tuyuka* Justino Rezende (2007), dos tukano João Rivelino Barreto (2012) e João Paulo Lima Barreto (2013).

local da publicação dos livros, a sua circulação e permitirá vislumbrar um feixe de direitos intelectuais que regulam a publicação dos conhecimentos dos *kumua*.

Embora o lançamento da coleção *Narradores* (veja tabela abaixo) tenha aberto as portas para uma quantidade sem precedentes de publicações, desde há muito publicar é prática entre os povos Tukano (Andrello, 2010:7; Hugh-Jones, S., 2010:204) que estão cientes do poder da escrita como demonstram as suas narrativas míticas. Veja, por exemplo, a narrativa de Luís Lana sobre o relato do final do desembarque da humanidade do barco de transformação. Depois de todos os grupos indígenas terem desembarcado, Luís conta:

O sétimo a sair para a superfície foi o Branco, com a espingarda na mão. O Bisneto do Mundo disse-lhe:

- Você é o último. Dei aos primeiros todos os bens que eu tinha. Como você é o último, deve ser uma pessoa sem medo. Você deverá fazer guerra para tirar as riquezas dos outros. Com isso, encontrará dinheiro! [...]

O oitavo a sair foi o Padre com um *livro* na mão. O Bisneto do Mundo mandou que ele ficasse com o Branco. Os nossos avôs sabiam que existia Padre, porque conheciam essa história! Tanto é verdade que os padres chegaram assim como os Brancos! (Pãrökumu & Kêhíri, 1995:40).

Não por acaso, a narrativa de Luís Lana contém dois elementos de domínio: a arma e o livro. O livro tem o sentido de poder. A associação entre branco guerreiro e branco missionário remonta ao período em que os índios estavam escravizados pelos colonizadores portugueses, sempre acompanhados por padres missionários – jesuítas, capuchinhos e carmelitas – que tinham o poder de justificar a escravidão dos índios ou seu extermínio (Wright, 1992:264; Buchillet, 1997) como mencionado no início desta tese. Luís Lana (Kenhíri, 1993:18) comenta o papel do livro que aparece no mito da origem da humanidade:

De la pirogue de transformation est sorti aussi, em même temps que le Blanc au fusil, le missionnaire. Ils sont sortis au même moment. C'est pour cela que nos aïeux savaient déjà, lorsqu'ils ont vu arriver les Blancs pour la première fois, qu'ils seraient accompagnés par un missionnaire. Ils ne se sont pas trompés. Ils le savaient car c'est ce qu'avait dit *Yebá-Goabi*. Au missionnaire le demiurgue donna la Bible. Il lui dit qu'avec ce livre il pourrait faire sa vie. Nos ancêtres, quand ils virent pour la première fois le missionnaire avec son livre, comprirent que c'était là son arme et son pouvoir. Nous savons bien que l'arme du missionnaire, c'est son livre! L'autre Blanc avait pour arme son fusil. Avec ce fusil il a commis toutes sortes de violences. Nous voyons bien que les paroles *Yebá-Goabi* sont vraies! Il avait dit à l'homme blanc qu'il mènerait sa vie en faisant la guerre et en volant (Tolamã Kehíri, 1993:20).⁶¹

Figura 12: Último a sair do barco de transformação, o branco recebe a espingarda e o livro para guerrear e dominar.
Fonte: Kehíri, 1993.

⁶¹ O missionário saiu da cobra-canoa ao mesmo tempo em que o branco com a espingarda. Os dois saíram da cobra-canoa ao mesmo tempo. É por isso que, quando os brancos chegaram pela primeira vez na região, os nossos ancestrais sabiam que eles estavam acompanhados por um missionário. Eles não estavam errados. Eles sabiam disso porque era isso que *Yebá-Goami* havia dito. O demiurgo deu a Bíblia para o missionário. Ele explicou que com esse livro ele poderia seguir a sua vida. Quando nossos ancestrais viram pela primeira vez o missionário com o seu livro, eles entenderam que aquele livro era sua arma e seu poder. Nós sabemos que a arma do missionário é o seu livro. O outro branco tinha uma espingarda como arma. Com essa espingarda ele cometeu todo tipo de violência. Nós vemos muito bem que as palavras de *Yebá-Goami* são verdadeiras! Ele havia dito ao homem branco que ele levaria a sua vida fazendo a guerra e roubando (Tolamã Kehíri, 1993:20).

Quanto ao branco foram dadas a espingarda e o livro ou dependendo da versão do mito, foi ainda possibilitada a faculdade de escolha entre os objetos rituais e o livro. De qualquer forma, o branco não permaneceu por lá. A região do alto rio Negro passou a ser povoada apenas pelos povos indígenas. Embora o branco tenha surgido no rio Uaupés, assim como toda a humanidade, em uma das versões, o branco desceu este rio novamente com o barco de transformação e foi levado a outros lugares e continentes para fazer a sua própria história. Mas, o branco voltou. E, ao retornar, trouxe consigo aqueles mesmos itens que recebera no início da história humana: armas e papel. A partir deste reencontro, estes objetos passaram a circular entre os grupos indígenas apresentando novos significados e provocando implicações nos campos ritual e de hierarquia.

O mito retrata o poder do livro e o próprio Luís Lana e seu pai, Firmiano, desde muito cedo se interessaram pelo o quê o livro poderia representar na construção da política. Contudo, o registro dos conhecimentos em publicações não se iniciou com Luís Lana. É verdade, como destacado anteriormente, que escolas, ONGs e associações têm desempenhado papel fundamental na produção de livros. Mas, tratar os conhecimentos como um bem é fenômeno que acontece desde os primeiros contatos. Isto ocorre por causa da ênfase em conhecer e aprender, central na cultura tukano, cujo papel fundamental é desempenhado pelo *kumu*, interessado em incluir em sua formação, conhecimentos além do mundo indígena (Hugh-Jones, S., 2010:199). Além disso, os grupos são definidos com base em sua propriedade oral e é esta mesma propriedade que legitima reivindicações por propriedades mais concretas como território e objetos rituais etc.⁶²

Alguns exemplos. Em 1881 chegou ao rio Tiquié, um jovem aristocrata, de família nobre, nascido no antigo castelo dos condes de Borgotaro, na província de Parma. O Conde Ermanno Stradelli abandonou sua vida próspera, seu curso de direito, seus amigos – entre eles pessoas poderosas e influentes – e, inspirado por Alexander Humboldt, veio ao Brasil se aventurar entre os índios

⁶² Em comunicação pessoal com Stephen Hugh-Jones em 13.11.2015.

da selva amazônica onde passou 43 anos de sua vida (Bernardini, 2009:15, 23). Em Manaus, Stradelli conheceu o índio baré Maximiniano José Roberto que, segundo Câmara Cascudo, era falante de várias línguas, escritor e colecionava os mitos que ouvia e escrevia por onde passava em suas viagens pelo vasto território do noroeste amazônico. Maximiniano acompanhou Stradelli durante seu percurso pelo rio Uaupés (Bernardini, 2009:25). Stradelli comenta que Maximiniano tinha o costume de fazer um estudo comparativo entre as diferentes narrativas que colecionava e as submetia às críticas de outros índios. Maximiniano prometeu a Stradelli publicar seu próprio trabalho (Bernardini, 2009:36). Não há conhecimento de que haja alguma publicação em seu nome, mas, a versão do jurupari publicada por Stradelli é fruto do trabalho de Maximiniano.

Conta Stradelli que durante suas viagens pelo rio Negro, o ritual do jurupari havia chamado a sua atenção. Contudo, o viajante relata a dificuldade que tinha para compreendê-lo. Diante de diversas oportunidades em ouvir comentários e ler alguns relatos, Stradelli logo ficava indignado ao perceber que as informações que recebia estavam contaminadas pelo preconceito dos missionários. Entretanto, ao saber da busca de Stradelli por relatos confiáveis, Maximiniano lhe informou que não precisaria mais se preocupar, pois ele mesmo já havia compilado o relato e estava disposto a colocar o manuscrito em nheengatu à disposição do conde. Com o texto de Maximiniano em mãos, Stradelli pensou em fazer um resumo, mas depois decidiu apenas traduzi-lo da forma como havia recebido, para o italiano (Bernardini, 2009:255). Ermanno Stradelli publicou o artigo, em seu nome, de 67 páginas intitulado *Leggenda dell'Jurupari*, em 1890, em Roma no *Bollettino della Società Geografica Italiana*.⁶³ O artigo publicado é a tradução do manuscrito em nheengatu

⁶³ *Leggenda dell' Jurupari*, del conte Ermanno Stradelli, *Bollettino della Società Geografica Italiana*. Roma, Sociedade Geográfica Italiana, ano XXIV, vol. 27, série 3, fasc. 3, pp. 659-89 e 789-835, jul. - ago. 1890. A tradução em português deste texto pode ser encontrada em Brüzzi, 1994.

entregue a Stradelli por Maximiniano José Roberto (Reichel-Dolmatoff, 1996a:XXIX).⁶⁴

No século seguinte, na Colômbia, o xamã Marcos Sierra estava interessado em publicar mitos tukano. Desta forma contribuiu com seus conhecimentos para a pesquisa do antropólogo Marc Fulop, realizada na comunidade Guadalajara, no rio Paca, afluente do rio Papuri. Com base nas informações de Marcos Sierra, que incluíam desenhos ilustrativos das narrativas míticas e com a tradução de seu irmão, Manuel Sierra, Fulop publicou entre 1954 e 1956 na *Revista de Antropologia da Colômbia*, trabalhos sobre a mitologia e parentesco tukano (Andrello, 2006:282 nota; Freitas Pinto, 2009:8; 81).

Ainda na Colômbia, mais um interessado em fazer com que seus conhecimentos atingissem o público foi *Mirupu Púu* (*Mirupú*), desana, conhecido pelo seu nome católico, Antonio Guzman que atuou como colaborador de antropólogos e linguistas, entre eles, Gerard Reichel-Dolmatoff (Cano, 2007:31-50). O trajeto de vida de Antonio Guzman é semelhante ao percurso da maior parte dos escritores da coleção *Narradores*. Seu pai era desana, do clã *Semé Peyáru Porã*, e sua mãe, pira-tapuya. Nascido em Itapacú, em um dos afluentes do rio Papuri, Guzman passou sua infância com seu avô, respeitado pajé de quem obteve seus conhecimentos. Além de falante das línguas desana e pira-tapuya, Guzman também era fluente em uanano e tukano. Aprendeu espanhol quando ficou no internato da missão católica no Departamento do Vaupés. Passou pelo treinamento militar e morou em Mitú, capital deste Departamento (Reichel-Dolmatoff, 1996a:XVIII).

Até recentemente, Guzman não havia publicado seus conhecimentos, mas estes já haviam sido registrados, principalmente por ser o principal colaborador

⁶⁴ Em carta endereçada a José Bessa Freire (24.03.2004), o padre Casimiro Béksta pede maiores informações sobre a autoria das publicações de Stradelli e de Antonio Brandão de Amorim, que também publicou mitos em nheengatu após viajar com Maximiano Roberto. Parece que, assim como Stradelli, Amorim publicou seu texto sem indicar a autoria do texto original. Informações obtidas através do site <http://www.taquiprati.com.br/cronica.php?ident=1154> em 15.02.2016 (Freire, 2015).

da obra clássica *Desana - Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés* publicado em 1968 por Reichel-Dolmatoff, antes mesmo do antropólogo entrar em contato pela primeira vez com os Desana (Reichel-Dolmatoff, 1968:XII). Mesmo nas publicações subsequentes à sua obra clássica, Reichel-Dolmatoff sempre deu crédito à contribuição de Guzman, reconhecendo a impossibilidade das publicações de suas obras se não fosse o interesse dele. As principais obras do antropólogo que contêm a influência direta das narrativas de Guzman são: *Cosmología Como Análisis Ecológico: Una Perspectiva Desde La Selva Pluvial*, publicado em 1977, *The Shaman and the Jaguar*, publicado em 1978 e *Yurupari, Studies of An Amazonian Foundation Myth*, de 1996 em que o antropólogo descreve quatro trechos gravados do jurupari nas línguas tukano e desana, acompanhados de sua tradução. Apesar dos créditos, a narrativa de Guzman permaneceu sempre coberta pela voz do antropólogo.

Contudo, Guzman não permaneceu apenas como colaborador de antropólogos e linguistas. Talvez em uma espécie de contra resposta ao livro de Firmiano e Luís Lana, Guzman publicou dois livros, três décadas após colaborar com Reichel-Dolmatoff. Em 2003, lançou junto com o antropólogo Ariel José James, o livro *Masã Bëhkë Yurupari: Mito Tukano del Origin del Hombre* em que relata em detalhes o mito do jurupari e em 2004, também com o mesmo autor, publicou o artigo *Relatos Alternativos de Una Realidad: La Relación entre los Humanos y los Seres de la Naturaleza en el Pensamiento Desana*, que contém histórias de diferentes etnias dos grupos tukano, publicado em desana e em espanhol (Cano, 2007:48). Diferentemente dos trabalhos anteriores, em que o antropólogo que realizou a pesquisa considera o detentor de conhecimentos apenas como mero informante e se torna o autor da publicação, agora Antonio Guzman e seu nome indígena Mirupú aparecem na capa do livro, que identifica a fonte deste conhecimento.

Trabalho similar ao de Antonio Guzman foi realizado no lado brasileiro do noroeste amazônico por Luís Lana quando auxiliou a antropóloga Berta Ribeiro, a partir de 1978, em suas pesquisas no rio Negro. No prefácio de seu

livro *Os Índios das Águas Pretas*, Berta Ribeiro explica que este livro deveria ser também assinado por Luís Lana, pois “todas as informações de campo – ou quase todas – são de sua autoria”. Reconhece Berta que, desde o momento que o encontrou, nada mais fez do que “escrever, em forma passível de leitura, os dados que me ia passando” (Ribeiro, 1995:14). Parece assim comum que estas etnografias do noroeste amazônico sigam uma mesma linha: um antropólogo trabalhando através de um estreito laço com um profundo conhecedor de sua mitologia que, por sua vez, percebe a pesquisa etnográfica como uma oportunidade para fazer com que seus conhecimentos circulem para além de sua comunidade e que fiquem registrados para a posteridade, mesmo que sob outros nomes (Hugh-Jones, S., 2010:205).

Em 1980, pouco mais de uma década após o lançamento do livro de Reichel-Dolmatoff, *Desana - Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*, com a contribuição de Guzman, foi publicada a primeira edição do livro *Antes o Mundo Não Existia*, escrita por Firmiano e Luís Lana. O lançamento desta publicação constituiu um marco para futuras publicações indígenas.⁶⁵ Há uma diferença significativa após os manuscritos de Maximiniano que constam no livro de Stradelli, da participação significativa de Marcos Sierra em cooperar com o trabalho de Marc Fulop e após as informações de Antonio Guzman que contribuíram consistentemente para o trabalho de Reichel-Dolmatoff. De uma forma ou de outra, todos estão trabalhando para registrar seus conhecimentos.

Todavia, o trabalho de Firmiano e de Luís Lana avança expressivamente, mesmo ainda que através da ajuda da antropóloga Berta Ribeiro, pois agora os índios estão publicando o seu próprio livro – em seus nomes. Aqui a diferença de papéis é fundamental: não mais um conhecedor contribui para o trabalho do antropólogo, mas é o antropólogo que passa a ajudar na publicação de um escritor indígena. A autoridade do texto deixa de ser a do pesquisador, que no caso de Stradelli, Fulop e de Reichel-Dolmatoff, poderiam, se assim desejassem,

⁶⁵ Há exemplos mais recentes. Ismael Tariano publicou em 2002, *Mitologia Tariana* e Gabriel Gentil publicou em 2005, *Povo Tukano. Cultura, História e Valores*.

ter manipulado o texto ao seu bel prazer e não mencionar o nome de quem transmitiu seu conteúdo. No entanto, agora o texto emana do próprio detentor do conhecimento. Desta vez, os *kumua* estão falando por si mesmos. Esta inversão de papéis trouxe consequências significativas que serão apontadas adiante.

Apresento na próxima seção um breve relato de Luís Lana sobre a história da escrita de seu livro, colhido durante meu trabalho de campo em janeiro de 2015, na comunidade Parí-Cachoeira, rio Tiquié.

Figura 13: O artigo *Legenda dell'Jurupary* publicado sob o nome do conde Ermanno Stradelli em 1890, no *Bollettino della Società Geografica Italiana*. O texto foi escrito e entregue ao conde pelo índio baré Maximiniano José Roberto, mas seu nome não é apresentado como autor.

Figura 14: Capa do livro do antropólogo Reichel-Dolmatoff, sua obra clássica sobre os Desana, que contém o registro dos conhecimentos mitológicos e xamânicos de Antonio Guzman e a capa da primeira edição de *Antes o Mundo Não Existia* de Firmiano Lana (*Umúsin Panlôn Kumu*) e Luís Lana (*Tolamân Kenhíri*), escrito com o auxílio da antropóloga Berta Ribeiro.

3.2 Antes o Mundo Não Existia – Uma Breve História

Iniciemos pelo contexto histórico que favoreceu a publicação de livros na região rionegrina. Parece que o livro foi eleito pelos povos tukano como um meio para remediar a situação em que se encontravam depois da tentativa de destruição de sua cultura pelos salesianos. Em troca de itens como machados, anzóis e munições, os missionários lhes exigiam que entregassem seus adornos cerimoniais, derrubassem as malocas e abandonassem os rituais e o xamanismo – considerados pelos salesianos “coisas do diabo”. Em recompensa, foi lhes oferecida a catequese através das missões instaladas pela região, que lhes impunham a religião de seu deus com seus santos, introduzindo a escrita, os números e as mercadorias (Andrello & Ferreira, 2014:26). As crianças foram retiradas de seus pais ficando presas ao internato onde aprendiam a ler e a escrever e eram proibidas de falar a sua própria língua. A história de Luís Lana relatada no segundo capítulo é uma amostra deste processo que mais tarde culminou na produção de seu livro. Por outro lado, como já explicado, os missionários combateram a exploração pelos padrões do extrativismo a ponto de alguns terem abandonado voluntariamente seus rituais e adotado o modo de vida proposto pelos missionários.

No fim da década de 60, o padre salesiano Casimiro Béksta, se interessou pelos conhecimentos indígenas e passou a incentivar os sábios a registrá-los. Relata Luís Lana em um de nossos encontros.

Casimiro Béksta se interessou pelos conhecimentos que a igreja tanto demonizou no passado e ainda condenava. O padre Casimiro dizia a todos, inclusive ao meu pai: “vocês têm que preservar a sua mitologia, cantos, danças e benzimentos”. Isso foi muito difícil de fazer. Porque naquele momento, os velhos sábios desana e de outras etnias não estavam mais interessados nestas coisas. Viram muita contradição na posição da igreja. Tiveram dificuldade em entender como o que antes era considerado obra do demônio agora passou a ser algo que deveria ser valorizado. Os velhos diziam que agora não podiam mais guardar o que a própria igreja já havia destruído.

Casimiro tinha interesse no resgate daquilo que a igreja quis destruir. Tinha gravadores, blocos de desenho, cadernos, pincéis, máquinas fotográficas. Ele tentou gravar os cantos e benzimentos com os velhos sábios, mas eles se recusaram. Diziam que este conhecimento

já havia sido destruído pela própria igreja. Aí Casimiro teve que escutar as histórias que as crianças levavam nas férias para suas famílias gravarem as histórias e os benzimentos. Não haviam esquecido, mas os mais velhos não estavam interessados em contar o que sabiam.

Nas férias, mandava os alunos para as comunidades com esse material para gravar, desenhar. As crianças pediam para os seus pais para escreverem histórias. Nem todos os pais sabiam por que os filhos estavam escrevendo os mitos ou benzimentos, mas contavam porque sabiam que estariam aprendendo. Não que os velhos não sabiam mais, mas estavam com raiva da igreja e não queriam revelar seus conhecimentos.

O objetivo inicial do padre Casimiro ao exortar os *kumua* a preservar a sua mitologia, cantos, danças e benzimentos, disponibilizando gravadores, blocos de desenho, cadernos, pincéis e máquinas fotográficas não funcionou. O próprio padre relata a reação hostil dos velhos sábios ao negarem seu pedido de relatar seus mitos. Os *kumua* usavam as mesmas expressões que ouviram dos missionários, mas agora para atacá-los (Béksta, 1988:44). Assim, Casimiro teve que pensar em outra estratégia e incentivou os alunos do internato de Pará-Cachoeira a fazer este registro durante o período de férias em que as crianças voltavam do internato para as suas comunidades. Comenta Luís que as crianças pediam que seus pais lhes relatassem as histórias e os benzimentos. Mas, nem todos os pais sabiam por que os seus filhos estavam fazendo este registro. De forma que contavam, com a finalidade exclusiva de ensiná-los. Foi assim que Casimiro conseguiu coletar o extenso material mitológico e de benzimento de vários grupos tukano do rio Tiquié. Em determinado momento deste empreendimento, Casimiro percebeu que o registro quer pela narrativa quer pelos desenhos era uma oportunidade que estes conhecedores teriam para falar sobre si mesmos.

Estava interessado primariamente em aprender a língua desana. Mas não estava interessado na pessoa deles. Queria aprender os benzimentos, os rituais, os estragos. Os salesianos me criticavam por isso. Diziam que era perda de tempo. Mas, percebi que através da ideia de pedir para que Luís e Feliciano escrevessem e desenhassem estariam falando também sobre eles mesmos. Eu não conseguia entendê-los, mas através da escrita poderiam mostrar aos outros quem eles eram (Informação obtida através de contato pessoal realizado em 11.03.2015 em Manaus).

Relata Feliciano Lana que embora não estivesse no internato na época de Casimiro, tomou conhecimento de seu empreendimento e pediu, por sua própria iniciativa, que Casimiro lhe enviasse um material para que pudesse fazer seus desenhos. O padre passou a mandar regularmente guache, pinceis, blocos de desenho e uma pequena ajuda financeira. Com este incentivo, Feliciano produziu uma quantidade considerável de desenhos.⁶⁶

A importância da obra artística de Feliciano não se limita ao produto de seu próprio trabalho, mas, de certa forma, foi um motor propulsor que motivou Luís Lana a escrever as histórias que, depois de muito tempo, viriam a ser publicadas. Luís Lana conta sua reação ao ficar sabendo dos desenhos de seu primo.

Quando vi os desenhos que o Feliciano estava fazendo, fiquei muito preocupado com o nome de meu clã. O Feliciano estava misturando o conhecimento dos *Kehíri Porã* com o conhecimento das outras etnias da região, Tukano, Tuyuka. Isso não era bom para o conceito que os outros clãs desana poderiam ter sobre os *Kehíri*. Foi então que pensei em escrever as principais histórias dos mitos desana. Convenci meu pai a fazer isso comigo. O Casimiro já havia pedido várias vezes para meu pai me contar, mas ele dizia alguma coisa bem por cima, não falava nada na verdade. Eu já sabia bem as histórias, mas o problema é que o Feliciano não estava tendo o cuidado de desenhar apenas o conhecimento do clã *Kehíri*. Desenhava coisas que eram dos *Kehíri* e no mesmo desenho colocava um personagem dos Tukano. Não tinha o cuidado de fazer seus desenhos que eram do clã *Kehíri*. Ele fazia isso porque naquela época, Feliciano já havia aprendido as histórias e os benzimentos com seu sogro tukano.

Desta forma, em 1972, com seus próprios recursos e sem consultar o padre Casimiro, Luís Lana comprou material e começou a escrever os mitos dos *Kehíri Porã*. Seu pai ditava as histórias em desana. Foi um trabalho que durou muito tempo, relata. Da mesma forma que ocorre durante o aprendizado entre pai e filho, a rotina da escrita de seus textos não envolvia uma dedicação exclusiva e diária, mas era intercalada entre os trabalhos na roça, pesca e caça e com eventos na comunidade São João Batista. Luís Lana faz questão de ressaltar que tudo aquilo que escrevera fora dito por seu pai, Firmiano. Mesmo já tendo bom conhecimento mitológico, Luís explica que essa era a regra.

⁶⁶ O trabalho de Feliciano Lana será retomado no capítulo cinco.

Mesmo sabendo, mesmo sendo autorizado por meu pai, eu deveria consultar meu pai por tudo o que fazia em nome do clã, pois ele ainda era o chefe da comunidade. Escrevia o que ele dizia e depois contava para ele corrigir. Contando o tempo da escrita e da revisão, levou oito anos para completar tudo.

Ao ter realizado parte de seu trabalho, Luís Lana escreveu uma carta ao padre Casimiro se apresentando e explicando que havia escrito as histórias em desana ditadas por seu pai. O padre aprovou a ideia e enviou recursos para que Luís continuasse escrevendo mais histórias. Em sua resposta, Luís Lana relata que Firmiano – que antes se recusava a contar histórias ao padre – se mostrava contente ao ter recebido uma gratificação pelo trabalho feito. Todavia, Luís relata que o interesse de seu pai ultrapassava o registro dos mitos. Firmiano visava continuar com este empreendimento com o objetivo de publicar um livro. Nesta mesma carta, Luís expressa seu desejo em não ficar apenas restrito a escrever as histórias, mas que – assim como estava fazendo seu primo Feliciano – pretendia incluir desenhos em seu trabalho. E assim, mais uma vez o padre Casimiro renovou os recursos e Luís Lana continuou com seu trabalho de escrita e desenhos até que em janeiro de 1973, apresentou a Casimiro seu segundo caderno de desenhos (Sabatini, 1986:261).

Luís relata por que entende que o padre Casimiro recepcionou positivamente seu trabalho.

Naquela época, as posições hierárquicas eram levadas a sério. Vendo a posição de meu pai no clã – ele era tuxaua e sábio [*kumu*] – o padre sabia que o trabalho seria da mais alta qualidade. Imediatamente mandou o material para que eu passasse a limpo o que tinha escrito junto com uma contribuição.

Através de Casimiro, os manuscritos chegaram às mãos do escritor e dramaturgo Marcio Souza em Manaus que incentivou Luís Lana a escrever à editora Cultura, no Rio de Janeiro, explicando seu desejo de publicar e se apresentando como “índio autêntico”. Luís escreveu informando seu grupo étnico, o local onde vivia e já perguntando em que data o livro seria publicado. Escreveu várias vezes, insistindo que a editora respondesse. Neste momento – o ano era 1978 – chegou em Pará-Cachoeira a antropóloga Berta Ribeiro, à

procura da família Lana que vivia na comunidade São João Batista. Berta estava interessada em pesquisar o simbolismo dos padrões decorativos dos trançados de arumã. De acordo com Luís, Berta havia ido a Iauaretê em busca de informações sobre os mitos relacionados com os trançados de arumã, quando lhe foi sugerido que procurasse Luís e Feliciano Lana que estavam trabalhando com os mitos através da escrita e dos desenhos.

Diante do interesse de Berta em se aprofundar neste tema solicitando a ajuda de Luís e de Firmiano, houve uma negociação. Berta percebeu, pela cópia do manuscrito que Luís havia enviado à editora Cultura, que dificilmente o seu livro seria publicado. Eram necessárias revisões e correções no texto. Assim, acordaram antropóloga e escritores que pela manhã, Luís ajudaria Berta com sua pesquisa e, à tarde, Berta auxiliaria Luís na redação de seu livro. Neste ínterim, a editora Cultura respondeu ao contato de Luís negando, como já esperado por Berta, sua publicação, pois o texto continha muitos diálogos de forma que sua leitura seria extremamente extenuante e de difícil compreensão para o leitor não indígena.

O trabalho de revisão do texto com Berta Ribeiro levou quase dois meses e incluiu elaborar passagens ininteligíveis ou obscuras, melhorar a redação, mantendo o estilo original no que fosse possível e traduzir para o português as palavras e expressões que ainda estavam em desana⁶⁷ (Ribeiro, 1980:33). Depois de revisado, Luís voltou a traduzir o texto para o desana com a finalidade de conferir com Firmiano se a tradução das expressões não havia alterado o sentido original da narrativa.

Agora com o interesse de Berta Ribeiro em ver o livro publicado, os trâmites seriam mais fáceis. Luís Lana contou que com o retorno de Berta ao

⁶⁷ Berta Ribeiro explica a complexidade de traduzir expressões literais em desana. Por exemplo, a expressão *ngamu nomeá baríri*, significa literalmente: menstruação mulheres rito dia. No livro deveria aparecer como o dia em que se celebra o rito de passagem da mulher quando tem a primeira menstruação. Outro problema foi traduzir os nomes das casas de transformação, pelas quais a proto-humanidade passou quando viajava pelo barco de transformação e sucessivamente foi se transformando em humanos. Berta sugeriu a Luís que seria importante para o leitor ter o entendimento dos sentidos dos nomes dados a cada casa de transformação. Mesmo assim, Luís não revelou a tradução de todos os nomes, cujo significado entendia ser secreto (Ribeiro, 1980:36).

Rio de Janeiro, a editora Cultura decidiu publicá-lo. A edição foi impressa em cinco mil exemplares e se esgotou no período de dez anos (Ribeiro, 1995:10). Com um sorriso no rosto e com um orgulho nostálgico, Luís relembra esta fase de sua vida.

Com a ajuda de Berta o livro saiu. Com o livro publicado, passei a ser conhecido pelo mundo. Fiquei feliz e a Berta também ficou contente. Isso me animou e fiz uma maloca. Para mim isso era como voltar a viver. Para mim, escrever e fazer a maloca serviu de exemplo para os outros fazerem isso também. Escrever e fazer maloca.

O comentário de Luís engloba em uma mesma sentença dois movimentos de ordens distintas, mas que se articulam pela indigenização da escrita. Luís finaliza o parágrafo dizendo “escrever e fazer maloca”. O sentido da construção da maloca será analisado a seguir. Mas, é sabido que os indígenas sempre fizeram maloca, no entanto, não se pode dizer o mesmo sobre escrever. Ao escrever e ter seu trabalho reconhecido em terras longínquas, Luís faz uma inversão da situação colonial que os índios viveram sob os salesianos. De ignorantes a adoradores do diabo passam a ser sábios *kumua*, conhecedores e prestigiados não somente no âmbito local, mas através da escrita e pela circulação de seu trabalho mundo afora.

Conforme argumentado no capítulo anterior, qualquer decisão feita em relação aos conhecimentos é de cunho político. Ao decidir fazer desenhos para o padre Casimiro, Feliciano tomou uma decisão micropolítica em que estaria registrando seus conhecimentos através de desenhos que passariam a circular no mundo dos brancos e que, por sua vez, trouxe influência para uma decisão macropolítica quando Firmiano e Luís Lana resolveram, para defender o “nome de seu clã” em vista dos desenhos “errados” de Feliciano, escrever seu próprio livro. A partir de então, o livro inaugurou uma nova economia política de conhecimento.

3.3 Antes o Mundo Não Existia e seus efeitos

A primeira versão de *Antes o Mundo Não Existia. A Mitologia Heróica dos Índios Desâna*, contém 14 mitos e é acompanhada de desenhos que os ilustram. Firmiano e Luís fizeram uma seleção de seu vasto acervo de conhecimentos para publicar o livro.⁶⁸ Antes, porém, de adentrar nos mitos, o livro apresenta uma introdução escrita por Berta Ribeiro que trata do contato inicial da pesquisadora e de sua experiência em trabalhar com os narradores. A autora relata elementos etnográficos dos Desana, importantes para apresentar e contextualizar o mundo dos *kumua*, permitindo uma maior aproximação do leitor com o conteúdo a ser relatado posteriormente. Vale lembrar que Berta Ribeiro faz questão de destacar que Luís Lana é o autor desta parte etnográfica introdutória, embora seu nome não conste nesta seção.

Enquanto ainda trabalhava na redação de seu livro com Berta Ribeiro, Luís Lana relembra sua conversa com a antropóloga sobre o sentido de publicar um livro. Ao entrevistá-lo, Luís reconheceu.

Escrevi, registrei para as futuras gerações. Segui o conselho de Berta que me disse: “o livro é para sempre”. Enquanto meus parentes estavam atrás de ouro no garimpo da Serra do Traíra, eu estava escrevendo esse livro. Berta disse: “eu vou morrer e você, Luís, também vai morrer. Mas, enquanto o mundo não acabar, nosso trabalho vai existir. Você será conhecido”. Berta disse: “a publicação de um livro não vai te deixar rico. O livro é um registro para deixarmos nosso saber para as futuras gerações”.

As motivações de Luís ultrapassavam o mero desejo de deixar um legado pós-morte. Luís desejava que o livro circulasse em sua região. Na *Introdução* escrita por Berta Ribeiro, Luís fala, com um pouco de dúvida, para qual público havia escrito seu livro.

No meio das minhas histórias tem algumas que só os homens podem saber. Gostaria que todos as lessem, mas quem guarda as escolas são os padres mesmo. Se distribuir nos colégios, assim, eles não acharão bom. Eu penso que aqueles que se interessam em saber, poderão ler,

⁶⁸ Berta Ribeiro conta que ela mesma sugeriu que alguns mitos fossem incluídos nesta edição, tais como o mito do roubo das flautas sagradas, da origem da noite e da mandioca e da pupunheira, que não estavam nos planos de Firmiano e Luís Lana (Ribeiro, 1980:36).

os padres mesmo. Acho bom que fiquem assim os livros, que venham para cá (Ribeiro, 1980:32).

Ao dizer que gostaria que “todos” lessem suas histórias, Luís não está querendo que apenas os Desana leiam, mas sua vontade abrange todos os índios da região. Prova disso se encontra em seu próprio livro que contém nas notas de rodapé transcrições de terminologias respectivas aos rituais, à geografia, a elementos da fauna e flora e aos artefatos citados nos mitos em língua tukano, por ser a língua franca do alto rio Negro (Ribeiro, 1980:36).

Com respeito ao conteúdo dos mitos, o livro pode ser dividido em duas partes. A primeira apresenta os mitos de origem do mundo e da humanidade, começando com o aparecimento de *Yebá bëló* e as suas criações. Os próximos mitos tratam do aparecimento da humanidade e de seus percursos pela terra. Por fim, um capítulo é dedicado a traçar a história dos *Kehíriporã* e sua relação com o ancestral mítico *Boreka* bem como o seu local de habitação no rio Tiquié. Depois desse conjunto de narrativas que culmina na origem do clã de Firmiano e Luís Lana, a segunda parte do livro apresenta diversos mitos que foram selecionados de acordo com o público-alvo, além dos índios da região, que os narradores pretendiam atingir. Com vivo entusiasmo Luís explicou na missão salesiana de Parí-Cachoeira:

Os mitos foram escolhidos para mostrar à igreja católica que, não muito tempo atrás, tinha condenado nosso conhecimento como coisa do demônio e do diabo. Escolhi histórias como as deles, que traziam condenações que poderiam ser comparadas ao que a igreja condena também como adultério e fornicção.⁶⁹ Distribuí mais de trinta livros nas igrejas do rio Negro para os padres e seus assistentes. Todos os padres que estavam aqui na época do lançamento receberam o meu livro. Só não entreguei pro Papa! O objetivo de distribuir os livros entre os padres era demonstrar que a mitologia não era má, mas boa. Saber essas coisas poderia melhorar a pregação deles, porque se ensinavam usando as parábolas de Cristo, agora sabiam as nossas parábolas.

Ao perguntar por que Luís tinha interesse que os padres lessem, recebi a seguinte resposta:

⁶⁹ Veja em seu livro, entre outras histórias, o capítulo “Três Mitos sobre *Buhtari Gõãmã*, o Demiurgo Indolente” (Pārökumu & Kěnhíri, 1995, p. 106.).

Escrevi como uma reação contra a destruição realizada pelos salesianos das malocas, dos enfeites, dos benzimentos, do pajé, do *kumu* e outras coisas durante os anos em que era criança.

Assim, Firmiano e Luís Lana selecionaram os mitos com o objetivo de indicar que os Desana possuem códigos de condutas equivalentes àqueles defendidos pela igreja, que os demonizou. Os mitos da segunda parte do livro apresentam as consequências para aqueles que praticam o adultério, são preguiçosos, indolentes e roubam.

Com a publicação de seu livro e com o suporte de interessados na promoção de seu trabalho, Luís Lana ficou conhecido e seus livros ultrapassaram as fronteiras nacionais. Através do padre Casimiro, *Antes o Mundo Não Existia* foi traduzido para o italiano com o título *Il Ventre dell'Universo* (1986)⁷⁰ e posteriormente foi traduzido para o castelhano, através dos esforços de Berta Ribeiro,⁷¹ atendendo assim a um público de índios e não índios, muito mais amplo do qual Luís Lana tinha como expectativa.

⁷⁰ A versão italiana foi traduzida diretamente dos manuscritos originais de Firmiano e Luís Lana e não da primeira edição de seu livro. Esta versão contém ilustrações do próprio Luís Lana que por ele foram enviadas ao padre Casimiro Béksta em 1973. O autor desenhou 198 ilustrações, mas apenas 46 delas foram publicadas nesta versão. Os manuscritos que Luís Lana escreveu em desana encontram-se no museu do *Il Santuario della Consolata* de Turim.

⁷¹ O trabalho de Luís Lana foi publicado em dois artigos da revista *Ciência Hoje* através de Berta Ribeiro. O primeiro artigo discorre sobre literatura indígena e o segundo sobre constelações (Ribeiro, 1991). Em coautoria com Berta Ribeiro, Luís Lana ainda publicou um artigo sobre as constelações e o calendário desana na Alemanha (Ribeiro & Kenhíri, 1988).

Figura 15: As quatro edições de *Antes o Mundo Não Existia*, de Firmiano Lana e Luís Lana. Da esquerda para a direita, de acordo com a ordem de lançamento: a primeira versão do livro (1980); a versão em italiano (1986); a versão em castelhano (s/d) e a segunda versão em português que inaugura a coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro* (1995).

A publicação em castelhano assume importante significado e revela mais um objetivo relacionado com o público de leitores. Um fenômeno recorrente na publicação de livros no noroeste amazônico é a escrita de um livro como resposta à publicação de outro que o antecede. Desta forma, pode-se dizer que o lançamento de um livro instiga a publicação de outro. O motivo principal talvez seja as competições ou afirmações na hierarquia dos clãs, tema que será desenvolvido através da seção coleção *Narradores*.

No caso de Luís Lana, parece que a publicação de *Antes o Mundo Não Existia* foi uma resposta a Antonio Guzman, que embora não houvesse publicado nada em seu nome até aquele momento, registrou seus conhecimentos em várias obras de Reichel-Dolmatoff, como mencionado (Hugh-Jones, S., 2010:204). Nestes trabalhos, estava implícita uma reivindicação pela autoridade do conhecimento compartilhado por parte de um sábio que pertencia a um clã específico (Hugh-Jones, S., 2012:164). Berta Ribeiro relata que durante um caxiri em São João Batista, Marcelino Lana, fluente em espanhol, leu em voz alta alguns dos mitos narrados por Antonio Guzman e registrados por Reichel-Dolmatoff em seu livro sobre os Desana de 1968. Luís Lana traduzia a leitura de Marcelino para que seu pai e outros *kumua* presentes discutissem e comentassem. Depois de muita discussão, conseguiram identificar, através da versão relatada, o clã de Antonio Guzman (Ribeiro, 1980:43).

Já é possível notar por este comentário de Berta que a publicação dos mitos possui relação com o clã ao qual o narrador pertence. Ora, se Luís Lana ao publicar seu livro queria responder algo a Antonio Guzman referente a este tema, a publicação da versão espanhola cumpriu seu objetivo. Como indicou Berta Ribeiro no prólogo desta versão, a publicação em castelhano atingiria os índios leitores desta língua da área cultural do noroeste amazônico – Brasil, Colômbia, Venezuela e Equador (Ribeiro, 1993:10).

Luís conta com satisfação que este sucesso lhe trouxe outros benefícios. Em 03 de abril de 1990, Luís Lana fundou a UNIRT com sede em São João

Batista, sua própria comunidade, fruto da dissidência da associação indígena UCIRT. A UNIRT é uma organização filiada à FOIRN e tinha como principais objetivos a demarcação do território indígena e a revitalização da cultura. A publicação do livro foi fundamental para o desenvolvimento dos trabalhos de sua associação.

Como eu era o autor do livro e o presidente da associação, os financiadores conheciam o meu trabalho e, por isso, meus projetos eram rapidamente aprovados. Enquanto as outras associações ficavam muito tempo esperando para receber aprovação das agências financiadoras, do ISA, da FOIRN, da Áustria, os meus projetos eram aprovados assim que chegavam lá. [...] O meu livro, como Berta falou, me trouxe muito respeito. Cresci muito por causa dele. Fui crescendo, crescendo e fiquei famoso no mundo. Quanto mais conheciam o meu livro, mais me respeitavam. Depois, o livro foi traduzido e mandei os desenhos do livro para a Europa. Lá os desenhos foram expostos. Berta ainda publicou o meu trabalho em revistas daqui e no estrangeiro. [...] Fiz exposição em Estocolmo. A igreja também me apoiava, pois estava trabalhando em defesa da cultura dos povos indígenas, posição atual da igreja. Passei a dar palestras. No ensino médio e mesmo na universidade me procuravam para fazer perguntas.

Acima mencionei que o histórico de publicações no alto rio Negro pode revelar o plano dos narradores em fazer com que seus conhecimentos circulem para além de um público local com vistas a lhe trazer prestígio. O comentário de Luís transcrito acima mostra que a circulação de seus conhecimentos lhe trouxe mais que prestígio local. O seu primeiro livro foi traduzido para o italiano e para o castelhano. A seguir, seus desenhos foram expostos em Estocolmo e continuam, junto com os manuscritos originais de seu livro, fazendo parte do acervo do *Il Santuario della Consolata* em Turim. Com Berta Ribeiro, Luís publicou um artigo sobre as constelações e o calendário desana em uma revista destinada aos índios brasileiros na Alemanha (Ribeiro & Kenhíri, 1988) e Berta ainda publicou artigos sobre mitologia e literatura desana (Ribeiro, 1991) e novamente sobre as constelações e o calendário em dois números da Revista *Ciência Hoje*. Para Luís Lana há uma relação clara entre a circulação dos conhecimentos no mundo dos brancos e a aprovação de projetos também pelos brancos. Essa circulação ampla e, até inesperada de seus conhecimentos, lhe renderam prestígio que ultrapassa os limites do alto rio Negro e foram vistos

como essenciais para que seus projetos na UNIRT fossem aprovados “assim que chegavam lá”.

É importante retomar que a iniciativa do padre Casimiro em ter acesso a estes conhecimentos não envolvia apenas os *Kehíriporã* ou os próprios Desana. Seu esforço abrangia vários grupos tukano do rio Tiquié que resultaram num enorme acervo de mitos, benzimentos, músicas e danças através de desenhos, textos e gravações em fitas magnéticas. Contudo, neste momento, apenas o trabalho de Firmiano e Luís Lana e de Feliciano Lana ultrapassaram as intenções iniciais do padre de fazer uma coleção, e foram além, a ponto de serem publicados, expostos e adaptados a peças teatrais.

Este resultado não esperado produziu reações tanto de outros clãs desana quanto de outros grupos tukano. Quaisquer que fossem, os argumentos contrários sempre se direcionavam a implicações de validade. Uns afirmavam que a versão dos mitos descritos por Firmiano eram equivocadas. Outros acusavam o padre Casimiro por ter cometido um erro ao privilegiar um grupo que estava passando por um processo de “tukanização” que ocorria no alto rio Negro tendendo à unificação dos grupos sob a cultura tukano. Contudo, o padre Casimiro não deixou estas acusações interferirem em seus projetos. Argumentava que a versão de Firmiano não era de forma alguma equivocada, mas que era a história desana de Luís Lana (Sabatini, 1986:262). Ao ser acusado de cometer este equívoco, Casimiro reagiu provocando os acusadores a publicar também.

Non è sbagliato. È il racconto desana di Tolamã. Se il tuo è differente, perché non lo descrivi? (Sabatini, 1986:262).⁷²

Parece que a provocação de Casimiro caiu em terreno fértil. O atrito e a desaprovação causados no início se transformaram gradualmente em

⁷² Não está errado. É o conto desana de Tolamã. Se o seu é diferente, porque não o escreve?

competição, particularmente entre os grupos tukano. Esta rivalidade ficou clara a partir da coleção *Narradores*.⁷³

Antes de prosseguir com o tema, retomo a explicação fornecida no final da parte introdutória desta tese em que fundamento o emprego do vocábulo *clã*, que a partir de agora, aparecerá ainda com mais frequência. O termo *clã* se encontra na elaboração discursiva dos *kumua* como uma categoria diacrítica que os narradores aplicam para se diferenciarem não só de outros *clãs*, mas também para marcarem a distinção entre os seus livros. Como será demonstrado, o livro contém uma *performance* escrita do *clã* e opera como um objeto que claramente fortalece a sua identidade e imagem. Assim, as falas dos interlocutores que aparecem nesta pesquisa quando se referem aos livros, às disputas políticas e às festas dos *dabucuris* devem ser lidas tendo em vista que, especificamente nestes momentos, o *clã* se atualiza e se consolida de maneira consistente. Por outro lado, passado este período, no cotidiano, o *clã* opera de maneira fluída ou até mesmo virtual.

3.4 A Coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*

A ideia de criar a coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro. Memória, Identidade, Patrimônio cultural e Perspectivas para o Futuro*, de acordo com Luís Lana, surgiu durante uma viagem ao Equador em setembro de 1993 feita por uma delegação de lideranças indígenas indicadas pela FOIRN com a finalidade de conhecer as experiências e o desenvolvimento de projetos realizados pela *Federación Shuar*, fundada em 1962. Luís Lana, como presidente da UNIRT, era um dos membros da delegação, juntamente com

⁷³ Este trabalho está procurando traçar uma linha histórica entre a primeira publicação que apresenta os nomes de seus narradores na capa – reconhecendo a sua posição e não daquele que recebeu o material ou o organizou – e a coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*. Entretanto, há que se destacar que entre a primeira publicação e a coleção *Narradores*, inúmeros livros de narradores (sobre mitos) e autores (sobre biografia, educação e língua) indígenas foram publicados. Por este motivo, para Inês Almeida, a publicação de *Antes o Mundo Não Existia* de 1980 inaugurou o fenômeno literário que cunhou “Livros da Floresta”. Alguns anos após o lançamento desta publicação, no final da década de 90, indígenas de diferentes grupos étnicos haviam publicado cerca de 100 obras e, cerca de vinte anos depois, em 2012, este número subiu expressivamente para 538 (Araújo & Barra, 2012:2).

Carlos Alberto Ricardo, diretor do ISA, e de Maximiliano Menezes, liderança indígena tukano de destaque, e na época, um dos diretores da FOIRN. Em sua visita à federação dos Shuar na cidade de Sucua, Luís Lana teve contato com as publicações dos povos indígenas do Equador sobre mitos, benzimentos e desenhos. Deste contato inicial, Luís Lana sugeriu a Carlos Alberto Ricardo que fosse elaborado um projeto junto à FOIRN possibilitando a escrita de livros pelas diferentes etnias que habitam o rio Negro.

Mas tudo indica que a visita à *Federación Shuar* no Equador, apenas foi o momento oportuno para que Luís Lana compartilhasse sua ideia com Carlos Alberto Ricardo. Após publicar a primeira versão de *Antes o Mundo Não Existia*, Luís Lana já havia, muito antes, expressado desejo similar em suas conversas com Berta Ribeiro, apresentadas na introdução desta edição.

Eu fiquei pensando, já que comecei a trabalhar, de pegar todas as histórias que meu pai sabe, até terminar. Quero continuar. Enquanto eu viver, quero fazer isso. Agora vou pegar as histórias que os antigos contavam para as crianças. Quando terminar tudo isso quero escrever algumas rezas que os velhos têm, escrever em minha língua mesmo e traduzir ao português. Essas rezas são muitas, e vai dar mais trabalho que este livro. São as rezas que se faziam quando davam nome às crianças, quando as moças tinham a primeira menstruação, rezas de defesas antes da vinda dos pajés invisíveis, rezas contra as dores de cabeça, febre, para as plantas crescerem, para se acalmarem os inimigos, contra o mau olhado. Depois penso em fazer isso com os Tukano e os Tuyuka (Ribeiro, 1980:43).

É certo que o desejo expresso no comentário acima em publicar os benzimentos de seu clã ainda não se concretizou. Contudo, o final do parágrafo transcrito indica que, já na década de 80, Luís Lana tinha a intenção de realizar algum trabalho que abrangesse outros grupos étnicos do noroeste amazônico.

Foi então, em 1995, na assembleia geral da FOIRN, em São Gabriel da Cachoeira, que Luís Lana lançou a segunda edição de seu livro *Antes o Mundo Não Existia* – e agora como o primeiro volume da coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*.⁷⁴

⁷⁴ Esta nova edição teve a tiragem de dois mil exemplares.

Figura 16: Luís Lana discursa durante o lançamento do primeiro volume da série *Narradores Indígenas do Rio Negro* por ocasião da IV Assembleia da FOIRN, em abril de 1995 em São Gabriel da Cachoeira.
Fonte: Carlos Alberto Ricardo (Abril/95). Povos Indígenas no Brasil, 1991-1995, p. 137.

Infelizmente não tive acesso ao seu discurso de lançamento, mas Luís Lana me relatou que incentivou cada clã a escrever suas histórias seguindo o caminho e a estrutura de seu próprio livro, que a partir de então, serviria como modelo aos demais. Os livros deveriam ser um veículo para que todos pudessem expor as histórias particulares de cada clã. O objetivo final de Luís, entretanto não concretizado, era reunir as publicações desta coleção em um único volume “como uma Bíblia que conta as histórias dos povos do rio Negro”, diz. Desta forma, “ficaria registrado que todos os povos do rio Negro tiveram a mesma origem no barco de transformação”. Importante ressaltar que, ao utilizar o termo Bíblia, Luís Lana não está pensando em um livro que seria uma autoridade sobre os demais povos do noroeste amazônico, mas sim no próprio sentido etimológico da palavra, indicando um conjunto ou uma biblioteca de livros que relatasse os mitos de cada grupo.

Os livros da coletânea são dirigidos a dois públicos distintos. De acordo com matéria publicada pelo ISA por ocasião do lançamento desta coleção, o público alvo são os próprios indígenas da região. Em especial, o objetivo é fazer com que os livros sejam lidos pelos professores e alunos das mais de 150 escolas de primeiro grau espalhadas pelo rio Negro. A proposta do ISA em criar esta coleção baseou-se no fato de que, há pelo menos três décadas, vários sábios da região têm se dedicado em registrar em fitas magnéticas e a escrever seus conhecimentos, “utilizando de maneira própria o domínio da escrita e da leitura, amplamente difundido pela ação educacional-escolar secular dos missionários salesianos” (Instituto Socioambiental, 1996:137).

Para Raimundo Galvão, narrador do *Livro dos Antigos Desana – Guahari Diputiro Porã*, seu livro é um meio para que outros povos do rio Negro conheçam um pouco sobre seus parentes. O narrador relembra suas palavras no lançamento de seu livro também na sede da FOIRN:

O livro não se destina apenas aos Desana. Primeiro, porque quero que os Desana mesmo que não sabem das histórias possam aprender. Depois, os outros grupos, como os Baré, por exemplo, não sabem nada sobre os Desana, sabem apenas sobre si mesmos. Quero dar

oportunidade para os outros aprenderem a linguagem cultural dos Desana.

Este comentário de Raimundo identifica de saída dois públicos a quem o narrador procura dirigir seu livro. Primeiro, aos próprios Desana e, segundo aos brancos. Como argumentou Geraldo Andrello,⁷⁵ os Baré, do ponto de vista uaupesiano, são os brancos indicando que a publicação dos livros é destinada aos “civilizados” para mostrar que os narradores também têm tanto ou mais “civilização” que os Baré ou brancos.

Adicionalmente, dentre os brancos, os narradores têm interesse também em atingir um público especializado, como os antropólogos e outros estudiosos interessados no tema e estão cientes da circulação dos seus livros fora do noroeste amazônico. Quanto ao uso dos livros para finalidades didáticas, no âmbito da escola diferenciada indígena, o comentário de Raimundo é taxativo.

Pessoas comuns não iriam entender tudo. Ele foi escrito para especialistas, como doutores e antropólogos. É um livro para ser estudado. Não é para crianças.

Além de especialistas, a ideia de atingir um público externo, tem como objetivo afirmar a autodeterminação dos povos do alto rio Negro. Os livros visam a demonstrar que, embora pareça ao senso comum que faltam características de uma identidade indígena aos povos da região, os mitos e as genealogias contidos na coleção e seu formato único demonstram que estes povos continuam a ser índios (Hugh-Jones, S., 2010:213), mesmo depois de se apropriarem da escrita e do papel, uma das características mais significativas do branco ou da chamada “civilização”. É através da apropriação do papel que os narradores enunciam os nomes de seus ancestrais que são os seus próprios nomes ou os nomes de seus clãs (Andrello, 2010: 14).

A circulação dos livros entre o público não indígena foi maior do que se esperava.⁷⁶ Os mitos do livro *Antes o Mundo Não Existia* serviram de inspiração para poesias, músicas e cenários de festivais como a festa anual do Boi de

⁷⁵ Em contato pessoal.

⁷⁶ A coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro - Memória Identidade e Patrimônio Cultural e o Grupo de Dança Maadzero Keerada Inewikite Irapakape* do Mestre Luiz Laureano Baniwa ganharam o prêmio Cultura Viva, edição 2007 (Instituto Socioambiental, 2011).

Parintins.⁷⁷ Os livros atingiram também o meio político. Quando visitou São Gabriel da Cachoeira em 1996, o então presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, recebeu dos diretores da FOIRN uma solicitação para agilizar o processo de demarcação das terras indígenas do alto rio Negro e, recebeu com o pedido, dois exemplares da coleção *Narradores*.

A coleção se insere no quadro de programas de resgate e de revitalização da cultura tradicional dos povos do rio Negro da FOIRN. Desta forma, nos últimos vinte anos, a FOIRN, com o apoio do ISA e dos antropólogos da região, viabilizou a publicação de oito volumes que tratam das histórias de diferentes clãs do alto rio Negro, provenientes das etnias Tukano, Desana, Tariano e Baniwa e, provavelmente, outros serão acrescentados ao longo do tempo.

Os volumes são fruto do trabalho compartilhado entre um profundo conhecedor dos mitos de seu clã que narra o texto ao seu filho, geralmente mais versado na língua portuguesa, que assume a função de escrever o texto com o apoio de um antropólogo. O resultado do laborioso esforço que um narrador emprega ao escrever um livro atinge alguém de seu interesse muito antes de qualquer pessoa de seu clã ou etnia ou o público externo. O *kumu* sabe que, ao usar seu filho para escrever o livro, estará transmitindo parte de seus conhecimentos a ele, como já faria mesmo que não fosse para escrever um livro.

⁷⁷ Através de seu trabalho na FUNAI, João Melo foi enviado para São Gabriel da Cachoeira. Em suas viagens pelo Tiquié em 1986, conheceu Luís Lana pouco antes do lançamento da primeira versão de seu livro e recebeu um exemplar de presente do narrador. Melo, que além de funcionário da FUNAI também é poeta, explica que começou a ler o livro e a compará-lo com suas crenças religiosas. Após o seu retorno a Manaus, Melo escreveu o poema “Dia da Criação” a partir do mito da criação por *Yebá Bwóro*, a Avó do Mundo. Este poema, dentre outros baseados nas mitologias indígenas que conheceu durante seus quatro anos no alto rio Negro, foram publicados em seu livro “Cismas do Interior” (Melo, 2002). Com base nesta poesia, Naferson Cruz e Rosinaldo Carneiro compuseram a música que recebeu o mesmo nome e foi escolhida posteriormente para ser uma das toadas do Festival do Boi de Parintins. Esta música tem sido tocada nos últimos anos na apresentação do Boi Garantido. Na época, Melo fez questão de mostrar o livro de Firmiano e Luís Lana para a comissão de arte do Garantido em que se baseavam seu poema e sua música. Além da música, os carros alegóricos apresentados também tinham como fundo os desenhos encontrados em *Antes o Mundo Não Existia*. Em uma das apresentações, um pequeno trecho da narrativa mítica da criação do mundo por *Yebá Bwóro* foi declamado na abertura da encenação. (Informações obtidas através de contato pessoal com João Melo e com Fred Góes, em 14.03.2015 em Manaus).

Mas, o modo de transmissão dos conhecimentos difere um pouco da transmissão que visa ao seu registro. Geralmente, o conhecimento é transmitido à noite, depois das atividades cotidianas, mesmo porque é considerado um assunto sério e que requer atenção. No passado, os velhos sentavam nos “bancos do pensamento” com os jovens iniciados e ensinavam-lhes os mitos. Como não moram mais em malocas, hoje é feito dentro de casa ou nas roas de *ipadu*. O filho fica sentado junto ao pai que narra, mascarando *ipadu* e fumando o cigarro.⁷⁸

As habilidades de leitura e escrita adquiridas pela passagem das escolas salesianas foi vista pelos *kumua* como uma técnica fundamental aprendida através dos brancos para contribuir com o aprendizado. Como já afirmado, o conhecimento também é prezado pelos *kumua* e incorporado junto com o mítico. Intrínseco ao sistema de conhecimentos está o processo de aprendizado com o outro.⁷⁹

O simples projeto de escrita já estimula a busca pelo conhecimento. Os *kumua* perceberam isso e fizeram da escrita apropriada dos brancos um dos meios de aprendizado, já que seus filhos não tinham os mesmos corpos preparados como as gerações anteriores à vinda dos salesianos. Os textos que Danilo Paiva Ramos escrevia quando realizava seu trabalho de campo com a finalidade de elaborar um livro de encantamentos para os Hupd’äh, operaram como “veículos de mediação para as conversas entre os mais jovens e os comedores de coca”. A partir destas conversas, o jovem Samuel dedicou-se por um longo período à leitura e ao aprendizado dos benzimentos e se sentiu motivado para fazer uma viagem que o levaria a alguns lugares que escutava nas histórias (Ramos, 2013:430-431).

No caso da escrita dos livros, o pai, um *kumu* respeitado e chefe do clã – embora não necessariamente deva ocupar esta posição política – narra as histórias em sua língua nativa, que podem ser gravadas em áudio pelo filho. São produzidas horas de gravação. O pai conta o mito e o filho traduz para o

⁷⁸ Comunicação pessoal de Dominique Buchillet em 14.12.2015.

⁷⁹ Em comunicação pessoal com Stephen Hugh-Jones realizada em 15.02.2016.

português, escrevendo em um caderno de escola, algo que ocorre com frequência, geralmente a cada noite. Posteriormente, o pai pergunta ao filho o que ele escreveu e este retraduz para que seu pai corrija ou complemente até chegar a uma versão que lhe deixe satisfeito. Esta é a parte mais longa. No caso de Luiz Lana e de Durvalino Fernandes, informa Dominique Buchillet,⁸⁰ ambos tiveram que reescrever o texto inteiro várias vezes, até que por fim chegaram à versão a partir da qual a antropóloga trabalhou.

Mas, o ponto é que o narrador poderia pedir o auxílio de outra pessoa de seu clã para a escrita do livro, pois o conhecimento que está transmitindo, embora seja do próprio clã, não é conhecimento considerado segredo que se limita à linha paterna. Contudo, em todos os casos, os livros foram escritos em trabalho conjunto entre pai e filho. Isto indica que o pai pensou em usar a escrita do livro como meio para transmitir seus conhecimentos ao seu filho. Este foi o caso de Wenceslau, pai de Raimundo e de Américo Fernandes e seu filho Durvalino. Ambos os filhos relataram que era a intenção de seus pais usá-los como redatores dos livros para transmitir seus conhecimentos porque na época, seus filhos pouco interesse demonstravam nestes conhecimentos.

O intenso processo de pensamento e reflexão na elaboração de um livro produz efeitos benéficos para o aprendizado. Geraldo Andrello (2008:13) relata a experiência de um narrador do clã *Koivathe* dos tariano com quem está trabalhando no registro dos conhecimentos de seu clã. Desde que começou a trabalhar em seu livro, o avô do narrador aparece frequentemente em sonhos ensinando as histórias que não chamavam sua atenção quando jovem. A partir de então, o narrador tem procurado maiores esclarecimentos com velhos sábios sobre essas histórias e tem aumentado seu repertório de benzimentos.

Com respeito ao interesse dos narradores em publicar e a relação entre pai e filho no processo de transmissão de conhecimentos, Dominique Buchillet explica.

⁸⁰ *Idem.*

Na minha visão, os Índios que queriam escrever o livro - qualquer seja o seu nível hierárquico - queriam mostrar para os outros *sibs* e etnias a sua própria história. Os velhos estavam inquietos também com o futuro desta sabedoria já que os seus próprios filhos e as novas gerações se mostravam, infelizmente, cada vez menos interessados. Era, de certa maneira, uma maneira de preservar o que ficava da sabedoria deles para o futuro. Quando falo “do que ficava” quero dizer que a sabedoria está se perdendo a cada geração. Assim por exemplo, o que o Firmiano, pai do Luís Lana, sabia era certamente muito mais do que o Luis sabe hoje e menos do que o pai e avô dele sabiam. Isso por causa da história da colonização e do trabalho dos missionários na região. Certos velhos relutaram em transmitir para os filhos a sua sabedoria por considerarem que “não havia mais espaço para a cultural tradicional”. Também, as condições tradicionais de aprendizado estavam se perdendo: os filhos viajavam, iam trabalhar no garimpo, na coca, na Colômbia, ou eram professores em outras partes da região... isto é, como dizem os próprios Índios, eles “nunca ficavam sentados com o pai”. [...] Muitos velhos *kumua* também se queixavam do filho que nunca poderia ser um *kumu* de verdade por causa da bebida e/ou por gostar de passar tempo com as mulheres (Comunicação pessoal realizada em 14.12.2015).

Diante das dificuldades comentadas por Buchillet, os *kumua* viram que a escrita do livro também poderia ser uma forma de narrar seus conhecimentos para o aprendizado de seus filhos. O livro se tornou para alguns o meio principal para transmitir os mitos porque transcrever é uma forma de ouvir.

É por este motivo, explica Chernela (2011:4) que o título escolhido para a coleção é “Narradores” e não “Narrativas”. Tão importante quanto o produto final – o livro – é o processo de transmissão e aprendizado que envolve a sua elaboração. E, por fim, a publicação de um livro também afeta a relação entre índios e antropólogos. É comum ouvir a crítica dos índios já acostumados com antropólogos que estes roubam seus conhecimentos e que nada ou muito pouco lhes é retribuído. No alto rio Negro, o caso de Luís Lana é bem conhecido. Os antropólogos que trabalharam com ele tiveram alguma dificuldade no início de sua relação (Ribeiro, 1980:31; Menendez, 2009:17). Contudo, com o crescente lançamento de publicações na região, mais especificamente, da coleção *Narradores*, o antropólogo passou a ser bem-vindo.

Julgam os narradores, que o auxílio do antropólogo ainda se faz necessário para que “escreva nas palavras que os editores pudessem aceitar e publicar”, explica Luís Lana. Ao perguntar abertamente a Luís se ele via alguma

vantagem na relação dele com os antropólogos, por ter expressado francamente seu descontentamento ao lidar com eles, Luís forneceu a explicação abaixo. O contexto desta pergunta era o trabalho entre seu pai, ele e Berta Ribeiro.

O *kumu* também sabe da importância do antropólogo na hora de registrar por causa de suas habilidades de escrita. Reconhece que escrita é coisa de branco e sabe que a escrita tem poder. O *kumu* tem consciência que o antropólogo sabe escrever para branco porque pensa como ele. Nós também queremos que o branco leia. Como o antropólogo é dos brancos, vai saber fazer um texto que as editoras vão publicar logo. Esta foi minha experiência com Berta e com Dominique.

No caso da coleção *Narradores*, o antropólogo participa na empreitada ao colaborar com a organização do livro, que compreende a revisão dos mitos e da escrita com os narradores, o esclarecimento de pontos obscuros encontrados nos manuscritos, a redação de notas etnográficas, a elaboração de um eventual vocabulário da língua e/ou de uma lista de plantas citadas nos mitos e benzimentos com seus nomes em latim, a digitação e formatação do texto, dentre outros. Durante este processo, inúmeras correções, alterações e revisões são realizadas.

Hoje, com o interesse ávido dos índios da região, principalmente por parte das atuais e pretensas lideranças indígenas em publicar, o antropólogo passou a ser requisitado e visto como parceiro de trabalho. É comum ouvir a frase em São Gabriel da Cachoeira: “todo índio quer ter seu antropólogo. Quem publica é quem tem alguma relação com antropólogo”. Ou como me disse João Paulo Lima Barreto, tukano e mestre em antropologia, “no alto rio Negro, antropólogo virou sinal de publicação”.⁸¹ Durante minha estadia na cidade de São Gabriel da Cachoeira e na comunidade Parí-Cachoeira, no rio Tiquié, fui frequentemente abordado por futuros narradores, em sua maioria lideranças indígenas, pedindo auxílio na formatação de seus manuscritos. No entanto, talvez essa relação possa deixar de ser amistosa fazendo com que o antropólogo volte a ser desnecessário a partir do momento em que a escola se faz cada vez mais presente e acessível. Ao mesmo tempo, Stephen Hugh-Jones nota que uma

⁸¹ Em comunicação pessoal realizada em 10.03.2015.

das razões por tal valorização dos antropólogos se deve ao conhecimento que os narradores têm sobre a especialização destes profissionais em cultura, lhes conferindo uma posição de liderança para fazer reivindicações culturais que lhe sejam importantes.⁸²

⁸² Em contato pessoal realizado em 13.11.2015.

Figura 17: Coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro* composta por oito volumes publicados entre os anos 1995 e 2006. Os livros encontram-se dispostos de acordo com sua ordem de publicação, iniciando na linha superior, da esquerda para a direita.

Ano	Título	Narradores	Etnia	Clã	Antropólogo
1995	Antes o Mundo Não Existia - Mitologia dos Antigos Desana - <i>Kēhíriporā</i>	<i>Umusĩ Pārōkumu</i> (Firmiano Arantes Lana) e <i>Tōrāmĩ</i> <i>Kēhíri</i> (Luís Gomes Lana)	Desana	<i>Kēhíriporā</i>	Dominique Buchillet
1996	A Mitologia Sagrada dos Desana - <i>Wari Dihputiro Pōrā</i>	<i>Diakuru</i> (Américo Castro Fernandes) e <i>Kisibi</i> (Dorvalino Moura Fernandes)	Desana	<i>Dihputiro Pōrā</i>	Dominique Buchillet
1999	<i>Waferinaipe Ianheke</i> - A Sabedoria dos Nossos Antepassados - Histórias dos <i>Hohodene</i> e dos <i>Walipere</i> - <i>Dakenai</i> do rio Aiari	José Marcelino Cornélio, Ricardo Fontes, Manuel da Silva, Marcos da Silva Luís Manuel, Inocência da Silva e Maria	Baniwa	<i>Hohodene</i> e <i>Walipere</i>	Robin Wright
2000	<i>Upíperi Kalísi</i> - Histórias de Antigamente Histórias dos Antigos <i>Taliseri</i> - <i>Phukurana</i>	<i>Kedali</i> (Manuel Marcos Barbosa), <i>Kali</i> (Adriano Manuel Garcia), <i>Pukutha</i> (Pedro Garcia) e <i>Kali</i> (Benjamin Garcia)	Tariano	<i>Kabana Idakena Yanapere</i>	Dominique Buchillet
2003	<i>Dahsea Hausirō Porā ukūshe wiophesase</i>	<i>Ñahuri</i> (Miguel Azevedo) e	Tukano	<i>Hausirō</i>	Aloísio

	<i>merã bueri turi</i> - Mitologia sagrada dos Tukano <i>Hausirõ Porã</i>	<i>K̄marõ</i> (Antenor Nascimento Azevedo)		<i>Porã</i>	Cabalzar
2004	<i>Isã Yêkĩsimia Masĩke'</i> - O conhecimento dos nossos antepassados. Uma narrativa <i>Oyé</i>	<i>Akĩto</i> (Moisés Maia e Kĩ'mâro (Tiago Maia)	Tukano	<i>Oyé pō'ra</i>	Geraldo Andrello
2004	Livro dos Antigos Desana - <i>Guahari Diputiro Porã</i>	<i>Tõrãmu Bayaru</i> (Wenceslau Sampaio Galvão) e <i>Ye Ñi</i> (Raimundo Castro Galvão)	Desana	<i>Guahari Diputiro Porã</i>	Dominique Buchillet
2006	<i>Bueri Kãdiri Marĩriye</i> - Os ensinamentos que não se esquecem	<i>Diakuru</i> (Américo Castro Fernandes) e <i>Kisibi</i> (Durvalino Moura Fernandes)	Desana	<i>Wahari Diputiro Porã</i>	Dominique Buchillet

Tabela 4: Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro

Os livros da coleção *Narradores* geralmente seguem um mesmo padrão, com exceção do livro escrito pelos Baniwa⁸³: retomando os pontos principais de uma das versões do mito desana relatados na Introdução desta tese, os livros iniciam com a história do mundo e da humanidade, com os relatos do barco de transformação ou cobra-canoa viajando desde o Lago de Leite no sudeste do Brasil, mais precisamente na Baía do Guanabara, no Rio de Janeiro, em direção ao norte do país, depois adentrando pelo rio Amazonas na altura de Belém do Pará e subindo o rio Negro até a região do noroeste amazônico. Este barco traz consigo a proto-humanidade que ainda está em processo de humanização. Em lugares específicos, nas chamadas Casas de Transformação, a cobra emerge e as pessoas saem para adquirir cada vez mais um pouco de corpo humano e passar por todas as fases do desenvolvimento físico e mental até chegar à humanidade na cachoeira de Ipanoré, no médio Uaupés, onde desembarcam.

A partir deste momento, os livros passam a contar a história específica do grupo com detalhes sobre suas divisões em clãs, a ocupação de seus territórios, entrando cada vez mais em peculiaridades da história do clã dos próprios narradores. Percebe-se um esforço por parte dos narradores em demonstrar a sua conexão com o amplo processo de formação do sistema social da região como um todo, destacando as suas relações com outras unidades do sistema (Andrello, 2008:7). Prosseguem os narradores apresentando os mitos que julgam mais importantes de ser registrados (entre essas histórias pode-se encontrar alguns

⁸³ Como já salientando, esta pesquisa foi realizada apenas com os narradores desana da coletânea. No entanto, é oportuno fazer um contraste, mesmo que ínfimo entre os livros de narradores dos grupos tukano e o livro baniwa, único dos Arawak publicado até o momento, exatamente porque os grupos Arawak possuem uma dinâmica social distinta dos grupos Tukano Orientais que aparece na própria composição dos livros. Robin Wright explica que os mitos que compõem o livro que organizou foram coletados durante sua pesquisa no rio Içana com a participação de diferentes *mailiri* (equivalente ao *kumua*). Diferentemente dos outros livros da coleção, este não é o resultado do trabalho de um narrador e de seu filho intérprete com a colaboração de um antropólogo. No livro baniwa, as histórias foram transmitidas diretamente pelos narradores (inclusive um deles é uma mulher) ao antropólogo durante suas pesquisas de campo. Vinte anos mais tarde, Wright “devolveu a cultura” baniwa em um momento significativo de revitalização cultural. Durante os momentos iniciais da coleção *Narradores*, os membros da associação baniwa ACIRA, contataram Robin Wright desejosos de que os mitos coletados fossem publicados em um livro. Os mitos que se encontram no livro foram relatados por diferentes conhecedores, a maioria falecida. Wright faz questão de destacar que a constituição do livro foi um processo político envolvendo a negociação dos textos. Existem divergências entre as versões míticas a respeito da criação do mundo, por exemplo. As diferenças ocorreram pelo viés de duas tradições distintas: evangélica e católica (Wright, 2005:244-253) e não devido às posições hierárquicas entre os clãs como é o caso dos livros escritos pelos narradores dos grupos Tukano Orientais.

elementos dos benzimentos), incluindo em sua parte final o contato com o branco (Hugh-Jones, S., 2010:203). Assim como Firmiano e Luís Lana publicaram na primeira edição, alguns dos mitos foram selecionados como resposta à atuação da igreja católica na região. Retratam o profundo sofrimento provocado pela intolerância dos salesianos e por suas exigências para que fossem protegidos do trabalho escravo promovido pelos seringueiros (Andrello, 2008:9).

A seguir, apresento as três duplas de narradores/intérpretes⁸⁴ e suas quatro obras em ordem cronológica de publicação, que serão consideradas na continuação desta tese. Esta apresentação inclui alguns detalhes do processo de elaboração dos livros que, em todos estes volumes foi realizado com a colaboração de Dominique Buchillet.

3.4.1 Primeiro Volume: Antes o Mundo Não Existia - *Umusĩ Pārōkumu* (Firmiano Arantes Lana) e *Tõrãmĩ Kēhĩri* (Luís Gomes Lana), 1995.

Dominique Buchillet começou a trabalhar com Firmiano e Luís Lana em 1980, na comunidade São João Batista no rio Tiquié para a sua pesquisa de doutorado. Inicialmente, permaneceu seis meses nesta comunidade e retornou em 1991 para pesquisar os mitos que tratam da origem das epidemias. Nesta época, o narrador Firmiano já havia falecido. Em sua segunda estadia, Luís expressou o desejo de publicar uma nova versão. Sua insatisfação, de acordo com Dominique, se dava porque faltavam na primeira edição muitas informações que constavam nos manuscritos originais que Luís havia datilografado a pedido do padre Casimiro Béksta.

Ao comparar o manuscrito datilografado original com o livro impresso,

⁸⁴ Esta pesquisa não foi realizada com todos os narradores pai/filho da coleção, pois alguns deles já haviam falecido. Os narradores que contribuíram para este estudo são: Américo e Durvalino Fernandes, Luís Lana (Firmiano já faleceu) e Raimundo Galvão (Wenceslau também faleceu).

Dominique percebeu que havia diferenças significativas, incluindo mitos que não haviam sido publicados na primeira versão, outros haviam sido reduzidos e cujo valor moral não tinha sido enfatizado. Assim, discutiu com Luís Lana a possibilidade de publicar uma nova versão que estivesse mais próxima do manuscrito original, recuperando estes detalhes.

A iniciativa de publicar partiu do próprio Luís Lana, que na época era presidente da UNIRT e propôs à FOIRN seu interesse em publicar as histórias contadas por seu pai para que os estudantes das escolas pudessem ter acesso a este conhecimento (Buchillet, 1995:10). Os comentários de Luís Lana revelam que, enquanto a primeira edição privilegiava um público mais amplo (os salesianos faziam parte deste público), o foco da segunda eram os próprios índios da região.

O novo texto foi reorganizado e foram utilizadas algumas notas etnográficas escritas por Berta Ribeiro. O livro é composto por vinte mitos – um acréscimo de seis que constavam no manuscrito original. Além de trabalhar em cima do texto, Dominique discutiu com Luís o título do livro, o desenho da capa que, na segunda versão foi feito por seu filho Maurício Lana e a ordem de apresentação dos mitos.

Figura 18: A primeira edição da Coleção *Narradores* lançada em 1995 e a primeira edição do livro de 1980. Nota-se que o nome do clã aparece na coleção *Narradores* e não na versão anterior. O nome da autora da introdução não é reproduzida na segunda edição do livro.

A capa da segunda versão destaca a característica principal desta coletânea. Há uma diferença significativa na maneira pela qual os narradores são apresentados. Na primeira versão, os nomes dos dois narradores aparecem junto com o nome de Berta Ribeiro, como autora da introdução do livro. Já na segunda edição, a capa contém o nome dos narradores, tanto o nome em desana quanto o nome registrado pelos salesianos e não contém o nome da antropóloga que redigiu a apresentação e organizou o livro.

Embora o nome do clã *Kehíri* também apareça na primeira versão do livro de Berta Ribeiro e um capítulo seja dedicado à história deste clã, na capa do livro o nome do clã se relaciona ao nome de *Tolamān* (nome desana de Luís), ou seja, aparece como o nome de família de Luís Lana. De forma que não se deu destaque ao fato de que os conhecimentos contidos no livro pertencem aos *Kehíriporã*, isto é, os descendentes de *Kehíri*. A versão de Berta Ribeiro é um

avanço, contudo. Geralmente, é o antropólogo quem publica os mitos que coletou em campo e coloca seu próprio nome na capa, sendo que os nomes dos narradores são apenas citados dentro do livro. É comum o antropólogo ou qualquer outro “coleccionador de mitos” considerar o livro como seu, como parece ser o caso de Ermanno Stradelli. Este não era o caso de Berta Ribeiro. Como já citado, em seu próprio livro *Os Índios das Águas Pretas* (1995), de autoria exclusiva de Berta Ribeiro, a antropóloga devidamente dá os créditos ao conteúdo do livro a *Tolamãn Kehíri* (Luís Lana) e no parágrafo seguinte apresenta Firmiano e Luís Lana como autores de um livro de mitos, fazendo referência a *Antes o Mundo Não Existia* (Ribeiro, 1995:14).

Entretanto, a primeira edição deste livro não dá o mesmo destaque que a segunda ao clã dos narradores. O grande avanço da coletânea, portanto, foi devolver aos próprios narradores e aos seus clãs as narrativas. Sugere Dominique⁸⁵ que talvez a intenção dos narradores e da própria Berta Ribeiro na primeira edição era escrever uma espécie de “Bíblia” para os Desana no sentido de autoridade de um livro sobre todos os clãs.

É digno de nota que embora se reconheça o grande passo dado pela primeira versão do livro, ainda é possível encontrar certa resistência no reconhecimento da publicação ser fruto de narradores indígenas. Uma pesquisa *online* no acervo da Biblioteca Nacional Brasileira revela algo interessante. Ao pesquisar no sistema de busca informando o nome do livro *Antes o Mundo Não Existia*, o sistema apresenta dois registros com base em sua ficha catalográfica.⁸⁶ No primeiro deles, referente à primeira edição de 1980, os narradores *Umúsin Panlôn Kumu* e *Tolamãn Kenhíri* não aparecem no catálogo do acervo como autores da primeira versão. O campo autor não existe neste registro específico e o nome dos narradores não é mencionado em nenhum campo do registro. Isto significa que, se o usuário procurar pelo livro apenas

⁸⁵ Em comunicação pessoal realizada em 27.10.2015.

⁸⁶ Pesquisa realizada em 28.12.2015 no site da Fundação Biblioteca Nacional utilizando as palavras “antes o mundo não existia” no campo de “Busca Rápida” com a opção “Todos os campos” (http://acervo.bn.br/sophia_web/index.html).

informando os nomes dos narradores, não vai encontrar a primeira versão. Significativo, ademais, é o fato de que nos outros dois campos deste mesmo registro, o nome Berta G. Ribeiro aparece tanto no título do livro como no campo de autor secundário.

Inf. publicação	Livro - Português
Classificação Dewey	299.8
Edição	23
Localização	Obras Gerais - VI-4,6,72
Título	Antes o mundo não existia : a mitologia heróica dos índios Desana / introdução de Berta G. Ribeiro.
Imprensa	[São Paulo] : Cultura, 1980.
Desc. física	239p. : il. col. ; 20 cm.
Notas	
Hist. de procedência	Coleção Mario Pedrosa.
Locais	Exemplar com dedicatória
Locais	Exemplar 2 com dedicatória.
Assuntos	1. Índios Desana - Religião e mitologia ⓘ 2. Índios da América do Sul - Brasil ⓘ
Ent. sec.	I. Ribeiro, Berta G. (Berta Gleizer), 1924-1997 ⓘ

Figura 19: Resultado da pesquisa no site de busca da plataforma on line da Biblioteca Nacional do livro *Antes o Mundo Não Existia* realizada em 15.12.2015.

Já o segundo registro da pesquisa, apresenta a segunda edição de 1995, sem constar o nome da autora da apresentação e organizadora do livro em sua capa (Dominique Buchillet) e no campo autor principal consta o nome Firmiano Arantes Lana. O nome Dominique Buchillet também não aparece no campo autor secundário ou em qualquer campo do registro.

Não se pode saber exatamente a razão de tal distinção. Mas, não parece ser o caso de pensar que foi um simples equívoco com os nomes dos autores do

livro e da autora da introdução. A página quatro da primeira edição é clara em estabelecer que os direitos autorais da obra pertencem a *Umúsin Panlôn Kumu* e *Tolamãn Kenhíri* enquanto que a Berta G. Ribeiro são conferidos os direitos autorais da introdução. De acordo com Franca e Silveira (2014:73) as informações apresentadas na página de rosto de um livro devem ser consideradas como fonte principal para o seu registro. Outras fontes constantes nas páginas seguintes poderão ser consideradas também.

Figura 20: Página de rosto e o verso da mesma página da primeira edição de *Antes o Mundo Não Existia* (1980).

Difícilmente haveria dúvida para um bibliotecário⁸⁷ que trabalhasse com catalogação de livros, ao ler apenas a página de rosto (a primeira página da figura acima), que os autores de fato e de direito são *Umúsin Panlôn Kumu* e *Tolamãn Kenhíri*, que o título do livro é *Antes o Mundo Não Existia*, seu subtítulo é *A mitologia heroica dos índios Desâna* e a autora da introdução é Berta G. Ribeiro. Ademais, a página seguinte elimina qualquer dúvida sobre a quem pertence os direitos autorais de cada parte da obra.

Refletindo sobre a história do grande passo dado pelos narradores da primeira edição ao publicarem seu próprio livro, não seria uma surpresa confirmar que este equívoco está mais relacionado a uma dificuldade de entender ou aceitar que os autores são os próprios narradores *Umúsin Panlôn Kumu* e *Tolamãn Kenhíri*, portanto, narradores indígenas e não a antropóloga Berta Ribeiro que os auxiliou na publicação. A própria Berta Ribeiro explica em um artigo que trata da obra dos autores.

Na introdução a *Antes o Mundo Não Existia* (1980) relatei a história desse livro de mitos escrito por dois índios Desâna, pai e filho, cujos nomes tribais, fiz questão de estampar na capa – Umúsin Panlôn Kumu e Tolamãn Kenhíri – para que ficasse clara a autoria da obra. Seus nomes cristãos são Firmiano Lana, o pai e Luís Lana, o filho (Ribeiro, 2007:35).

A segunda versão destaca sem sombra de dúvidas que este é um livro que trata da mitologia de um clã específico dos Desana, ou seja, dos *Desana-Kêhíriporã*. Dominique Buchillet também discutiu com os narradores dos demais livros da coleção que organizou sobre a importância de dar ênfase ao clã, sugerindo a todos que o nome de seus clãs aparecesse na capa de seus livros. Embora a ideia de mencionar o nome do clã tenha sido pensada por Dominique, a antropóloga se baseou na constante ressalva dos *kumua* de que os mitos que estavam narrando eram parte do conhecimento que haviam aprendido

⁸⁷ As obras são catalogadas seguindo o código *Anglo-American Cataloging Rules*. (AACR2r). De acordo com o AACR2r, o ponto de acesso principal pelo título deve ser feito se: a) a autoria pessoal for desconhecida [...], ou difusa [...], e a obra não for proveniente de uma entidade ou b) é uma coleção de obras por diferentes pessoas ou entidades ou c) procede de uma entidade mas não se enquadra em nenhuma das categorias enumeradas em 21.1B2 e não é de autoria pessoal ou d) é reconhecida como escritura sagrada de um grupo religioso (Código de Catalogação Anglo-Americano, 2004, p.7, *apud* Franca & Silveira, 2014:73).

com os seus antecessores. A despeito de qualquer crítica que outros pudessem fazer, essa era a sua história e somente eles tinham legitimidade para contá-la. Entretanto, sabe-se que os *kumua* conhecem bem as outras histórias, conseguindo identificar o clã pela versão contada assim como Firmiano Lana fez em relação à Guzman.

3.4.2 Segundo Volume: A Mitologia Sagrada dos Desana - *Wari Dihputiro Põrã* - *Diakuru* (Américo Castro Fernandes) e *Kisibi* (Dorvalino Moura Fernandes), 1996

Figura 21: Segundo volume da coleção *Narradores*.

Após o lançamento do livro de Firmiano e Luís Lana, vários Desana, como Américo e Dorvalino Fernandes, expressaram seu desejo de publicar a versão que estavam escrevendo em pequenos cadernos. O primeiro contato de Dominique com os narradores foi em 1991 na comunidade Cucura Manaus, no rio Tiquié, por sugestão de Luís Lana, com a intenção de fazer um primeiro contato para futuras pesquisas sobre as categorias das “doenças consideradas de branco”.

Os narradores pertencem ao clã *Dihputiro Põrã*, descendentes de *Wari Dihputiro*, chefe do grupo dos avôs, que de acordo com a narrativa mítica são especialistas em benzimentos e guardiões dos adornos rituais e dos instrumentos musicais. No ano seguinte, Dominique iniciou seu trabalho com Américo e continuou até 1993. Enquanto fazia sua pesquisa, os narradores expressaram seu desejo em publicar os conhecimentos de seu clã.

É interessante ressaltar que, antes de solicitarem o auxílio de Dominique, as narrações já estavam escritas em quatro cadernos de escola. Américo relatava em desana os mitos a seu filho, todas as noites, e Durvalino os traduzia para o português no dia seguinte. Durvalino escreveu durante meses. Corrigia e revisava. A revisão incluía retraduzir o mito novamente para o desana para que Américo conferisse o trabalho. Durvalino teve que reescrever muitas vezes até que Américo ficasse satisfeito com o mito.

Durante sua pesquisa de campo, Dominique lia as narrativas e tirava suas dúvidas com os narradores. Em Brasília, passou o manuscrito a limpo e ao retornar para Cucura Manaus, lia o texto para Américo fazer suas pontuações. Satisfeito com a versão final, Américo passou a discutir com Dominique a estrutura do livro, o título e, como no caso de Luís Lana, Dominique explicou a importância de colocar na capa o nome do clã dos narradores. O livro apresenta também alguns trechos de benzimentos que se relacionam aos mitos relatados.

Dominique achou por bem relatar na apresentação do livro as intenções dos narradores em publicar e fazer uma pequena biografia. Acrescentou notas etnográficas ao texto e escreveu um glossário dos animais e plantas mencionados no livro. Ao terminar a edição do manuscrito, Dominique o enviou para Durvalino traduzi-lo mais uma vez para o desana a fim de que Américo pudesse fazer as correções que achasse adequadas. No total, o livro levou cinco anos para ser publicado.

Com respeito ao público-alvo, Américo informa na apresentação que o livro somente trata dos cinco líderes ancestrais dos Desana, responsáveis pela criação do mundo, da origem das plantas, da humanidade e das línguas que criaram. Não inclui as histórias sobre animais, nem contos para crianças. Entretanto, os narradores expressam seu interesse em que o livro fosse usado nos currículos escolares da região.

3.4.3 Sétimo Volume: Livro dos Antigos Desana - *Guahari Diputiro Porã - Tôrãmu Bayaru* (Wenceslau Sampaio Galvão) e *Guahari Ye Ñi* (Raimundo Castro Galvão), 2004.

Figura 22: Sétimo volume da coleção *Narradores*.

Dominique iniciou seu trabalho com Wenceslau Galvão em 1985, em Urucu, no rio Papuri. Inicialmente, não se planejava a escrita do livro. Foi no decurso de sua pesquisa que Wenceslau solicitou à pesquisadora auxílio para a escrita do livro. Para a sua pesquisa sobre doenças, Dominique gravou, durante vários anos, todos os mitos e os benzimentos correspondentes, e, com a ajuda de Raimundo, entre 1986 e 1997, traduziu todo esse material para o português.

Desta forma, diferentemente de seus predecessores que escreveram o livro a partir da narração, tradução e escrita dos mitos em seus cadernos, este livro foi organizado a partir do próprio material de campo da pesquisadora, que incluía os mitos e as rezas, coletados ao longo de muitas e longas estadias em Urucu. Este processo fez com que a elaboração deste livro fosse muito mais morosa e trabalhosa que as demais. Infelizmente, Wenceslau Galvão faleceu antes do lançamento do livro em 2004 (Buchillet, 2004:18). Este longo processo de escrita e organização do livro é um detalhe importante que foi usado oportunamente por Durvalino Fernandes como forma de reafirmar sua posição política como chefe dos clãs *Dihputiro Porã*. O argumento desta releitura será descrito no capítulo cinco.

Dominique digitou os textos em português e elaborou a primeira versão do livro, que foi revista e corrigida várias vezes em Iauaretê com Raimundo. A antropóloga passava o dia lendo o manuscrito em português e Raimundo corrigia. Foram várias e extensas sessões de correção até chegarem à versão

publicada. Raimundo escolheu a ordem dos mitos, decidiu quais trechos de benzimentos queria incluir no livro e pediu para seu irmão Maximiniano fazer o desenho da capa. Um diferencial deste volume é a participação de outro *kumu*. Raimundo convidou Severiano Castilho, que pertence a outro clã desana, para contar a história da “descoberta” da cruz do messias que, com a ajuda de Amâncio Galvão, foi desenterrada do Morro do Tamanduá em 1971.

O livro é dividido em duas partes. A primeira apresenta os mitos da formação do universo, da humanidade, o nascimento dos primeiros ancestrais e o caminho que a proto-humanidade percorreu até chegar ao alto rio Negro. Este percurso é contado em detalhes, incluindo as tentativas malsucedidas de povoamento da terra. A história específica do clã que o relaciona com seu ancestral mítico também é contada em pormenores. São relatados o surgimento dos cantos, dos benzimentos, dos instrumentos musicais e das plantas utilizadas para diversos fins. A segunda parte do livro reúne histórias de relevância para o clã dos narradores, os *Guahari Diputiro Porã*, tais como a origem do fogo, da mandioca, dos artefatos ligados à pesca e sobre a divisão feita por *Boreka* dos *paricás* entre os povos do rio Negro.

Há peculiaridades neste volume que merecem ser destacadas. De imediato, o livro chama atenção pelo seu tamanho volumoso. Enquanto o maior livro da coleção *Narradores* até então havia sido composto com menos de 300 páginas, os narradores Wenceslau e Raimundo escreveram um livro com quase 700. Este “tijolo”, como o chama Luís Lana, fez com que o livro assumisse um tamanho desproporcional quando comparado aos demais quando enfileirados numa estante. Isto traz consequências que serão tratadas mais adiante. Além do tamanho, os narradores decidiram relatar cada uma das paradas nas chamadas “casas de transformação” que a cobra canoa fez até chegar em Ipanoré. Estas paradas eram essenciais para o desenvolvimento da proto-humanidade, porque durante estas ocasiões eram realizadas festas e benzimentos fundamentais para a continuação do processo de humanização dos ancestrais da humanidade. De forma que os narradores relatam os locais da parada e descrevem parte do

benzimento na própria língua desana que era realizado nestas casas de transformação e apontam os ensinamentos específicos que os demiurgos transmitiram aos seus ancestrais.

3.4.4 Oitavo Volume: *Bueri Kādiri Marīriye*. Os ensinamentos que não se esquecem - *Diakuru* (Américo Castro Fernandes) e *Kisibi* (Durvalino Moura Fernandes), 2006.

Figura 23: Oitavo volume da coleção *Narradores*.

O oitavo volume da coletânea e o quarto dos Desana é também o segundo livro de Américo e Durvalino Fernandes. Estes são os únicos narradores que, até este momento, contribuíram com dois livros para a coleção.

O objetivo deste volume é complementar o primeiro livro dos narradores, *A Mitologia Sagrada dos Desana - Wari Dihputiro Porã*, publicado dez anos antes. O primeiro livro, que relata inúmeros eventos mitológicos, serviu de base para o conteúdo variado deste pequeno livro composto por cinco capítulos.

O primeiro apresenta a história das constelações que permitem aos Desana acompanhar o tempo através de seus movimentos. O segundo capítulo traz ao leitor uma explicação detalhada, passo a passo, dos diferentes tipos de dabucuri, introduz os instrumentos musicais utilizados nestes eventos, as falas, os cantos e as danças. No entender de Américo, os dabucuris de hoje não são levados mais a sério e, conseqüentemente, os mais jovens não sabem mais como fazê-los de maneira apropriada. Assim, através de sua explicação, Américo torna possível que esta festa de extrema complexidade possa ser realizada “à

maneira dos antigos”. O terceiro capítulo versa sobre as diferentes festas de caxiri, indicando as danças, enfeites e instrumentos musicais específicos utilizados em cada festa. O quarto capítulo trata dos símbolos numéricos usados em tempo de guerra e demonstra como no passado, o clã *Wari Dihputiro Porã* era temido por suas habilidades de ataque. Finalmente, o quinto capítulo retrata a história de perseguição dos índios no rio Tiquié pelos brancos. O conteúdo deste capítulo foi narrado pelos Miriti-tapuia que conhecem em profundidade a história da atuação violenta dos brancos nesta região.

A história das constelações foi gravada por Dominique Buchillet enquanto fazia seu trabalho de campo na comunidade Cucura em 1995. Os outros capítulos foram gravados na língua tukano por Durvalino e traduzidos para o português também pelo próprio narrador. Após a tradução, Durvalino voltava a traduzir para o tukano para que seu pai conferisse e fizesse suas observações. Em 2001, desejoso de publicar este livro, Américo contatou novamente Dominique Buchillet, que digitou, em 2003 o manuscrito de Durvalino. No ano seguinte, os dois narradores, juntamente com a antropóloga, realizaram uma longa revisão final do texto em São Gabriel da Cachoeira, preparando-o para a publicação.

Após esta breve e parcial apresentação dos volumes desana da coleção *Narradores* estudadas neste trabalho, pode-se tentar pensar de que forma e em que extensão a apropriação do livro tem sido usada pelos povos do alto rio Negro.

Quando se pergunta aos narradores por que tantos esforços são direcionados às diversas formas de registro, a primeira resposta que se ouve é: “o registro protege um conhecimento que está em risco de se perder. Os jovens não têm mais interesse em aprender com o *kumu* e sem ter alguém para quem transmitir seus conhecimentos, alguns decidiram publicá-los”. De fato, esta é também a proposta da FOIRN ao lançar a coleção *Narradores* (Buchillet, 1996:7; Instituto Socioambiental, 1996:137).

Mas seria reducionista pensar que, uma vez registrados os conhecimentos, a narrativa estaria salva e este processo teria atingido seu objetivo (Andrello, 2008:3). Para melhor entender a questão, é necessário considerar duas hipóteses relacionadas ao registro de conhecimentos, ambas características do noroeste amazônico. A primeira, já explicada em seção anterior deste trabalho, diz respeito à antiga tendência por parte de alguns sábios em registrar seus conhecimentos mesmo através dos trabalhos de outros pesquisadores. Como exemplos, retomamos os nomes já citados de Maximiniano Roberto através de Ermanno Stradelli, Marcos Sierra através de Marc Fulop, Antonio Guzman nos trabalhos de Reichel-Dolmatoff e Firmiano e Luís Lana com Berta Ribeiro. Como argumenta Andrello, referindo-se ao seu próprio caso também como um dos antropólogos diretamente envolvido no processo atual de registro destes conhecimentos (cf. Andrello, 2004), a existência destes casos antigos e de outros mais recentes, demonstra que a coleção *Narradores* não responde unicamente à necessidade do registro de conhecimentos que porventura poderiam desaparecer. Nesta linha, o antropólogo arrisca levantar a seguinte hipótese: a apropriação da escrita e dos livros opera como atualizador das diferenças entre os clãs ao longo de um processo histórico em que práticas rituais como os dabucuris passam por transformações.

A seguir, procuro traçar algumas considerações com base em minha pesquisa de campo em São Gabriel da Cachoeira e em Pará-Cachoeira refletindo sobre a preocupação dos *kumua* em fazer com que estes conhecimentos fossem registrados e sobre a sua circulação.

3.5 Publicar é construir maloca

Entre as explicações dos diversos narradores sobre a importância de registrar e publicar, a resposta de Raimundo Galvão parece bem apropriada e embasada na própria mitologia de seu clã. O narrador inicia seu argumento

justificando a importância das histórias serem registradas pelo segundo grupo principal dos Desana, o grupo dos avôs, chamado *Dihputiro Porã*, do qual seu clã faz parte. Raimundo Galvão afirma pertencer ao clã *Guahari Diputiro Porã* que tem como chefe o clã *Wari Dihputiro Põrã* de Américo e Durvalino Fernandes. Assim, o clã *Wari* é considerado o irmão mais velho do clã *Guahari*. Explica Raimundo que nos tempos míticos, depois da separação entre *Boreka* e *Dihputiro Porã*, os seus irmãos menores também se separaram.⁸⁸ Da mesma forma, *Guahari* partiu da maloca dos *Dihputiro Põrã* para ter a sua própria. Ao assim fazer, recebeu autonomia para elaborar e transmitir os seus próprios conhecimentos. Transcrevo abaixo o comentário de Raimundo.

Nos tempos míticos, *Boreka*, o chefe de todos os Desana, decidiu que seu irmão *Dihputiro Porã* deveria ter a sua própria maloca, pois as suas famílias haviam crescido muito. Assim, *Boreka* passou ao seu irmão mais novo seus conhecimentos sobre rituais e benzimentos e falou que ele era o responsável por estes assuntos. Ele fez isso porque o próprio *Boreka* se dedicaria a assuntos políticos. Os *Dihputiro Porã* são os especialistas em benzimentos, estragos e feitiçarias.

Esta explicação de Raimundo Galvão é consenso entre os Desana.⁸⁹ Tanto Feliciano quanto Luís Lana, que são dos *Kehíriporã*, teceram opiniões similares quando souberam que esta pesquisa estava sendo feita com Américo e Durvalino, chefes dos *Dihputiro Porã* e com Raimundo Galvão. Feliciano e Luís Lana afirmam com veemência que os clãs que fazem parte do grupo dos avôs são especializados em benzimentos e estragos (Buchillet, 1996:10). Desta forma, Raimundo Galvão valida seus conhecimentos ao demonstrar a importância de seu clã em relação ao conjunto de conhecimentos específicos dos Desana.

Contudo, a justificativa de Raimundo Galvão sobre a importância de se publicar não se limita apenas pela incumbência dada por seu irmão mais velho, mas também se baseia no sentido de cada um ter a sua própria maloca. Neste

⁸⁸ Veja os detalhes desse processo de divisão de acordo com Wenceslau e Raimundo Galvão em Bayaru & Ye Ñi, 2004. *Livro dos Antigos Desana - Guahari Diputiro Porã*, página 334 e seguintes.

⁸⁹ Esta especialização fica evidente no livro de Wenceslau e Raimundo, conhecido por mais detalhado e completo ao apresentar um grande número de benzimentos (Andrello, 2010:15).

momento, é necessário fazer uma interrupção nos comentários elucidativos de Raimundo Galvão com a finalidade de apresentar uma breve explicação dos sentidos que a maloca pode assumir, de forma que seja possível compreender a profundidade da relação que Raimundo traça entre a maloca e a produção de conhecimentos.

A literatura etnográfica é rica em descrições, associações e paralelos entre a maloca (*bayawi*) e suas infinitas relações. A maloca pode ser pensada como o mais complexo de todos os artefatos dos povos tukano e seu modelo abstrato pode ser encontrado no céu, na natureza ou nas profundidades de um lago. Cada parte ou aspecto da maloca está associado com o modelo cosmológico,⁹⁰ fenômenos astronômicos, funções anatômicas e fisiológicas, como o corpo, o útero (Hugh-Jones, C., 1979:241 e seguintes), noções de parentesco, dimensões rituais e características da paisagem. Em resumo, a maloca pode ser associada com todas as esferas e cenários da experiência humana. É um modelo cósmico, é uma floresta, uma assembleia de parentes e de afins, um cemitério,⁹¹ um microcosmo no qual toda parte é nomeada e toda relação entre as partes é vista dentro de um todo coerente (Reichel-Dolmatoff, 1996b:49). A maloca ainda se associa ao longo processo de humanização, pois quando os ancestrais da humanidade subiram os cursos dos rios Amazonas, Negro e Uaupés, o barco de transformação fez inúmeras paradas em malocas ou casas de transformação, onde a proto-humanidade foi levada a uma maturação progressiva.

Transcrevo a bela e poética descrição que Stephen Hugh-Jones apresenta sobre a visão maloca como cosmos.

The maloca itself replicates and models the structure of the cosmos: its floor is the earth and its posts are the mountains supporting the roof or sky above. Like the mountains which delineate the territories

⁹⁰ Por exemplo, a maloca pode ser considerada um microcosmo do universo: seu telhado é o céu, as colunas e portas são as montanhas que apoiam o céu e o chão é a terra (Hugh-Jones, S., 1979:151).

⁹¹ A relação entre maloca e humanidade é clara. Bebês que ainda não são considerados humanos nascem fora da maloca e os mortos que atingiram a plenitude humana quando vivos são enterrados dentro da maloca. Alguém que se encontre em um estado quase humano ou em estado marginal como um recém-nascido só deve se aproximar da maloca ao atingir pleno *status* humano (Jackson, 1983:37).

of the different Tukanoan groups, the posts define the interior space of the house and, in the right context, each may represent a different group. Down the centre of the maloca, from rear to front, west to east, runs an invisible river on whose banks and tributaries the people live. During rituals, for those who understand such things, human time merges with timeless myth and the maloca and its contents assume cosmic proportions and significance (Hugh-Jones, S. 1993:102).⁹²

Além de todas essas associações, particularmente em relação ao tema do conhecimento, a maloca pode assumir duas acepções distintas e articuladas entre si. A primeira propõe que a maloca é o centro do saber. A segunda acepção relaciona a posição de prestígio do chefe conquistada através do complexo processo de sua construção e de sua imponência com a prerrogativa de posse e da guarda dos conhecimentos. As duas concepções serão analisadas a seguir.

Em geral, a maloca é considerada o local onde os rituais acontecem. O centro da maloca é o local onde o conhecimento aflora em seu mais expressivo grau.

Bayawi'i representa casa de convivência entre grupos de famílias do mesmo clã, casa de aprendizado de cantos e danças, ou casa de aprender fazendo no dia-a-dia. No sentido mais amplo *bayawi'i* é de arquitetura indígena, um projeto arquitetônico padrão igual do *umukowi'i* [universo]. A maloca-*bayawi'i* que fica em algum lugar no universo, até em nossos dias é o mais mencionado nas cerimônias (Comentário de José Maria Lana).

Dentre as diversas associações possíveis com a maloca, parece que a relação com a cobra é a mais proveitosa para se pensar sobre o conhecimento. Assim como a área da maloca corresponde ao âmbito em que uma comunidade vive, o corpo da cobra representa a estrutura social da qual um clã faz parte (Hugh-Jones, C., 1979:236). Ao benzer a maloca, o *kumu* transforma a sua estrutura em cobra-canoa. A viga que sustenta a estrutura da maloca e os seus

⁹² A maloca em si mesma reproduz e representa a estrutura do cosmos: o chão é a terra e seus esteios são as montanhas que sustentam o teto ou o céu acima. Como as montanhas que marcam os territórios dos diferentes grupos tukano, os esteios definem o espaço interior da maloca e, no contexto apropriado, cada um pode representar um grupo diferente. No centro da maloca, de trás para à frente, do oeste ao leste, corre um rio invisível em cujas margens e afluentes as pessoas vivem. Durante os rituais, para aqueles que conhecem essas coisas, o tempo humano se funde com o mito atemporal e a maloca e o seu espaço assumem proporções e expressões cósmicas.

esteios formam a espinha e as costelas da cobra, que foi o abrigo (ou ventre) que protegeu a humanidade desde seu início até a sua emersão na cachoeira de Ipanoré. A relação com o conhecimento fica clara quando Gabriel Gentil explica que é dessa cobra grande que vem o conhecimento. O consumo de *caapi* proporciona a visão dessa cobra que transmite seus conhecimentos ao *kumu* (Béksta, 1988:49). No rio Tiquié é possível ver uma serra chamada em tukano *Amõ-ně* (Serra da Iniciação), cujo dono é a cobra grande. Segundo Américo Tukano, esta casa foi feita pela própria cobra grande que também é um pajé e o conhecimento dessa cobra veio através de *Ye'pá-ó'ãkhě*, demiurgo ancestral tukano. Ora, quando um *kumu* pensa na maloca em que vive, enxerga a espinha e as costelas da cobra grande. Mas, quando a própria cobra grande vê a sua maloca, a serra *Amõně-wií*, está vendo as costelas e a espinha do próprio *Ye'pá-ó'ãkhě* (Béksta, 1988:67). Vemos aqui o conhecimento em diferentes âmbitos desde o *kumu* em sua maloca/cobra e depois a cobra e sua maloca/demiurgo ancestral. O conhecimento chega ao *kumu* no momento do ritual através destas entidades vivas.

É na maloca que se colocam os bancos do *kumu* ou do pajé quando estes se expressam durante os rituais. É o local onde se consome *caapi* e as pessoas vestem os ornamentos e os exibem durante o *dabucuri* (Reichel-Dolmatoff, 1968:80). Não é por outro motivo que, mesmo as pessoas vivendo atualmente em casas individuais devido à destruição das malocas no passado, algumas comunidades passaram a construí-las novamente a partir da década de 90, não mais para habitação, mas como centros do saber. Hoje, quando se pensa em construir um local para a realização de projetos de recuperação e transmissão de conhecimentos ou da língua, por exemplo, geralmente, a intenção é fazer uma maloca, pois é o espaço que carrega consigo o sentido de local ou casa do conhecimento.

Recupero para embasar este argumento a concepção de Luís Lana sobre a maloca. Em 1980, ano do lançamento da primeira edição de *Antes o Mundo Não*

Existia, Luís Lana declarou em uma entrevista ao Jornal Missionário seu desejo de construir uma maloca.

A minha vontade de hoje é de falar com meus pais, de me construir uma maloca no meio da aldeia e fazer renovar as danças, continuar o que está na cabeça do meu pai e continuar as tradições (Béksta, 1988:87).

Dez anos mais tarde, Luís construiu uma maloca como reação à atuação da igreja católica no rio Negro no fim da década de 50.⁹³ Como as cerimônias não eram realizadas fora da maloca, mas sempre em seu interior, naquela época os salesianos pensavam que ao destruírem as malocas, conseguiriam destruir os rituais.

O narrador explica que, da mesma forma que escreveu seu livro de mitologia desana para mostrar ao público católico que as acusações da igreja eram infundadas, Luís Lana pensou ainda que sua reação seria mais expressiva se construísse uma maloca.

Se os rituais católicos acontecem dentro de uma igreja, por que os rituais desana não podem acontecer dentro da maloca como aconteciam nos tempos antigos? A maloca era o local do ritual e a maloca é viva.

Assim, em 1992, Luís Lana construiu uma maloca em São João Batista de forma ornamentada, como se fosse um museu vivo e, em suas palavras, “para a juventude aprender a nossa cultura”. Com ajuda de várias instituições, Luís constituiu um acervo de cerca de 140 objetos de rituais, inclusive alguns teve que “ir buscar na Colômbia porque aqui não temos mais”. Desde então, se espalhou pelo rio Negro um movimento de revitalização cultural acompanhado pela construção de malocas em diversas comunidades (Instituto Socioambiental, 1996:136). Até 1995, sete malocas haviam ressurgido entre os Desana, Tuyuka, Tukano e Wanano, além da própria sede da FOIRN em São Gabriel da Cachoeira possuir uma também (Andrello & Ferreira, 2014:30). Este movimento confirma que as malocas continuam constituindo importante

⁹³ A última maloca do Brasil foi destruída por iniciativa do padre João Marchesi em agosto de 1958. Pertencia aos Desana do igarapé Urucú, no rio Papuri (Béksta, 1988:8).

referência às relações sociais e cosmológicas, e talvez mais do que isso, por estarem relacionadas com a transmissão e circulação de conhecimentos, a decisão de construí-las, desnecessário dizer, é política e a sua reconstrução foi o resultado de uma nova economia política de conhecimento que tomou força a partir da publicação dos livros na região.

Figura 24: Maloca construída por Luís Lana em 1992, na comunidade São João Batista, rio Tiquié.

Foto: Carlos Alberto Ricardo (Abril/93). ISA, 1996.

O movimento de construção de malocas iniciado por Luís ainda é visível hoje em diferentes partes do alto rio Negro. Abaixo transcrevo o comentário de Luís Laureano, baniwa da comunidade Itacotiara-Mirim, por ocasião da inauguração de uma nova maloca, chamada de “Casa do Conhecimento” em sua comunidade.⁹⁴

A Maloca Casa de Conhecimento é um espaço de transmissão e aprendizagem da nossa cultura para quem não a conhece ou esqueceu. Lá iremos conversar, contar histórias de antigamente, reviver nossos costumes de comer juntos quinhãpira e mingau pela manhã. Vamos dançar, fazer nossos próprios instrumentos, mostrando aos jovens como os antigos faziam. A Casa do Conhecimento também irá receber parentes que virão do Içana para compartilhar conosco as notícias de nossos familiares que ficaram por lá, para dançar e conversar. Será como uma escola que irá passar conhecimento.

Contudo, a associação entre maloca e transmissão de conhecimentos ultrapassa o sentido de local do conhecimento e atinge também a própria iniciativa de sua construção. Além de ser vista como centro de transmissão do saber, a tomada de decisão em construí-la e o próprio processo de construção de uma maloca bem como a maloca em si como objeto e estrutura tem a conotação de autonomia para a guarda deste saber.

É o chefe da comunidade que desempenha o papel importante na escolha do local da construção de uma nova maloca e ele é o responsável pela organização deste extenuante trabalho intelectual e manual. Trabalho intelectual porque tanto a maloca inteira quanto as suas partes distintas estão relacionadas aos mitos e rituais. Por exemplo, cada esteio da maloca recebe um nome assim como uma criança passa pelo benzimento de nomeação quando nasce (Béksta, 1988:39).

De acordo com Jean Jackson, o período em que se decide realizar a construção da maloca até a sua finalização é momento marcante na consolidação da posição de um chefe da comunidade (Jackson, 1983:31;

⁹⁴ Comentário retirado do artigo “Índios comemoram a inauguração da maloca Casa de Conhecimento”, publicado no site do Instituto Socioambiental (<http://piib.socioambiental.org/en/noticias?id=60521>) por Andreza Andrade em 13.09.2008 e acessado em 15.12.2015.

Goldman, [1963] 1979:155). A organização ou gestão da construção de uma maloca é meio para a sua legitimação como chefe, pois seria impossível constituir-se como tal sem a vontade da comunidade em seguir suas instruções. É importante frisar que a liderança geralmente é determinada pela descendência e recai para o irmão mais velho. Porém, existem muitos casos do irmão mais novo assumir o papel de chefe da maloca e a construção de uma maloca é o passo mais importante neste processo de angariar prestígio (Hugh-Jones, S., 1993:98; Hugh-Jones, C. 1979:46). No mesmo sentido, a palavra barasana que designa o chefe de uma maloca, se traduzida livremente, é algo próximo a “um homem que dá início a projetos” (Hugh-Jones, S., 1979:36). Esta é uma expressão apropriada porque o chefe atingiu esse *status* inicialmente por ser o homem que construiu uma maloca com sucesso. O tamanho da maloca – 10 metros de largura por 30 metros de comprimento, em média – que quanto maior, envolve número considerável de trabalhadores – também é um índice do prestígio do chefe da comunidade. O impacto visual causado pelo tamanho da maloca também é uma demonstração da solidez e do prestígio do líder. Assim, homens que possuem um *status* respeitável, geralmente vivem em malocas grandes e espaçosas (Jackson, 1983:31; Hugh-Jones, S., 1979:42).

O sentido conferido à maloca nos remete ao comentário feito por Luís Lana após o lançamento de seu livro. Luís relacionou o sucesso surpreendente de seu trabalho, até no mundo dos brancos, a “fazer maloca”. Embora houvesse nesse caso uma indigenização do livro enquanto a maloca sempre fora marcadamente indígena, por um período, a maloca desapareceu do alto rio Negro. Agora, com o prestígio conferido pelo livro, Luís retoma a construção da sua maloca, que em si mesma é uma demonstração da solidez e do prestígio do chefe, portanto, política em seu mais alto grau.

Da mesma forma que alguém ganha respeito, prestígio e conquista a sua autonomia pela construção de uma maloca, tal posição de chefe da maloca também lhe faculta o direito de controlar e de ser o responsável e o guardião dos conhecimentos de seu clã. Assim, publicar um livro, para Raimundo Galvão,

possui esta segunda conotação. Ao lhe perguntar se um *kumu* de qualquer grupo tukano ou de qualquer clã tem autonomia para publicar, Raimundo explicou.

Assim como *Boreka* decidiu que cada irmão deveria ter a sua própria maloca, a sua própria casa do saber e dos rituais, cada um, não importa o clã de que é pode publicar o seu próprio livro. Não importa o clã, não importa a etnia.

Ao questionar se os seus conhecimentos que hoje aparecem no livro são seus ou são de *Boreka*, Raimundo faz a relação entre a posição de chefe de sua maloca e guardião de seu conhecimento.

Assim como os *Guahari* saíram da maloca dos *Dihputiro*, publicar um livro significa ser dono e administrador de seu próprio conhecimento.

Raimundo Galvão deixa claro, portanto, que quem publica em nome de um clã é detentor dos conhecimentos deste clã, assim como é dono de sua maloca. A autonomia em gerir os seus próprios conhecimentos, inclui o direito de publicá-los em nome do clã. Este argumento é muito significativo porque indica que publicar vai muito além de lançar um livro. Devido ao trabalho de catequese dos salesianos, hoje não existem mais malocas usadas como moradia no alto rio Negro. Quando os salesianos destruíram as malocas, roubaram as parafernália de festas e proibiram as suas práticas em troca da alfabetização da língua portuguesa e de proteção contra o trabalho escravo, estavam pondo em prática seus planos de destruir a transmissão dos conhecimentos dos *kumua*. As malocas foram substituídas por casas individuais, que geralmente hoje são construídas ao redor de uma maloca que serve como centro comunitário. Ora, se a destruição das malocas visava o fim da transmissão de conhecimentos, o atual movimento de publicação de livros no alto rio Negro não se limita à demonstração por parte dos *kumua* de que esses conhecimentos continuam a ser transmitidos, mas implica também na própria demonstração de que os chefes dos clãs estão reconstruindo as suas malocas através de seus conhecimentos. Publicar é construir maloca. A publicação destes conhecimentos é a abertura para o público de um conhecimento próprio e específico que passou a existir como consequência de eventos passados.

Acima, citei exemplos relatados por Reichel-Dolmatoff, Casimiro Béksta, Christine Hugh-Jones e Stephen Hugh-Jones das inúmeras associações possíveis que a maloca assume em quase todos os cenários da vida dos povos tukano – útero, cobra, cemitério, cosmos, pessoa. Arrisco, portanto, a acrescentar o *livro como mais uma associação à maloca*. Como notou Stephen Hugh-Jones⁹⁵ em acordo com esta comparação, a própria estrutura da maloca lembra um livro aberto posicionado com a capa para cima.

⁹⁵ Comunicação pessoal realizada em 13.11.2015.

Figura 25: A maloca. Desenho de Feliciano Lana.
Fonte: Lana, Feliciano 1988.

*O livro é esse objeto que da vida
ao homem*

Guahari Ye Ñi

(Raimundo de Castro Galvão)

4. Livros, Circulação e Hierarquia

Início esta parte transcrevendo as palavras de Durvalino Fernandes sobre o interesse em se ler os volumes da coleção *Narradores*:

Se alguém se presta ao trabalho de ler, vai ficar só na parte da genealogia para ver onde o seu clã aparece. Cada clã tem a sua história. Porque todos têm a sua própria versão acham o livro do outro errado. Pra que vai ler?

Geraldo Andrello (2010) e Stephen Hugh-Jones (2010) apontam que publicar assume de certa forma, o mesmo sentido da oferta dos dabucuris, onde o prestígio de pertencer a determinado clã é ressaltado diante do público. Assim, as publicações de certa forma continuam com esta prática, ampliando a esfera de destaque das posições hierárquicas.

Disputas como estas não são privilégio do alto rio Negro. Como relata Cesarino (2005:6), algo parecido ocorreu quando os Marubo observaram um desenho katukina da ‘ponte-jacaré’ que também é uma figura do mito de origem

marubo em um exemplar da *Enciclopédia da Floresta*, organizada por Carneiro da Cunha e Almeida (2002:559). O velho *romëya* Cherõpapa criticou o desenho argumentando que apenas os Marubo poderiam desenhar um elemento que fizesse parte de sua história e assim, estimulado por um desenho de outro grupo que julgava errado, resolveu fazer o desenho correto para que viesse a ser parte integrante de um livro a ser futuramente publicado sobre os Marubo. A escrita opera como meio de aprender com as distâncias externas, através de informações que chegam pelo mundo de fora, pelo papel e pelos brancos (Cesarino, 2005:6).

Mas retomo a explicação inicial que cada narrador-intérprete forneceu quando lhes perguntei sobre as motivações de sua obra. A resposta de pronto é sempre a mesma: o livro visa a divulgação dos conhecimentos de seu clã. Isto é verdade, mas há mais. Contudo, o que é adicional aparece somente com o tempo. Por enquanto, apresento as explicações sobre o conteúdo que geralmente se relacionam com a legitimidade do narrador.

Todos os narradores desana são respeitados *kumua*. Mas a formação do narrador faz diferença. Raimundo Galvão critica o conteúdo do primeiro livro de Américo Fernandes porque este narrador recebeu seus conhecimentos, não de seu pai que cedo faleceu, mas dos seus tios-avôs, incluindo sua mãe. Raimundo explica que no seu caso, o livro remonta à herança do ancestral de seu clã, um grande sábio. O livro é um meio de prolongar o conhecimento deste ancestral. Afirma o narrador que esta é a grande diferença entre o seu livro e os livros de Luís Lana e Américo Fernandes. Ambos passaram anos nos internatos e fora de suas respectivas comunidades. O seu processo de aprendizado foi interrompido, parte significativa de suas vidas se deu entre os brancos e, por fim, seus conhecimentos não vêm apenas dos Desana. Raimundo aponta a diferença entre a sua formação e os demais narradores desana quando leu os livros dos outros narradores.

Eles não sabiam explicar tudo. Faltava muita coisa. Aí meu pai completou com o livro dele. O Américo viveu muito tempo com os

brancos quando era jovem. Passou pelo internato dos salesianos e não conseguiu aprender muita coisa. O Luís Lana também. Foi para o internato e ficou lá por anos. Quase virou padre! É por isso que as histórias estão todas misturadas. Já comigo era diferente. Meu pai era analfabeto, não sabia ler nem escrever. Não falava o português direito. Não estudou com os padres, aprendeu com meu avô que era desana e eu aprendi com meu pai. Também não fiquei com os salesianos. Não fui para o internato. Meu pai nunca conviveu com branco e nem mesmo estudou as coisas de branco. Por isso, era um doutor em *kumu* e *bayá*! Não entrou história e benzimento tukano. Este é o poder do meu livro.

Por ser o único narrador-intérprete a ter “sentado junto a seu pai” por anos, sem ter viajado como os outros *kumua*, Raimundo atesta que passou por um aprendizado diferenciado e argumenta que tem mais legitimidade que os demais. Esta formação de que Raimundo Galvão com orgulho fala, se reflete no conteúdo das publicações. Raimundo pontua o problema. A divergência encontra-se no início do primeiro capítulo onde Américo teria utilizado elementos da mitologia tukano quando fala dos bastões que servem como estruturas do mundo. Américo descreve assim a criação do mundo.

Umurĩ ñehkũ, o Avô do Universo, era um ser que apareceu por si mesmo no universo. [...] E se pôs a pensar sobre como deveria ser feita a terra. No fim, começou o seu plano de trabalho. Em primeiro lugar, ele pegou dois bastões lança-chocalho que ele cruzou e, em seguida, jogou no espaço. Os dois bastões formaram a base da terra. [...] Logo a seguir, *Umurĩ ñehkũ* pegou uma peneira tecida de arumã de sapo, a jogou em cima da cruz dos bastões [...] (Diakuru & Kisibi, 1996:19).

O relato de Américo Fernandes prossegue contando como o Avô do Universo continuou formando as estruturas da terra utilizando as peneiras. O ponto que nos interessa aqui é que Raimundo acusa Américo de copiar as histórias dos Tukano e cita, como um dos exemplos, o livro *Dahsea Hausirõ Porã ukũshe wiophesase merã bueri turi* escrito por Miguel Azevedo e Antenor Nascimento (Ñahuri & Kũmarõ, 2003), logo no segundo capítulo para comprovar que estes são elementos da mitologia tukano. Com isso, Raimundo justifica seus conhecimentos, reafirma sua legitimidade e, conseqüentemente, procura elevar a categoria de seu livro.

Raimundo ainda afirma que essa passagem não pode fazer parte de nenhuma história desana. Além disso, afirma que a personagem *Yebá Bwó* (Avó do Mundo) que também aparece no livro de Américo Fernandes é de conteúdo tukano (Diakuru & Kisibi, 1996:21).

Se Américo Fernandes soubesse alguma coisa, teria usado a personagem correta para os Desana, *Buhpú Magu* (filha do trovão), como aparece no primeiro capítulo do meu livro. As minhas histórias são desana!

Assim, Raimundo Galvão utiliza estas divergências entre mitos para reafirmar a consistência e a integridade das histórias publicadas em seu livro por serem “fielmente desana”. É com seu histórico de vida que Raimundo clama transmitir em seu livro os conhecimentos de seu ancestral mítico, sem a interferência de conhecimentos de outros grupos.

Américo e Durvalino Fernandes, por sua vez, também afirmam que a princípio, o objetivo do livro é contar a história do próprio clã. Logo após o lançamento do livro de Luís Lana, Américo pediu que Durvalino lesse e contasse o que o livro dizia. Américo, assim como Raimundo, criticou o conteúdo do livro de Luís Lana dizendo que o livro não estava completo e que havia elementos de histórias dos Tukano e, por isso, não poderia ser considerado um livro que fala sobre a história dos Desana. Assim, Américo decidiu escrever a história do seu próprio clã. A ideia era dar a oportunidade para que os leitores de seu clã aprendessem com quem tinha conhecimento e legitimidade para ensinar – o chefe do grupo dos avôs – e não através do livro de Luís Lana, do clã *Kehíripõrã*.

Perguntei diretamente a Durvalino se há algum objetivo de se escrever um livro, além daquele de deixar registrado parte do conhecimento de um clã para as futuras gerações. Durvalino iniciou sua resposta explicando que quando Dominique Buchillet chegou à comunidade Cucura Manaus para fazer suas pesquisas foi ao encontro de Américo e dele que já estavam com o livro basicamente pronto – as histórias estavam transcritas em cadernos – e pediram sua ajuda para publicar. Após a sua publicação, Durvalino distribuiu a obra para

todas as lideranças indígenas da época e enviou um exemplar para cada escola do alto rio Negro. Contudo, Durvalino confessa que estava ciente de que o livro não seria utilizado como material para ensino em sala de aula porque as escolas são frequentadas por crianças de grupos diferentes (tukano e maku) mesmo que situadas em comunidades onde prevalece um determinado grupo.

Mas, é interessante que depois de contar brevemente este primeiro objetivo do livro, Durvalino, de repente, começou a falar de forma muito exaltada, quase enfurecida, que no fundo havia escrito o livro com a finalidade de combater o livro de Luís Lana.

Na verdade, escrevi o livro foi mesmo para combater o livro de Luís Lana! O primeiro livro de Luís [Durvalino se refere aqui ao primeiro livro da coleção *Narradores*] criou uma verdadeira guerra entre nós, Desana! O objetivo de Luís Lana ter escrito seu livro era para demonstrar aos outros Desana que ele era o líder de todos eles e também para mostrar aos brancos que ele era o líder dos Desana. Mas todos nós sabemos da origem do clã dele. É para isso que Luís veio com esta história de livros. Os livros são só uma desculpa, o que ele quer fazer, é a mesma coisa que fez na UNIRT, quer dominar os demais. Nós índios somos assim. Estamos sempre brigando entre irmão maior e irmão menor. Não tem jeito. É por isso que as associações não funcionam. Querer trabalhar com revitalização cultural da língua e cultura desana não vai funcionar nunca por causa da briga das hierarquias.

Este comentário é revelador. Primeiro, apresenta visão oposta à proposta de Luís Lana quando o narrador recomendou aos próximos escritores que o livro não deveria ser usado como meio para resolver antigas discórdias ou para um clã ou grupo rebaixar os demais. Segundo, Durvalino revela que há muito mais envolvido na escrita dos livros, que ultrapassa a preocupação dos narradores com a transmissão dos conhecimentos para os mais jovens e o registro para a posteridade. A apropriação da escrita e do livro entram no mundo dos grupos Tukano Orientais para continuar ou reafirmar algo que sempre fizeram – as batalhas entre os clãs.

Porém, o objetivo do segundo livro de Américo e Durvalino Fernandes era mais amplo que o primeiro. Se em *A Mitologia Sagrada dos Desana - Wari Dihputiro Porã*, Américo e Durvalino escreveram para o público de seu clã, a

segunda obra *Bueri Kãdi Marĩriye, Os Ensinaamentos que Não se Esquecem* (Diakuru & Kisibi, 2006) teve como público alvo todas as etnias do alto rio Negro, pois no livro, os dabucuris são retratados como eventos de suma importância e não deveriam ser confundidos com um simples caxiri. Este livro poderia até mesmo ser considerado uma etnografia desana das festas e das guerras redigida pelos próprios desana e, neste sentido, ser usado como fonte de informação por antropólogos. Desta vez, Durvalino confessa que o livro não foi escrito com objetivos políticos. Estava fora da guerra iniciada por Luís Lana.

No entanto, essa publicação pode ser interpretada de outra maneira à luz do que aconteceu com os livros de narrativas mitológicas desana. Se o objetivo de Américo e Durvalino era ensinar como os dabucuris eram realizados no passado, outros podem entender que os narradores querem demonstrar que eles são os possuidores legítimos do conhecimento “tradicional” – expressão que eles correntemente utilizam – e se encontram na posição de ensinar outros clãs e até outros grupos.

Por outro lado, todos os narradores desana com quem conversei (Luís Lana, Américo e Durvalino Fernandes e Feliciano Lana) criticaram fortemente o livro de Wenceslau e Raimundo. A começar pelo tamanho da publicação. Se, para Luís Lana, o seu livro é o modelo para os subsequentes lançamentos da coleção *Narradores*, o livro de Raimundo está fora dos padrões estabelecidos. Luís Lana comenta sobre o formato diferente do livro de Raimundo.

A ideia de Raimundo é se destacar dentre os demais autores. Ele achou que se escrevesse muito, as pessoas iriam pensar que ele sabe mais que os outros. Como ele sempre faz em nossos encontros, ele quer humilhar os outros e está usando o livro para fazer isso agora. O Wenceslau era um *bayá* e *kumu* muito respeitado. Era poderoso. Mas, o Raimundo é briguento, gosta de confusão.

Valendo-se da formação contínua com o pai, Raimundo, entende que tem mais legitimidade para falar do que Luís Lana e Durvalino Fernandes, lembrando que ambos os narradores-intérpretes não tiveram esse mesmo tempo ao lado de seus pais.

Pode-se dizer que, do ponto de vista de Luís, o comportamento de Raimundo é antiético, pois equivale ao *kumu* que chega ao lado de seu colega e começa se gabar de seus conhecimentos – comportamento vergonhoso e condenável, como apresentado no segundo capítulo. Raimundo, por sua vez, combate no mesmo sentido ao argumentar que quando o livro de Luís Lana “vê o meu livro”, “o seu próprio livro fica fraco”. Essa frase é significativa e será examinada posteriormente, mas agora basta dizer que mais uma vez, a indigenização do livro está sendo utilizada como meio para as constantes disputas hierárquicas dos grupos tukano, reafirmando uma prática social já existente.

Os lançamentos dos livros que compõem a coleção *Narradores* remetem a uma festa de extrema importância em todo o noroeste amazônico (Andrello, 2010:9; Hugh-Jones, S., 2010:202). Evento comum nesta extensa região, o dabucuri atua na esfera política através de trocas entre clãs do mesmo grupo linguístico ou entre clãs de grupos diferentes. Pode ser considerado o veículo através do qual um clã se posiciona e define sua própria identidade em frente aos demais. O dabucuri permite que a troca entre os clãs estabeleça novas relações, que os convívios conturbados sejam remediados ou que se concretizem relações já existentes (Chernela, 2011:190). Os livros também.

Teoricamente, a posição de cada clã na cadeia hierárquica dos grupos tukano é fixa para os clãs que ocupam as suas extremidades (Andrello, 2013:4). No caso desana, ninguém questiona a posição de *Boreka*. No entanto, é possível reformular, realinhar ou redefinir tais posições encaradas como permanentes, através dos discursos realizados durante o dabucuri na região intermediária da escala. Veremos estas atuações através de dois exemplos publicados na coleção *Narradores* bem como a tentativa de um clã que se encontra na segunda posição no grupo dos avôs afirmar que sua posição deveria ser a de chefe. Utilizo aqui os trabalhos de Janet Chernela (2001:177-195) e Américo e Durvalino Fernandes (Diakuru & Kisibi, 2006:41-76) para explicar breve e resumidamente

algumas características do dabucuri que são essenciais para entendermos mais adiante de que forma os livros atuam como um continuum desta prática.

Dabucuri ou *poori*, em desana, é uma festa marcada pela troca entre clãs do mesmo ou de diferentes grupos linguísticos. Um clã presenteia outro com alimentos (peixes, frutas entre outros) ou com artefatos de sua especialidade (bancos, balaios, por exemplo). Reciprocamente, um dabucuri resulta em outro, assim como um livro suscita a escrita de outro, gerando uma alternância constante entre os papéis de clã anfitrião e clã convidado.

Sobre a natureza do dabucuri, Américo e Durvalino Fernandes (Diakuru & Kisibi, 2006:42) fornecem vários exemplos que demonstram que os dabucuris foram criados para realizar vingança e, por esta razão, sempre terminavam em morte. Seu objetivo era a disputa por prestígio e conhecimento entre os ancestrais míticos.

O dabucuri pode ser dividido em diferentes momentos caracterizados pelos discursos proferidos que giram em torno das ofertas.⁹⁶ A data é marcada de acordo com a disponibilidade dos presentes. Os convidados e os anfitriões são enfeitados com pinturas pelo corpo. Em determinado momento, os convidados se organizam para entrar na maloca anfitriã. O tuxaua anfitrião dirige-se para a entrada da maloca para recebê-los, acompanhado por dois *kumua* que vão participar dos diálogos do dabucuri. O tuxaua anfitrião inicia com palavras de saudação que desencadeia a resposta do convidado, seguida de cumprimentos dos outros participantes. Os convidados são conduzidos para dentro da maloca onde serão alimentados e começarão a beber caxiri. Neste momento, inicia-se a fase do acolhimento, quando o tuxaua anfitrião oferece cigarro benzido, *ipadu* e caxiri para o tuxaua convidado. O consumo é intercalado por falas um tanto padronizadas, mas em determinado momento, os tuxauas falam de si mesmos, apresentando os antecedentes de seus clãs. A

⁹⁶ Há um caminho que os discursos percorrem, mas há também muito espaço para improvisação e mudanças (Chernela, 2001:188).

cerimônia prossegue com mais trocas de cigarro, *ipadu* e caxiri chegando ao momento da apresentação da oferta.

Neste momento, outra fase do ritual se inicia a partir da entrada dos presentes na maloca. Tocadores de flautas japurutu, seguidos de músicas tocadas por outros instrumentos, entram na maloca e, juntamente com os convidados, cantando e utilizando palavras de baixo calão que são respondidas por vaías e zombarias.⁹⁷ Os presentes são deixados na maloca e os convidados saem novamente para dançar. Retornam e a troca de discursos recomeça. Agora, os discursos versam sobre as qualidades dos bens ofertados e da generosidade do grupo convidado. Neste momento, os presentes são entregues aos anfitriões, acompanhados de falas que, desta vez, assumem o tom de reconhecimento e de agradecimento. Novamente, os nomes dos ancestrais são retomados.

Finalmente, se aproxima a última fase do dabucuri e é aquela que mais nos interessa. Chamado em desana de *murú tuariñe*, é o momento em que ambos os tuxauas relatam a origem de seus clãs e do grupo ao qual pertencem, mencionando o nome de seus ancestrais e fumando o cigarro cerimonial. O tom de cada fala é de orgulho e até mesmo de arrogância, cada um valorizando a sua

⁹⁷ Apresento aqui parte de dois exemplos das falas durante os dabucuris realizados entre clãs wanano pesquisados e relatados por Chernela (2001:184) em que a antropóloga descreve o diálogo entre os anfitriões (donors) e os convidados (recipients):

Abril de 1979:

Recipients: *That basket of fruit is too heavy for you. Watch out or you'll fall down!*

Donors: *We're giving you a po'oa [dabucuri] - it is YOU who will be the ones who fall down - dead drunk!*

Recipients: *Once you've had our beer, you'll say, 'Come and get me, old lady, I want to lie in the hammock with you, but you'll have to carry me!'*

Donors: *You'll be chucking it up - vomiting, vomiting! That's what we'll do to you. You'll fall on the ground, howling!*

Recipients: *Yeah, the children of Yahuri are few, but they drink a lot! When we run out of beer you'll have your heads deep inside the empty bowls, begging and pleading 'Bring us more!'*

Setembro de 1979:

Donor: *Yeyeyeyeye, with seeds of patawa so numerous we will keep her squatting [defecating]! We only brought the ugliest fruits. These are the leftovers. Bring a basket to carry a chicken! Bring only your smallest baskets to carry these fruits - it wasn't easy to find them se we didn't bring very many!*

Recipient: *We are going to leave you all collapsed [drunk] in the corners, begging for more!*

Donor: *Oh, so you're playing with us? OK, put only two seeds in each basket ... [to recipients] Here, we searched for these little things because we didn't have anything else to do. Now you can throw them out.*

Recipient: *We two groups appear to detest each other but we do this so we can live better. Yes, this is a lot of work.*

origem e generosidade. Transcrevo a explicação de Américo e Durvalino Fernandes.

Após dizer isso, o tuxaua tukano entrega o cigarro, a cuia de *ipadu* e a cuia grande de caxiri para o tuxaua geral desana. Começa então a cerimônia propriamente dita, onde fala-se dos próprios ancestrais maiores com palavras de orgulho. Cada grupo tukano dirige suas palavras dentro de sua tradição de divisão dos clãs (Diakuru & Kisibi, 2006:73).

As falas são transmitidas pelos chefes de forma jocosa e até com hostilidade, não apenas contra o clã envolvido, mas contra outros, inclusive de etnias distintas (Chernela, 2011:188).

É fundamental destacar que a festa do dabucuri conforme acima descrita é permeada por trocas. Uma delas é bem visível: são as trocas de bens materiais ou tangíveis tais como peixe, carne, frutas etc. O segundo tipo de troca requer mais atenção para ser notado e envolve palavras, falas, discursos e genealogias. São trocas de bens imateriais ou intangíveis. A dificuldade em se notar a segunda espécie de troca se deve ao fato de que consideramos uma troca real aquela que envolve bens materiais. Pensamos mais perto do sentido econômico que envolve bens e serviços e, por este motivo, concebemos distintamente a troca de palavras mais como uma troca metafórica do que real.⁹⁸ Não é este, entretanto, o sentido dado pelos povos do noroeste amazônico. Para eles, a troca de palavras e discursos equivale à troca de bens materiais. Retomo as palavras de *Diakuro* e *Kisibi*, transcritas acima, que enfatizam o valor do imaterial: “Começa então a cerimônia propriamente dita, onde se fala dos próprios ancestrais maiores com palavras de orgulho”. A troca de palavras e de genealogias é tão importante quanto, ou até pode superar, a troca dos bens materiais.

Hoje, boa parte das formalidades do dabucuri muitas vezes é deixada de lado. Isso não significa necessariamente que os dabucuris não têm mais

⁹⁸ Observação feita por Stephen Hugh-Jones em contato pessoal em 13.11.2015.

importância. Mas, o ponto é que mesmo que as falas diminuam, outras falas continuam sendo travadas entre os clãs em uma instância diferente.

De acordo com Chernela (2011:190), existem dois marcadores que identificam a posição de um clã no sistema aberto do alto rio Negro: a língua e o ancestral comum. No entanto, pode ocorrer que, embora falando a mesma língua e identificando-se com o mesmo ancestral, determinados clãs ainda possuam um *status* diferenciado dos demais. É o caso do clã de Luís Lana, *Kehíriporã*. Este clã é desana, descendente de *Boreka*. Contam Américo e Durvalino (Diakuru & Kisibi, 1996:178) que a serva de *Boreka* ficou grávida e ninguém sabia quem era o pai do bebê. De qualquer forma, *Boreka* estava cuidando da criança. Um dia, porém, resolveu procurar o verdadeiro pai. Diante dos demais líderes desana, *Boreka* colocou a criança no meio de todos. Explicou que a criança encostaria primeiro naquele que fosse seu pai. Obviamente, a criança veio em direção de *Boreka*, pois era ele quem havia passado mais tempo com ela. *Boreka*, entretanto, não admitiu ser o pai da criança, mesmo diante da pressão dos demais. Estes sugeriram que a criança deveria ser considerada o primogênito de *Boreka*, mas ele não aceitou e o classificou como o sexto líder dos Desana no grupo de *Boreka*.

Histórias como estas são comuns no noroeste amazônico, pois são usadas para explicar por que um clã que, aparentemente ocuparia uma posição baixa na hierarquia se encontra agora em uma posição elevada. Estas histórias ainda são usadas para indicar o oposto, ou seja, explicam de que forma um clã de alta hierarquia ocupa posição baixa na escala. Esta história, de acordo com Américo Fernandes, coloca os *Kehíri* em posição de desvantagem na cadeia hierárquica e, no mínimo, desconfortável em suas relações com outros clãs. De acordo com Américo, *Kehíri*, além de ser filho de uma serva dos Desana, encontra-se em situação difícil, pois seu suposto pai, *Boreka*, não o quis reconhecê-lo e, somente o fez, a partir de um acordo baseado na sorte. No entanto, o problema é aparentemente resolvido na medida em que os *Kehíri* passam a ocupar o último lugar entre os clãs desana, como se fosse seu irmão menor enquanto que, pela

regra, *Kehíri* deveria ocupar o lugar de filho de *Boreka*. Nesta circunstância, *Kehíri* seria o irmão mais velho de todos os Desana.

A situação é mais constrangedora ainda porque, explica Marcelino Massa, desana de São Gabriel da Cachoeira, na fase em que as genealogias são pronunciadas durante o dabucuri, por ser o ancestral do clã filho de uma serva, hoje o clã *Kehíri* não é mencionado. Isto não significa que este clã não seja desana, mas ressalta Marcelino, que é um clã encarado como desana “apenas por consideração”. Por este motivo, quando acompanhava o trabalho de benzimento de Américo Fernandes em São Gabriel da Cachoeira, o *kumu* ocasionalmente depreciava os desenhos de Feliciano Lana e o livro de Luís Lana. De vez em quando Américo exclamava:

Como é que este Feliciano sabe fazer esses desenhos de coisas que ele nunca viu? Ele veio de um clã bastardo. Ele não é Desana mesmo!

Retomo aqui parte das palavras de Durvalino, já mencionadas acima, que em outra ocasião disse:

O objetivo de Luís Lana ter escrito seu livro era para demonstrar aos outros Desana que ele era o líder de todos eles e também para mostrar aos brancos que ele era o líder dos Desana. Mas todos nós sabemos da origem do clã dele. É para isso que Luís veio com esta história de livros.

Não me parece que Américo nem mesmo Durvalino estavam de fato questionando os conhecimentos de Feliciano, pois em muitas ocasiões em que conversávamos sobre assuntos diversos, Américo elogiava Feliciano e me incentivava a levar a sério os seus ensinamentos. Mas, em determinados momentos, o ataque a Feliciano aparecia e, aos poucos, foi ficando claro que o alvo não era Feliciano, mas o seu clã *Kehíri*.

Como ressaltou Chernela (2001:188), no dabucuri, as falas dos clãs apontam desavenças, acusações e tensões. Entretanto, o dabucuri possibilita que a identidade dos clãs possa ser definida e redefinida. Pode-se tentar remediar o problema de não ter o nome mencionado no dabucuri ou de ser conhecido como

descendente de um filho bastardo através da publicação da narrativa genealógica do clã em um sistema hierárquico como o do noroeste amazônico. É através desta dialogicidade que Luís Lana em seu livro, define e redefine a posição de seu clã diante da exposição de Américo Fernandes. Não só marca a sua posição, mas contra-ataca, procurando deixar Américo Fernandes em situação similar – prática semelhante às falas de ataques agressivos encontradas nos dabucuris.

Em capítulo específico de seu livro, Luís Lana trata da divisão hierárquica dos *Um#komahsã*, ou Filhos do Sol, como os Desana se autodenominam. Evidentemente, como se encontra em todos os volumes da coleção *Narradores*, uma parte é dedicada à história do clã narrador. Assim, Luís Lana relata sobre o grupo *Tõrãm# Kêhíri*:

Este foi um chefe importante. *Boreka* deu-lhe ordem de viver numa outra maloca e concedeu-lhe muito poder, quase quanto ele. Ele lhe deu um par de cintos de dentes de onça chamados em desana *koayeaguikari*, o trocano (*toatore*) - ensinado-lhe os ritos que dão força ao trocano - e muitos outros bens. A seu chefe, *Boreka* disse:

- “Você também é meu irmão, por isso lhe confiro o poder de ter o trocano”.

Deu-lhe também avôs, empregados, bem como um cantor chamado *Wiribayaru* ou, ainda *D#seberi*. Embora o grupo de *Tõrãm# Kêhíri* seja o quarto grupo de chefes, ele recebeu muitos poderes de *Boreka* (Pãrökumu & Kêhíri, 1995:54).

Dentre todos os irmãos de *Boreka*, *Kehíri*, na descrição de Luís Lana, é considerado como um chefe importante e recebeu tanto conhecimento e prestígio a ponto de ser quase equiparado ao próprio demiurgo. Recebeu bens que outros não tinham e também servos. Na linhagem de Luís Lana, *Kehíri* ocupa posição superior daquela formulada por Américo Fernandes. Um quadro comparativo é apresentado a seguir sobre a posição dos *Kehíri* de acordo com a visão de seu chefe atual, Luís Lana e de Américo Fernandes do clã *Dihputiro-Porã*.

1. Boreka	1. Tõrãmũ ou Boreka
2. Sãmẽperupõrã	2. Dũrũ
3. Dũbayaru ou Mẽmẽrĩpõrã	3. Sãmeyeri
4. Tõrãmũ Kẽhĩri ou Kẽhĩripõrã	4. Bũgũyeri
5. Ʋmukomahsũ Duseberi	5. Wahori ou Dihputiro
6. Uari Paya	6. Tõrãmũ Kẽhõrĩ
7. Kisibi Yepuri Wariru	

Tabela 5: Para Luís Lana, seu clã *Kehĩri* ocupa a quarta posição na escala hierárquica (Pãrõkumu & Kẽhĩri, 1995:53).

Tabela 6: De acordo com Américo Fernandes, o clã *Kehĩri* se encontra no último lugar na hierarquia (Diakuru & Kisibi, 1996:183).

Luís Lana não se contenta apenas em demonstrar que a sua posição na cadeia hierárquica diverge do que pensam os *Dihputiro Porã*. Contra-ataca em seu livro a posição de Américo Fernandes. Ao falar do grupo dos avôs, que é encabeçado por *Dihputiro Porã*, ou seja, os antecessores do próprio Américo Fernandes, Luís Lana inverte a história ao contar que o ancestral dos *Dihputiro* não teve pai conhecido e era filho de uma serva desana que trabalhava para *Boreka*. Note que na tabela acima de Luís Lana, os *Dihputiro Porã* ou *Wahori* não aparecem, indicando o aparecimento deste clã posteriormente, como resultado de uma união indesejável. De qualquer forma, para Luís Lana *Boreka* não reconheceu a criança, mas “arrumou” um lugar para ela:

Aqui não há outra gente, aqui somente há os meus filhos, os meus sobrinhos, os meus avôs e os meus empregados. É somente isso que eu posso fazer para a minha criada. Traga esse menino aqui! Farei dele o avô de meus filhos! (Pãrõkumu & Kẽhĩri, 1995:56).

O esquema abaixo pretende facilitar entendimento do movimento dos *Kehĩri*, de Luís Lana e *Uari Dihputiro*, de Américo Fernandes sob a perspectiva do clã *Kehĩri* (Luís Lana) segundo consta em seu livro (Pãrõkumu & Kẽhĩri, 1995:53-57).

1. Boreka	1. Boreka	Grupo 1 1. Boreka	Grupo 2 1. Uari Dihputiro
2. S̃mēperupōrã	2. S̃mēperupōrã	2. S̃mēperupōrã	
3. D̃bayaru ou Mēmēīpōrã	3. D̃bayaru	3. D̃bayaru	
4. Tōrām̃ Kēhíri	4. Tōrām̃ Kēhíri	4. Tōrām̃ Kēhíri	
5. ʔmukomahs̃ Duseberi	5. ʔmukomahs̃ Duseberi	5. ʔmukomahs̃ Duseberi	
6. Uari Paya	6. Uari Paya	6. Uari Paya	
7. Kisibi Yepuri Wariru	7. Kisibi Yepuri Wariru	7. Kisibi Yepuri Wariru	
	? Uari Dihputiro		

Tabela 7: *Boreka* e seus irmãos de acordo com a saída do barco de transformação. O clã de Luís Lana ocupa a quarta posição e não consta o clã de Américo Fernandes (*Wahori* ou *Dihputiro*).

Tabela 8: A serva de *Boreka* dá à luz um filho sem pai. *Boreka* adota a criança, mas decide não incluí-lo entre seus descendentes.

Tabela 9: *Boreka* criou um segundo grupo, fazendo da criança o chefe do grupo dos avôs com a finalidade de servir à sua própria descendência.

Embora a narrativa de Luís Lana continue relatando que *Dihputiro* recebeu poderes de *Boreka*, inclusive conhecimentos especiais relacionados com cantos dos mestres de cerimônias, o uso do *caapi* e os estragos, *Dihputiro* continua em situação desconfortável por ser filho de uma serva e sem pai. Do ponto de vista de Luís, os *Dihputiro Porã* foram rebaixados à condição de avô dos Desana, sendo obrigados a fazer benzimentos a pedidos do clã dos chefes.⁹⁹

Quando perguntei o que Luís achava sobre a genealogia dos clãs desana descrita por Américo, ele chamou Américo de narrador contraditório.

Américo coloca em seu livro que *Kehíri* é uma classe que se encontra abaixo do clã *Dihputiro*. Mas, ao mesmo tempo em que estabelece

⁹⁹ O grupo dos avôs abrangia os *kumua* e os servos. Cada qual com funções diferentes. Antigamente, os *kumua* faziam benzimentos a pedido do clã dos chefes no tempo das cerimônias e rituais. Enquanto isso, os servos buscavam lenha, faziam fogo, cuidavam do *ipadu*, isto é, assumiam para o clã de chefes tanto na vida cotidiana quanto cerimonial, as tarefas que os Maku fazem hoje em dia quando estão morando à proximidade de uma comunidade tukano ou desana (Dominique Buchillet, comunicação pessoal em 14.12.2015).

uma classificação diferente, chama os *Kehíri* de netos, o que significa o reconhecimento deste grupo como irmão maior.

Da forma como Américo escreveu seu livro, parece que ele quer justificar a sua posição de chefe do grupo dos avôs porque, caso contrário, estaria abaixo de mim. Mas, a verdade é como está em meu livro, eles sempre foram do grupo dos avôs desde o princípio. Eles nunca foram de *Boreka*, mas é o que dizem.

As disputas, assim como no dabucuri que é permeado por falas de ataques, não chegaram ao seu fim, ainda. Em defesa própria, Américo Fernandes explica que seu ancestral mítico, *Wahori*, era o irmão caçula de *Um̃ri mahsã*, ocupando a quarta posição entre os clãs. Contudo, como *Kehíri* mais tarde foi reconhecido como irmão dos demais, *Wahori*, num ato de bondade, cedeu seu lugar e passou a ocupar do grupo dos avôs, que faziam benzimentos a pedido do clã dos chefes no tempo das cerimônias e rituais. Havia nesta atitude um interesse. De acordo com Américo, *Wahori* deu a *Kehíri* sua posição de chefe porque tinha como objetivo ser o cabeça, portanto, o supremo líder do grupo dos avôs (Diakuru & Kisibi, 1996:179). Consequentemente, enquanto os líderes dos Desana viviam na mesma maloca de *Boreka*, *Wahori* ganhou a sua própria maloca e logo se tornou independente de *Boreka*. Tinha ao seu dispor os *kumua* mais sábios de todos os Desana (Diakuru & Kisibi, 1996:185). Parece assim que, para *Wahori*, era preferível ser o cabeça de um segundo grupo, o dos avôs, do que ser o último na hierarquia do primeiro grupo, o clã dos chefes.

O esquema abaixo pretende facilitar o entendimento do movimento dos *Kehíri* e *Wahori* sob a perspectiva dos *Dihputiro Põrã* (Américo Fernandes) segundo consta em seu livro (Diakuru & Kisibi, 1996:178).

1. Tõrãmũ	1. Tõrãmũ	1. Tõrãmũ	Grupo1 1. Tõrãmũ	Grupo 2 1. Wahori
2. Kisibi	2. Kisibi	2. Kisibi	2. Kisibi	
3. Diakara	3. Diakara	3. Diakara	3. Diakara	
4. Diakuru	4. Diakuru	4. Diakuru	4. Diakuru	
5. Wahori	5. Wahori	5. W ah ori	5. Kehíri	
	+ 6. Kehíri	6. Kehíri		

Tabela 10: Os primeiros chefes desana, de acordo com a ordem de saída do barco de transformação. Neste momento, não há menção ao clã *Kehíri*.

Tabela 11: O número de chefes desana aumenta após o nascimento de *Kehíri*, filho de *Tõrãmũ* com sua serva.

Tabela 12: *Wahori* decide sair do grupo dos chefes, abrindo a possibilidade para *Kehíri* ascender.

Tabela 13: *Kehíri* sobe uma posição na escala hierárquica e *Wahori* inaugura o segundo grupo dos Desana, passando a ocupar o primeiro lugar na condição de chefe do grupo dos avôs.

As trocas do dabucuri permitiam a exibição pública do patrimônio material tais como ornamentos, por exemplo. A exibição destes ornamentos, acompanhada da oferta de bebida e cigarro, reforça a posição dos anfitriões em face dos convidados e os presentes oferecidos reforçam a posição dos convidados diante dos anfitriões. De modo que, tanto os objetos ofertados quanto os performaticamente exibidos atuam para fazer valer a posição hierárquica dos clãs e seu prestígio político. Por serem estes momentos de oferta e exibição marcados por exortações um tanto agressivas de ambas as partes, sugere Andrello (2010:10) que as narrativas transcritas nos livros constituem uma versão mais detalhada e reflexiva dessas falas apresentadas no dabucuri.

Um dabucuri é sempre resultado de outro. É um ritual de ofertas e contraofertas que pode se desdobrar indefinidamente. Neste ponto, a coleção *Narradores* também se encaixa nesta dinâmica. Começando com Guzman através de Reichel-Dolmatoff, a instigação a publicar passou pela primeira versão de *Antes o Mundo Não Existia* escrita por Firmiano e Luís Lana, a qual foi reescrita abrindo as portas para uma competição maior entre os Desana.

Parece que, com o início da coleção *Narradores*, a competição estava oficialmente aberta. A primeira contrarresposta foi dada por Américo e Durvalino Fernandes, dos *Dihputiro Porã*. A batalha continuou com a publicação do livro de Wenceslau e Raimundo Galvão que arrefeceu os ânimos dos Desana a ponto do clã *Dihputiro Porã* ainda retaliar com uma segunda publicação com objetivos mais amplos que o primeiro livro. Dos oito volumes que compõem a coleção, todos os livros analisados nesta tese, ou seja, a metade da coleção, está envolvida nesta espécie de dabucuri intelectual desana.

Os Tukano também entraram na batalha em busca de reconhecimento e prestígio político. Mas, diferentemente dos Desana, que travam um dabucuri intelectual mais restrito aos seus clãs, os Tukano fazem um dabucuri entre si e com outros grupos também. O livro do clã *Oyé*, de alta hierarquia, parece ser uma resposta ao já publicado livro do clã *Hausirõ Porã*. Mas, enquanto os outros volumes da coletânea dão destaque ao conhecimento xamânico, o volume dos *Oyé* procura dar ênfase à genealogia do clã. Com isso, os *Oyé* parecem pretender reafirmar sua posição perante seus irmãos mais novos que podem vir a desconsiderar a sua alta posição e lembrar aos Tariano que hoje dominam a região de Iauaretê, a posição dos *Oyé* no contexto de disputa territorial que tradicionalmente era região dos Tukano. Esta reafirmação de seu lugar instigou, por sua vez, a escrita de mais um volume da coleção, ainda não publicado, do clã tariano¹⁰⁰ *Koivathe*, também de alta hierarquia. O manuscrito, em resposta ao clã *Oyé*, contém detalhes de uma extensa genealogia que procura legitimar sua ocupação no território de Iauaretê (Andrello, 2010:11). Neste caso específico, entre *Oyé* e *Koivathe* a situação ainda parece ser mais complexa porque tem como pano de fundo as disputas que levaram ao reconhecimento em 2006 da Cachoeira de Ipanoré como Patrimônio Cultural Brasileiro pelo IPHAN. Embora os Tariano tenham iniciado o processo, mais tarde os Tukano

¹⁰⁰ Este seria o segundo volume dos Tariano, que iniciaram sua participação na coleção *Narradores* com o livro *Upíperi Kalísi - Histórias de Antigamente Histórias dos Antigos Taliseri - Phukurana*, organizado por Dominique Buchillet.

começaram a participar e hoje a cachoeira foi registrada em nome de todos os grupos indígenas do Uaupés.

Aqui vemos o livro operando em extensão ao dabucuri que hoje,¹⁰¹ embora praticado, não ocorre da mesma forma elaborada que no passado, todavia, não necessariamente, sem relevância alguma. No dabucuri, a identidade e as relações dos clãs são forjadas no presente através da construção do passado (Chernela, 2011:192) e pode-se dizer que o mesmo acontece através das narrativas transcritas por ambos *kumua* extraídas de seus livros bem como através das suas falas durante o trabalho de campo. Narrativas e dabucuris parecem ser instâncias em que os clãs estabelecem o que teriam sido uma vez no passado, o que eles não seriam no presente e o que desejariam ser.

No dabucuri, as relações passam por uma “revisão autorizada” (Chernela, 2011:193). Igualmente, através de seus livros, Luís Lana e Américo Fernandes estão retificando o passado ao defenderem as suas posições de, respectivamente, descendente direto de *Boreka* que ocupa a quinta posição na cadeia hierárquica e chefe do grupo dos avôs. As narrativas da coleção nos permitem ver que a hierarquia dos clãs não é estática, não possui uma ordem imutável, mas é o resultado de um processo de comunicação e consequências do discurso.

4.1 Circulação de livros: a manutenção das desigualdades

Para analisar a questão da circulação dos livros, gostaria de introduzir o tema mencionando alguns comentários formulados por Janet Chernela, que há décadas têm trabalhado no rio Negro, especialmente com os Wanano. Suas ideias foram publicadas em sua apresentação durante o *Symposium on Teaching and Learning Indigenous Languages of Latin America*¹⁰² sobre os efeitos das

¹⁰¹ É importante ressaltar que esta discussão da relação entre dabucuri e lançamento e publicação de livros não visa concluir que os dabucuris são os lançamentos e as publicações de livros. Muito embora haja muitas similaridades, a *performance* não é a mesma. Assim, sugere-se a possibilidade de pensar num continuum ou numa espécie de dabucuri intelectual.

¹⁰² Simpósio realizado na Universidade de Notre Dame em 2011.

publicações da coleção *Narradores*. Primeiramente, farei alguns comentários sobre os problemas apresentados pela antropóloga e, em seguida, tratarei da minha própria investigação a respeito dos livros dessa coleção a partir de meu trabalho de campo.

De acordo com Chernela (2011:11), a via oral de transmissão de conhecimentos é contextualizada, é uma produção coletiva em que os interlocutores formulam suas falas a um público determinado de ouvintes. Entretanto, ao se colocar a narrativa no papel, o texto se prende ao tempo e alcança um público ilimitado, além daquele previsto pelos narradores. Ao contrário da narrativa oral, o texto escrito é descontextualizado, correndo o perigo de ser equivocadamente interpretado como relato autorizado ou “oficial” do clã.

Argumentando especificamente sobre a coleção, Chernela identifica já de início, um problema central. A coleção não possui livros escritos pela maioria dos grupos tukano – Wanano, Arapasso, Piratapuia, Cubeo e outros. Assim, Chernela entende que a coleção, de certa forma, marginaliza estes grupos (2011:11). Para elaborar o problema da descontextualização dos livros, a autora nos remete ao dabucuri, ocasião em que pelos menos dois grupos ou clãs estão envolvidos. Em determinado momento, o chefe do grupo que está recepcionando os demais, declara publicamente o relato da cobra-canoa e a ordem de saída dos grupos na cachoeira do Ipanoré. O ponto é que tal ordem de desembarque é produzida e reproduzida no momento em que o discurso que está sendo proferido, de forma que a hierarquia dos grupos se torna um projeto linguístico, criado no ato da fala. Assim, o discurso é um evento espontâneo e um processo dialógico. Um narrador talvez tenha várias versões do relato da saída dos grupos, cuja seleção será baseada no público específico que poderá reconhecer e ratificar a *performance* através de repetições pontuais das declarações do narrador. Portanto, cada *performance* que envolve o relato da cobra-canoa é uma produção coletiva, dialógica e altamente contextualizada nas quais os enunciadores modelam suas falas de acordo com o seu público-ouvinte.

Cada apresentação existe em relação e por referência aos demais (Chernela, 2011:12).

Aqui surgem os problemas com as narrativas escritas, alerta Chernela. Considerando que as narrativas produzem relações entre pessoas, os relatos impressos para um público amplo podem acarretar consequências significativas e imprevisíveis nas relações entre os grupos, a ponto de existir a possibilidade de qualquer listagem de nomes dos grupos estabelecer reações entre os leitores indígenas cujas visões divirjam da publicada. O problema aumenta, acentua Chernela, quando alguns grupos não constam nos relatos de origem da humanidade, como mencionado acima (2011:12).

A autora exemplifica utilizando as narrativas de Firmiano e Luís Lana, Wenceslau e Raimundo Galvão e Moisés e Tiago Maia, em que cada narrador não só apresenta uma ordem diferente da saída dos grupos da cobra-canoa, mas nenhum deles relata os mesmos grupos. Estes mesmos narradores poderiam apresentar outras ordens de saída, distintas, se estivessem em um dabucuri, considerando quem seriam seus interlocutores. A escrita impede tal variação e torna a narrativa totalizante e geral. O perigo, portanto, é de se estabelecer relatos padronizados ou criar impressões errôneas de que algumas versões estão mais corretas ou autênticas que outras. A publicação imbui o texto com autoridade universal, congelando mensagens que de outra forma seriam flexíveis e sujeitas às contingências, incluindo a participação de um público de ouvintes. Consequentemente, há uma extensão do tratamento genérico do termo “o índio”, onde uma ideologia totalizante cria a premissa de que qualquer um que fale em nome de um grupo indígena se torne o representante de todos os ameríndios (2012:13).

Estes problemas se agravam à medida que a coleção é usada como ferramenta de ensino na escola. Sendo que este seria um dos principais objetivos da coleção *Narradores*, conforme explicado na *Apresentação* dos próprios volumes, Chernela identifica possíveis complicações. A ausência de vários

nomes dos grupos Tukano que saíram do barco de transformação torna-se problemática se um dos livros fosse utilizado na sala de aula que é composta por alunos que fazem parte dos grupos que não aparecem na lista do narrador. É neste sentido, me parece, que Chernela afirma que os narradores não têm como prever o público que fará uso de seus livros. Além disso, a antropóloga expressa preocupação com a escrita das narrativas na língua portuguesa, que pode enfraquecer o uso das línguas nativas e as especificidades de cada grupo, produzindo efeito oposto ao almejado pelos editores da coleção de respeitar a diversidade, havendo a possibilidade de se criar uma hierarquia entre os livros (Chernela, 2011:14).

As questões levantadas por Chernela podem ser analisadas em dois âmbitos distintos: dentro e fora da escola, incluindo as relações entre os narradores. Iniciemos considerando primeiramente os narradores. A ausência dos nomes de todos os grupos no momento da saída do ventre da cobra pode ser problemática no contexto entre os narradores assim como pode indicar uma desconsideração dos narradores em relação aos outros grupos tukano. No entanto, a minha investigação entre os narradores desana demonstrou que os narradores não estão muito preocupados com os grupos tukano quando escrevem seus livros, mas sim com as relações interclânicas. Se assim fosse, o relato dos narradores Wenceslau e Raimundo teria causado complicações particularmente com os Tukano, pois como Chernela salienta, estes narradores inverteram a ordem geralmente aceita de que o primeiro grupo a sair da cobra-canoa foi o dos Tukano, seguido dos Desana. Para Wenceslau e Raimundo Galvão, os Desana foram os primeiros que saíram. Embora dificilmente algum Tukano concorde com esta narrativa e, muito provavelmente nenhum outro *kumu* de qualquer outro grupo tukano também concordaria, não me parece que a publicação desta ordem de nomes tenha criado problemas concretos entre os narradores desana e os tukano. No entanto, divergências de outra ordem como os nomes dos demiurgos escritos em tukano ou desana, os detalhes do caminho percorrido pela cobra-canoa e, principalmente a genealogia dos clãs, foram suficientes, como se expressou um dos narradores, para criar “uma verdadeira

guerra entre nós, Desana!”. A preocupação dos narradores desana com quem trabalhei se concentra principalmente nas relações hierárquicas interclãs. Talvez, a razão de tal despreocupação com os nomes dos grupos tukano se deva ao fato, como João Paulo Lima Barreto tem enfatizado,¹⁰³ de que a hierarquia entre os grupos Tukano Orientais não tem o mesmo peso da hierarquia entre os clãs.

Da mesma forma, não parece ser o caso da coleção *Narradores* ter provocado uma marginalização de outros grupos tukano que ainda não contribuíram com seus conhecimentos para a coleção. Seria preocupante se algum grupo estivesse impedido de publicar. Mas, como disse Raimundo Galvão, “não importa o clã, não importa a etnia”. Pedi certa vez a Luís Lana sua opinião se visse um livro publicado por um narrador hupd’ä. Luís exclamou:

Isso seria ótimo! Eles sabem muito porque eram, no passado, servos, acendedores de cigarro, passavam muito tempo nas rodas de fumar e mascar *ipadu* ouvindo os ensinamentos, as histórias, os mitos.

Estes comentários mostram que, embora possa existir alguma hierarquia entre os grupos Tukano Orientais, a ênfase não é a mesma da hierarquia entre os clãs e a hierarquia de grupos não deveria interferir nas políticas de publicação da FOIRN, sob o risco de operar contra a própria essência da coleção *Narradores*, segundo o discurso de Luís Lana no dia do lançamento de seu livro e também seria contra as propostas de revitalização cultural da FOIRN apoiada pelo ISA.

Não saberia dizer, especificamente, quais seriam as dificuldades que um determinado clã ou grupo tukano, especialmente se não tiver alguma representação na FOIRN teria em publicar seu livro. Mas, pelo menos por enquanto, a multivocalidade e a especificidade das narrativas escritas têm sido mantidas. A própria mudança das capas da primeira e da segunda versão de *Antes o Mundo Não Existia*, já consideradas acima, demonstram esta preocupação. Os títulos dos livros subsequentes destacam que os seus conteúdos

¹⁰³ Argumento apresentado durante o curso “Yepalogia”, realizado no departamento de antropologia da UFAM em fevereiro de 2015.

pertencem a um clã específico, o qual faz parte de um determinado grupo e que o conhecimento ali transcrito pertence aos ancestrais do clã do narrador. Ademais, o uso de palavras essencializantes tais como história no singular dá lugar a histórias, abrindo espaço para outras versões (Chernela, 2011:16). Os exemplos mencionados pela própria autora em relação aos títulos e subtítulos dos livros que destacam os nomes dos clãs dos narradores demonstram a preocupação constante em manter a multivocalidade e a dialogicidade próprias de um dabucuri, embora resguardadas as devidas proporções.

É certo como apontou Chernela que as narrativas escritas deixam de ser contextualizadas, perdem a *performance oral* e o contexto em que se inserem e não possuem o caráter improvisador e dialógico de um dabucuri. Podem até correr o risco de se congelar no tempo. João Paulo Barreto tece comentários similares aos de Chernela.

A coleção traz uma forte marca de literalização das ideias e concepções indígenas, uma vez que não consegue explicitar e matizar as diferentes categorias de conceitos ali presentes. Dessa forma, os relatos passaram a ser reproduzidos ao modo como se contam fábulas, e todo o esforço se limita a contar, de igual maneira, as mesmas coisas, encerrando aí, como num labirinto sem saída, uma disputa entre diferentes versões de uma mesma história (Barreto, 2014:8).

João Rivelino Rezende Barreto, tukano e doutorando em antropologia, apontou em sua dissertação que os livros da coleção *Narradores* se limitam aos fatos e aos dados, mas carecem de reflexão (Barreto, 2012:61). Em contato pessoal João Paulo Lima Barreto acrescentou.

As publicações deveriam levar ao diálogo e à reflexividade. Porque pensam em competir, os narradores publicam de qualquer forma. Todos os autores tratam do mesmo tema – origem do mundo, dos seres humanos etc. Cada um defende a sua forma de pensar. É uma batalha (Contato realizado em 10.03.2015 em Manaus).

Subscribo à crítica de João Paulo Lima Barreto quando aponta que os livros da coleção são usados para disputas. É exatamente por produzirem disputas que os livros dialogam através de uma intertextualidade, mas não através da *performance oral* que como bem aponta Chernela é perdida, mas por

meio da escrita. Sugiro que no caso da coleção *Narradores* outra *performance* é criada. A dialogicidade ocorre quando um narrador publicou seu livro em resposta a uma publicação anterior, que não é a exatamente a mesma dialogicidade de um dabucuri, mas que assume outra forma. Caso não estivessem dialogando entre si, os livros não poderiam ser usados para as batalhas. Afinal, ninguém briga sozinho. É verdade que os livros se transformam em disputas infundáveis. Mas, como há muito demonstrou Lévi-Strauss em seu extenso e profundo estudo sobre os mitos do continente americano, não se leva em consideração a versão primeira ou autêntica. Ao contrário, o mito é definido pelo conjunto de todas as suas versões (Lévi-Strauss, [1974] 2008:233). Isto ocorre porque o estatuto de verdade não é ativado nas publicações. A multiplicidade não é subjugada a noção de uma versão original e verdadeira a ponto de excluir e deslegitimar as versões dos outros clãs ou grupos.

Mas, as disputas assumem um sentido. Como já sugerido, se assemelham ao dabucuri e embora a natureza desta festa seja marcada por uma sequência ilimitada, os dabucuris têm uma finalidade essencial na dinâmica dos clãs. Assim como os livros, os dabucuris operam como meio para afirmar e reafirmar posições. Se a coleção assume este sentido, as disputas de que fala João Paulo têm um propósito relacionado com a dinâmica atualizadora dos clãs na escala hierárquica. Desta forma, não são reproduzidas como fábulas, mas como um diálogo entre clãs, ou melhor, entre livros.

De qualquer forma, uma versão não será considerada mais correta ou autêntica que a outra. Parece contraditório pensar assim quando os narradores acusam uns aos outros por meio da validade de seus relatos e por exaltarem a si mesmos em relação à profundidade de seus conhecimentos e às suas posições hierárquicas. Contudo, é necessário notar que ao fazerem estes movimentos, os narradores estão cientes de que os livros que publicaram são as suas versões. É o conhecimento de seu clã. O rio Negro é o local por excelência onde o ideal não passa de um modelo que pode ser ou não seguido e saber lidar com versões

“de verdades” é essencial na vida no noroeste amazônico. Novamente, Joanna Overing nos ajuda ao explicar de que forma nas sociedades ameríndias o social só pode ser alcançado através da autonomia pessoal. Um *kumu* ou um narrador aparentemente apresenta um comportamento ambíguo em relação à validade de conhecimentos por ao mesmo tempo defender o seu conhecimento em detrimento dos outros – “aquele *kumu* não sabe nada”, “ele não aprendeu com o pai”, “isso é conhecimento dos Tukano” – e incentivar o respeito aos limites de cada clã ou grupo, através do reconhecimento de que o conhecimento é formado por versões – “isso é o que aprendi com o *meu pai*”, “não cabe a *mim* falar em nome dos outros”, “o que o outro fala *também é verdade*”. Esta dinâmica é uma forma de impedir a subordinação dentro de uma sociedade hierárquica por meio da autonomia pessoal. Quando Luís Lana incentivou todos os grupos a publicar durante o lançamento de seu livro, estava afirmando que todos possuem tal autonomia, pois todas as versões são importantes. Mas, ao escreverem as suas versões, os narradores utilizam os livros para fazer acusações como meio de impedir que haja uma concentração de poder cerceando o alcance de cada narrativa. Assim, é somente a partir desta autonomia que as relações hierárquicas se mantêm, impedindo as relações de subordinação (Overing, 1991:12).

É por isso que tentar escrever narrativas usando um nome que possui legitimidade de chefe não funciona. Como tentarei demonstrar no próximo capítulo, a partir de um exemplo em que um dos narradores tenta, através de seu livro, subir hierarquicamente para ocupar a posição de chefe de seu clã e não consegue, devido ao movimento que opera contra verdades únicas e totalizantes, as batalhas intelectuais entre os clãs por meio dos livros operam como instâncias que impedem a centralização de uma narrativa ou de um livro que domine os demais. A guerra da qual Durvalino fez menção é fundamental para que não haja, *à la* Pierre Clastres, uma versão com autoridade ou mesmo versões de verdades que criariam uma hierarquia de livros. Retomo novamente o discurso que Luís Lana. Ao incentivar todos os grupos a publicar e alertar para que não fizessem das publicações um meio para prolongar as batalhas entre os clãs, Luís

Lana mostra que, no nível dos grupos tukano, a coleção *Narradores* pretende unificar, mas no nível dos clãs, os livros dividem na medida em que as diferenças precisam ser reformuladas e reafirmadas. Este contínuo equilíbrio contra a hierarquia no âmbito externo e de desigualdade no âmbito interno não pode, a meu ver, ser perturbado pela invenção dos livros, pois embora possuam poder de vida, como salientou Raimundo Galvão e a sua apropriação produza efeitos, os livros parecem ter vindo para reforçar práticas já existentes.

Chernela ainda aponta os problemas que a coleção *Narradores* pode trazer no nível individual, principalmente na escola. Neste âmbito a questão dos nomes dos grupos tukano e a sua ordem de saída da cobra-canoa levantados por Chernela são importantes porque podem assumir o tom de verdades totalizantes para os alunos. As preocupações de Chernela eram também as minhas quando cheguei em campo. Mas, com o tempo fui observando que a forma como a coleção *Narradores* tem circulado no alto rio Negro e, particularmente no rio Tiquié, demonstra que estes problemas, talvez, não venham a ocorrer. Portanto, tentarei argumentar sobre a questão do livro na escola através dos diálogos que travei com os narradores e professores da região.

Ao lançar o primeiro volume da coleção, Luís Lana tinha como objetivo que as narrativas míticas contadas por seu pai circulassem nos povoados indígenas do noroeste amazônico, principalmente entre os escolares (Buchillet, 1995:10). Da mesma forma, Américo e Durvalino explicam em seu primeiro livro que decidiram escrevê-lo para que as narrativas míticas não se perdessem devido ao desinteresse da geração atual na sua cultura tradicional. Desejam que as histórias contadas sejam incluídas nos currículos escolares da região (Buchillet, 1996:14). Em nossas conversas, Raimundo Galvão ocasionalmente, fazia questão de enfatizar que o conteúdo de seu livro era de profundidade considerável. Retomo seu comentário já apresentado acima.

Pessoas comuns não iriam entender tudo. Ele foi escrito para especialistas, como doutores e antropólogos. É um livro para ser estudado. Não é para crianças.

Estes comentários revelam que os narradores almejam que seus livros circulem nas instituições de ensino, quer no nível fundamental, quer no nível universitário.¹⁰⁴ Contudo, é importante fazer um alerta. Assim como os *kumua* reclamam que os mais jovens não têm interesse, que o conhecimento está morrendo com eles e que tudo vai acabar, os comentários sobre o uso dos livros nas escolas é uma continuação deste comentário negativo em relação ao fim dos conhecimentos. Ao abrir qualquer livro da coleção *Narradores*, o leitor encontrará em sua *Apresentação* um discurso que fundamenta a criação da coleção dentro dos programas de revitalização cultural da FOIRN. Mas não é pensando nas escolas que os narradores escrevem, como já demonstrado. Os narradores estão pensando em outras instâncias de utilização e circulação dos livros. Por este motivo, não se mostram desapontados quando descobrem que seus livros não são usados como material didático. Isto não quer dizer, porém, que os professores e alunos não utilizem os livros como referência. Voltarei a este ponto.

Deve-se atentar, todavia que, embora os livros possuam uma estrutura interna aproximada, as histórias divergem porque os narradores visam oferecer uma versão da história de cada clã que se altera após a saída dos grupos na cachoeira de Ipanoré. Conforme argumenta Andrello (2004:9), colaborador dos narradores Moisés e Tiago Maya, este livro (assim como os demais) mostra que as décadas de catequese dos salesianos não foram suficientes para eliminar as tradições dos povos Tukano Orientais no alto rio Negro. Embora muita coisa realmente tenha sido perdida, as falas referentes aos rituais continuam presentes, agora também no papel. E, como os narradores explicam, colocar no papel serve de estímulo para que os Tukano pensem mais sobre si mesmos.

Diante de tais declarações, enquanto acompanhava o trabalho de benzimento dos *kumua* em São Gabriel da Cachoeira, tinha por objetivo

¹⁰⁴ Inclusive, Dominique Buchillet alerta para o fato de que a distribuição dos livros nas escolas deveria ter sido feita pela FOIRN. Dos dois mil exemplares impressos, uma determinada quantidade estaria destinada às escolas. Comentário feito por Dominique Buchillet em comunicação pessoal em 14.12.2015.

averiguar em que extensão os livros atingiam o público da cidade. Para tanto, carregava para onde fosse os quatro números da coleção *Narradores*, principalmente enquanto presenciava os trabalhos de Feliciano e Américo prestados para aqueles que lhes solicitavam benzimentos. Logo que o *kumu* terminava seu *bayiri*, me aproximava para travar uma conversa com o visitante e lhe mostrava os livros, inquirindo se ele os possuía ou tinha algum conhecimento sobre eles. A todo o momento me sentia admirado com a reação de surpresa das pessoas ao tomarem conhecimento que os seus *kumua* haviam publicado um livro. A rede de relações dos *kumua* é extensa, sendo que a maioria de seus contatos são pessoas aparentadas ou amigos destes. Mas, há aqueles que chegam por indicação ou por ouvir falar da eficácia de seus trabalhos. Entretanto, durante as inúmeras sessões de *bayiri* que presenciei por meses, ninguém relatou que ficou sabendo de tal *kumu* devido às suas publicações.

Houve apenas uma exceção. Um casal baniwa, Afonso e Maria, que estava indo já pela terceira vez na casa de Américo Fernandes devido a um estrago que a esposa havia sofrido, reagiu de forma diferente. Há anos procuravam por ajuda, mas todo o esforço foi em vão. Até que um dia quando Maria se encontrava em Manaus, exatamente para fazer um tratamento para a sua pele em um dos hospitais da cidade, ouviu boas referências sobre Américo. Mesmo após ter procurado outros *kumua* em São Gabriel da Cachoeira que não resolveram seu problema, o casal resolveu tentar mais esta vez. Quando os conheci no quintal da casa de Américo, fui informado que esta era a terceira vez que estavam lá e, tudo indicava que o tratamento surtia efeito, pois aos poucos, as ardências na pele estavam diminuindo. Quando mostrei os livros a Afonso, este senhor me disse que os conhecia, mas nunca os tinha lido. A circunstância pela qual teve contato com os livros foi devido ao seu trabalho temporário na FOIRN. Esta foi a única declaração de alguém que obtive que teve algum contato com a coleção *Narradores*.

A partir de então, comecei a entrar em contato com professores, principalmente aqueles que vinham das comunidades e estavam de passagem em São Gabriel, pois pensava, como indica a *Apresentação* dos livros, que estavam sendo usados nas escolas como material didático. A resposta foi também negativa. Mas, com uma diferença. Desta vez, não ficaram surpresos ao tomar conhecimento da existência dos livros. Ouvia ao menos o comentário: “já ouvi falar” ou “já vi em algum lugar”. Alguns chegaram até utilizá-los enquanto prestavam as provas para ingressar no magistério e há notícias de que algumas escolas possuem exemplares em suas bibliotecas. Ademais, quase todos os filhos dos narradores que trabalharam com seus pais na escrita dos livros eram ou ainda são professores nas comunidades do alto rio Negro.¹⁰⁵ Além dos filhos, outros parentes próximos dos narradores também atuam como docentes e conhecem os livros.

Contudo, novamente, quando os abordei, minha expectativa foi frustrada, pois esperava ouvir seus comentários sobre o uso que faziam das publicações como parte de seu material didático em sala de aula. A minha falta de contato com as comunidades além do âmbito da cidade de São Gabriel da Cachoeira naquela época, me levou a ter a expectativa equivocada sobre a circulação dos livros. Foi com as explicações destes professores e, depois, com minha ida às comunidades de Parí-Cachoeira e São João Batista, no rio Tiquié, em companhia de Luís Lana, que pude compreender a dificuldade de um desses livros ser usado na sala de aula, até mesmo nas chamadas escolas diferenciadas, pois mesmo que estas possam ser frequentadas por alunos do mesmo grupo tukano, Luís Lana alerta que o problema da utilização dos livros na escola não se encontra entre os grupos étnicos, mas no sistema hierárquico dos clãs.

Domingos Lana, filho de Feliciano Lana, professor de uma comunidade situada no rio Xié, composta em sua maioria por alunos wanano, explicou que as escolas são frequentadas por alunos de diferentes grupos tukano. Por este motivo apenas, torna-se difícil para o professor usar qualquer livro que defenda

¹⁰⁵ Com exceção de Raimundo Casto Galvão que não é professor.

os conhecimentos de um clã como é o caso da coleção *Narradores*, porque os pais não vão querer que seus filhos aprendam assuntos de importância vital para as suas vidas por meio de ensinamentos que não tenham como fonte os membros de seu próprio grupo. Domingos afirmou que gostaria de usar o livro de seu tio, Luís Lana, em sala de aula, mas, em suas palavras, “isso nem faz sentido para os alunos wanano”. O mesmo me informou Maurício Lana, filho de Luís Lana e professor da comunidade Querarí, no rio Uaupés onde vivem os Cubeo.¹⁰⁶

Insisti, porém, mais uma vez no assunto quando visitei a escola da comunidade São João Batista. A escola local é frequentada tanto por Desana quanto por Hupd’äh, cujas famílias moram relativamente perto, dentro da área da comunidade já há algum tempo, por terem se mudado a convite do próprio Luís quando foi chefe da comunidade. Dentro da escola de São João Batista, Luís Lana apresentou o problema.

Não dá certo usar o meu livro aqui para os alunos desana porque também têm alunos hupda frequentando a escola. Eles têm o seu próprio conhecimento que é diferente do nosso. E, mesmo se todos os alunos fossem desana, só daria certo se fossem do mesmo clã. Ensinar com livro de um autor que é diferente do clã do aluno é bem pior do que ensinar o aluno de etnia diferente. Ia dar muito problema. No passado, vinham outros Desana para ter aulas aqui. Nunca que os seus pais iam querer que as crianças aprendessem com as histórias do meu clã. Os alunos aprendem as histórias em casa.

A ausência dos livros da coleção como material didático nas escolas não significa, contudo, que esta coleção não seja utilizada em hipótese alguma pelos professores e alunos. Luís Lana relata que alunos de diferentes grupos tukano o procuram em busca de seu livro, com certa frequência, porque são incentivados por seus professores a ler as narrativas, principalmente as da criação do mundo e da humanidade. Contudo, há uma diferença entre usar o livro como referência de mitos em que as diferenças entre as versões não trazem grandes implicações e usar o livro como fonte de história de um clã, como argumenta Luís Lana.

¹⁰⁶ Estas conclusões dizem respeito aos livros da coleção *Narradores* exatamente porque apresentam pontos de vistas peculiares do clã dos autores. Isto não quer dizer que livros de narradores indígenas não são usados nas escolas. Após o lançamento da coleção *Narradores*, houve uma enxurrada de livros didáticos, principalmente dos tuyuka produzidos para uso em sua escola diferenciada.

Neste caso, poderia o livro assumir diante dos alunos, o estatuto de verdade e de “falar” em nome de outros clãs ou grupos tukano, mas, até o momento, isto não está acontecendo com os livros desana no rio Tiquié.

De qualquer forma, os livros da coleção *Narradores* são distribuídos e vendidos nas sedes da FOIRN e do ISA. Pequena parcela, informaram as duas instituições, é adquirida por antropólogos e demais estudiosos de campos diversos que chegam em São Gabriel da Cachoeira ao realizarem suas pesquisas na região e, até mesmo, por turistas. Durante dez meses, deixei um formulário nas lojas da FOIRN e do ISA para que fosse preenchido com os dados dos compradores. Havia o campo “etnia”, que nunca foi usado. Os exemplares vendidos foram adquiridos apenas por visitantes que passaram por São Gabriel da Cachoeira.

De repente, sem esperar ou perguntar, numa tarde falando sobre o lançamento de seu livro na sede da FOIRN, Raimundo Galvão disse que o seu livro foi distribuído para todas as lideranças do rio Negro. Mesmo aquelas não conseguiram estar presentes na reunião, receberam o livro, que foi enviado para todas as associações que compõem a FOIRN. Com esta informação preciosa em mãos, questionei mais tarde Luís Lana e Durvalino Fernandes e ambos confirmaram o destino do livro. Durvalino complementa:

O livro é para as lideranças porque outras coisas estão envolvidas. Todos têm, e se forem *kumua*, vão ler. É por isso que os livros são lançados durante a reunião da assembleia geral da FOIRN porque é quando todas as lideranças baixam das comunidades para São Gabriel.

Luís Lana ainda esclarece que embora os livros sejam enviados para as lideranças e suas respectivas associações, os maiores interessados em ler são os *kumua*, mesmo que sejam de outros grupos do narrador do livro, porque têm interesse em fazer um estudo comparativo entre as histórias e, se forem do mesmo grupo, terão profundo interesse na parte genealógica.

A Expedição Anaconda, projeto do ISA, realizada em 2013, navegou o rio Negro percorrendo 800 quilômetros e identificando as casas de

transformação descritas na coleção *Narradores*. A expedição contou com conhecedores de diversos grupos (Desana, Pira-Tapuia, Tukano, Tuyuka e Bará) que narravam as suas histórias enfatizando os eventos míticos que lá ocorreram e que deram surgimento aos benzimentos, cantos, ornamentos e assim por diante. Stephen Hugh-Jones afirma, em consonância com Luís Lana, que os maiores interessados na leitura dos livros são os especialistas dos mitos e benzimentos ou *kumua*.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Comunicação pessoal com Stephen Hugh-Jones, em 16.03.2015.
Informação sobre a Expedição Anaconda obtida através do site do Instituto Socioambiental, acesso em 09.10.2015. <http://site-antigo.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=3736>.

Figura 26: Durante a Expedição Anaconda, o *kumu* desana Ercolino Alves conferia no livro de Wenceslau e Raimundo Galvão (Livro dos antigos Desana - Guahari Diputiro Porã) a narrativa de seu grupo. Fotografia de Vincent Carelli / Vídeo nas Aldeias.

Conforme alertam Geraldo Andrello (2010:7) e Stephen Hugh-Jones (2010:214), a genealogia é suficiente para suscitar reações que podem resultar no interesse em escrever seus próprios livros. Lévi-Strauss já havia anunciado nas *Mitológicas* que tais narrativas míticas pertencem a outro gênero e são consideravelmente desenvolvidas, se distanciando das narrativas populares (Lévi-Strauss, [1967] 2004:253). Por ser uma mitologia relacionada a origens dos clãs, está mais próxima de uma mitologia que diz respeito aos problemas de antropologia política do que a questões de operações lógicas de “*la pensée sauvage*”. Por este motivo, os livros são dirigidos a *kumua* para um diálogo entre especialistas, como já enfatizaram Raimundo Galvão e Luís Lana. Além disso, Lévi-Strauss considerava a mitologia dos povos do noroeste amazônico complexa e remanescente de uma civilização arqueológica pan-amazônica (Hugh-Jones, S. 2014:224).

Em São Gabriel da Cachoeira não é incomum encontrar *kumua* lendo com frequência as histórias publicadas sobre o seu clã e também de outros. Feliciano Lana, quando me contava alguma história, não raro mencionava que havia lido que os Tukano tinham este ou aquele ponto diferente da versão desana e me apontava o livro de onde tirou tal conclusão.

Retomando os pontos levantados por Chernela, tanto os narradores como os professores desana com quem conversei foram categóricos ao dizer que não há probabilidade dos livros da coleção *Narradores*, escritos pelos narradores dos grupos tukano, serem utilizados em sala de aula. Os livros falam sobre a história dos clãs e o ponto de vista de um grupo em particular. E, embora o conhecimento quando escrito possa ser fixo e descontextualizado, os narradores e seus colaboradores foram claros ao afirmar que não estavam falando sobre o que “os Desana” acham, mas sobre os conhecimentos daquele determinado clã, conhecimentos estes que se limitam a um clã específico. Os narradores não estão falando no nível “dos Desana”, mas no âmbito dos *Kehíriporã*, dos *Wari Dihputiro Porã* e dos *Guahari Porã*. Portanto, é uma conversa interclãs. Muito embora, como se pretende mostrar adiante, os narradores busquem

proeminência e destaque utilizando como base seus conhecimentos, o próprio sistema de regras hierárquicas opera dentro de um feixe de direitos intelectuais que acaba coibindo a concretização destas tentativas. Quando e se um narrador deseja extrapolar esses limites, problemas graves podem surgir como será explicado no próximo capítulo.

Diante dos comentários com respeito ao público-alvo da coleção, seria um tanto ingênuo pensar que os narradores estão somente pensando em revitalização cultural ou que os livros foram escritos para serem usados na escola. Não que não possam, até certo ponto. Porém, os narradores esclareceram que, primeiramente o livro objetiva transmitir os conhecimentos do seu clã, o que nos leva a concluir que se destina aos leitores membros daquele clã. Contudo, os narradores também estão cientes da rede abrangente em que seus livros podem circular. O comentário já citado de Raimundo demonstra que o narrador espera que o livro seja usado por “especialistas e antropólogos” e, continua, “não é para crianças”. Luís Lana contou que escreveu seu livro para mostrar ao público católico e aos dirigentes da igreja que os mitos procuram ensinar muitas coisas da Bíblia e que seu conteúdo não têm nada de demoníaco.

Assim, os narradores escrevem para os membros de seus clãs, como afirmam, para que todos possam ter acesso aos conhecimentos, mas também escrevem como veremos, com intenções políticas que extrapolam o público interno. Ademais, os objetivos políticos ultrapassam o grupo e atingem o não índio, nos mais diversos âmbitos – religioso, político e acadêmico.

Talvez o comentário de Durvalino ao mencionar que “o livro é para as lideranças porque outras coisas estão envolvidas”, se refira à fala de Luís Lana durante o lançamento de seu livro. Na ocasião, estavam presentes as lideranças da época que foram incentivadas por Luís a contribuir com a escrita de seus livros para a coleção *Narradores*, mas alertou o idealizador da coletânea que os narradores não deveriam usá-la como um prolongamento das disputas entre os clãs. Bem, parece que o comentário de Durvalino indica que ocorreu exatamente

o oposto. Entretanto, Dominique Buchillet alerta para o fato de que esta pesquisa foi realizada somente com os narradores-intérpretes-filhos, com exceção de Américo Fernandes.¹⁰⁸ Os velhos sábios narradores com quem não tive contato porque haviam falecido, atribuíam uma finalidade diversa da publicação dos livros. Ao perguntar sobre a sua percepção sobre o uso das publicações para incrementar as batalhas entre posições hierárquicas, Dominique explica que os pais nunca expressaram este desejo. A iniciativa em escrever era dos pais e os filhos atuaram mais como intérpretes e redatores.

Não percebi nada disso com os Desana. Também não me parece que isso estava na ideia dos narradores, os velhos *kumua* que você não deve esquecer. São os velhos que tinham a sabedoria, tendo os filhos (à exceção do Raimundo que é muito sábio) mais a função de traduzir ou escrever em cadernos de escola o que o pai narrava em desana. Todos os velhos *kumua* com que trabalhei sempre diziam que eles queriam contar a sua história, os seus mitos, que talvez os outros iriam criticar dizendo que estava errado, que não era isso, mas eles sempre faziam questão de dizer, “eu conto a minha história, o que eu aprendi, o que eu sei, agora os outros tem a sua própria visão e história, só eles que podem contar”. [...] Enquanto os primeiros procuravam preservar a sabedoria antiga do seu clã, os jovens estavam mais interessados a usar essa sabedoria para brigar entre si. Visão radicalmente diferente entre essas duas classes de idade. Meu trato foi antes de tudo com os velhos sábios e realmente o que afirma o Durvalino e outros jovens não tem nada a ver com o que eu entendi do Américo ou dos outros velhos com quem trabalhei (Dominique Buchillet, comunicação pessoal em 14.12.2015).

O comentário de Dominique revela que os narradores pais tinham um compromisso maior com o conhecimento e talvez, no momento da escrita não foi possível perceber que os narradores intérpretes vislumbravam por meio dos livros um horizonte de disputa interclãs. Mas, foi o que aconteceu. O livro foi usado pelas lideranças jovens como meio para se estabelecer politicamente.

De qualquer forma, a exortação de Luís Lana não foi seguida, talvez, porque repetindo aqui a sugestão de Andreello (2008:3), a apropriação dos livros opera como atualizador das diferenças entre clãs ao longo de um processo histórico em que festas como os *dabucuris* foram progressivamente

¹⁰⁸ Infelizmente, com exceção de Américo, os outros narradores-pais (Firmiano Lana e Wenceslau Galvão) já haviam falecido no momento desta pesquisa. Assim, este trabalho foi realizado com os filhos-intérpretes.

abandonadas. Considerar os livros como forma de atualização dos dabucuris, no sentido de estabelecer diferenças, não implica na substituição dos livros pelos dabucuris. Não se trata em ter que optar entre dabucuri ou livro, pois não são a mesma coisa e ambos continuam a existir, embora exerçam e contenham a função marcadora de diferenças entre os clãs.

4.2 O objeto *Narradores*

Uma abordagem distinta daquela que considera o livro apenas como recipiente de conhecimentos ou como um conjunto de textos é pensá-lo segundo a concepção nativa dos objetos. Na Amazônia, os textos podem ser considerados objetos potentes, performáticos, portadores de poder e capazes de produzir a realidade e moldar os processos sociais (Guzmán-Gallegos, 2003:215). O interesse neste caso é pensar o que faz o livro como objeto individualizado.

Há etnografias suficientes que demonstram que documentos tais como carteiras de identidade, passaportes e outros vistos como objetos, são tão ou ainda mais importantes que o seu próprio conteúdo¹⁰⁹ (Hugh-Jones, S., 2010:198; veja Gordillo, 2006; Guzmán-Gallegos, 2003; Rappaport, 1990). No entanto, particularmente os livros, não têm recebido o mesmo interesse nas etnografias. Este tem sido um tema relativamente negligenciado pelos

¹⁰⁹ Como afirmou Domingos Barreto, ex-diretor da FOIRN, sobre a abertura de novas associações no rio Negro: “ter CNPJ era uma coisa tipo *status*, e foram assim criando CNPJs” (Soares, 2012:46).

antropólogos, que têm se dedicado mais ao texto do que à sua forma¹¹⁰ (Hugh-Jones, S. & Dimberger, 2012:2).

Para os Toba do Chaco o sentido conferido aos documentos é resultado de sua história marcada por uma profunda negação aos direitos de cidadania pelo governo argentino e pelo controle de sua mobilidade pelo exército. Para que o trânsito de indivíduos fosse permitido em sua própria área, era necessário que carregassem um documento que atestava o seu bom comportamento, indicando que os transeuntes eram considerados confiáveis pelas autoridades locais. Os assim chamados “passaportes” foram seu primeiro contato com documentos escritos. Os Toba perceberam que os documentos escritos não só resultavam na garantia de sua mobilidade como também poderiam ser usados para impedir conflitos com o exército. Havia, portanto, um poder imbuído nestes pequenos pedaços de papel, de forma que não os possuir implicava numa condição ontológica que poderia resultar em punição violenta. Conclui-se que o poder atribuído aos documentos de identidade é concebido como um poder concedido pelo Estado. Ao ser incorporado, o objeto adquire força e valor próprio (Gordillo, 2006:164-168).

Guzmán-Gallegos amplia a análise de Gordillo por pensar não só a potência dos objetos pessoais como resultado do processo histórico advindo do contato dos nativos com autoridades governamentais e religiosas, mas também por considerar que estes documentos operam através de configurações ontológicas do corpo. Os Runa do Equador consideram que determinados

¹¹⁰ A fina e profunda etnografia de Messick em *The Calligraphic State* (1993) examina a relação entre a escrita e a autoridade na sociedade islâmica do Iêmen. A pesquisa leva em conta o tempo em que selos, livros escritos à mão e copistas profissionais exerciam papel-chave nos assuntos políticos. A autoridade tanto religiosa quanto política era exercida através da dominação textual a ponto da forma da escrita influenciar até mesmo o *design* das cidades, os sistemas educacional e judiciário. No entanto, a ênfase de estudos de Messick limita-se ao conteúdo dos textos e dos livros, mas não considera esses itens como objetos. E, mesmo quando se encontram etnografias dos objetos, da mercadoria, das artes e artefatos (por exemplo, Appadurai, [1986] 2010; Gell, 1998), os livros ainda ficam de fora. No entanto, alguns estudos esparsos mostram algo próximo à agência do livro. Durante a Idade Moderna, na Europa, especialmente na França, o livro ocupava o *status* de dádiva divina. Fruto da Idade Média, o livro era visto como transmissor da vontade de Deus, pois naquela época, o aprendizado era uma bênção divina. Desta forma, os livros passaram a ser considerados objetos especiais a ponto de se entender que o próprio Deus poderia ter direitos de propriedade sobre o livro. Um livro jamais poderia ser vendido por um preço injusto e o ideal era que fosse usado como presente (Davis, 1983:71-72; 87).

objetos que contêm textos tais como carteiras de identidades, são capazes de afetar seus corpos, sua subjetividade e capacidade de agência. Os objetos tanto constituem como desconstituem a pessoa. Os Runa viviam sob o sistema de patronagem que os prendia a uma série infinita de dívidas mediadas e materializadas por livros que continham registrados os seus nomes e sobrenomes como devedores e a quantia devida. Junto com este sistema, os dispositivos de escrita eram usados quando da emissão de ordens administrativas e leis. Hoje, os Runa adotaram sistema similar: as vítimas de estragos são catalogadas num livro parecido ao de registro de dívidas, contendo seus nomes e o valor da dívida, inclusive o seu número de cédula de identidade. Nota-se uma estreita relação entre os objetos escritos, o corpo e as ações xamânicas. Determinados objetos usados por xamãs em seus trabalhos, tais como pedras e dardos, possuem agência e atuam na constituição e desconstituição das forças vitais do corpo. As cédulas de identidade também são dotadas de subjetividade e personalidade a ponto de serem usadas para restaurar a força vital das pessoas. Além disso, os cartões de identificação que os xamãs apresentam para ter acesso a domínios específicos também são constituídos de poder. Estes cartões são documentos emitidos através de um acordo entre o Estado e as associações locais. Desta forma, os cartões estabelecem relações sociais e atuam sobre as pessoas ao demonstrarem que seus portadores são xamãs reconhecidos pela sua localidade e pelo governo (Guzmán-Gallegos, 2003:216-218).

No mesmo diapasão, comentários pertinentes dos narradores desana ajudam a entender que a forma, a aparência e a materialidade desempenham papel importante para refletir em que medida o livro é concebido como objeto e em que extensão o próprio material do livro exerce impacto sobre o seu conteúdo.

Essa transformação de objetos em corpo tem profunda relação com a fabricação de objetos rituais que são transmitidos entre as gerações no interior dos clãs. Além do mais, digno de nota é que os livros se encaixam entre estes

objetos. Por conterem as narrativas míticas da criação através de objetos potentes, os livros da coleção *Narradores* foram acrescentados ao conjunto de bens ou relíquias que cada grupo tukano possui e transmite (Hugh-Jones, S., 2009:35).

Começemos pela narrativa mítica da criação do mundo. A versão tukano dos *Hausirõ Porã* relata que, na maloca do céu, o Avô do Universo tinha as partes do corpo que compreendiam: lança-chocalho, forquilha de cigarro, cuia de *ipadu*, suporte de cuia, cabo de enxó e banco. Com esses instrumentos, o Avô do Universo trabalhava através de benzimentos para criar o mundo (Ñahuri & Kumarõ, 2003:21).

Abaixo, encontra-se a ilustração¹¹¹ dos objetos que formam a estrutura do mundo. Em ambos os lados aparecem os objetos que formam a pessoa, de acordo com os *Guahari Diputiro*.

¹¹¹ Antes de adentrar na narrativa, vale ressaltar a importância dessas ilustrações. A sua frequência pode causar certo incômodo em uma tese. Mas, o ponto é esclarecido por Stephen Hugh-Jones (2010:203) quando explica que para um público externo, as imagens dos objetos rituais, das malocas etc. que aparecem nas ilustrações dos livros e em suas capas, apenas remetem a imaginação do leitor para os índios da Amazônia, entretanto, para os leitores do alto rio Negro as imagens de bancos, cuias, forquilhas de cigarro e cetros aludem diretamente às narrativas da criação que envolveram o uso desses objetos.

Legenda: O bastão *yeg#* é o esteio ou o osso do mundo (*#m#ko waigõã*): ele simboliza os níveis do mundo na visão dos Desana clã *Guahari Diputiro Porã*

1. parte do *yeg#* enfiada na terra para segurar/sustentar o mundo
2. parte que representa o mundo onde nós vivemos (índios, brancos, negros)
3. suporte do céu
4. *Deko Wi'í*: Casa das Nuvens ou da Chuva
5. *Abe Ñami Mas# Wi'í*: Casa da Lua
6. *Neka Masá Wi'í*: Casa da Gente-Estrela
7. *Bupu Ya Wi'í*: Casa do Trovão
8. *Abe Ya Wi'í*: Casa do Sol. *Abe* está enfeitado com penas de arara e de japu
9. o banco, o suporte de cuia, a cuia, o *ipadu*, a forquilha e o cigarro são os artefatos que foram usados para fazer a transformação da humanidade.

Figura 27: Objetos que formam a estrutura do mundo e que são utilizados na formação da pessoa segundo a versão de *Guahari Diputiro Porã*.

Fonte: Bayaru & Ye Ñi, 2004.

A criação *ex nihilo* da Avó do Mundo, através de objetos potentes, é um protótipo da criação de outros demiurgos e da própria humanidade. São os objetos de vida os operadores que fazem surgir as primeiras pessoas no mundo. Mas, neste tempo, tudo o que é criado assume a condição de pessoa, sejam astros, animais, plantas, sentimentos, rios, pedras e assim por diante. A reprodução era realizada através do uso destes mesmos objetos criativos (Lolli, 2010:103). Hoje, quando o *kumu* faz o benzimento após o parto, utilizando estes objetos que são a vida, a força e o poder que se encontram com esses demiurgos, retira estes objetos para serem colocados no novo ser em formação. Pelo benzimento, o *kumu* está realizando uma transformação das ações de manejo das potências primordiais (Lolli, 2010:118) fundindo o cosmos com o mesmo mundo de vida da pessoa (Ramos, 2013:214). Portanto, a vida humana também é formada pelos mesmos objetos. Assim, após o nascimento de uma criança, o *kumu* sentado em seu banco e fumando faz um benzimento que nada mais é do que a reprodução dos atos criativos da humanidade através da manipulação dos objetos que são vida e que agora são dirigidos especificamente para o recém-nascido (Hugh-Jones, S., 2009:44).

De forma que os demiurgos criadores da humanidade atuam como protótipos para o *kumu*. Com o benzimento, o *kumu* recria a pessoa a partir do pensamento, o qual se move em direção aos objetos que se transformam em corpos. O *kumu* atua como controlador e transformador do corpo através da manipulação de objetos que se identificam com as partes do corpo por meio dos benzimentos que primeiro fazem menção a um demiurgo – *Yebá Bwó* ou *Bassip Dewari Mahsã*, por exemplo – e a preparação e colocação destes objetos no corpo da pessoa. Algo similar ocorre em outros momentos importantes do ciclo de vida – iniciação, gravidez, nomeação e morte (Hugh-Jones, S., 2009:47).

Objetos – instrumentos musicais, adornos de penas – também são usados nos rituais, principalmente na iniciação e nos dabucuris. A troca que ocorre no dabucuri é a ocasião perfeita para a exibição pública dos objetos dos clãs que estão retratados nas narrativas míticas que constam nos livros. Retomando a

descrição feita por Chernela, durante o dabucuri, os dois clãs colocam-se frente a frente ao recitar suas genealogias e histórias de forma agressiva. Sugere Andrello (2008:8) que os objetos exibidos performaticamente nessas ocasiões são formas utilizadas pelos clãs para afirmar a sua posição hierárquica.

Os objetos têm vida própria. Embora os ornamentos sejam os mesmos entre os clãs e grupos tukano de todo o noroeste amazônico, abrangendo os lados brasileiro e colombiano, a sua distinção encontra-se na linhagem que liga estes instrumentos ao ancestral mítico de tal forma que os objetos são considerados seres vivos. Na verdade, possuem nomes próprios e alguns possuem os nomes dos próprios ancestrais. Assim, uma flauta é viva e tem uma história de vida.

A vida dos objetos é bem ilustrada pelo conhecido caso de repatriação dos artefatos cerimoniais que se encontravam no Museu do Índio em Manaus, com base na etnografia de André Martini (2012:331 e seguintes). Os objetos que estavam sendo devolvidos ocupavam lugar proeminente nos rituais de outrora. Através de sua exibição nestes rituais, a vitalidade dos objetos era materializada, assim como o *status* de seus donos (Andrello & Ferreira, 2014:35). A viagem de volta dos objetos de Manaus a Iauaretê, via São Gabriel da Cachoeira, foi marcada por uma recepção que decepcionou André Martini, pois alguns consideraram estes ornamentos como pessoas mortas. Era necessário então que os objetos fossem revitalizados através dos benzimentos. Ademais, estes objetos ainda poderiam estar “contaminados” por estragos feitos por seus donos no momento em que foram roubados. Ao serem enfeitiçados por seus antigos donos, os ornamentos teriam se tornado perigosos aos padres.¹¹² A apreensão inicial dos *kumua* de Iauaretê era aparentemente de difícil solução, porque não se sabia a que clã os objetos pertenciam, (embora soubessem o grupo étnico

¹¹² A irmã Mazzone relata o episódio do acidente sofrido pela lancha Aracajú, ocorrido na época que os salesianos, por volta de 1950, roubaram os objetos dos povos Tukano. O barco vinha em direção a Manaus trazendo 24 caixas com os itens da região que seriam entregues aos salesianos para compor o acervo do Museu do Índio em Manaus. Os *kumua* de Iauaretê identificam o naufrágio da lancha, que tirou a vida de seus tripulantes, como provocado pelos poderes dos ornamentos que emanavam de sua carga (Andrello & Ferreira, 2014:26).

devido ao catálogo do Museu do Índio), pois os ornamentos encapsulam a própria vida dos seus donos originais e estes poderiam se tornar agressivos e perigosos (Andrello & Ferreira, 2014:39). Foi somente após um longo tratamento de limpeza e manutenção física e ritual, incluindo os benzimentos com o objetivo de torná-los seguros, que os ornamentos puderam ser usados e exibidos publicamente. Desde sua chegada em Iauaretê, os objetos estavam produzindo efeitos, por um lado, ao causar suspeita e desconfiança e, por outro, após tornarem-se seguros através dos benzimentos, a utilização dos objetos propiciou que seus usuários acessassem os conhecimentos (Andrello & Ferreira, 2014:48).

Desta forma, parece que o livro se encaixa perfeitamente às ontologias tukano. Por um lado, pode ser usado no mesmo sentido que os objetos vivos são usados nos rituais. Por outro, é meio para registrar seus conhecimentos – algo valorizado pelos Tukano – e atua como recipiente de conhecimentos para as futuras gerações. Stephen Hugh-Jones (2010:211) entende que os narradores valorizam o livro tanto quanto os objetos rituais, principalmente devido à perda desses objetos por boa parte dos *kumua*. As narrativas contam em detalhes a origem destes objetos e os relacionam com a propriedade do grupo. Da mesma forma que tais objetos possuem uma linhagem que lhes dão o devido valor, os livros também apresentam uma linhagem do clã. Todos os narradores desana, por estas razões, fizeram questão de afirmar que a parte mais importante de seus livros é aquela que contém a descrição genealógica que estabelece a relação entre o narrador e seu ancestral mítico. “Esta é a parte que todas as lideranças que logo que recebem o livro leem primeiro”, afirma Durvalino Fernandes.

Voltemos ao mito. Percebe-se a analogia dos ornamentos com os livros no alto rio Negro também através da narrativa publicada por Miguel e Antenor Azevedo. Os narradores relatam a transformação da humanidade que antes eram

os próprios enfeites e agora haviam se transformados em humanos. Transcrevo em parte e com algumas alterações o trecho:

Em determinado momento, Doétiro viu dentro da maloca uma mesa sobre a qual estavam vários objetos: a cuia de *ipadu* de longa vida, a cuia de *ipadu* de mudar de pele, a lança-chocalho, o cabo de enxó cerimonial, as plumas de dança, um par de brincos de ouro, além de cariços, bancos cerimoniais, suporte de cuia, flautas sagradas, braceiras e, ainda, chapéu, espingarda, espelho, toalha, livro, pente, sabão, todos feitos de ouro. [...] Antes de distribuir, Doétiro explicou o significado de cada cuia. [...] Os *Pamãri Mahsã* pegaram primeiro os ornamentos, bancos, cariços, maracás. Para eles eram coisas boas, de ouro. As cuias ninguém pegou. O último, o branco, pegou o livro, depois a toalha e sabão (Ñahuri & K̄marõ, 2003:206).

Figura 28: Ornamentos e enfeites rituais por um lado e livro e espingarda por outro.
Fonte: Ñahuri & K̄marõ, 2003.

O valor deste relato encontra-se ao demonstrar a equivalência dos objetos – ornamentos e livro – por ambos estarem na mesma mesa, juntos, um ao lado do outro, disponíveis aos povos Tukano e ao branco. A diferença entre esta versão e aquela publicada por Luís Lana (apresentada no início do terceiro capítulo), é que, no caso de Luís, os objetos não estão à mostra esperando por serem escolhidos. Não se percebe uma possível equivalência entre o livro e os ornamentos. O branco recebeu a espingarda e o livro. Na versão de Miguel e Antenor Azevedo, os ornamentos e o livro estão à disposição, lado a lado.

O mito conta que o livro e a espingarda foram escolhidos pelo branco. Porém, com o desenrolar dos eventos, o branco não ficou com os índios, após a saída da Cachoeira de Ipanoré. Com efeito, de acordo com as narrativas desana, após ter recebido a espingarda, o ancestral do branco começou a atirar em todos os cantos. Foi por isso que o demiurgo o enviou para o sul para viver a sua vida, fora do convívio dos índios. Foi somente há poucos séculos que índios e brancos se reencontraram e que o livro apareceu novamente no cenário. Se o livro pode ser equiparado aos ornamentos devido ao seu poder, faz muito sentido ser o objeto-livro apropriado pelos índios a partir deste reencontro. Com esta apropriação é conferida ao livro a mesma potência dos objetos que os índios escolheram nos tempos míticos.

Lembrando que os ornamentos foram levados pelos missionários, mas parte de sua propriedade imaterial continua em posse dos povos tukano, como as narrativas e as genealogias, por exemplo, o livro entra como objeto apropriado dos brancos com uma finalidade condensadora. Ora, da mesma forma que as longas narrativas traduzidas e transcritas nos volumes da coleção *Narradores* constituem uma versão pormenorizada e reflexiva das falas agressivas que são proferidas nos dabucuris, agora no papel, as falas que antes eram pronunciadas através de uma *performance* produzem hoje um novo tipo de materialidade que visa compensar a visibilidade perdida nos grandes rituais de outrora. Desta forma, os livros são objetos híbridos (Hugh-Jones, S., 2010:212),

pois condensam em um único objeto os bens materiais e imateriais do patrimônio distintivo dos clãs (Andrello, 2010:13; 2008:14).

Esta é uma forma que os povos tukano escolheram para operar com as coisas dos brancos. Mesmo diante da catástrofe causada com a volta dos brancos, houve benefícios. Os brancos interferiram nos rituais, nas malocas e nos ornamentos. Introduziram as suas comidas, o consumo de *caapi* foi abandonado, as regras de dieta não são mais seguidas com o zelo de outrora e nem os benzimentos de nomeação são levados a sério. Como resultado, os corpos estão mais fracos e as capacidades intelectuais foram reduzidas (Andrello, 2006:61). Por outro lado, os grupos tukano se apropriaram da escrita, dos livros, dos nomes cristãos, de roupas e de outras mercadorias. Houve ao mesmo tempo uma valorização dos bens imateriais mesmo porque, estes permaneceram intangíveis aos missionários. Como demonstrou Andrello em sua pesquisa em Iauaretê, os componentes imateriais distintivos dos patrimônios dos clãs, parecem ter persistido mesmo depois da ação do branco (2006:280).

O tamanho físico do livro e a sua concretude estão intimamente relacionados com a sua promoção ao *status* de artefato ritual. Desta forma, a aparência do livro é muito relevante para Raimundo Galvão a ponto de influir sobre o seu conteúdo. Os demais narradores desana da coletânea (Firmiano e Luís Lana, Américo e Durvalino Fernandes) bem como Feliciano Lana criticam fortemente o livro de Raimundo pelo tamanho da sua publicação. Luís Lana afirma que o livro está fora dos padrões da coleção *Narradores*, que variam entre 130 e 280 páginas, enquanto o livro de Raimundo contém mais de 680. Com isso, reclama Luís, Wenceslau e Raimundo quiseram demonstrar ter maior conhecimento que os demais. Mas, Raimundo Galvão replica:

Isto não é coisa à toa não. O livro tem poder. Ele está vivo. Ele tem tanto poder que quando o livro do Lana vê o meu livro, ele fica fraco. A força do meu livro não está só no seu tamanho, mas porque tem as orações sagradas da criação da humanidade. Daí que vem seu poder. Isto não tem nos outros.

Aqui os escritores estão discutindo não só o seu *status* de narradores, mas estão defendendo o poder vivo de seus próprios livros, como fariam em suas festas de dabucuri em relação aos seus ornamentos quando são exibidos com a finalidade de exaltar a posição do clã e considerados objetos vivos. Neste sentido Geraldo Andrello faz a seguinte comparação:

Pode-se supor que o sentido tomado pelas coisas oferecidas em uma dada ocasião reforçava então a posição dos doadores face aos receptores, de maneira que tanto os objetos entregues, assim como aqueles exibidos de modo performático, incorporavam valores sociais, isto é, consistiam em veículos de qualidades inalienáveis que um determinado grupo dava a ver, buscando fazer valer sua posição hierárquica e prestígio político. Pode-se supor também que as narrativas longamente traduzidas e transcritas nos livros constituem uma versão pormenorizada e reflexiva dessas falas agressivas performativamente proferidas nos rituais de troca (Andrello, 2008:8).

À análise elucidativa de Andrello acrescento que não só as narrativas longamente transcritas no livro operam como uma versão das falas agressivas performativamente proferidas nos dabucuris, mas o próprio livro em si é um ornamento performativamente exibido nos rituais de lançamento que costumeiramente ocorrem na maloca da FOIRN.

No lançamento de seu livro, encontro realizado durante a Assembleia Anual da FOIRN em que estava presente a maioria das lideranças do alto rio Negro, Raimundo Galvão questionou publicamente perante todos a posição de Américo e Durvalino como chefes do grupo dos avôs ao levantar dúvidas sobre os conhecimentos dos seus irmãos maiores. Raimundo argumentou que se estes ocupam esta posição, deveriam ter publicado mais pormenores de seus conhecimentos assim como Wenceslau e ele mesmo fizeram no livro que estava sendo agora lançado. É importante ressaltar que Raimundo não estava questionando a posição de Américo como cabeça de todos os clãs *Dihputiro Porã* como relatado nos livros de ambos os narradores, mas estava colocando em xeque a legitimidade destes *kumua* em permanecer nesta posição elevada. A legitimidade de um chefe, para Raimundo, não é garantida apenas por sua ancestralidade mítica, mas implica a posse de conhecimento profundo e notório.

Atitude não incomum entre os ameríndios que ultrapassa os limites do rio Negro é a necessidade de uma liderança se garantir dentre os demais não só pelo direito patrilinear, mas através de sua atuação política e “conhecimento”.

De acordo com Durvalino Fernandes,¹¹³ nesta mesma ocasião, a questão do nome comentada no início desta tese apareceu entre as lideranças presentes. Laurentino e Ercolino Alves, pai e filho respectivamente, Desana, da comunidade Boca da Castanha, perguntaram em público para Raimundo Galvão: “Quem é realmente *Dihputiro*, Américo ou você?” Raimundo não teve como responder e os questionadores não estavam querendo saber a resposta. Em sua pergunta faziam uma crítica ao título do livro *Guahari Diputiro Porã*, pois a maioria dos Desana presente naquela ocasião sabia que se Ercolino Alves fosse *Dihputiro Porã* deveria ter recebido o benzimento do nome quando nasceu por Américo Fernandes. Desta forma, o benzimento de nomeação deveria ter sido realizado pelo *kumu* mais apropriado. De acordo com a explicação de Luís Lana, embora hoje se possa encontrar qualquer *kumu* fazendo o benzimento de nomeação, esse benzimento fundamental da pessoa deve ser feito pelo *kumu* que é do clã a quem a pessoa pertence. Ao formar a pessoa, o *kumu* transfere ao novo ser a força de vida que vem do seu ancestral mítico e recupera poderes que se encontram nas casas de transformação pela quais a proto-humanidade passou, essenciais ao seu desenvolvimento.

Não é necessário muito esforço para visualizar que essas discussões entre os clãs *Dihputiro*, em meio à Assembleia Anual da FOIRN, formaram um contexto similar às discussões travadas através das falas agressivas entre os chefes que atuam na festa do dabucuri. Retomando a explicação dada por Américo e Durvalino Fernandes (Diakuru & Kisibi, 2006:41-76) e por Janet Chernela (2001:177-195) sobre esta festa, há momentos marcantes em que as falas se referem ao ancestral dos clãs e à sua genealogia. Pois bem, eram essas as discussões que os diferentes clãs do grupo dos avôs estavam travando no momento do lançamento do livro de Wenceslau e Raimundo Galvão. Raimundo

¹¹³ Este diálogo não foi confirmado por Raimundo Galvão. Quando lhe perguntei sobre este episódio contado Durvalino, Raimundo Galvão negou o acontecimento.

poderia simplesmente ter apresentado seu livro ao público enquanto discursava. Mas, atuando como um *bayá*, Raimundo preferiu lança-lo envolto numa *performance* de exibição de ornamentos, própria do ritual do dabucuri. O livro foi apresentado ao público quando um desana do clã de Raimundo entrou, acompanhado por outros – todos com seus corpos ornamentados com os objetos rituais – carregando um banco que sustentava um suporte de cuia, que por sua vez, sustentava o livro ora lançado. “O livro”, Raimundo declarou mais tarde, “é esse objeto que dá vida ao homem”.

A discussão sobre quem deveria ter legitimidade de carregar o nome *Dihputiro Porã* ocorreu de forma a lembrar um dabucuri não só pela similaridade das falas entre os clãs, mas por envolver a *performance* de exibição dos ornamentos. Em algum momento do lançamento houve uma *performance* onde o objeto-livro foi exibido diante dos outros clãs presentes pelos membros do clã dos narradores, *Guahari Diputiro*. Assim, os participantes devidamente ornamentados com os enfeites rituais, desfilaram carregando um livro que se encontra inserido na estrutura de objetos que formam o corpo e dão vida. Esta mesma estrutura de objetos compõe o desenho da capa do livro. Vale lembrar que os presentes, quer sejam de outros clãs desana, quer de outros grupos do rio Negro, saíram deste evento carregando o mesmo objeto-livro e levando-o consigo para as suas comunidades (Andrello, 2010:16). Embora a *performance* não seja a mesma de um dabucuri, o alcance da exibição do objeto é incomparavelmente maior. O livro fora assimilado como objeto ritual.

Figura 29: Durante o lançamento do sétimo volume da coleção *Narradores*, ocorre a *performance* de exibição do objeto-livro por membros do clã *Guahari Diputiro*. Os participantes estão ornamentados com os enfeites rituais, carregando o livro de forma que se encontra inserido na estrutura de objetos que formam o corpo e dão vida.
Fotografia de Roberta Dabdab.

Embora existam diferenças marcantes entre a *performance oral* de um dabucuri e as narrativas escritas nos livros da coleção, é importante ressaltar que os livros proporcionam outras instâncias em que há *performances* que buscam por sua vez, embora de outra forma, evidentemente, suprir ou criar *performances* que objetivam atualizar as diferenças entre os clãs. Eventos como este onde as falas são pensadas e improvisadas de acordo com a assistência e, portanto, não podem ser fixas demonstram que os livros permitem uma *performance* dialógica e são contextualizados. A *performance* do lançamento não é equivalente, por mais que se queira, a um dabucuri. Mas, não se pode deixar de notar que o evento de um lançamento cria outras possibilidades para que os traços característicos do dabucuri apareçam nas relações entre os clãs.

Durante meus encontros com Raimundo Galvão pedi que me explicasse a foto acima publicada tanto por Andrello (2010:15) como por Stephen Hugh-Jones (2010:212). Em sua resposta, Raimundo não fez nenhuma analogia com o dabucuri. Contudo, o narrador explicou que o livro entrou na maloca da FOIRN desta forma para apresentar seu poder diante do público. Foi manipulado ritualisticamente. Confirmando as sugestões dadas por Stephen Hugh-Jones e Andrello a respeito desta foto, Raimundo explicou novamente que o livro tem vida e poder. Assim, o narrador pensou em apresentá-lo de acordo com a estrutura dos objetos que são colocados pelo *kumu* ao benzer o recém-nascido. Neste benzimento, o *kumu* coloca os objetos que deram origem à humanidade (que também aparecem na capa do livro e que são descritos na narrativa como os criadores da humanidade) dentro do corpo da criança. Estes mesmos objetos, lembra Andrello (2010:16), são usados para a formação do corpo do ancestral mítico. Quando o livro, na cerimônia realizada na FOIRN, aparece acoplado aos objetos que formam o corpo, procura-se materializar o nome e a imagem do clã.

*É necessário aceitar a ideia de que a
negação não significa um nada, e de
que, quando o espelho não nos
devolve a nossa imagem, isso não
prova que não haja nada para
observar*

Pierre Clastres

5. As Políticas de Publicação e os Direitos Intelectuais

A publicação de conhecimentos é permeada por um feixe de direitos e por políticas intelectuais. Os direitos costumeiros envolvem a legitimidade e o direito de primazia. Adicionalmente, além de operarem no nível local, ao publicarem seus livros, os narradores travam relações com os editores que operam de acordo com as leis nacionais de direito autoral. Assim, este capítulo pretende apresentar um estudo do direito intelectual costumeiro e sua articulação com os direitos intelectuais nacionais.

As obras clássicas *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande* ([1976] 2005) e *Os Nuer* estabeleceram o paradigma sobre como entender os direitos locais. Através da análise de casos, Evans-Pritchard argumenta que os Nuer não

têm lei (no sentido de um direito codificado), mas possuem um senso agudo de direito e determinadas práticas são condenáveis. Os conflitos são resolvidos por negociações e não por meio de instituições judiciais (Evans-Pritchard, 1999, capítulo 4) e também é o direito costumeiro que regula a aplicação das decisões dada pelos oráculos entre os Azande. Desta forma, ao invés de negar que existam direitos ou regras, tenta-se neste capítulo, seguindo o caminho percorrido por Evans-Pritchard, apreendê-los a partir da discussão de casos concretos.

A seguir serão descritos os feixes de direitos intelectuais com base nos estudos de caso que resultaram das obras produzidas pelos interlocutores desta tese. Vale ressaltar que o estudo proposto se limita aos escritores desana. Os casos apresentados demonstram que a publicação dos volumes desana da coleção *Narradores* é regulada por três direitos que se relacionam: legitimidade, que envolve autoridade e competência para publicar, o direito de primazia e, de certa forma, a jurisdição.¹¹⁴ A princípio, qualquer pessoa que entenda dos benzimentos e das histórias pode registrar seus conhecimentos. No entanto, dependendo da forma como estes conhecimentos são publicados, a não observância de determinadas expectativas pode gerar conflitos.

No decorrer de sua vida, Feliciano Lana registrou seus conhecimentos direta ou indiretamente através da publicação de livros, mitos e histórias através de séries de desenhos,¹¹⁵ da produção de peças teatrais e de desenhos

¹¹⁴ Derivado do latim *jurisdictio* – ação de administrar a justiça – o termo jurisdição é usado precisamente para designar as atribuições especiais conferidas aos magistrados encarregados de administrar a justiça. Em sentido estritamente jurídico, o termo jurisdição se aplica ao limite e a extensão do poder de julgar de um juiz. Por outro lado, em sentido amplo, jurisdição implica na autoridade conferida à pessoa (não necessariamente um juiz), em virtude da qual pode conhecer de certos assuntos e os resolver. Nesta autoridade se entendem incluídas as atribuições relativas à matéria – que compreende as questões e as pessoas – como a extensão territorial em que pode ser exercida (Silva, 1998:466). Portanto, em sentido *lato*, o termo jurisdição pode ser aplicado aos casos ocorridos entre os escritores desana, relatados a seguir.

¹¹⁵ A série “O Começo Antes do Começo” é composta por 55 desenhos em que o artista compõe uma narrativa sobre os mitos da criação do universo e da humanidade e fazem parte do acervo do museu do *Il Santuario della Consolata* de Turim e a série “A História Verdadeira ou a Realidade Atual – Desenhos Inéditos” ilustra os conflitos ocorridos no garimpo da Serra do Traíra entre os anos 1985 e 1990 e encontra-se no acervo da Fundação Darcy Ribeiro em Brasília.

animados.¹¹⁶ Suas pinturas a guache e de aquarela encontram-se no acervo de diversos museus no Brasil (no Museu da Amazônia e Museu Amazônico, ambos em Manaus, na Fundação Darcy Ribeiro em Brasília, no Instituto Socioambiental em São Paulo e foram expostos na Mostra do Redescobrimento, em São Paulo no ano 2000) e participaram de exposições na Itália, Espanha e Alemanha. Seus trabalhos abrangem uma vasta temática de mitos, benzimentos e acontecimentos históricos.

Esta extensa produção ocorreu em diferentes estágios da vida de Feliciano. Acompanhar parte deste processo permite perceber a operação dos direitos intelectuais. Em 1965, enquanto morava em sua comunidade São João Batista, no rio Tiquié, Feliciano recebeu do padre salesiano Casimiro Béksta um gravador e uma máquina fotográfica para gravar mitos e benzimentos. Dentre as primeiras gravações, Feliciano registrou o benzimento do cigarro e os mitos da origem da noite e do roubo das flautas sagradas. Depois de algum tempo, Casimiro recebeu em Manaus uma fita cassete que continha o benzimento do cigarro gravado na língua tukano. A gravação chegou acompanhada de alguns desenhos. Em uma carta que acompanhava a gravação, Feliciano Lana justificava os desenhos não requisitados, explicando que seria difícil para o padre entender as informações registradas. Desta forma, com intuito de ajudar, Feliciano havia feito aqueles desenhos para que o padre pudesse acompanhar os detalhes da gravação. Todavia, Casimiro ficou impressionado mais com os desenhos de Feliciano do que com a gravação a ponto de imediatamente entregar material suplementar para que Feliciano continuasse a ilustrar os mitos (Sabatini, 1986:259).

¹¹⁶ Em 1995 com base nos desenhos de Feliciano sobre o mito da origem da pupunheira, foi criado o desenho animado “Gain Pañam e a origem da pupunheira” por Luiz Fernando Perazzo do Laboratório de Animação da Escola de Comunicação da UFRJ (Instituto Socioambiental, 1996:847).

Figura 30: Exposição permanente dos trabalhos de Feliciano Lana em sala do Museu Amazônico em Manaus.

Os desenhos de Feliciano, que incluíam mais de 50 aquarelas ilustrando a criação do mundo e da humanidade junto com seus manuscritos explicativos, foram entregues pelo padre Casimiro ao escritor e dramaturgo Márcio Souza em Manaus. Com base nos desenhos de Feliciano, Marcio Souza e o cineasta Roberto Kahané produziram, em 1973, um documentário chamado “O Começo Antes do Começo”.¹¹⁷ Além do documentário, Marcio Souza e o músico e poeta Aldilsio Filgueiras criaram a peça teatral “Dessana, Dessana, o Começo Antes do Começo”,¹¹⁸ apresentada pela primeira vez em primeiro de maio de 1975, no Teatro Amazonas.¹¹⁹ O ponto a se destacar é que esta produção intelectual com base no trabalho de Feliciano não foi concluída sem a intervenção de Luís Lana, atuando como chefe dos *Kehíriporã*. Até o momento em que o trabalho de Feliciano se encontrava nas mãos do padre Casimiro, não houve necessidade de qualquer espécie de autorização por parte de Luís. No entanto, a partir do momento em que o trabalho de Feliciano foi transformado em uma peça teatral para ser apresentada ao público, envolvendo o nome dos Desana, Luís Lana entendeu que tinha o direito de intervir. De acordo com Luís e Feliciano, o conteúdo da peça foi conferido e o aval foi dado por Luís para a abertura ao público. Posteriormente, Luís e Feliciano receberam a sua participação nos lucros da encenação.

¹¹⁷ O curta-metragem inclui um depoimento de Casimiro Béksta.

¹¹⁸ Estes mesmos desenhos que deram origem ao filme e à peça teatral foram utilizados na exposição *Der Anfang Vor Dem Anfang* realizada em 1988 no *Museum für Völkerkunde*, em Frankfurt, criada com o auxílio de Berta Ribeiro (Lana, F., 1988).

¹¹⁹ De acordo com Jefferson Del Rios em uma representação da peça estavam presentes índios dos grupos Tukano, Wanano, Pira-Tapuya, Barasana, Tariana, Baré, Cubeo, Tikuna e Sateré-Mawé (Del Rios, 1997).

**Figura 31: Felicano desenhando ao lado de um de seus filhos.
Fonte: Lana, Feliciano 1988.**

Figura 32: Feliciano Lana hoje em sua casa na cidade de São Gabriel da Cachoeira. O artista chama esta pintura de *kahtiró hokarinhê*, a qual representa a vida humana surgindo da cuia e de seu suporte. O *kumu* coloca no corpo da pessoa o coração e a vida que se encontram dentro da cuia para segurá-los e a cuia é, por sua vez, colocada dentro do suporte para dar proteção e apoio. Caso o *kumu* durante o período de sua formação desrespeite as regras alimentares e sexuais, o coração que, na pintura parece forte, se enfraquece e a pessoa adoece. Estes objetos se deslocam dentro de seu corpo e outro *kumu* precisa entrar em ação para colocá-los na ordem e posição corretas.

Fotografia de Tatiana Cardeal.

Relata ainda Feliciano que quando Berta Ribeiro chegou pela primeira vez em sua comunidade no rio Tiquié, a etnóloga estava à sua procura, pois ficara sabendo do sucesso da peça teatral em Manaus baseada em seus desenhos. Mas na época, Feliciano não estava interessado em trabalhar com as histórias e os benzimentos. Seus objetivos eram financeiros e Feliciano deixou São João Batista rumo ao garimpo de ouro na Serra do Traíra. Sem arrependimento, hoje Feliciano explica que nada adiantaria ter ficado em São João Batista, pois não poderia trabalhar livremente com Berta Ribeiro porque estava ciente do interesse de Luís Lana em publicar seu livro e, por ocupar a posição de chefe da comunidade, este direito caberia primeiramente a ele.

Em 1992, Feliciano e sua esposa Joaquina se mudaram para São Gabriel da Cachoeira para que seus filhos prosseguissem com seus estudos. Feliciano, agora fora de sua comunidade, publicou seu primeiro livro de mitos *A Origem da Noite & Como as Mulheres Roubaram as Flautas Sagradas*. O livro foi publicado em 2009 pela Editora da Universidade do Amazonas e faz parte da série “Autores Indígenas”, realizada em parceria com o Museu Amazônico. Esta série se constitui como um projeto distinto da coleção *Narradores*. Conforme discutido no capítulo anterior, os narradores da coletânea estão publicando os conhecimentos de seu clã e o livro de Feliciano Lana traz o seu relato destes mitos, mas sem a intenção de afirmar que este é o conhecimento dos *Kehíriporã*.

O percurso da vida e obra de Feliciano e as explicações fornecidas pelo próprio Feliciano e por Luís Lana permitem que os direitos intelectuais costumeiros da legitimidade e o direito de primazia possam ser vislumbrados como norteadores das ações destes dois escritores. A explicação dada por Feliciano sobre o envolvimento posterior de Luís Lana ao tomar conhecimento de que seus desenhos serviram de base para a elaboração de uma peça teatral, indica que a sua comunidade não o reconhecia na época como *kumu*. Além disso, continua Feliciano em sua explicação, por morar na comunidade São João Batista e por fornecer os elementos para a criação de uma peça que leva o nome

dos Desana, era necessário o aval do chefe de seu clã. Assim, dois feixes de direitos aparecem. O primeiro é a legitimidade que ainda não havia sido alcançada e, que por tanto, requeria a autorização de quem a possuísse. O segundo, relacionado ao anterior, se refere à jurisdição em que Feliciano se encontrava. Até aquele momento, Feliciano ainda não havia erguido a sua própria “maloca”, e, para tanto, não poderia se encontrar no mesmo espaço em que Luís atuava como chefe.

Todavia, não haveria impedimento caso Feliciano desejasse escrever sobre mitos e benzimentos enquanto morasse em São João Batista quando Berta Ribeiro o contatou pela primeira vez. Neste caso, de acordo com o próprio Feliciano e em posterior conversa com Luís Lana, ambos *kumua* afirmaram que Feliciano, deveria primeiramente comunicar ao chefe de sua comunidade, Firmiano Lana sua intenção e, se este concordasse que o conhecimento de Feliciano fosse suficiente para escrever algo em nome do clã, poderia conceder-lhe esta oportunidade. Entretanto, se Feliciano quisesse escrever um livro no momento em que Firmiano e Luís Lana estivessem escrevendo o seu próprio livro, Feliciano deveria esperar a publicação do livro deles e qualquer publicação subsequente não poderia contradizer aquilo escrito pelos chefes de sua comunidade, se almejasse falar em nome dos *Kehíriporã*.

Com a publicação da primeira versão de *Antes o Mundo Não Existia* em 1980, Firmiano e Luís Lana já haviam tornado público os conhecimentos de seu clã. Esta publicação em forma de livro foi muito significativa para a autonomia de Feliciano, principalmente como artista e escritor. A partir deste momento, Feliciano, mesmo sendo irmão menor dos *Kehíriporã*, poderia publicar seu próprio livro, se quisesse, desde que não indicasse que estava falando em nome de seu clã, afirmou Luís Lana. Assim, a partir do momento que Feliciano passou a ser considerado um *kumu* por sua comunidade – agora não restrita apenas ao seu local de origem, São João Batista, mas muito mais ampla, abrangendo também a sua rede de relações de São Gabriel da Cachoeira – Feliciano escreveu seu primeiro livro de mitos. Esta legitimidade alcançada após a

maturidade continua restrita, enfatiza Luís Lana e aparece manifesta na capa do livro de Feliciano.

Novamente, a configuração das capas dos livros possibilita entender de que forma os direitos intelectuais operam.

Figura 33: Capa do livro de Feliciano Lana que não faz menção ao clã do escritor e a capa do livro de Firmiano e Luís Lana com destaque ao nome do clã *Kēhīripōrā*.

Na capa de seu livro, não há nenhuma informação de que Feliciano deseja apresentar ao leitor os conhecimentos de seu clã, mas o narrador dos mitos expressamente se identifica como o escritor e ilustrador da obra, ao passo que no livro de Firmiano e de Luís Lana, o subtítulo do livro *Mitologia dos*

antigos Desana-Kêhíriporã são destacados acima dos nomes dos narradores, indicando que os mitos que constam no livro se limitam ao clã *Kêhíriporã*.

Hoje, em sua segunda edição, o livro contém uma breve história do artista Feliciano, contada pelo professor de literatura e história indígena José Ribamar Bessa Freire e uma apresentação do livro escrita por Gabriel Gentil, autor tukano, que também contribuiu com seu livro para a mesma série. Neste livro bilíngue (desana e português), Feliciano narra dois mitos através de ilustrações. A narrativa é desenhada. Os desenhos neste livro não são complementares nem têm a função de auxiliar o leitor a entender o texto, como se fossem contribuições adicionais. Pelo contrário, o leitor é guiado pelos desenhos com explicações textuais que lhe permitem acompanhar cada ato das personagens. Atualmente, Feliciano ainda pretende escrever sua biografia e algumas histórias e benzimentos. Não há nada que possa impedi-lo ou deixá-lo em situação constrangedora se assim resolver fazer.

Como o caso de Feliciano demonstra, ninguém deveria estar autorizado a escrever em nome do clã se não levar em conta a hierarquia do grupo. Assim, tudo o que for feito sob este nome, como é o caso da coleção *Narradores*, deve passar pelo seu chefe. Esta regra ficará mais clara através do estudo do caso a seguir.

Raimundo Kissibi Kumu Vaz é um *kumu* desana que vive em São João Tupé, desde 1995 no baixo rio Negro, área que se encontra a 24 quilômetros de barco de Manaus. Raimundo pertence a um dos clãs do grupo dos avôs, encontrando-se abaixo do clã de Américo e Durvalino na escala hierárquica. O *kumu* é conhecido em Manaus e nos fóruns dos turistas por apresentar em sua maloca os rituais desana. Quando os turistas chegam de barco, sobem uma longa escada do porto que termina praticamente em frente a uma maloca onde Raimundo e sua família, ao ouvirem o barulho do barco se aproximando, já se dirigiram ao local à espera dos turistas.

Na maloca Raimundo se apresenta, fala um pouco dos Desana, da região de onde vem e fornece uma introdução das músicas e danças que serão realizadas ao público. A *performance* não é muito longa e inclui trechos curtos de músicas cantadas nas ofertas dos dabucuris. Mas, o que chama atenção é que Raimundo abertamente mostra a todos as “flautas sagradas”. De acordo com a narrativa mítica, tais flautas são interditas às mulheres e quando usadas no jurupari não devem ser vistas em hipótese alguma pelos não iniciados ou pelas mulheres. Mesmo que a prática do jurupari tenha diminuído consideravelmente no alto rio Negro, a interdição continua válida e ver as flautas é considerado perigoso.

As apresentações de Raimundo são conhecidas mundialmente. O *kumu* tem página no Facebook e já fez apresentações em diferentes países da Europa. Espera-se que a tocha olímpica passe em sua maloca a caminho do Rio de Janeiro para as Olimpíadas de 2016. No entanto, seu trabalho com os turistas têm suscitado inúmeras críticas em São Gabriel da Cachoeira. O *kumu* foi denunciado pela FUNAI e até o padre da paróquia de Tupé lhe fez uma visita com o intuito de lhe desencorajar a prosseguir com as suas apresentações. Nada adiantou. Ao lhe perguntar por que não escutou a FUNAI nem o padre, Raimundo respondeu:

Uma parte os missionários trouxeram uma coisa boa, outra parte destruíram nossa cultura. Coisa boa que eles deram foi educação. Mas, destruíram as malocas e os instrumentos, as flautas sagradas. Queimaram tudo ou jogaram nos rios. No Museu do Índio [em Manaus] os instrumentos que estão lá são do alto rio Negro. Roubaram tudo. Diziam que era tudo coisa do diabo. Que nada, pegaram tudo pra eles! Os padres diziam que roubar era pecado mortal, matar era pecado mortal, mentir era pecado mortal. Tudo era pecado! Mas, foram os missionários que cometeram o pecado mortal. O que me deixa com raiva é você ir nos museus de Manaus e tem um branco, uma freira ou um negro cobrando a entrada para ver as nossas coisas e explicando tudo errado. Eles não sabem as nossas histórias e não deviam falar sobre a gente! Isso é roubo! É pecado mortal! Se os padres mostram as flautas e cobram 20 dólares dos turistas eu que sou dono delas também posso mostrar. O mundo mudou e minha cultura também mudou. Antes contavam que quem visse as flautas ia morrer, mas ninguém morria porque via as flautas. Morria porque matavam quem visse as flautas. Hoje isso não acontece mais. O mundo mudou e eu sou um índio moderno!

Por não morar em terra indígena, Raimundo desconsidera a denúncia da FUNAI, argumentando que mora num local “próprio e ainda pago imposto”. Argumento similar Raimundo apresenta quando perguntado sobre a reação do chefe dos *Dihputiro* diante das acusações.

Os padres roubaram ou destruíram, mas eu recuperei tudo, fiz novos instrumentos, ensino a música, a comida para minha família e tenho orgulho disso, não tenho medo de “morrer queimado no fogo” como diziam os padres. Aprendi aos dez anos de idade as rezas tradicionais com meu pai. Toda noite ele me ensinava até às três da manhã durante um ano. E depois fazia a prova e me dizia: “Filho agora você vai ser o professor: me conte tudo o que ensinei pra ver se aprendeu”. Como eu vi meus pais fazendo, vou lembrando e construindo. Agora não vivo mais no alto rio Negro nem em São Gabriel. Não preciso da permissão de ninguém. Nem moro em terra indígena.

O comentário de Raimundo revela que a jurisdição, de certa forma, atenua direitos e abre possibilidades. Estar fora de sua comunidade e em sua própria maloca lhe dá autonomia para lidar com os conhecimentos de seu clã a seu próprio modo, até o ponto de certa forma, de imitar o comportamento condenável dos padres em benefício de sua maloca. A atuação de Raimundo não é de forma alguma aprovada pelos chefes dos clãs *Dihputiro Porã*. Durvalino Fernandes deixou claro, ao comentar sobre o assunto, que não pode fazer nada porque Raimundo não está mais no alto rio Negro, portanto, fora de sua jurisdição. Mas, afirmou que não permitiria que continuasse a se apresentar dessa forma se Raimundo estivesse em São Gabriel da Cachoeira. A despeito de opiniões diversas – a maioria dos *kumua* concorda com a repulsa de Durvalino diante da apresentação das flautas sagradas ao público, com exceção de Feliciano que acha que as mulheres têm o direito de vê-las¹²⁰ – Luís e Feliciano Lana entendem que pouco pode ser feito por Durvalino por se encontrar em local distinto de Raimundo.

¹²⁰ Feliciano argumenta, em consonância com Raimundo, que por razões mitológicas, as mulheres têm o direito de ver as flautas sagradas. O mito conta que as mulheres roubaram dos homens os instrumentos e, em consequência, a ordem social foi revertida – as mulheres passaram a ocupar o lugar de dominação política dos homens e aos homens coube ocupar o lugar que antes era das mulheres. Apenas quando os homens conseguiram haver de volta as flautas, a ordem social se inverteu novamente. Feliciano, com argúcia, comenta que hoje as mulheres alcançaram a mesma posição dos homens. Por não estarem mais subordinadas a eles e ocuparem posições que antes eram desempenhadas pelo papel masculino, cabe às mulheres o direito de ver os instrumentos que no passado lhes era interdito.

Figura 34: Raimundo Kissibi Kumu Vaz fazendo sua apresentação aos turistas em sua maloca em Tupé, próximo a Manaus no baixo rio Negro.

É consenso entre os narradores desana que cada um deve registrar apenas os conhecimentos de seu próprio clã ou grupo. Um narrador desana não deveria escrever sobre o que diz respeito aos Tukano, pois embora, geralmente, os conhecimentos mitológicos sejam acessíveis, nem todo o conhecimento é compartilhado. Esta regra se torna mais difícil de ser praticada entre os clãs. Conhecimentos que ultrapassam estes limites devem ser escritos por narradores de outros domínios. Mesmo a posição de chefe de um grupo de clãs não confere competência para que os conhecimentos dos clãs que se encontram sob sua jurisdição sejam avaliados. Américo Fernandes, chefe do grupo dos avôs, *Dihputiro Porã*, reconhece os limites de sua atuação.

Não cabe a mim julgar o conhecimento que pertence a outro clã, mesmo que eu seja irmão maior deles. Cada um tem o seu conhecimento.

Durvalino se refere a detalhes que marcam as diferenças entre os conhecimentos dos clãs, tais como: o caminho percorrido pela cobra canoa e suas paradas, as casas de transformação, a genealogia e a ocupação do território. Embora sejam detalhes, estas diferenças são motivo de desavenças políticas quando usadas em nome de quem ocupa a posição de chefe, como demonstra o caso a seguir.

Raimundo Galvão, hoje chefe dos *Guahari Dihputiro*, clã que ocupa a segunda posição no grupo dos avôs, explica que se os seus ascendentes desejassem ter publicado seus conhecimentos nos tempos em que o seu clã ainda estivesse vivendo sob a mesma maloca dos *Wari Dihputiro Porã* – clã acima de Raimundo – haveria a necessidade de autorização do chefe da maloca. Mas, muito provavelmente, mesmo um *Guahari* escrevendo a contento do chefe dos *Dihputiro*, alerta Raimundo, o livro não seria publicado em nome dos *Guahari*.

No início, os *Guahari* moravam com os *Dihputiro*, seu irmão maior. Com a multiplicação das famílias, os *Guahari* fundaram a sua própria maloca. Por não estarem vivendo mais sob o comando dos *Dihputiro*, os *Guahari* podem publicar, mesmo sendo irmãos menores. No passado, antes, todo mundo era pajé, mas cada um com seus próprios conhecimentos: chefe, *kumu* e *bayá*. Quando o chefe da

maloca fazia suas designações de trabalho, todos obedeciam. Se a Dominique chegasse naquela época na maloca, os *Dihputiro* teriam que autorizar a entrada e o trabalho da Dominique. Iria designar alguém para contar as histórias ou o próprio chefe dos *Dihputiro* faria isso. Depois, revisionaria, conferiria todo o trabalho e se fosse publicar, o livro sairia em seu nome.

Com a explicação de Raimundo Galvão fica claro que, embora haja hierarquia entre os clãs, esta ordem hierárquica não interfere na autonomia que os conhecedores possuem para registrar e tornar parte de seus conhecimentos acessível ao público. Não obstante, a autonomia de cada narrador sofre limitações no que diz respeito ao que pode ser publicável e em nome de quem é publicado.

A legitimidade aparece novamente, impondo que os narradores são limitados a escrever somente sobre assuntos sob sua autoridade ou competência. Entre Américo Fernandes e Raimundo Galvão ocorreu um conflito que ilustra as consequências da possível infração deste direito.

Retomando a explicação dada no início desta tese, entre os Desana existem dois grupos hierárquicos principais: o grupo dos chefes, descendentes de *Boreka* e o grupo dos avôs, os *Dihputiro Põrã*.¹²¹ Américo Fernandes é chefe deste segundo grupo. No passado mítico, *Boreka* designou os *Dihputiro Porã* como responsável pelos benzimentos e estragos. Explicam Américo e Durvalino na *Apresentação* de seu primeiro livro.

Como se lerá neste volume, o ancestral deste grupo *Wari Dihputiro* foi o chefe do grupo dos avôs, isto é, dos rezadores ou sacerdotes (*kumu*) e dos guardiões dos enfeites cerimoniais e instrumentos musicais sagrados. Esse grupo de descendência é tradicionalmente um grupo de *kumu* ou rezadores. A eles cabiam as funções de proteção e de cura das doenças por meio de reza, tarefas efetuadas a pedido dos antigos chefes de malocas (Diakuru & Kisibi, 1996:10).

Entre os Desana, quando se menciona o nome *Dihputiro Porã*, a pronúncia é sempre acompanhada com uma aura de respeito pelos conhecimentos do grupo. Isto não significa, todavia, que os descendentes da linhagem de *Boreka* não sejam *kumua* eficientes. Não é o caso. Apenas significa

¹²¹ O grupo dos avôs também é descendente de *Boreka*, mas no dia-a-dia, apenas o grupo dos chefes se identifica como descendentes deste demiurgo.

que os *Dihputiro Porã* têm o prestígio de ter recebido a incumbência de *Boreka* de cuidar das festas e dos objetos a elas relacionados, que conhecem um maior número de benzimentos e, principalmente os estragos, enquanto que os descendentes de *Boreka* ficaram com a designação de cuidar de assuntos políticos, a quem os narradores se referem como “chefes de malocas”. Mas, qualquer *kumu*, não importa o clã a que pertença e desde que se empenhe, têm perfeitas condições de desempenhar seu papel perante a comunidade, como atestam os exemplos de Feliciano e de Renato Lana discutidos no segundo capítulo.

Quando Raimundo Galvão desceu por alguns meses de sua comunidade no rio Papuri e começou a cooperar com esta pesquisa em São Gabriel da Cachoeira, foi programada uma visita a Américo Fernandes. Durante todo o encontro, Américo permaneceu em silêncio e não queria nem mesmo cumprimentar Raimundo. Geralmente, Américo sempre faz algum comentário cômico durante a conversa, mas naquele momento não deu um sorriso sequer. Meses após este encontro, seus filhos Durvalino e Jayme me explicaram o motivo do comportamento de Américo e, através do caso relatado a seguir, é possível vislumbrar os limites ao que é publicável em nome de um clã e de que forma esta regra se insere nas relações hierárquicas.

Em seu livro, Raimundo Galvão diz ser chefe dos *Guahari Diputiro Porã*, clã que ocupa posição logo abaixo de Américo Fernandes, chefe dos *Wari Dihputiro Porã* e chefe do grupo dos avôs que englobam todos os clãs *Dihputiro Porã*. É consenso entre os clãs desana¹²² que abaixo de seu irmão maior, o clã de Raimundo ocupa a segunda posição e foi apelidado de *Bitíri Niarĩ*, apelido jocoso que significa Bem-Te-Vi Tonto (Bayaru & Ñi, 2004:368).

O motivo do conflito ocorreu porque o título do livro de Wenceslau e Raimundo *Livro dos Antigos Desana – Guahari Diputiro Porã* muito se assemelha com o título dado por Américo e Durvalino Fernandes em seu livro:

¹²² Veja a genealogia do grupo dos avôs segundo os clãs desana em Pärökumu & Kēhíri, 1995:56; Diakuru & Kisibi, 1996:184-187 e Lana, 2012:43.

A Mitologia Sagrada dos Desana – Wari Dihputiro Põrã. A causa da discórdia se encontra tanto pela utilização dos nos nomes *Guahari* e *Wari* que em desana são os mesmos como do nome subsequente *Diputiro Porã* por Wenceslau e Raimundo. O nome desana que Américo e Durvalino utilizam é *Wari*, que é o nome próprio que os *kumua* dão quando benzem o filho mais velho, homem, que acabara de nascer. O nome *Wari* é pronunciado pelos Desana que habitam o rio Tiquié, onde fica a comunidade Cucura Manaus, dos narradores Américo e Durvalino enquanto que o mesmo nome *Guahari* é pronunciado pelos Desana que habitam o rio Papuri, onde se localiza a comunidade São João de Wenceslau e Raimundo.

Dessa forma, ao usar o nome *Guahari*, entendem Américo e Durvalino que os narradores Wenceslau e Raimundo estão falando em nome dos chefes de todos os clãs *Dihputiro Porã*, almejando, portanto, com a escrita de seu livro ascender na hierarquia do grupo e se colocar na posição de chefe. Para Durvalino, se Wenceslau e Raimundo entendem que são *Dihputiro*, ou seja, se são do mesmo clã, deveriam ter pedido autorização para Américo Fernandes antes de publicarem o seu livro, pois eles são os chefes do clã. Ou se entendem que são de outro clã do grupo dos avôs, deveriam ter colocado no título de seu livro o nome *Bitiri Niarĩ* (Bayaru & Ye Ñi, 2004:368). Porém, a situação se agravou significativamente porque Wenceslau e Raimundo não só colocaram na capa do livro o nome de seu clã, mas o fizeram ao lado da expressão “dos Desana”. Américo e Durvalino entenderam que esta é uma forma dos narradores usurparem sua posição de irmão maior dos *Dihputiro Porã*, pois somente estes podem falar em nome dos *Dihputiro* e em nome dos Desana. Feliciano explica que com isso,

A família de Wenceslau quer dizer aos outros clãs que é *Dihputiro*. Mas, isso não é verdade. Só o Américo tem o direito de dizer quem é *Dihputiro*. Os livros são usados como identidade do clã.

Durvalino Fernandes concluiu da mesma forma:

A ideia de colocar *Guahari* foi para nos provocar, pois todos os Desana sabem que eles são *Bitiri*, inclusive eles mesmos. Está escrito

no livro deles. Por que não colocaram o nome deles e quiseram colocar o nosso?

O comentário de Durvalino é embasado na publicação de seu primeiro livro em que Américo relata os nomes dos clãs *Dihputiro*. O segundo clã após o seu é chamado de *Bitíri Niarĩ*. Não há menção alguma ao nome *Guahari Dihputiro Porã* (Diakuru & Kisibi, 1996:184). Além do mais, o livro de Américo e Durvalino foi publicado em 1996 e o de Wenceslau e Raimundo em 2004.

Ao entender que o título do livro de Wenceslau e Raimundo utiliza o nome de seu próprio clã, Durvalino apresenta implicações maiores que abrangem o conteúdo dos livros. Ao usar o mesmo nome, todo o conteúdo do livro de Wenceslau e Raimundo que contradiz a publicação de Américo e Durvalino é visto como uma afronta por esses narradores não apenas por fornecer informações divergentes, mas por apresentar informações além daquelas que os chefes dos *Dihputiro* escreveram, configurando um desrespeito por escreverem sobre matéria alheia, que não estavam autorizados e em nome de outrem. Apresenta-se então, através do lançamento de um livro, um conflito pelo uso de nomes.

Ao ser confrontado com estas questões, Raimundo argumentou sobre os nomes próprios. De acordo com o narrador, quem fala realmente a língua desana são aqueles habitam o rio Papuri e não os moradores do rio Tiquié. Acrescenta que os Desana que hoje habitam o rio Tiquié eram nômades no passado, ficaram vagando até achar o seu lugar no rio Tiquié. Enquanto seu grupo, por outro lado, sempre ficou no rio Papuri. Esta constante mudança territorial permitiu a estes clãs o contato frequente com os Baré, Hupd'äh e outros grupos “contaminando”, de acordo com Raimundo, a língua e os conhecimentos dos clãs desana.

Raimundo prossegue argumentando que “*Wari* é um nome cubeo, não desana”. Para Raimundo, Américo e Durvalino, não têm desempenhado a sua função de chefes com competência, pois nem mesmo sabem a pronúncia e grafia dos nomes desana. Portanto, “se é para discutirmos o nome, *Wari* não

deveria ser usado por eles e sim o nome *Guahari*”, diz Raimundo, inclusive sugerindo com esta alegação que estes narradores não são Desana.

Quanto ao conteúdo, a principal divergência entre os clãs diz respeito ao caminho percorrido pela cobra canoa. Os narradores dos dois livros caminham juntos ao relatar o percurso da cobra canoa dando detalhes da viagem pelo rio Negro e sua entrada no rio Uaupés. Mas após este local, os leitores encontram divergências.

Américo Fernandes relata em *A Mitologia Sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Põrã* que o trajeto do barco de transformação se deu da seguinte forma:

O Barco de Transformação subiu até o atual Belém do Pará pelo mar e, de lá, entrou no Rio Amazonas e, em seguida, no Rio Negro. Os *Umũrĩ mahsã* pernoitam em várias malocas. Entre elas, há cinco malocas sagradas que os velhos sempre invocam quando dão o nome a uma criança recém-nascida. A primeira maloca cerimonial é *Koásoro mome wi'i*, “Maloca das Crianças”. Ela fica no litoral brasileiro. É nessa maloca que a Gente do Universo tomou pela primeira vez aparência humana, em forma de crianças. Até aí, tinham forma de peixes. [...] Prosseguindo a viagem, o barco entrou no Rio Amazonas e, depois no Rio Negro. Chegaram então em *Tẽña wi'i*, isto é, “Maloca dos Cunhados”, a quarta maloca mais importante para os Desana. Foi nessa maloca que o líder fez a Gente do Universo falar várias línguas e onde eles ficaram como cunhados. [...] Depois de ter trocado as línguas, os *Umũrĩ mahsã* embarcaram de novo na canoa e prosseguiram a viagem, entrando no Rio Uaupés. [...] Depois desta festa, os *Pamũrĩ mahsã* embarcaram de novo na Canoa de Transformação e prosseguiram a sua viagem no Rio Uaupés, até Ipanoré. Chegaram na enchente chamada *Pũ puiuru*, isto é, “Enchente de Folha”, depois de nove meses de viagem subaquática. [...] O barco encostou então no *Pamũrĩ gobe*, “Buraco de Transformação”, que, para eles, era como uma porta através da qual eles pisariam na terra (Diakuru & Kisibi, 1996:171 e seguintes).

Contrariamente, Wenceslau e Raimundo em o *Livro dos Antigos Desana - Guahari Diputiro Porã* relatam:

Kisibi e *Deyubari Gõãmũ* estavam prontos para terminar o processo de transformação dos ancestrais da humanidade em seres humanos. Conforme vimos, estes já tinham corpo humano, embora fossem ainda invisíveis. Eles ficaram bubuiando e mamando leite no Lago de Leite. [...] Eles começaram a subir a costa do Brasil até *Dia Bayá Wi'í*, onde encostaram. [...] Eles continuaram a subir na costa do Brasil e chegaram em *Dia Maramuhu Wi'í*, onde encostaram. [...]

Eles entraram no rio Amazonas que começaram a subir até *Dia Mahiri Wi'í*, onde encostaram. [...] Eles chegaram pouco depois na foz do rio Negro que eles começaram a subir até *Dia Pïromu Wi'í*, onde encostaram. [...] Eles prosseguiram a viagem no rio Uaupés até *Dia Masá Ehari Nɣɣrõ Wi'í*, onde encostaram. [...] Eles chegaram na foz do rio Tiquié que começaram a subir até *Dia Duhari Wi'í*, onde encostaram. [...] Eles prosseguiram a viagem no rio Tiquié até *Dia Wera Paga Wi'í*. [...] Eles começaram então a descer o rio Tiquié sem parar nas casas, apenas olhando para elas. Quando chegaram na foz desse rio, eles entram no rio Uaupés que começaram a subir até *Dia Merê Paga Wi'í Bayiriko Wi'í*, onde encostaram. (Bayaru & Ye Ñi, 2004:170 e seguintes).

Os trechos transcritos mostram que para Américo e Durvalino a cobra canoa não entrou no rio Tiquié, mas prosseguiu direto pelo rio Uaupés e parou em Ipanoré, local onde todos os grupos desceram e os Desana foram morar no rio Papuri. Muito tempo depois, os antepassados dos *Dihputiro Porã* desceram do rio Papuri para o rio Tiquié. Contrariamente, Wenceslau e Raimundo Galvão relatam um caminho distinto. Logo após subir o rio Negro e na sequencia o rio Uaupés, a cobra canoa entrou no rio Tiquié e por lá fez várias paradas onde ocorreram muitos rituais de transformação. A cobra canoa continuou até perto da fronteira com a Colômbia e depois retornou pelo mesmo rio, sem parar, prosseguindo diretamente até o rio Uaupés novamente, para adentrar no rio Papuri.

Esta simples divergência entre as histórias é motivo de forte discussão política entre os Desana, algo compreensível, pois esta história é de suprema importância ao tratar nada menos do que o caminho que a humanidade em transformação percorreu. O resumo do mito do surgimento da humanidade relatado no início desta tese traça o caminho fluvial que o barco de transformação percorreu mencionando algumas das mais de 50 casas onde os proto-humanos deixavam o barco a fim de realizar seus rituais que aos poucos os transformavam em pessoas humanas. Assim, o caminho percorrido pela cobra canoa não é mero detalhe.

Por um lado, Américo e Durvalino Fernandes argumentam que Wenceslau e Raimundo não só carecem de conhecimentos sobre os fatos, mas *não podem utilizar um nome que não é seu* para obter legitimidade para ensinar

a história dos Desana e, muito menos para ocupar a sua posição hierárquica. Por outro, Raimundo argumenta que ocupar uma posição de chefe na hierarquia, portanto um nome, não é garantia de ter conhecimento acurado. A legitimidade ancestral tem limites e não garante por si só a posição de chefia. Raimundo se defende desta forma:

Américo e Durvalino falam porque são chefes dos *Dihputiro Porã*, mas não têm conhecimento do que falam.

Durvalino Fernandes deixa claro que usar o nome de seu clã para falar em nome dos Desana é algo inaceitável.

É aceitável que para o clã *Bitíri Porã* a canoa de transformação tenha entrado no rio Tiquié, se este é o conhecimento deles. Para mim está errado, mas se é o que eles dizem.... Mas, isto fica errado e vira uma confusão enorme quando eles querem que esta ideia seja de todos os Desana. Isso não pode e eu como chefe dos Desana, depois do meu pai, não posso permitir. Sou responsável pelos conhecimentos.

Assim, o comentário de Durvalino é taxativo ao esclarecer que os clãs têm autonomia para contar suas próprias histórias e sua posição de chefe não lhe dá o direito de intervir em caso de discordância. Contudo, não lhe é admissível o uso do nome de seu clã para obter uma posição de chefia, a seu ver, ilegítima.

Além das disputas quanto à legitimidade do uso do nome, Durvalino chamou atenção para a questão da autorização ou o que poderia ser denominado direito de primazia, apresentado no início deste capítulo, segundo a formulação feita por Feliciano. Quando Berta Ribeiro o procurou pela primeira vez em São João Batista, Feliciano fez referência a Luís como a pessoa autorizada para falar em nome do clã. Explicou que se tivesse que publicar algo naquela época, estaria impedido de fazer enquanto Firmiano e Luís não publicassem primeiro devido à suas posições de chefe. Assim, Feliciano declara o direito de primazia do chefe de um clã. Esta questão também foi levantada por Durvalino Fernandes com respeito ao livro de Wenceslau e Raimundo Galvão.

De acordo com Dominique Buchillet, seu primeiro contato com Américo Fernandes foi em 1991 e, somente no ano seguinte, o trabalho com os narradores foi iniciado. Embora Dominique tivesse procurado Américo com o

objetivo de fazer sua pesquisa sobre as categorias desana das doenças, auxiliou Américo e Durvalino a escrever seu primeiro livro, que já se encontrava na ocasião, transcrito em cadernos de escola. Todavia, o contato que Dominique teve como Wenceslau e Raimundo ocorrera bem antes, em 1985 e por muitos anos, trabalharam juntos com as narrativas e benzimentos, mas sem o intuito de publicá-los. Foi somente em 2002 e 2003 que Dominique trabalhou com Raimundo na revisão do extenso material coletado para a organização do livro. Assim, se estes eventos fossem colocados em uma linha do tempo, os fatos aconteceram na seguinte ordem: em 1985, Dominique iniciou seu trabalho com Wenceslau em Urucu e prosseguiu até 1987 quando foi proibida de voltar ao alto rio Negro durante a implantação do PCN pelos militares. Em 1992, Dominique reiniciou seu trabalho com Raimundo em Urucu e começou no mesmo ano seu trabalho com Américo e Durvalino em Cucura Manaus, prosseguindo até 1993. A partir de 1994, Dominique voltou a trabalhar com Wenceslau e Raimundo ininterruptamente até 1997. O livro deles foi lançado em 2004.

Esta é a trajetória relatada por Dominique. Sem divergir com respeito às datas e a ordem dos fatos, Durvalino fornece a sua explicação.

Primeiro, Dominique fez sua pesquisa com o Raimundo. Só que publicou o livro do meu pai antes do Raimundo. Enquanto ela estava no Papuri, foi avisada que o irmão maior dos *Dihputiro-Porã* estava no Tiquié. Foi depois de trabalhar com o Raimundo que ela foi trabalhar com o Américo. Mas, lançou primeiro o livro do Américo e depois o de Raimundo.

Dominique explica que o livro de Américo foi lançado em primeiro lugar por, ao ter encontrado com Américo e Durvalino, o manuscrito estava quase pronto e lhe cabia basicamente digitar e revisar o texto com eles. Já o trabalho com o livro de Wenceslau e Raimundo fora significativamente mais complexo, pois ela precisava elaborá-lo por inteiro a partir de suas gravações e notas de campo, o que levou um tempo considerável. Neste ínterim, o livro de Américo e Durvalino foi lançado. Todavia, Durvalino faz uma leitura que realça a regra que confere primazia ao chefe do clã para falar ou publicar antes dos demais.

O estudo destes casos revela os direitos intelectuais costumeiros em operação ao levantar questões de legitimidade e o direito de primazia. Seria tentador pensar que as regras de publicação apontadas acima são, de alguma forma, análogas aos direitos intelectuais nacionais. Análises que procuram encontrar correspondências entre o direito costumeiro e o direito nacional são projeções de um direito sobre o outro. Tais projeções, por mais atrativas que sejam, podem levar a equívocos porque os institutos jurídicos ou as negociações para as soluções de conflito são resultados de processos históricos distintos, possuindo formas e contextos de criação díspares (Carneiro da Cunha, 1990:299-313). No entanto, a comparação, pelo menos em momento preliminar de estudo, apresenta as suas vantagens ao permitir uma aproximação entre categorias que se revestem de similaridades, desde que não levem ao laço de se achar que o direito daqui é o mesmo que o direito de lá.

O alerta para não projetar o direito nacional nas relações entre os narradores, não implica na negação dos direitos intelectuais locais. Já dizia Pierre Clastres que “é necessário aceitar a ideia de que a negação não significa um nada, e de que, quando o espelho não nos devolve a nossa imagem, isso não prova que não haja nada para observar” (Clastres, [1974] 2003:35). Os direitos intelectuais estão presentes, mas devem ser encontrados através da análise de casos que conduzam à formulação de um feixe de direitos que seja fruto das categorias locais, como apresentado acima.

A posição clara e definida de diferentes *kumua*, principalmente dos narradores diante de fatos recorrentes demonstra que há um consenso geral entre o que se pode ou não fazer. A ausência de coerção ou punição não indica que o direito não existe, pois a mera instauração dos conflitos e o posicionamento das partes em conflitos e dos não envolvidos com base nos mesmos fundamentos é suficiente para que se possa perceber a ocorrência de um feixe de direitos intelectuais.

5.1 Direitos intelectuais costumeiros e direitos intelectuais positivos – problemas em sua articulação

A projeção do direito autoral nacional sobre os direitos locais no alto rio Negro poderia ocorrer no momento em que se reflete sobre as relações que os narradores estabelecem com diversos atores que operam sob o regime do *copyright*. A principal questão que surge diz respeito ao direito autoral individual nos casos em que os narradores escrevem seus livros e eles mesmos se colocam na posição de autores do ponto de vista do sistema autoral.

Na introdução deste trabalho relatei como minha relação com os *kumua* com quem trabalhei foi formada. Retomo especificamente o encontro com Luís Lana em janeiro de 2015. Sem ninguém para nos apresentar, me dirigi até a casa em que Luís estava hospedado com sua esposa em São Gabriel da Cachoeira e lhe disse que era advogado e estava fazendo minha pesquisa de doutorado em antropologia com interesse na transmissão de conhecimentos e nos direitos intelectuais. Não me apresentar como antropólogo, a meu ver, evitou o constrangimento inicial relatado por outros antropólogos que trabalharam com Luís no passado, devido a sua reação costumeira (e de outros *kumua*), que com razão, reclama que os antropólogos levam seus conhecimentos embora e pouco ou nada lhe deixam em troca. Contudo, além de antecipar uma abertura para que Luís pudesse me ajudar, ao substituir antropólogo por advogado, estava oferecendo a Luís a oportunidade de retribuir sua ajuda por algo que fosse de seu interesse. Antes desse encontro, através de José Maria Lana, irmão de Luís, obtive a informação que Luís estava em busca de uma editora para publicar a terceira edição de seu livro e desejava que alguém mediasse seu contato direto com a editora e que garantisse que seus direitos autorais fossem respeitados.¹²³ Sem utilizar essas palavras, entendi posteriormente, que Luís desejava publicar desta vez através de uma editora comercial, sem a intermediação da FOIRN.

¹²³ Infelizmente não estava gravando este encontro como fiz em ocasiões subsequentes. É lamentável não poder transcrever as palavras exatas de Luís Lana quando em algum momento da conversa se autointitula autor de seu livro.

O posicionamento de si mesmo como autor (mesmo que o narrador não se encare desta forma), surgiu, provavelmente, há muito tempo. Alguns anos depois do lançamento da primeira edição de *Antes o Mundo Não Existia*, em 1980, foi lançada a versão em língua italiana. No posfácio da obra, Sabatini (1986:262-264), padre e editor do livro conta como a publicação *Il Ventre dell'Universo* surgiu. A ideia de traduzir o livro nasceu em Manaus em outubro de 1981, durante um colóquio em que Sabatini encontrou o padre Casimiro. Vendo seu interesse no trabalho de Luís Lana, Casimiro colocou à disposição de Sabatini os dois manuscritos originais em português escritos por Luís, quatro cadernos de aquarelas e um rico acervo de documentos. Casimiro forneceu também uma série de 99 aquarelas e os respectivos comentários feitos por Feliciano Lana. Mas, Sabatini não se contentou com este material e, em 1982, partiu para a comunidade São João Batista ao encontro de Luís Lana para realizar uma entrevista. Na missão salesiana de Pará-Cachoeira, Luís Lana assinou dois contratos com o editor. As informações sobre este documento, apresentadas na própria edição italiana de seu livro encontram-se transcritas abaixo.

Nel primo concedeva “diritti esclusivi di tradurre e pubblicare i manoscritti originali sui miti religiosi e educativi della tribù desana, in tutte le lingue, ad eccezione del portoghese, conservando i propri diritti di autore”. Nel secondo autorizzava a “pubblicare tutti i disegni contenuti nei libri manoscritti, quelli dei quattro quaderni di disegni e i disegni già pubblicati nel libro *Antes o mundo não existia*, com diritto esclusivo di pubblicazione [...]”. (Sabatini, 1986:263).¹²⁴

O relato de Sabatini continua detalhando que naquela ocasião havia sido feito apenas um esboço do contrato e, que alguns dias depois, o contrato definitivo fora enviado de Manaus a Luís Lana em Pará-Cachoeira para que fosse assinado, contendo a assinatura do editor e de duas testemunhas. Houve mais uma nova troca de cartas e de documentos até que, por fim, a edição italiana passou a ser preparada. Sabatini ainda afirma que teve a oportunidade

¹²⁴ No primeiro concedia “direitos exclusivos de traduzir e publicar os manuscritos originais sobre mitos religiosos e educativos da tribo desana, em todas as línguas, com exceção do português, conservando os próprios direitos de autor”. No segundo, autorizava a “publicar todos os desenhos contidos nos manuscritos, os quatro cadernos de desenhos e os desenhos já publicados no livro *Antes o mundo não existia*, com direito exclusivo de publicação [...]”.

de se encontrar com Berta Ribeiro e reconheceu que embora seus pontos de vista divergissem, seus projetos de publicação se assemelhavam (Sabatini, 1986:263). Consta-se a principal diferença entre as versões na quantidade considerável de desenhos que a versão italiana apresenta, 46 ao todo feitos por Luís Lana, que o editor italiano recebeu diretamente do padre Casimiro Béksta e que não se encontram na versão organizada por Berta Ribeiro.¹²⁵

O contrato assinado por Luís Lana levanta questões relevantes sobre os direitos intelectuais costumeiros e sua articulação com os direitos intelectuais nacionais. A relação contratual entre o editor da versão italiana e Luís e a forma como a sua relação foi estabelecida com o pesquisador para a contribuição deste trabalho, demonstram que embora Luís Lana não seja considerado pelos Desana nem se considere o autor de seus livros e sim o narrador, ao se relacionar com atores que operam segundo outros direitos, Luís se coloca, na visão destes e diante da própria lei autoral, na posição de autor. Questiona-se, dessa forma, em que medida Luís poderia ser considerado parte de um contrato de cessão de direitos autorais, levando em consideração a forma indígena de produção de conhecimentos. Ademais, faz parte do objeto deste contrato os direitos sobre os desenhos de Feliciano Lana, o qual não é parte do acordo. Assim, mais um problema aparece quando Luís Lana se arroga o direito de ceder ao editor italiano os direitos de exploração sobre os desenhos de Feliciano. A questão que surge é até que ponto Luís, como chefe da comunidade, se sente autorizado em controlar a forma como os conhecimentos de seu clã são utilizados, principalmente quando envolve a produção intelectual de outros membros de seu clã para circular fora do âmbito indígena. Por outro lado, para o direito nacional, a despeito da lei que ressalva os “conhecimentos étnicos e tradicionais” (Lei n. 9.610/98) do domínio público, não há definição específica se os mitos, ou obras de folclore de acordo com a lei, permanecem em domínio público, mas com proteção diferenciada das obras anônimas ou se passam a outro domínio e,

¹²⁵ Infelizmente, não tive acesso a estes documentos e apenas soube desse contrato após ter finalizado o trabalho de campo, portanto, não posso afirmar se, naquela ocasião, Luís Lana tinha total e pleno conhecimento das implicações e do sentido jurídico dos termos constantes neste acordo.

se for este o caso, que tratamento deveriam receber. Particularmente sobre a coleção *Narradores*, indaga-se qual seria o seu tratamento dado aos escritores pelo direito autoral.

As questões aventadas acima abrangem uma série de problemas cujo cerne se encontra na relação truncada entre os direitos intelectuais nacionais e os direitos locais ou costumeiros a ponto destas dificuldades terem ocupado, nas últimas décadas, a agenda de organizações internacionais como a OMPI e a UNESCO que têm discutido em seus fóruns, em grupos de trabalho ao redor do mundo e com a participação de organizações indígenas possibilidades para a construção de normas e acordos que sirvam de referência para que os Estados considerem os direitos intelectuais costumeiros das populações indígenas em suas legislações e formulem sistemas *sui generis* de proteção.

Tal como construir uma ponte sobre areia movediça é a complexidade da tarefa que estas organizações se submeteram ao lidar com regimes de conhecimento distintos, pois tratam-se de conhecimentos com naturezas diversas e diferentes formas de produção, validade, autoria, circulação e transmissão. A dificuldade inicial se encontra quando se considera estes conhecimentos em oposição ao conhecimento científico – que se pretende uno e universal. De certa forma, esta visão procura entender os diferentes regimes de conhecimento com base no conhecimento científico ao invés de partir das concepções locais de conhecimento. Usa-se o conhecimento científico, no dizer de Carneiro da Cunha, como espelho para se ver os demais. Este movimento só pode produzir equívocos. No decorrer dos últimos quatro séculos, o conhecimento científico foi unificado e, portanto, passou a ser visto de forma homogênea. A primeira armadilha que o direito incorre é tratar os conhecimentos tradicionais desconsiderando a sua heterogeneidade, sendo que estes conhecimentos são por natureza *sui generis*, não podendo se pensar em conhecimento no singular, mas em inúmeras formas de produção (Carneiro da Cunha, 2003:364). Ao contrário do que hoje se procura considerar válido e preservar, ou seja, a multiplicidade de regimes de conhecimento, a Europa nos

últimos séculos tratou de unificar o tratamento que se dava à sua produção e controle.

A seguir, será apresentado um breve relato sobre a criação jurídica da noção de autor e de *copyright* com a finalidade de demonstrar como as construções jurídicas são naturalizadas, mesmo quando passam por um processo histórico distinto e distante das concepções de produção de conhecimento das sociedades indígenas, implicando na extrema dificuldade de se produzir normas que levam em conta os direitos costumeiros. Particularmente sobre os direitos intelectuais, a formulação de convenções no plano internacional, também analisadas, se torna problemática exatamente pela dificuldade de criar mecanismos de proteção que abarquem miríades de formas de produção e guarda de conhecimentos. Neste sentido, serão considerados os esforços da OMPI que tem se dedicado a chegar num consenso entre os interesses dos Estados e das comunidades indígenas ao elaborar mecanismos de tratamento dos conhecimentos tradicionais. Na sequência, será relatado o tratamento que o direito nacional dedica às questões discutidas na OMPI através do ordenamento jurídico interno e, diante das complexidades discutidas, será apresentada uma proposta que procura lidar com as questões específicas levantadas por Luís Lana.

5.2 Regimes distintos de produção e de regulação de conhecimentos

A noção do autor como criador e, portanto, dono de seu trabalho, é profundamente enraizada no sistema econômico e no conceito de indivíduo conforme conta Mark Rose em sua obra *Authors and Owners, the Invention of Copyright* (1993)¹²⁶ sobre a recente história deste construto jurídico que envolve questões político-econômicas e suas tradições filosóficas – como, vale ressaltar, ocorre com a história de qualquer direito.

¹²⁶ Utilizo os principais elementos apresentados por este autor nas páginas seguintes sobre a história dos direitos autorais na Inglaterra e França.

O instituto do *copyright* baseia-se na ideia de um indivíduo que cria algo original e possui o direito de receber o lucro por seu trabalho. A relação é reconhecida através do laço entre o criador e o objeto literário. Cria-se uma realidade jurídica que permite produzir e afirmar a própria identidade do escritor como autor. Portanto, o que faz do escritor um autor é, em essência, a conexão com a obra que produziu. Esta relação implica em efeitos no mundo jurídico garantindo direitos morais e patrimoniais.

Após o desenvolvimento dos métodos de impressão nos séculos XVII e XVIII, a edição de um livro tornou-se comercialmente viável, mas requeria investimentos significativos, incomparáveis à produção de um simples e único manuscrito. Assim, na Inglaterra, os editores precisavam de garantias para conseguirem recuperar seus investimentos de impressão. Foi desta maneira que nasceu a regulamentação sobre impressão para manter a estrutura financeira dos editores. Os chamados “privilégios de impressão” concedidos pela Coroa inglesa garantiam aos editores os direitos exclusivo e perpétuo de publicar. Aqueles que imprimiam sem o privilégio real, incorriam na prática da pirataria. Com o decorrer do tempo, foi criado o sistema de impressão corporativo. Apenas os editores que pertenciam ao *Stationer’s Company* obtinham o direito de produzir cópias para comercializá-las, embora este direito não fosse uma forma de *copyright*, porque a proteção não era conferida ao texto – muito menos aos autores – mas aos membros da corporação. Editores que não eram associados não tinham o direito de publicar.

Este privilégio exclusivo dos associados ao *Stationer’s Company* tornou-se fonte de conflitos. Os editores do interior do país e da Escócia não podiam imprimir estes livros por não pertencerem a esta associação. Foi assim, através de uma longa batalha jurídica iniciada por meio deste descontentamento que o direito autoral inglês foi formulado. Portanto, o surgimento do *copyright* está intimamente relacionado com a tecnologia da impressão de textos e com motivos econômicos. Os atores envolvidos nas batalhas judiciais que deram origem ao *copyright* não foram os autores, mas os editores.

O maior objetivo dos juristas ingleses daquele século que atuavam para garantir os direitos dos autores era criar um conceito jurídico de direito autoral como um direito de propriedade pleno e perpétuo fundado no trabalho e na criatividade. Contudo, seus objetivos não lograram êxito. Os legisladores não aprovaram tal proposta por não concordarem que os autores criam realmente algo em sentido literal, mas apenas produzem textos através de processos complexos de adaptação e transformação. Em certo sentido, a propriedade literária não pode ser fixa como a terra nem mesmo a propriedade sobre a própria terra é perpétua e muito menos os conhecimentos.¹²⁷ Afinal, todas as formas de propriedade são socialmente construídas e, assim como o *copyright* – carregam em suas entranhas os traços das batalhas que resultaram em suas formulações.¹²⁸ Porém, o Parlamento inglês estabeleceu que os autores deveriam receber uma recompensa por seu trabalho, mas sem reconhecer que o texto era sua propriedade.

Todavia, o avanço mais significativo veio da França. Até então, como na Inglaterra, os direitos sobre os livros eram de domínio real, os quais podiam ser cedidos a editores. Entretanto, em 1586 o Parlamento francês decidiu transferi-los aos autores com base no argumento de que os livros eram de sua criação assim como as obras da natureza são criações divinas e, por este motivo, se Deus é o senhor do universo, os autores deveriam ser senhores de suas obras. Após a Revolução Francesa, os direitos do autor foram oficialmente

¹²⁷ Ao mesmo tempo em que a teoria de propriedade intelectual se desenvolvia, a noção de gênio originador na produção cultural foi formulada precisamente pelos estudos literários no século XVIII. O paradigma dos direitos autorais dos juristas ingleses era o direito a terra. Foi com base no modelo de propriedade real que a noção jurídica de propriedade intelectual foi desenvolvida. A relação entre produção literária e os direitos reais foi descrita por Arthur Murphy, escritor e jurista da época, que em sua visão se encontrara transportado para o Monte Parnaso, cuja área fora repartida por Apolo em diferentes formas de propriedade. Alguns receberam porções de terra por toda a eternidade, outros a receberam para usufruí-la durante a vida e muitos por um curto período. Os grandes escritores tais como Homero, Virgílio e Shakespeare são os proprietários das melhores propriedades, enquanto outros, como Dryden e Pope, tradutores dos textos dos grandes autores, são os locatários dos escritores. Na fantasia de Murphy, as diferentes formas de relação com a propriedade são relacionadas com a extensão e magnitude dos trabalhos literários. Assim, o conceito jurídico do autor como um criador com o direito de obter ganhos mediante o seu trabalho intelectual veio a existir por meio da conjunção de discursos jurídicos e literários no contexto de uma disputa sobre a questão da propriedade *ad eternum* dos editores (Rose, 1993:7-8).

¹²⁸ Apesar da criação do direito autoral que vigora até hoje, permanece a discussão iniciada por estes juristas da Inglaterra do século XVIII, em que ainda não encontraram onde se situa o divisor entre a produção de ideias e a sua expressão.

reconhecidos com base no direito natural por serem produtos da mente humana e, portanto, expressões da personalidade do autor, consideradas na época como *la propriété la plus sacrée* dos autores. Após este reconhecimento pela França, na Inglaterra por volta dos anos 1700, o direito autoral foi reconhecido através do *Statute of Anna*, rainha que concedeu aos próprios autores o *copyright*, que eliminou definitivamente a necessidade da licença real ou da associação a uma corporação para a produção de cópias autorizadas. Sob o sistema inglês, a proteção não se encontra entre a relação do autor e de seu trabalho, mas no próprio trabalho como produto. Através da proteção almejava-se o incentivo para futura criatividade. Estava assim também criado o domínio público, que passaria a vigorar a partir de 14 anos (renováveis) após a exploração da obra, até então de caráter perpétuo. Ao se estender esta teoria de propriedade para o âmbito de produção literária pelos editores londrinos, a propriedade passou a ser encontrada no trabalho do autor que o venderia aos editores. Embora imaterial, esta propriedade não era vista como menos real e permanente do que qualquer outra.

O *droit d'auteur* nasceu em circunstâncias distintas do *copyright* ao ser compreendido como um direito natural, uma extensão da personalidade do autor. Enquanto o *droit d'auteur* (sistema *civil law*) é visto pelos historiadores como um instituto jurídico mais próximo do direito moral, entende-se que o *copyright* (sistema *common law*) tem um foco utilitário ao visar proteger os interesses pecuniários e de exploração da obra do autor. Evidentemente, é importante ressaltar que esta dicotomia entre direitos não é tão rígida, mas opera segundo sistemas jurídicos distintos (Piotraut, 2006:551-552).

Este breve relato dos fundamentos históricos que levaram à criação da formulação jurídica do *copyright* e do *droit d'auteur* procurou demonstrar quais fatores contribuíram para que os direitos autorais tivessem como pressupostos o autor individual e a originalidade e que a obra fosse entendida como um bem de seu autor. Importante destacar que foram criados, quase simultaneamente, dois institutos de direito autoral com base em sistemas de direito distintos – na

França, *civil law* e na Inglaterra, *common law*. Dificuldades que surgiram entre os dois sistemas com o tempo, levaram a criação da Convenção de Berna, em 1886, que uniu estes dois regimes de controle da produção autoral em um único direito.

Esta concepção de produção de conhecimento e, por conseguinte a sua proteção, difere da forma como os conhecimentos são produzidos e controlados pelos povos indígenas. A começar pela própria concepção de conhecimento. Os livros da coleção *Narradores* tratam, conforme explicado nos capítulos anteriores, especificamente dos mitos que relatam a origem do mundo e da humanidade, da genealogia do clã do narrador e de outros clãs de seu grupo e de outros mitos que os narradores julgam importantes, incluindo o contato com o branco. Evidentemente, a categoria conhecimento no noroeste amazônico é muito mais ampla e abarca, além destes conhecimentos que se encontram nos livros da coletânea, os benzimentos, as músicas, as canções, as línguas e os próprios instrumentos e ornamentos usados nas festas (Lasmar, 2005:231-236).

Tratando particularmente sobre a coleção *Narradores*, a proteção de obras que contêm este tipo de conhecimento, a princípio, não poderia ocorrer segundo a proposta dos direitos autorais porque o agente que produz a obra é encarado de forma distinta. A identificação do autor se perde na produção de um mito. Quando um conhecimento entra na categoria mito, o sujeito que o produziu desaparece e permanecem apenas as fundações compartilhadas deste conhecimento. Não se quer dizer com isso, entretanto, que o mito não é fruto de uma autoria individual. Lévi-Strauss ([1971] 2011:604) explica que as narrativas míticas são frutos de uma autoria particular e, portanto, têm a sua origem na criação individual. Exatamente por ser fruto de um autor, a narrativa carrega consigo as suas impressões pessoais que se manifestam através da marca de sua personalidade na obra. Contudo, tal expressão sofre uma erosão porque a transmissão dos mitos é oral e coletiva e apenas as fundações compartilhadas permanecem. De forma que o mito transcende seu autor.

Todas as obras individuais são mitos em potencial, mas é a sua adoção no modo coletivo que atualiza, em certos casos, o seu “mitismo” (Lévi-Strauss, [1971] 2011:604).

Neste sentido, o conceito jurídico de autor não corresponde à categoria do narrador. A falta de correspondência ocorre não só porque a forma de produção de conhecimento é distinta, como observou Lévi-Strauss, mas porque a relação com este conhecimento é outra.

Embora autorizados a publicar devido ao seu conhecimento notório e – mais importante – à legitimidade do narrador advinda de seu elo de ancestralidade com o ente mítico e pelo longo processo de aquisição de conhecimentos que envolveu uma complexa preparação do corpo e aprendizado com *kumua* que eram guardiões destes conhecimentos, os narradores não são proprietários dos conhecimentos no sentido civil do termo que implica na prerrogativa de usar, usufruir e dispor do bem e de reavê-lo de quem quer que injustamente o possua ou o detenha. É comum encontrar na literatura etnológica rionegrina os termos “posse”, “propriedade”, “patrimônio”, “detenção de conhecimentos” e outros usados na maioria das vezes sem expressa definição e limitação de seus significados e abrangência assim como é frequente o uso de tais termos pelos próprios narradores em suas conversas. Entretanto, parece ponto pacífico que os narradores são transmissores autorizados destes conhecimentos. Ora, por não serem proprietários destes conhecimentos e talvez detentores,¹²⁹ donos (Fausto, 2008) ou senhores no sentido de possuírem liderança¹³⁰ ou guarda sobre estes conhecimentos, mas sem necessariamente os possuírem como se bens fossem (Perrone-Moisés, 2004:13), surge a questão de como se pode pensar em tais categorias sem ativar os elementos jurídicos de posse e propriedade.

¹²⁹ Diante desta profusão de termos que juridicamente carregam particularidades, parece que a figura jurídica do detentor seria a mais apropriada. Este termo foi adotado na CDB.

¹³⁰ É interessante notar que Goldman relata que os Cubeo concebem o termo autoridade como uma força criativa ou vital de maneira similar à palavra francesa *auteur*. Os papéis de liderança, incluindo os de chefe e de líder dos rituais, são exercidos pelas linhagens mais velhas pela simples razão de que são reconhecidos como fontes exclusivas de poderes vitais. São responsáveis por fomentar o desenvolvimento e o crescimento pessoal e coletivo e por infundir forças vitais na comunidade das quais afirmam representar seus fundadores (Goldman, 2004:97).

Para discutir este problema em relação ao direito autoral é necessário retomar alguns pontos da filosofia de Locke sobre a propriedade privada. A pessoa, por ser propriedade de si mesma, através de seu trabalho produz obras que se tornam a sua propriedade. O trabalho é visto como extensão da pessoa às coisas e como o criador de tal relação. De forma que os objetos são contaminados pela ação do corpo que os anexam ao seu domínio privado. Assim, argumenta Fausto, na teoria da propriedade de Locke, há uma divindade que cria um mundo povoado por seres humanos e que está cheio de coisas úteis. Ao se tornarem proprietários de seus atos e de seu próprio corpo, os humanos agem sobre o mundo através da categoria trabalho que lhes permite se apropriar destes bens a ponto daquilo que se encontra no mundo tornar-se individuado e dominado por alguns à exclusão de outros (Fausto, 2008:336-337). É por este motivo que sempre se usa o termo propriedade em relação aos direitos intelectuais. A expressão “direito de propriedade intelectual” indica que só é possível pensar os direitos intelectuais quando há menção de algo que remeta a noção de propriedade. Como se não pudesse haver direitos intelectuais que não fossem de propriedade (Carneiro da Cunha, 2006:96). As cosmologias indígenas, por sua vez, possuem outras concepções. De acordo com a narrativa mítica da criação do mundo e da humanidade relatadas no primeiro capítulo, até o momento em que o barco de transformação parou na Cachoeira de Ipanoré, não havia no mundo uma separação entre pessoas e coisas. Portanto, não era possível pensar em proprietários e coisas a serem apropriadas através do trabalho. Este era um mundo polimorfo e sem fronteiras. O céu e a terra estavam conectados e não havia distinções entre as espécies (Fausto, 2008:338).

No entanto, o mundo se transformou a ponto de existir separações ou múltiplos domínios, cada qual com seus donos denominados na mitologia dos povos tukano, *Waimahsã*, que são seres invisíveis que existem desde os tempos míticos e se encontram em diferentes domínios da natureza. No segundo capítulo desta tese, os trabalhos do *kumu* e do *ye'e* foram abordados. Ambos os xamãs que se comunicam com estes seres míticos com o objetivo de evitar ou resolver possíveis conflitos com os humanos. O papel do *ye'e* ou do *kumu* é o de

mediador e moderador entre as forças de outros domínios e a sociedade. Seu trabalho envolve suprir as necessidades dos indivíduos e atuar contra as forças que operam para a sua destruição. Para atingir este intento, o *ye'e* realiza a cura de doenças, trabalha para a obtenção de animais de caça e pesca através do domínio sobrenatural e realiza ações defensivas e até agressivas contra inimigos. O *kumu* desempenha um papel essencial na liderança de rituais que manejam momentos cruciais da vida humana, assegurando a socialização através das transições do ciclo de vida da pessoa: nascimento, puberdade, iniciação e morte (Jackson, 1983:195). Um *kumu* pode benzer a carne de caça que será consumida, por exemplo. Doenças causadas pelo consumo de carne podem ser o resultado da vingança do próprio animal que foi caçado ou do xamã que é dono do espaço que o animal foi morto e se sentiu insultado diante da violação de sua área (Hugh-Jones, S., 1996a:125).

Como donos de determinadas áreas aonde alguém deseja caçar, plantar, pescar ou passar durante a sua viagem, o papel dos xamãs é distrair os *Waimahsã* ou pedir permissão para estas entidades com a finalidade de que haja sucesso e segurança na realização destas atividades.¹³¹ Portanto, todos os domínios do mundo possuem donos e o conhecimento dos xamãs envolve, assim, uma contínua negociação que permite um domínio do espaço, o cultivo de relações sociais com pessoas que se encontram em outras esferas e a administração das entidades do cosmos. Assim, quando os *kumua* repetidamente falam que tem ou possuem aquele conhecimento (mitos, *bayiri*, *dohari*) estão dizendo que esta é a forma como eles recriam e controlam o mundo e as relações sociais que operam neles. O modelo clânico-hierárquico das sociedades tukano implica que *parte* destes conhecimentos não é compartilhada entre membros de outros clãs. A imposição de limites à sua circulação não se pauta no sentido de propriedade dos conhecimentos de um clã, mas na guarda que um *kumu* exerce sobre seus conhecimentos. É desta forma que os direitos

¹³¹ Agradeço a Marta Amoroso por suas contribuições significativas no desenvolvimento do argumento a seguir.

intelectuais incidem sobre a circulação de conhecimentos e não pelos fundamentos da criação e originalidade do direito autoral, o qual é fruto de uma filosofia que enaltece o trabalho como meio legítimo para a conexão entre a pessoa e o bem que produziu. Os termos “possuir” e “ter” para as sociedades indígenas se aproximam mais da guarda de um conhecimento que não se possui, mas que através dele é possível ordenar e controlar o mundo, se distanciando desta forma do sentido de propriedade (Perrone-Moisés, 2004:13), em que o autor é concebido como o originador e, portanto, o proprietário de um tipo especial de bem, isto é, o trabalho intelectual. Para o direito autoral, a relação de propriedade se forma através do laço entre o criador autônomo e o objeto literário e unitário (Rose, 1993:1). Desta forma, o instituto jurídico do *copyright* é, por excelência, aquele que abarca a relação autor-trabalho ao produzir e afirmar a própria identidade do escritor como autor (Carneiro da Cunha, 2003:317).

Diante da concepção indígena de mundo e de sua relação com o conhecimento, a separação entre pessoas e coisas e a sua apropriação pelo trabalho não ocorre como na filosofia de Locke. Enquanto os conhecimentos do *kumu* são interiorizados em seu corpo, de forma a compor a sua pessoa, os direitos autorais objetificam o conhecimento, tratando-o como se fosse um bem à parte. As palavras de William Blackstone, advogado e jurista da Inglaterra do século XVIII, envolvido no projeto de formular o conceito jurídico de propriedade intelectual considerando o *copyright* como direito absoluto, define propriedade como uma relação entre a pessoa e o que se encontra fora de seu corpo:

Domínio despótico que alguém afirma e exerce sobre coisas externas do mundo em total exclusão do direito de qualquer outro indivíduo do universo (Rose, 1993:7).

A distinção destas epistemologias aparece na formulação de um direito que se estrutura com base na separação entre assuntos jurídicos (conceituais) e pessoais (interpessoais) e, mais especificamente, na separação entre propriedade e pessoas (Strathern, [2005] 2012:188). É assim que o Código Civil Brasileiro

tendo como base o Código Napoleônico, fruto do Iluminismo, consagrou em seu sistema clássico a divisão tripartite das relações jurídicas: direitos pessoais (das pessoas em si); direitos obrigacionais (da pessoa em relação a outras pessoas) e direitos reais (da pessoa em função dos bens), (Bittar, 2013:1). Além disso, diferentemente da concepção indígena em que o conhecimento é a pessoa, aqui o conhecimento faz parte apenas do seu intelecto, por isso o termo direito intelectual.

Marilyn Strathern alerta que a grande força do direito é criar e manipular relações categóricas ou conceituais. Desta forma, os regimes de direitos intelectuais procuram atribuir valor categórico aos produtos das atividades humanas por meio do conceito de propriedade. Entretanto, o direito falha ao deixar de considerar as relações interpessoais (Strathern, [2005] 2012:188). E, são exatamente essas relações interpessoais que validam o conhecimento do *kumu*. Nos regimes de conhecimento indígena, as fontes e autoridades de conhecimento, advêm da experiência direta e da própria fonte que deriva seu valor de verdade através da sucessão de elos na cadeia de transmissão de conhecimentos (Carneiro da Cunha, 2009:365). Assim é que no rio Negro, mais importante do que ser narrador é mostrar de onde seu conhecimento veio e a sua relação com o ancestral mítico. A demonstração desta linha de sucessão implica no valor do conhecimento que supera o sentido de inovação ou criação. Não é sem razão que todos os livros da coleção *Narradores* têm um componente principal: mais interessados na genealogia do clã que marca a posição do narrador como descendente e sucessor dos conhecimentos de seu ancestral mítico do que nos mitos propriamente ditos, a genealogia é a seção que costumeiramente chama a atenção de forma significativa dos leitores.

A questão dos diferentes sentidos da posse de conhecimentos e da difícil ou impossível identificação de um autor das obras produzidas pelos povos indígenas, particularmente os mitos, levou o direito autoral a trata-los sob a categoria de folclore e, em consequência, produzir um segundo equívoco: considerar os mitos como pertencentes ao âmbito do domínio público. O

folclore não é uma noção jurídica para o direito brasileiro, porém é considerado uma criação intelectual da sociedade e é reconhecido pela lei. Explica Senise Lisboa que tal reconhecimento é fruto da constatação da transmissibilidade do conteúdo da obra, em geral por via oral, através das gerações. O folclore é tratado nas legislações internas (incluindo a do Brasil) e no âmbito internacional como obra que se contrasta com a produção individual, de natureza pessoal representada pelos trabalhos artísticos e literários.¹³² Até há pouco tempo, a preocupação da lei era somente proteger obras de folclore vistas como contribuição para o desenvolvimento cultural da nação (Lisboa, 2002:57), não levando em conta os interesses de guarda e proteção das comunidades de onde a obra folclórica provinha.

5.3 Folclore e conhecimentos tradicionais: o tortuoso caminho percorrido pelos regimes de proteção dos conhecimentos indígenas

A complexidade em tratar da inclusão do termo folclore nos documentos da OMPI levou a criação de um comitê (IGC) destinado especificamente para elaborar as questões relativas aos conhecimentos intelectuais produzidos por comunidades tradicionais e sua relação com os direitos autorais. O objetivo deste comitê tem sido fornecer recursos para que sejam formuladas normas de direitos intelectuais no nível internacional que visam à proteção dos direitos autorais no nível local, levando em consideração os direitos costumeiros e fornecer subsídios para a criação de sistemas *sui generis* de proteção. Saber o caminho que a categoria folclore percorreu no âmbito da OMPI é importante para entender as razões pelas quais os mitos deveriam deixar de ser considerados sob a esfera do domínio público.

¹³² De acordo com o Relatório da UNESCO – WIPO World Forum on the Protection of Folklore de 1997, página 216.

No âmbito internacional,¹³³ o folclore passou a ter maior relevância a partir das Revisões de Estocolmo, realizada em 1967 e a de Paris, realizada em 1971 que passaram a incluir esta categoria na Convenção de Berna.¹³⁴ Esta Convenção criou a OMPI¹³⁵ e formulou padrões para a proteção dos direitos autorais através do controle das obras pelos autores, da forma como são utilizadas (por quem e em que termos) e definiu os direitos morais e patrimoniais do autor.¹³⁶ Após esta convenção, os direitos autorais passaram a entrar em vigor a partir de sua criação, sem a necessidade de registro das obras e os autores estrangeiros passaram a receber a mesma proteção jurídica dos nacionais. Antes da convenção, um livro publicado na Inglaterra não recebia proteção na França, podendo ser copiado e explorado sem que o autor tivesse qualquer prerrogativa sobre sua obra. Como mencionado, Inglaterra e França desenvolveram direitos autorais distintos – baseados em seus sistemas *common law* e *civil law* e a Convenção de Berna eliminou estas diferenças em nível internacional.

¹³³ A noção de folclore apareceu pela primeira vez no direito internacional na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 quando estabeleceu no artigo 27, o direito a propriedade intelectual, artística e cultural de todos os indivíduos.

¹³⁴ Em 1883 foi criada em Paris a *Convention for the Protection of Industrial Property*, o primeiro acordo internacional visando proteger os trabalhos intelectuais em outros países. A necessidade de uma proteção internacional surgiu quando os participantes da *International Exhibition of Inventions* realizada em Viena, em 1873, se recusaram a ir ao evento por receio de que suas ideias seriam apropriadas e exploradas comercialmente por outros países. Desta convenção, foram criadas as normas de patentes, de registro de marcas e de desenho industrial. Os direitos dos autores não foram incluídos neste documento. Contudo, o escritor Victor Hugo criou a ALAI em Paris, em 1878, com o objetivo de promover a proteção do *droit d'auteur* através de um acordo internacional para a proteção da propriedade de obras artísticas e literárias. Seu objetivo foi alcançado em 1886 através da *Berne Convention for the Protection of Literary and Artistic Works* (Informação obtida através do site <http://www.alai.org/> acessado em 02.02.2016).

¹³⁵ A Convenção de Berna criou em 1893 o BIRPI, que em 1967 se tornou conhecido como *World Intellectual Property Organization*. Esta agência da ONU atua como fórum global para as questões de propriedade intelectual.

¹³⁶ A proteção dos direitos autorais é formada por dois conjuntos de prerrogativas distintos, mas relacionados, denominados direitos morais e patrimoniais. Os direitos morais dizem respeito à personalidade do autor, cujas características se encontram materializadas na própria obra. São direitos inalienáveis, imprescritíveis e perpétuos. Os direitos morais garantem ao autor a prerrogativa de paternidade, nomeação, integridade, arrependimento e de inédito à obra. Encontram-se elencados entre os artigos 24 e 27 da lei autoral 9.610/1998 que regulamenta no Brasil a Convenção de Berna. Os direitos patrimoniais se referem à utilização econômica (reprodução, publicação, edição, execução e apresentação) da obra. São direitos prescritíveis, que podem ser cedidos e negociados e estão dispostos no capítulo III da referida lei (Bittar, 2013:67-73).

A questão do folclore foi levantada pela Índia em meio a Revisão da Convenção de Berna¹³⁷ realizada pela OMPI em 1967, a qual propôs que esta categoria deveria ser incluída na lista de obras a serem protegidas e receber tratamento distinto das obras anônimas e pseudônimas (OMPI, 2003:92). Diante desta questão, foi criado um comitê (*Main Committee I*) especialmente para tratar da categoria folclore. O comitê reconheceu que, com o desenvolvimento de novas tecnologias, passaram a existir inúmeras possibilidades de exploração indevida das obras de folclore através dos meios de comunicação e por meio da sua comercialização, sem garantia da devida repartição de benefícios às comunidades detentoras destes conhecimentos.

Desta forma, afirmou o *Main Committee I*, em consonância com a proposta da Índia, a importância da inserção da categoria folclore nas normas de direitos intelectuais, principalmente nos países do Sul.¹³⁸ Entretanto, o comitê chegou à conclusão de que o regime de direito autoral não é o melhor sistema para proteger as obras de folclore. O problema, de acordo com a OMPI, se encontra nas formas de origem e nos processos criativos que abrangem as obras desta categoria.

Copyright categories, such as authorship, originality or adaptation, simply do not fit well into this context. It cannot be said that the creator or creators of artistic folklore is an unknown author or are various unknown authors. The creator is a community and the creative contributions are from consecutive generations. In harmony with this, many communities and nations regard their folklore as part of their common heritage and under their ownership. It is obvious that it is not an appropriate solution to protect these creations as “unpublished works” with the consequence that, years after publication, their protection is over. The nature of folklore expressions does not change by the incidental factor that they are “published”; they remain the same eternal phenomena. And, if they deserve protection, it should be equally eternal (Guide to the

¹³⁷ A Convenção de Berna foi revisada em Paris em 1896, em Berlim em 1908, complementada em Berna em 1914, revisada in Roma em 1928, em Bruxelas em 1948, em Estocolmo em 1967 e em Paris em 1971 e foi emendada em 1979.

¹³⁸ Desde 1967, um número crescente de países deste bloco tem incluído a categoria folclore em suas legislações de *copyright*, principalmente na África, onde mais de vinte países do continente possuem em seus ordenamentos jurídicos provisões para as obras desta categoria. Mas, apenas dois países, Argélia e Marrocos definem em suas leis o termo folclore (UNESCO – WIPO World Forum on the Protection of Folklore de 1997, página 215).

Em relatório apresentado após o Fórum Mundial de Proteção ao Folclore de 1997, a OMPI concluiu sobre a relação entre folclore e o *copyright*.

It seems that copyright law is not the right means for protecting expressions of folklore. This is because, whereas an expression of folklore is the result of an impersonal, continuous and slow process of creative activity exercised in a given community by consecutive imitation, works protected by copyright must, traditionally, bear a mark of individual originality. Traditional creations of a community, such as the so-called folk tales, folk songs, folk music, folk dances, folk designs or patterns, hardly fit into the notion of literary and artistic works. Copyright is author-centric and, in the case of folklore, the author - or at least in the way in which the notion of "author" is conceived in the field of copyright - is practically missing. Because the existing system of copyright protection was not adequate for the protection of folklore, attention turned to the possibilities of a *sui generis* solution.¹⁴⁰

Considerado o modelo de *copyright* formulado pela convenção de Berna insatisfatório para a proteção das obras de folclore devido à produção de conhecimento não ser fruto de indivíduos mas o resultado de um processo impessoal, contínuo e lento de criatividade, a OMPI e a UNESCO têm estudado nas últimas décadas a possibilidade da formulação dos chamados sistemas *sui generis* de proteção. Em 1982, ambas as organizações criaram o *Committee of Governmental Experts* que formulou o *Model Provisions for National Laws on*

¹³⁹ As categorias de *copyright*, tais como autoria, originalidade e adaptação simplesmente não se acomodam apropriadamente neste contexto. Não se pode dizer que os criadores das obras de folclore são autores desconhecidos ou um autor desconhecido. A comunidade é a criadora e as contribuições originais advêm de gerações consecutivas. Desta forma, muitas comunidades e nações consideram o folclore como parte de seu patrimônio comum e de sua propriedade. Evidentemente, não é uma solução apropriada tratar estas criações como "trabalhos que não foram publicados", resultando na falta de proteção após anos de sua publicação. A natureza das expressões de folclore não se altera pela publicação; permanece na mesma condição por tempo indefinido. E, se merecem proteção, esta deveria ser igualmente perpétua (Guide to the Copyright and Related Rights Treaties Administered by WIPO BC15-11 2003:94).

¹⁴⁰ O direito de *copyright* não é o meio adequado para a proteção das expressões de folclore. Enquanto a expressão de folclore é o resultado de um processo impessoal, contínuo e lento de atividade criativa exercida em determinada comunidade, por imitação sucessiva, os trabalhos protegidos pelo *copyright* devem, tradicionalmente, carregar a marca da originalidade individual. Criações tradicionais de uma comunidade, tais como, os chamados contos, canções, músicas, danças, *designs* ou desenhos populares, dificilmente se encaixam na noção de trabalho literário ou artístico. O *copyright* é autor-cêntrico e, no caso do folclore, o autor – ou pelo menos a noção de autor concebida no campo do *copyright* – é praticamente inexistente. Devido a proteção do sistema de *copyright* existente não ser adequada para a proteção do folclore, a atenção deve ser dirigida para as possibilidades de uma solução *sui generis* (UNESCO – WIPO World Forum on the Protection of Folklore, 1997, página 217).

the Protection of Expressions of Folklore Against Illicit Exploitation and Other Prejudicial Acts.¹⁴¹ Este modelo tem o objetivo de apresentar ferramentas para os Estados desenvolverem em suas legislações mecanismos para a proteção das expressões culturais contra exploração ilícita e ações consideradas prejudiciais. As sugestões incluem a criação do sistema *sui generis* de proteção, o qual deveria requerer a autorização para qualquer utilização a ser feita de obra classificada como folclore, a necessidade de indicar a fonte da obra, de condenar a distribuição de objetos falsificados e impedir a distorção ou mutilação das obras de folclore em prejuízo da comunidade que a detém.

Entretanto, o *Model Provisions* apresentou uma mudança significativa em relação ao que se compreende pelas formas de produção dos trabalhos de folclore, considerados até então pela OMPI.

The Model Provisions do not offer any definition of folklore. For the purposes of the Model Provisions, Section 2 defines the term “expressions of folklore” in line with the findings of the Committee of Governmental Experts on the Safeguarding of Folklore, convened by UNESCO in Paris in February 1982, and provides that “expressions of folklore” are understood as productions consisting of characteristic elements of the traditional artistic heritage developed and maintained by a community in the country or by individuals reflecting the traditional artistic expectations of such a community. This definition also embraces the results of individual development of the traditional artistic heritage, since the generally applied criterion of “impersonal” creativity does not always correspond to reality in the evolution of folklore. The personality of the artist is often an important factor in folklore expressions, and individual contributions to the development and maintenance of such expressions may represent a creative source of enrichment of inherited folklore if they are recognized and adopted by the

¹⁴¹ *Disposições Tipo para Leis Nacionais de Proteção das Expressões Folclóricas Contra a Exploração Ilícita e Outras Ações Prejudiciais* formulados pela OMPI e pela UNESCO em 1982. Não foi adotada pelo Brasil.

community as expressions corresponding to its traditional artistic expectations.¹⁴²

Com este modelo formulado pela UNESCO em 1982 e adotado agora também pela OMPI, esta organização reconhece que os trabalhos de folclore não devem ser considerados apenas produtos da comunidade, pois obviamente são obras realizadas por indivíduos que deixam a marca de sua criação. Desta forma, o processo de criação das obras de folclore se aproxima mais dos requisitos necessários para que uma obra receba a proteção do *copyright*, embora não pareça ser esta a intenção da OMPI ao reconhecer que o folclore merece tratamento específico pelo ordenamento jurídico.

Impulsionadas pela adoção da CDB em 1992, tanto a OMPI quanto a UNESCO realizaram em 1997, em Phuket, Tailândia, o Fórum Mundial de Proteção do Folclore, em que reafirmaram a necessidade de se criar um novo meio de proteção – regimes *sui generis* – devido à exploração injusta acobertada pelo domínio público e que tem sido facilitada através das novas tecnologias de informação¹⁴³ e à impossibilidade de se criar um instrumento satisfatório dentro da lógica dos direitos intelectuais da OMPI.

Embora o termo folclore, de acordo com algumas organizações indígenas participantes dos fóruns da OMPI, carregue consigo conotações negativas, a OMPI resolveu mantê-lo seguindo a recomendação das próprias comunidades indígenas que reconheceram que esta expressão é amplamente usada em muitas leis nacionais e em instrumentos internacionais. No entanto, o termo folclore

¹⁴² O Modelo de Provisões não apresenta nenhuma definição de folclore. Para os propósitos do Modelo de Provisões, a Seção 2 define o termo “expressões de folclore” de acordo com as conclusões do Comitê de Especialistas do Governo de Salvaguarda do Folclore, convocado pela UNESCO, em Paris, em fevereiro de 1982, e estabelece que as “expressões de folclore” são entendidas como produções que consistem de elementos característicos do patrimônio artístico tradicional desenvolvido e mantido por uma comunidade em um país ou por indivíduos que refletem as expectativas de tal comunidade. Esta definição também abrange os resultados do desenvolvimento individual do patrimônio artístico tradicional, pois o critério geralmente aplicado de criatividade “impessoal” não corresponde sempre com a realidade da evolução do folclore. A personalidade do artista é frequentemente um fator relevante nas expressões de folclore e as contribuições individuais ao desenvolvimento e manutenção de tais expressões podem representar uma fonte criativa de enriquecimento do folclore herdado se forem reconhecidas e adotadas pela comunidade como expressões correspondentes às suas expectativas artísticas tradicionais (UNESCO – WIPO World Forum on the Protection of Folklore, 1997, página 218).

¹⁴³ UNESCO – WIPO World Forum on the Protection of Folklore, 1997, página 215.

anda, atualmente, acompanhado pelo termo conhecimentos tradicionais, que ganhou peso após a adoção da CDB. As definições de folclore e conhecimentos tradicionais apresentam dificuldades porque abarcam, de certa forma, os mesmos conteúdos.¹⁴⁴ A definição ampla de conhecimentos tradicionais se aproxima em muito do termo expressões de folclore. Para agravar a situação, as legislações não definem exatamente o que pretendem ao utilizar estas categorias, nem sempre seguindo as definições dadas pela OMPI e pela UNESCO e, ainda, apresentam novas noções também sem definições, na maioria das vezes, deixando os doutrinadores extremamente confusos em seus estudos sobre o sentido e a aplicação da lei.

A mudança das categorias é significativa, pois demonstra que o foco da proteção não se restringe mais a um conjunto de conhecimentos completo e fechado de lendas e sabedorias dos tempos imemoriais como se fosse um *thesaurus* a ser preservado, mas privilegiam-se os modos particulares de produção de conhecimentos. Assim, a expressão conhecimentos tradicionais se mostra mais apropriada porque se refere aos procedimentos e as formas e não aos referentes (Carneiro da Cunha, 2003:364-365).

¹⁴⁴ Tanto para a OMPI quanto para a UNESCO, folclore ou cultura tradicional e popular é o conjunto de criações que emanam de uma comunidade cultural fundada na tradição, expressas por um grupo ou por indivíduos e reconhecidas como correspondendo às expectativas da comunidade enquanto expressão de sua identidade cultural e social; das suas normas e os valores transmitidos oralmente, por imitação ou por outros meios. As suas formas compreendem, entre outras, a língua, a literatura, a música, a dança, os jogos, a mitologia, os rituais, os costumes, o artesanato, a arquitetura e outras artes (De acordo com a Recomendação sobre Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular da UNESCO, de 1989). Já a expressão conhecimentos tradicionais não encontra definição consensual no plano do direito internacional. De qualquer forma, a OMPI, define conhecimentos tradicionais em sentido amplo abrangendo o patrimônio cultural intangível e intelectual, práticas e sistemas de conhecimento das comunidades tradicionais, inclusive das comunidades indígenas e locais. Em outras palavras, os conhecimentos tradicionais, em sentido geral, abarcam o conteúdo do próprio conhecimento bem como das expressões culturais tradicionais, incluindo signos e símbolos associados com os conhecimentos tradicionais. No sentido estrito, a expressão diz respeito ao conhecimento que resulta da atividade intelectual em contexto tradicional e inclui *know-how*, prática, habilidades e inovações. Os conhecimentos tradicionais podem ser encontrados em ampla variedade de contextos, incluindo: conhecimentos agrônômicos; científicos; técnicos; ecológicos; medicinais, inclusive os tratamentos e remédios relacionados e de biodiversidade. Há ainda os termos “expressões culturais tradicionais” e “expressões de folclore” que se referem às formas materiais e imateriais nas quais os conhecimentos tradicionais e culturais são manifestos, comunicados e expressos. Os exemplos incluem música tradicional, *performances*, narrativas, nomes e símbolos, *designs* e formas arquitetônicas. Os termos “expressões culturais tradicionais” e “expressões de folclore” são usados como sinônimos (Informações obtidas no site da OMPI, através do endereço <http://www.wipo.int/tk/en/resources/glossary.html#54>. Acesso em 15.12.2016).

Para avançar na implementação destas propostas, no ano 2000, a OMPI criou o IGC com a finalidade de criar um sistema de proteção especificamente aos conhecimentos tradicionais. Através de negociações, o IGC intenta chegar num consenso para formular instrumentos jurídicos em nível internacional que garantam a proteção efetiva dos conhecimentos tradicionais e dos recursos genéticos e que, eventualmente, possam resultar num tratado a ser ratificado pelos Estados. As principais atividades do IGC nos últimos anos têm sido chegar num acordo entre os Estados-membros e com a participação das organizações indígenas sobre as noções de proteção, originalidade, novidade e domínio público. O comitê procura desenvolver abordagens inovadoras de sistemas *sui generis* de proteção, mas encontra dificuldades porque estão “presos” ao sistema *copyright* ao considerarem que: 1) as expressões dos conhecimentos tradicionais não se qualificam para proteção porque já se encontram em domínio público; 2) o “autor” destas obras não é identificável e, por este motivo, não se encontram os titulares de direitos e 3) os conhecimentos tradicionais são vistos como posse da coletividade e não de indivíduos (WIPO, 2003:95).

Após dez anos de negociações frustradas, o IGC formulou alguns documentos que apresentam processos e definições para as categorias dos recursos genéticos, conhecimentos tradicionais e expressões culturais tradicionais. Esse trabalho, classificado como *sui generis*, com a intenção de demonstrar que está fora dos confins das categorias e classificações dos direitos intelectuais mesmo a despeito de todos os esforços, não consegue se desligar da lógica e das regras de procedimento da própria OMPI, a qual é formada por Estados cujos delegados e representantes são *experts* no direito de propriedade intelectual. Não é sem razão que, após mais de uma década de trabalho, o IGC tem formulado novas categorias que descrevem os sistemas de conhecimento indígenas e as têm naturalizado à medida que circulam bem como tem reforçado a lógica dos direitos intelectuais, sem que as comunidades indígenas tenham discutido os seus próprios sistemas de conhecimento através destas novas categorias que agora são usadas no contexto internacional. Desta forma, os sistemas epistemológicos indígenas têm sido simplificados e reduzidos em sua

complexidade e diversidade sob o domínio dos direitos intelectuais internacionais (Anderson, 2012:66-67).

Outros órgãos internacionais (UNESCO e ILO) têm tido dificuldades em incluir em seus documentos os chamados direitos tradicionais ou obras de folclore que devido às incompatibilidades mencionadas, dificultam sua inserção nos direitos de propriedade intelectual, inclusive de *copyright*. Nas últimas décadas, a UNESCO desenvolveu novas formas de proteção a estes conhecimentos de natureza coletiva ao adotar a *Convention for Safeguarding of the Intangible Culture Heritage*, em 2003 (promulgada no Brasil pelo Decreto 5.753/2006). A proposta desta convenção difere dos objetivos dos direitos autorais na medida em que as noções de preservação e salvaguarda se referem, geralmente, à identificação, documentação, transmissão, revitalização e promoção do patrimônio cultural com a finalidade de assegurar sua preservação e viabilidade.

Apesar das dificuldades, graças aos esforços realizados dentro dos fóruns da OMPI, a situação das obras de folclore melhorou no âmbito do direito internacional. Através da Revisão da Convenção de Berna realizada em Estocolmo em 1967 e de Paris em 1971, as obras que a princípio são de autores não identificáveis, consideradas produtos da coletividade e não recebem proteção dos direitos autorais, passaram a receber tratamento diferenciado. Com o acréscimo do artigo 15.4, esta proteção tornou-se possível, embora os Estados não sejam obrigados a defini-las em seus ordenamentos jurídicos. Há, a partir desta revisão, a possibilidade das obras ainda não publicadas e que pertencem a autores desconhecidos de receber proteção pelos direitos autorais com base no artigo 15.4.

Berne Convention for the Protection of Literary and Artistic Works
Article 15

4. In the case of certain unpublished works of unknown authorship
(a) In the case of unpublished works where the identity of the author is unknown, but where there is every ground to presume that he is a national of a country of the Union, it shall be a matter for legislation in that country to designate the competent authority which shall

represent the author and shall be entitled to protect and enforce his rights in the countries of the Union.

(b) Countries of the Union which make such designation under the terms of this provision shall notify the Director General by means of a written declaration giving full information concerning the authority thus designated. The Director General shall at once communicate this declaration to all other countries of the Union.¹⁴⁵

Este artigo introduzido na Convenção representou um avanço particularmente por garantir a proteção das expressões culturais tradicionais ou de folclore – onde os mitos se enquadram – que não possuem um autor identificável. O termo “autoridades competentes” pode se referir a qualquer autoridade governamental definida pela lei bem como as próprias comunidades, titulares dos direitos autorais de suas obras. Mas, infelizmente, poucos Estados têm se mobilizado para criar possibilidades para que estes conhecimentos venham a ser protegidos.¹⁴⁶

Ao invés de criar mecanismos específicos de proteção para as obras de autor não identificável, como sugere a OMPI, e retirar as obras que se encontram na condição do domínio público, os Estados têm direcionado seus esforços para criação de meios de compensação para estas obras. As razões que desmotivam os Estados de formular mecanismos de tratamento específicos serão delineadas a seguir juntamente com algumas possibilidades que surgiram através do movimento “*commons*”.

¹⁴⁵ Convenção de Berna para a Proteção de Trabalhos Literários e Artísticos. Artigo 15. 4. No caso de determinadas obras não publicadas de autoria desconhecida. (a) Quanto às obras não publicadas cujo autor é de identidade desconhecida, mas, segundo tudo leva a presumir, nacional de um país da União, é reservada à legislação desse país a faculdade de designar a autoridade competente para representar esse autor e com poderes para salvaguardar e fazer valer os direitos do mesmo nos países da União. (b) Os Países da União, que por força desta disposição, procedem a tal designação, notificarão o Diretor-Geral mediante uma declaração escrita em que serão indicadas todas as informações relativas à autoridade assim designada. O Diretor-Geral comunicará imediatamente a referida declaração a todos os outros países da União.

¹⁴⁶ Apenas a Índia providenciou esta proteção até agora, embora alguns Estados tenham desenvolvido garantias com base no artigo 15.4. O Canadá implementou em sua legislação o sistema de licença compulsória em que uma autoridade nacional de direitos autorais permite o uso de trabalhos publicados em nome dos direitos dos autores que não são passíveis de localização. Os Estados Unidos e a União Europeia atualmente estão estudando os chamados “trabalhos órfãos” que se referem ao *copyright* de autores não identificados ou não conhecidos, portanto, obras consideradas juridicamente órfãs. Todavia, questões têm sido levantadas pelas comunidades indígenas que indagam o sentido de chamar obras órfãs se estes trabalhos são coletivos e possuem um autor identificável que é a própria coletividade (WIPO, 2008:29 Annex 1).

5.4 Os equívocos dos conhecimentos tradicionais coletivos e do domínio público

A terceira armadilha em que os Estados caem ao normatizarem sobre as obras intelectuais dos povos indígenas diz respeito ao tratamento dos conhecimentos tradicionais como coletivos. Novamente, formulam-se categorias especulativas, neste caso, definindo as sociedades indígenas como coletivas em contraposição com as ideias dominantes do individualismo e do capitalismo. O ponto de partida ou o espelho continua sendo o nosso, de forma a se concluir que a negação do individual é o coletivo, condenando os povos indígenas a compartilhar tudo o que têm, inclusive os seus conhecimentos. Ora, se para os direitos intelectuais a criação emana do autor individualizado, nas sociedades indígenas as criações intelectuais, supõem-se, são obras coletivas (Carneiro da Cunha, 2003:328-329; Dutfield, 2005:503). Assim, enquanto os direitos autorais são privados, os conhecimentos tradicionais são coletivos e, portanto, é justificável que se encontram em domínio público. Nada mais equivocado. Conforme os capítulos anteriores demonstraram, a transmissão e a circulação de conhecimentos sofrem restrições e limites no alto rio Negro a ponto de ser apropriado afirmar que há uma espécie de “direito intelectual privado” (privado não no sentido de direito individual, mas um direito que limita a circulação entre pessoas específicas e que se contrapõe ao domínio público) entre os Tukano Orientais. Muito embora existam conhecimentos que se encontrem em “domínio público local”, como os mitos, em geral, os *dohari* e, até os *bairy*, as músicas, canções, danças e algumas narrativas míticas não são compartilhados.

É com base em equívocos como estes que muitos dos que advogam em favor das sociedades indígenas entendem que, geralmente, os seus conhecimentos encontram-se em domínio público. A partir desta concepção tentam formular meios – sem que sejam do interesse dos grupos indígenas e estejam de acordo com a sua produção de conhecimento – para que estes conhecimentos sejam protegidos dentro do âmbito do domínio público.

O domínio público consiste de materiais intangíveis que não se sujeitam ao direito de exclusividade dos direitos intelectuais e, portanto, se encontram disponíveis gratuitamente para ser explorados por qualquer pessoa. A ideia de domínio público pode ser melhor compreendida através da seguinte citação do rei de Portugal, Dom João II, feita em 1646, durante a deslumbrante era dos descobrimentos.

Os mares que todos devem e podem navegar são aqueles que sempre foram sabidos de todos e comuns a todos, mas os outros, que nunca foram sabidos nem parecia que se podia navegar e foram descobertos com tão grandes trabalhos por mim, esses não.

O alto-mar europeu e cristão era de trânsito e exploração livre, mas os outros mares que foram descobertos por Dom João II eram de domínio do rei (Barbosa, 2013:583). Todos podiam usar e explorar os mares conhecidos, mas o que estava em nome de Dom João II, somente ele podia explorar. Algo similar às palavras do rei foi a resposta dada por Américo e Durvalino quando Raimundo Galvão usou o nome do clã deles, *Guahari Diputiro*, com a finalidade de falar em nome dos chefes de todos os clãs *Dihputiro Porã*, almejando, portanto, com o uso deste nome na capa do livro, ascender na hierarquia do grupo e demonstrar aos outros a sua legitimidade que lhe daria condições de ocupar a posição de chefe dos clãs *Dihputiro Porã*. Tanto Dom João II quanto Américo e Durvalino estão dizendo que há conhecimentos (ou mares) compartilhados e há conhecimentos que são controlados, mesmo que estes sejam acessíveis a outros. Ninguém está autorizado a explorar os conhecimentos controlados nem a utilizar um nome exclusivo com base em conhecimentos compartilhados para usufruir os recursos e para alcançar uma posição que não lhe pertence. Contudo, ironicamente, parece que os índios não poderiam compartilhar da ideia de limitação que Dom João II impôs ao que era seu e estava em seu nome para aqueles que advogam que os conhecimentos indígenas são coletivos e, portanto, se encontram em domínio público.

As diferenças dos direitos costumeiros entre as sociedades indígenas são profundas implicando na impossibilidade de se formular um sistema único de

direito intelectual internacional que leve tais disparidades em consideração. Os casos relatados que envolvem a transmissão e a circulação de conhecimentos bem como a publicação da coletânea *Narradores* deixam claro que embora existam conhecimentos que circulam no domínio público de uma comunidade, há sempre restrições ou limites que definem quem pode acessar, em que medida e em que circunstâncias estes conhecimentos podem ser usados. Nem tudo é cultura, como Carneiro da Cunha (2009:314;363) demonstrou sobre os desentendimentos com o chefe yawanawa diante dos direitos de uso do *honi* (bebida equivalente ao *caapi* no noroeste amazônico). Embora o *honi* esteja acessível a qualquer adulto, apenas alguns têm direitos específicos sobre a bebida para prepará-la e administrá-la. Desta forma, *honi* não pode ser “cultura” a ponto de qualquer um reivindicar direitos sobre ela. O maior perigo ocorre com conhecimentos considerados secretos ou de acesso exclusivo aos membros masculinos de uma comunidade que porventura possam entrar em domínio público.¹⁴⁷ Por estas razões, classificar os conhecimentos como de domínio público para as comunidades indígenas não faz sentido (Dutfield, 2005:501-502).

Levando em conta que as sociedades indígenas não reconhecem que seus conhecimentos se encontram em domínio público internamente por estarem envoltas por regras que definem sua circulação bem como por não aceitarem que as obras classificadas como conhecimentos tradicionais não devam receber proteção (movimento que tomou força principalmente após a CDB),¹⁴⁸ o IGC da

¹⁴⁷ Os defensores do domínio público argumentam que este sistema não deveria ser entendido como o oposto de propriedade, mas como um sistema que se relaciona com a propriedade. Argumenta-se que a inovação protegida pelo *copyright*, portanto como propriedade privada, depende da existência de um domínio público consistente. Desta forma, o domínio público não é simplesmente um resíduo do que não é protegido pelos direitos intelectuais, mas é visto como uma fonte valiosa de informações. Ademais, o domínio público é importante para os conhecimentos tradicionais porque permite a sua regeneração e revitalização. A criação e a inovação seriam afetadas se os direitos autorais estivessem presentes nas comunidades, pois o domínio público opera como uma base para estas renovações. Enquanto artistas indígenas poderiam desenvolver seus métodos artísticos ao reinterpretar desenhos de seus clãs de forma inovadora e participar do mercado, o regime de propriedade autoral pode inibir sua participação, congelando a cultura e negando uma atualização destes trabalhos. Contudo, este não tem sido o entendimento das comunidades indígenas que periodicamente afirmam nos fóruns da OMPI que o domínio público opera de forma a excluir os conhecimentos tradicionais e as expressões culturais de proteção e pode ser usado como meio de apropriação indevida (WIPO, 2010:2).

¹⁴⁸ Regulamentada pela Lei de Biodiversidade Brasileira, Lei n. 13.123/2015.

OMPI intenta retirar, através de documentos jurídicos internacionais, os conhecimentos tradicionais do âmbito do domínio público. Mas esta tem demonstrado ser uma árdua tarefa porque aqueles que advogam¹⁴⁹ a favor do domínio público dirigem esforços hercúleos para impedir que as obras que hoje se encontram neste âmbito assim permaneçam.

5.5 A era *commons* e os conhecimentos tradicionais

O equívoco de pensar que nas sociedades indígenas os conhecimentos tradicionais se encontram no domínio público pode levar à conclusão que iniciativas bem intencionadas como o *copyleft* (*Free Documentation License*) poderiam ser aplicadas quando estes conhecimentos passassem a circular fora das comunidades indígenas. O sistema do *copyleft* em muito se aproxima do domínio público ao permitir qualquer uso, alteração, cópia e distribuição da obra sem a necessidade de autorização específica do autor, que já a forneceu a todos os interessados por meio desta licença. Enfim, visa-se máxima reprodução e livre circulação. No entanto, os licenciados são obrigados a fazer referência ao autor da obra e a utilizar o mesmo modelo de licenciamento nas redistribuições do original, de cópias ou de versões derivadas (Moniz & Cerdeira, 2004:15-16). Neste sentido, o *copyleft* não se confunde com o domínio público por não permitir que as obras derivadas sejam licenciadas a não ser por este mesmo regime. Ademais, a gratuidade não incide necessariamente na obra original, apenas em sua reprodução.

Em outra reação ao sistema fechado de circulação do *copyright*, foi criado o *creative commons* que permite aos autores autorizarem o uso de suas obras por meio de licenças públicas. Em vez do autor se valer do “todos os

¹⁴⁹ Principalmente a indústria de bens culturais (empresas de música e filmes) tem se beneficiado do acesso gratuito e da circulação dos conhecimentos tradicionais, especialmente aqueles que se encontram documentados e disponíveis em arquivos e bibliotecas. Estes interessados em fazer com que os conhecimentos permaneçam em domínio público esperam que os Estados-membros da OMPI atuem em seu favor (Anderson, 2012:67).

direitos reservados”, abre mão de alguns direitos¹⁵⁰ do *copyright* ao autorizar o uso de sua obra dentro dos termos das licenças públicas adotados por si mesmo. Assim, os autores deixam de estar obrigados a exercer direitos dos quais poderiam, em maior ou menor extensão, abdicar-se. O objetivo do *creative commons* não é operar contra o *copyright*, mas contribuir para a maior circulação de conhecimentos seguindo uma forma padronizada de licença prévia e de acordo com as permissões legais do *copyright*, sem a necessidade de uma autorização específica do autor para cada uso.

Os sistemas *copyleft* e *creative commons* têm como uma de suas finalidades, como elencado acima, permitir que uma obra possa ser alterada ou dela ser produzida uma obra derivada. Tais construções adicionais ou reconstruções sobre o mesmo trabalho se tornaram muito comuns com o desenvolvimento de tecnologias digitais que exponencializaram a circulação de informações como nunca antes, sem oferecer, contudo, possibilidades de controle. Fenômeno parecido ao da adaptação ou reconstrução sempre se observou na Amazônia. O conhecimento circula de tal forma entre os ameríndios a ponto de ser comum ouvir acusações de roubo e de apropriação de práticas culturais entre diferentes grupos étnicos. Desta forma, pode-se pensar que licenças de uso como as mencionadas poderiam se “encaixar” mais facilmente entre os direitos costumeiros dos povos indígenas. Novamente, este é um laço de projeção porque estas licenças foram desenvolvidas com base no sistema de direito autoral, de *copyright*, que têm em sua essência a figura do autor identificável e da relação de propriedade enquanto que no mundo ameríndio a circulação de conhecimentos se pauta em relações sociais. Ademais, como será exemplificado a seguir, as sociedades indígenas estão preocupadas com a guarda, a qual assume formas e sentidos diversos dos

¹⁵⁰ Sob o sistema *creative commons*, o autor tem a possibilidade de determinar especificamente os direitos que devem proteger e impor limites ao uso de sua obra. Esta gama de direitos abrange desde uma abdicação quase total pelo licenciante dos seus direitos patrimoniais, até opções mais restritivas, que vedam a possibilidade de criação de obras derivadas ou o uso comercial dos materiais licenciados. É importante destacar que dentre as possíveis autorizações desta licença pública não há infração dos direitos morais do autor, principalmente, o direito de paternidade que requer a atribuição da obra ao autor original. Informações obtidas através do site www.creativecommons.org acessado em 15.02.2016.

disponíveis pelo *creative commons*. Enquanto o *copyleft* e o *creative commons* focam o controle no uso que se faz da obra, no alto rio Negro a preocupação maior é com o controle de quem tem acesso ao material e em que circunstâncias. E, há casos esparsos, em que escritores almejam proventos sobre suas obras.

Alguns Estados têm adotado o sistema especial do *domaine public payant*,¹⁵¹ uma das formas propostas pela abordagem *compensatory liability regime*, desenvolvida por Jerome Reichman para estabelecer a inovação local, principalmente, as que se inserem no modelo de proteção de patentes, mas que não são suficientemente lucrativas para ser consideradas inventivas e patenteáveis (Dutfield, 2005:518). Portanto, o objetivo é primariamente econômico.

Entre o regime de *copyright* e o de licença compensatória existe uma diferença essencial. O regime de propriedade intelectual reveste os titulares de direitos exclusivos que incluem os direitos de negar, autorizar ou determinar as condições de acesso aos conhecimentos. Sob o sistema do *domaine public payant*, uma taxa é imposta para o uso das obras que se encontram em domínio público. Em geral, o sistema opera como uma licença: o uso é condicionado ao pagamento de uma taxa prescrita, mas não sobre uma autorização anterior. O domínio público em que se aplica este regime é geralmente composto por obras em que o *copyright* já expirou, exceto em países que o aplicam às expressões de folclore.

O regime de licença é um sistema que pode ser chamado de “use agora e pague depois”, de forma que para o uso não se faz necessária uma autorização prévia dos detentores destes direitos, assim como no *creative commons*. Mas, não é o caso do uso sem compensação, a qual é devida. Um sistema assim

¹⁵¹ A ideia nos remete novamente a Victor Hugo, que advogou pelo estabelecimento do sistema *public domain payant*. Uma taxa seria depositada a um fundo criado para encorajar o trabalho de jovens escritores.

parece vantajoso nos casos em que os conhecimentos de uma comunidade já estão em circulação e seus detentores são identificáveis (Dutfield, 2005:514).

A formulação do regime de licença compensatória dirigida especificamente para os conhecimentos tradicionais ocorreu em resposta à insatisfação das populações indígenas contra a apropriação indevida de seus conhecimentos, principalmente após as obrigações de repartição de benefícios estabelecidas pela CDB. Assim, o regime de licença compensatória é uma forma de resolver o problema de muitos governos por criar um sistema de direitos intelectuais especificamente dirigido aos conhecimentos tradicionais que se encontram em domínio público ao propor a remoção destes conhecimentos deste âmbito e estabelecê-los na posição de “*semicommons*” (regime de proteção que coloca os conhecimentos entre o sistema privado de proteção e o *commons*). Sob esta proteção, os responsáveis pelos conhecimentos possuem o direito de impedir que haja duplicação da informação protegida e permitem que os conhecimentos sejam acessados e utilizados para propósitos específicos em troca de um pagamento compensatório de *royalties* por um período determinado (Reichman & Lewis, 2005:353-354) enquanto que as comunidades indígenas se recusam a operar sob um regime que considera seus conhecimentos como pertencentes ao domínio público.

Entretanto, a efetividade deste sistema entre as populações indígenas ainda não foi mensurada e tem sido questionada à medida que as obras são protegidas. A administração das taxas acaba sendo um enorme peso para as comunidades que estão mais preocupadas com a guarda do conhecimento do que com a remuneração. Além disso, como os próprios idealizadores da licença compensatória reconhecem, este regime representa uma nova e mais dinâmica forma de domínio público, adaptado as aplicações comerciais dos conhecimentos tradicionais (Reichman & Lewis, 2005:362).

Os regimes de licença *creative commons* e *compensatory liability* representam avanços significativos em relação à rigidez dos direitos intelectuais,

particularmente dos direitos de autor. Contudo, apresentam deficiências quando pensados em relação aos conhecimentos tradicionais. Embora estes regimes de licença ofereçam opções para as comunidades indígenas controlarem suas obras, ainda permanecem certas limitações, particularmente em relação aos conhecimentos que são controlados pelas comunidades e não por indivíduos, a regras específicas de acesso e de uso destas obras em diferentes contextos. Estas licenças, ainda presas ao sistema do *copyright*, não possuem abertura suficiente para abarcarem diferentes formas de produção e controle de conhecimentos. Assim como o *copyright*, o regime *creative commons* tem em seu fundamento a autoria individual e a originalidade da obra, ambas as características, embora reconhecidas, irrelevantes à forma de produção de conhecimento indígena. Especificamente a licença *creative commons* não oferece a possibilidade de controle a obras que se encontram em domínio público e que circulam no mundo digital (Christen, 2015:8).

Particularmente, o conceito de domínio público é problemático quando se considera o papel que os chefes dos clãs ocupam como guardiões dos conhecimentos, independentemente se tais conhecimentos são secretos ou abertos à circulação – conhecidos por um grupo seleto de pessoas ou por toda a comunidade. A responsabilidade da custódia não deixa de existir simplesmente porque um conhecimento encontra-se em domínio público. Não há dúvida de que uma enorme quantidade de conhecimentos se encontra acessível ao público através de várias publicações como a coleção *Narradores*, por exemplo. Retomando o conflito entre Durvalino e Raimundo relatado acima, por ser filho de Américo, chefe dos clãs *Dihputiro Porã*, Durvalino afirma com veemência que não pode permitir que Raimundo publique em seu livro conhecimentos que contradigam o que Américo ensina se fizer em nome dos Desana ou do clã *Wahari* ou *Guahari Diputiro Porã*, embora seja possível que Raimundo publique o que bem entender em nome de seu próprio clã.

Já foi mencionada a iniciativa dos *kumua* tukano do alto Tiquié que, através da associação AEITYPP, publicaram um livro de benzimentos, *Nirõ*

kahse ukũri turi, em tukano visando garantir o acesso a estes conhecimentos essenciais para a vida aos falantes desta língua. Uma publicação como esta é inédita e difere em muito dos livros da coleção *Narradores*. Privilegia-se como público alvo os jovens e adultos das comunidades tukano do alto Tiquié, embora os Tukano de outras regiões também possam se beneficiar da leitura. No entanto, é importante ressaltar a preocupação dos *kumua* envolvidos no projeto quanto ao acesso a esta publicação.

Por se tratar de um livro que aborda conhecimentos que envolvem muita seriedade e respeito, seu modo de distribuição será cautelosamente definido pelo conselho AEITYPP sob orientação dos *kumua* (AEITYPP, 2011:36).

Esta orientação que se encontra na *Apresentação* do livro indica que se quer que o livro circule, mas o acesso deve ocorrer sob determinados cuidados.

Durante sua pesquisa entre os Hupd'äh, Danilo Paiva Ramos (2013:431) relata em sua tese que Jovino tem o objetivo de escrever um “Livro de Encantamentos” hup. Devido à destruição das plantações de coca pela polícia federal no rio Tiquié, que de certa forma, afetou a circulação e transmissão de conhecimentos bem como as dificuldades da geração atual em adquirir as habilidades necessárias através da preparação do corpo para a realização dos *bayiri* por causa dos internatos salesianos, trabalho no garimpo, escolas em São Gabriel da Cachoeira e assim por diante, Jovino pretende escrever um livro, apenas um exemplar único, e que fosse guardado entre os participantes das rodas de coca para que as mulheres, as crianças e pessoas de outras comunidades hup não tivessem acesso. A justificativa é que a escrita, embora possa contribuir para o aprendizado dos homens, possibilita o contato indevido com esses saberes que poderiam ameaçar a saúde das mulheres e até fortalecer a ação de feiticeiros inimigos.

Todavia, vale ressaltar que a preocupação de Jovino não se restringe ao conteúdo do que se publica, mas abrange a forma como o conhecimento é publicado. Ao antropólogo Danilo Ramos foi permitida a publicação em sua tese das exegeses dos benzimentos desde que não fossem escritas na língua hup.

A tradução geraria um enfraquecimento das palavras e ações dos benzimentos, contribuindo para ocultar os sentidos e diminuir os riscos agressivos dos conhecimentos (Ramos, 2013:431). Percebe-se assim o controle almejado pelos guardiões dos conhecimentos quanto à sua circulação. Muito mais que financeira, a preocupação dos *kumua* se direciona ao uso que se faz dos conhecimentos. O foco se relaciona mais com as formas de utilização do que com a exploração comercial e repartição de benefícios, pois como já mencionado, o conhecimento se insere na categoria de guarda e não na propriedade.¹⁵² Desta forma, a crítica que os representantes indígenas presentes nos fóruns da OMPI dirigem às iniciativas apresentadas das licenças *commons* como insatisfatórias não se fundamentam no compartilhamento dos recursos advindos da exploração da obra com os seus detentores, mas são feitas porque tais licenças não permitem um controle eficaz na forma como estes conhecimentos são acessados e utilizados que deveria ser compatível com o controle exercido no âmbito local.

Visando proteger os direitos intelectuais costumeiros dos indivíduos e das comunidades que procuram compartilhar seus conhecimentos além de suas próprias comunidades e criar um novo paradigma informativo e educativo para os materiais documentados que não se encontram mais sob a guarda das comunidades indígenas, por exemplo, aqueles que são acessados atualmente pelo domínio público devido à exploração colonial, foi criada a plataforma *Local Contexts*.

A plataforma *Local Contexts* disponibiliza um protocolo de ações que envolvem práticas de curadoria de instituições não indígenas – em sua maioria museus, centros culturais e bibliotecas – que possuem em seus acervos e arquivos obras de expressão dos conhecimentos indígenas do mais diversos gêneros – gravações, filmes, textos, peças, pinturas, desenhos, tecidos, para citar

¹⁵² A conclusão foi a mesma através da experiência da cessão de direitos dos grafismos dos Kîsêdjê para um fabricante de sandálias. A forma distinta de criatividade implica em diferentes concepções de propriedade. Mais do que a prerrogativa de possuir ou alienar, as negociações demonstraram que o primordial é considerar para quem, para quê, por quanto tempo e em que circunstâncias (Coelho de Souza, 2012:237).

os mais comuns. As ações envolvem um conjunto de licenças denominado *Traditional Knowledge Licenses and Labels* que permite que os sistemas de conhecimento indígenas sejam incorporados, à sua própria maneira, dentro dos sistemas de bibliotecas e museus que operam de acordo com os direitos intelectuais.¹⁵³

Este sistema procura estar de acordo com os direitos intelectuais (categorias de circulação de conhecimento) definidos pelos clãs, sociedades, gênero, idade, dentre outros. Assim, se uma comunidade define que determinado material ou obra apenas pode ser vista pelos xamãs ou que algumas músicas apenas podem ser ouvidas em determinadas épocas, ou ainda, que alguns objetos só podem ser vistos por membros iniciados, a comunidade pode utilizar tais protocolos para limitar ou restringir o acesso dos materiais que se encontram em instituições não indígenas (Christen, 2015:5). Ao invés de simplesmente adicionar ou incluir comentários dos próprios indígenas a estas coletâneas, procura-se alterar as estruturas dos sistemas de armazenamento e exposição de informações (Christen, 2015:3-4). A plataforma inova ao proporcionar o acesso a cada comunidade indígena à base de dados das instituições que possuem suas obras lhes permitindo criar, editar, definir campos de dados e manejar seu próprio material junto com as informações institucionais. Com este projeto, ainda recente, propõe-se o reconhecimento das comunidades indígenas como controladoras de seus conhecimentos da forma como são disseminados e acessados no plano interno, se aproximando significativamente, pelo menos em tese, do controle almejado pelas comunidades sobre o acesso aos conhecimentos. Porém, nada pode se dizer a respeito dos usos e das consequências desta plataforma pelas comunidades indígenas neste momento em que a *Local Contexts* ainda se encontra no seu estágio inicial de experimentação.

¹⁵³ A plataforma pode ser acessada através do site www.mukurtu.org.

Traçar o caminho percorrido pela categoria folclore no âmbito da OMPI e, posteriormente, o dos conhecimentos tradicionais demonstrou que, a despeito de legislações nacionais, inclusive a brasileira, terem apenas recentemente reconhecido os conhecimentos indígenas como fora do domínio público, os conhecimentos indígenas merecem proteção e a possibilidade de recebimentos advindos de sua exploração, independentemente da possibilidade de se identificar um autor. Não podem ser colocados na mesma situação das obras que possuem um autor, mas que tiveram seus direitos patrimoniais prescritos. Devido à natureza destes conhecimentos, qualquer tentativa de proteção fundada nos direitos intelectuais não pode ser garantida em sua plenitude. A OMPI já chegou à conclusão de que tentar criar variantes dos direitos autorais procurando forçar uma adaptação aos direitos locais, tais como o *domaine public payant*, não são medidas satisfatórias, pois os objetivos principais são o controle do acesso e da forma como os conhecimentos podem ser usados. O projeto *Local Contexts* é a iniciativa, dentro do sistema *copyright* que mais se aproxima do sentido de dono ou de controle dos conhecimentos indígenas.

5.6 Os direitos autorais no plano interno e o tratamento dado aos conhecimentos tradicionais

O direito autoral positivo é regulado pela lei 9.610 de 19 de fevereiro de 1998, que estabelece e define os direitos do autor e conexos e especifica os

direitos morais e patrimoniais.¹⁵⁴ A sua proteção se destina às obras de caráter estético, criadas para satisfazer o espírito humano sem necessidade prática imediata, abrangendo as obras literárias, artísticas e científicas. Não incluem obras de caráter utilitário, as quais recebem outro tratamento pelo ordenamento jurídico através de patentes, registro de marcas e de *design* industrial. Adicionalmente, como a história sobre a formação do *copyright* demonstrou, o sistema de direito autoral foi formulado em função da genialidade ou originalidade de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos passíveis de identificação. O Brasil se filia ao sistema continental de direitos autorais que se distingue do sistema anglo-americano.

O common law manteve-se dentro da visão dos privilégios de impressão; não foi basicamente afectado pela Revolução Francesa. Isso conduziu a uma certa materialização do direito de autor. A base do direito era a obra copiável; a faculdade paradigmática era a da reprodução (copyright). O copyright assenta assim principalmente na realização de cópias, de maneira que a utilidade económica da cópia passa a ser mais relevante que a criatividade da obra a ser copiada (Ascensão, 2004:3).

É requisito para a proteção autoral que a obra seja criativa e individual. De forma que a figura do autor é imprescindível para a caracterização deste direito (Ascensão, 2007:51). É um direito personalíssimo, subsiste à morte de seu criador e independe de registro. Os direitos morais (artigo 25) inerentes ao autor são intransmissíveis e irrenunciáveis enquanto os direitos patrimoniais podem ser cedidos e a sua proteção é finita. Uma vez findo o prazo de

¹⁵⁴ A primeira norma de direito intelectual constava na Constituição do Império de 1824, mas não versava especificamente sobre os direitos autorais. Foi apenas em 1827 que a primeira norma de direito autoral foi promulgada através da lei que criou os cursos de direito em São Paulo e em Olinda, estipulando que os professores teriam direito exclusivo sobre as suas obras pelo prazo de dez anos. Posteriormente, o Código Criminal do Império de 1830 estabeleceu penalidades para quem utilizasse obra de autor ainda vivo ou durante o período de dez anos após a sua morte, se o autor tivesse herdeiro. Já o Código Penal da República, promulgado em 1890, tratou especificamente dos direitos autorais punindo os crimes de contrafação e plágio. No ano seguinte, a Constituição de 1891 garantiu aos autores de obras literárias e artísticas o direito exclusivo de reprodução. Em 1898 foi promulgada a lei que definiu os direitos autorais de obras nacionais tanto aos brasileiros como aos estrangeiros residentes no Brasil. Com esta lei entrou em cena a Biblioteca Nacional que seria responsável para realizar o registro das obras. A norma declarou a formalidade do registro na Biblioteca Nacional como ato constitutivo do direito autoral para fins da tutela legal. A partir do registro, o escritor tinha seus direitos assegurados por 50 anos. O Código Civil de 1916 consolidou o direito de autor reconhecendo este direito como parte dos direitos das coisas e das obrigações e o registro das obras tornou-se facultativo. Décadas mais tarde, a lei 5.988, de 14 de dezembro de 1973, que criou o Sistema Autoral Brasileiro.

exploração patrimonial, a obra se desvincula do domínio privado e entra em domínio público, possibilitando a sua exploração sem a necessidade de autorização dos sucessores do autor. No entanto, a entrada da obra em domínio público não exaure a proteção dos direitos morais que são considerados *ad eternum*.

A lei 9.610/1998 estabelece em seu artigo 5º, VIII, *b*, que na impossibilidade de identificação do autor, a obra será considerada anônima, portanto, desprotegida dos direitos patrimoniais. O artigo 45, II, complementa estabelecendo que, no caso de autor desconhecido, a obra pertencerá ao domínio público, com uma ressalva: nos termos da lei, os denominados “conhecimentos étnicos e tradicionais”.

Art. 45. Além das obras em relação às quais decorreu o prazo de proteção aos direitos patrimoniais, pertencem ao domínio público:
I - as de autores falecidos que não tenham deixado sucessores;
II - as de autor desconhecido, ressalvada a proteção legal aos conhecimentos étnicos e tradicionais.

Este foi um avanço por parte do legislador em relação à lei de direito autoral anterior (lei n. 5.988/1973), a qual dispunha que as obras de tradição oral pertenciam ao domínio público.

O artigo 45 é claro ao afirmar que as obras que tiveram sua proteção prescrita devido ao fim do prazo fixado pela lei, encontram-se em domínio público.¹⁵⁵ Além destas, a lei faz uma ressalva aos conhecimentos étnicos e tradicionais. Portanto, o artigo apresenta através de seus incisos uma divisão legal que estabelece a possibilidade de exploração das obras que se encontram em domínio público, livre de subordinação a qualquer autorização e obras que por outro lado, não se encontram nesta situação.

Contudo, o avanço é tímido porque a própria lei, insuficiente em si mesma e com imprecisão técnica, não definiu nesta ou em outra norma de que forma a tutela autoral dos grupos étnicos pode ser protegida, deixando uma

¹⁵⁵ A obra entra em domínio público setenta anos após a morte de seu autor. O prazo começa a ser contado a partir do dia primeiro de janeiro após o seu falecimento.

lacuna que acaba sendo preenchida por interpretações diversas que podem não beneficiar as comunidades indígenas. Não há, portanto, no ordenamento jurídico brasileiro uma legislação específica que atenda o proposto pela lei de direitos autorais em relação aos conhecimentos étnicos e tradicionais e, o que há, está longe em atender as ações propostas pela OMPI.

Com respeito à ressalva feita no inciso II aos conhecimentos étnicos e tradicionais, dois entendimentos são cabíveis. Primeiro, é possível entender que o dispositivo atual retira do âmbito do domínio público as obras que deveriam ser protegidas por lei especial (Afonso, 2009:50). Segundo, pode-se afirmar que as obras dos conhecimentos étnicos e tradicionais permanecem em domínio público, pois uma vez pertencendo a este domínio não seriam restauradas, mas receberiam tratamento diferenciado (Abrão, 2002:124). Contudo, não se sabe que tratamento seria dado a estes conhecimentos diante do silêncio da lei.

Ademais, a norma emprega a expressão “conhecimentos étnicos e tradicionais” sem definir que conhecimentos são estes. Porém, a lei n.13.123/2015, que dispõe especificamente sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade, define em seu artigo 2º, II, conhecimento tradicional (no singular).

Art. 2º Além dos conceitos e das definições constantes da Convenção sobre Diversidade Biológica - CDB, promulgada pelo Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998, consideram-se para os fins desta Lei:

I - [...]

II - conhecimento tradicional associado - informação ou prática de população indígena, comunidade tradicional ou agricultor tradicional sobre as propriedades ou usos diretos ou indiretos associada ao patrimônio genético;

III - conhecimento tradicional associado de origem não identificável - conhecimento tradicional associado em que não há a possibilidade de vincular a sua origem a, pelo menos, uma população indígena, comunidade tradicional ou agricultor tradicional; (lei n.13.123/2015).

A definição de conhecimentos tradicionais neste estatuto legal se restringe apenas aos aspectos destes conhecimentos que se relacionam com a biodiversidade. Esta lei, por tratar especificamente dos recursos genéticos, desconsidera outros elementos que compõem este conjunto de conhecimentos de forma que esta definição não pode ser aplicada aos conhecimentos étnicos e tradicionais mencionados no artigo 45, II, da lei 9.610/1998. Ademais, a referida lei não protege as suas formas de transmissão, muito embora a essência destes conhecimentos, como já mencionado, não se encontra em seu conteúdo, mas em seus procedimentos.

Mas os problemas vão além. O inciso III do mesmo artigo da lei 13.123/2015, apresenta definição adicional ao que denomina “conhecimento tradicional associado de origem não identificável”. São conhecimentos que não podem ser vinculados a um determinado grupo ou população. Em consequência, procura-se com isso colocar estes conhecimentos em domínio público, eliminando os requisitos de consentimento prévio informado (artigo 9º) e restringindo as formas de repartição de benefícios. Esta manobra legal é a mesma que os Estados têm realizado para manter os conhecimentos tradicionais ou as expressões de folclore dentro do domínio público através da marca “autor desconhecido” (artigo 45, II da lei 9.610/1998), garantindo a sua proteção moral, mas permitindo a sua exploração econômica. No entanto, desconsidera a lei de direito autoral que a proteção de trabalhos não publicados e de autoria desconhecida se encontra prevista pela Convenção de Berna. A partir da Revisão de Estocolmo de 1967 e da Conferência de Paris de 1971, aos Estados coube determinar se as obras de autores desconhecidos devem receber proteção dos direitos autorais. O Brasil, porém, não formulou uma lei de proteção nos moldes da OMPI que, de acordo com o artigo 15.4 já considerado, estabeleceu algumas condições (obra não publicada, de autor desconhecido e presunção que o autor é nacional) em que as obras de autores desconhecidos poderiam ser protegidas. De acordo com o artigo 15.11, uma vez preenchidos estes requisitos pode a lei designar uma autoridade para atuar como representante deste autor e

que será responsável pela salvaguarda e garantia dos seus direitos em território nacional e estrangeiro.

Com respeito à questão da prescrição, o artigo 7.3 da Convenção de Berna declara que uma vez disponível ao público, o período de proteção da obra expira em 50 anos. Contudo, é importante destacar que este é o período mínimo que os Estados podem definir em suas legislações. Um país, se assim quisesse, poderia declarar que as obras estariam protegidas por um período de cem anos, mil anos ou indefinidamente para os trabalhos definidos no artigo 15.4. Esta possibilidade é fundamental quando se legisla sobre as obras criadas pelos povos indígenas, que por não terem autores definidos, o seu falecimento não é identificável nem datável, tornando impossível definir o termo da proteção. Assim, advoga-se pela perpetuidade dos direitos autorais em favor dos seus titulares (WIPO, 2008:14-15).

Embora a Convenção de Berna trate de conhecimentos distintos (tradicionais ou expressões de folclore) da CDB (conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético), ambos os documentos versam sobre a mesma forma de produção e transmissão de conhecimentos – tradicionais. A não inclusão do dispositivo 15.4 em ambas as legislações nacionais demonstra o desinteresse do Estado brasileiro em seguir as sugestões da OMPI na promoção de um direito autoral e de acesso à biodiversidade que respeite os detentores ou donos destes conhecimentos. Vale ressaltar, como já mencionado, que os conhecimentos tradicionais nunca estiveram em domínio público para as comunidades indígenas (Taubman, 2005:545) – e não deveriam estar pela lei e, mesmo estando, não significa que poderiam ser explorados sem a repartição de benefícios – mas, a lei assim o considera como fruto de sua circulação

inapropriada, resultante da apropriação destes conhecimentos e de obras desde a época colonial realizada tanto pelo próprio governo como pelos missionários.¹⁵⁶

Mesmo com o avanço da lei autoral, para a corrente autoralista a proteção conferida a estes conhecimentos abrange apenas os direitos morais, excluindo os patrimoniais. A justificativa, segundo esta interpretação, se baseia na impossibilidade de identificação do autor que é uma das marcas que fundamentam o *copyright* junto com o requisito da originalidade da obra. Portanto, se a obra não tiver autoria conhecida, mesmo com a ressalva legal do artigo 45, II, os direitos patrimoniais não a atingem, apenas os morais que têm caráter perpétuo e a obra permanece em domínio público (Lisboa, 2002:56). Entende esta corrente que os direitos morais das obras de folclore devem ser protegidos com base no artigo 216 da Constituição Federal, que reconhece as formas de expressão como integrantes do patrimônio cultural brasileiro, não permitindo a sua mutilação e a modificação apenas será possível quando o autor em sua obra derivada lhe fizer expressa menção. Ao classificar a obra de folclore como pertencendo ao domínio público, a sociedade (a nação brasileira) torna-se o titular deste direito considerado difuso e coletivo e cabe ao Ministério Público atuar em sua defesa (Lisboa, 2002:72).

Contrariamente, para a corrente do direito autoral coletivo esta interpretação parece equivocada. Os conhecimentos étnicos e tradicionais mencionados no artigo 45, II, são de natureza coletiva e, desta forma, possuem uma fonte identificável, embora não individual, ou seja, a própria comunidade ou grupo étnico (Baptista & Valle, 2004:19-20). A impossibilidade de se identificar um criador individual das obras de caráter intelectual não significa, necessariamente, a sua classificação como obras de folclore, implicando em sua

¹⁵⁶ A escolha da expressão “conhecimentos tradicionais” não poderia ser mais apropriada diante da legislação. No direito eclesiástico *traditio* era o crime de tornar disponíveis textos considerados sagrados e informações sobre a comunidade aos perseguidores romanos dos cristãos. A etimologia da palavra “tradição” derivada do latim *traditio*, que por sua vez deriva do verbo *tradere* significa entregar algo às mãos de alguém, seja um conhecimento ou uma pessoa. Desta entrega vem a noção de traição e de traidor – Judas entregou Cristo aos romanos (Balkin, 1990:1623-1630). Esta acepção da palavra tradicional indica que, para as sociedades indígenas tornar os seus conhecimentos disponíveis ao público, como se estivessem neste domínio, pode ser entendido como uma traição ou uma violação dos direitos costumeiros, causando ofensa ou danos à comunidade.

entrada no domínio público, e em consequência, sendo possível a sua utilização por quem quer que fosse, sem necessidade de prévia autorização e remuneração.

Ao contrário do entendimento da doutrina clássica que restringe a proteção aos direitos morais, esta corrente entende que a identificação da coletividade garante que os direitos patrimoniais sejam respeitados tanto quanto os morais – ambos de natureza imprescritível. Qualquer exploração econômica destes conhecimentos deveria ser precedida de autorização prévia (artigo 29) e deveria implicar na contrapartida financeira aos titulares destes direitos, já que os contratos presumem-se onerosos (artigo 50). Portanto, o artigo 45, II, retira os conhecimentos do domínio público exatamente porque estabelece a sua proteção patrimonial (Baptista & Valle, 2004:19-20). Mesmo diante da lacuna da lei, novos sujeitos, como a coletividade, podem ser titulares do *copyright*.

Antes da Constituição de 1988, o ordenamento jurídico tratava os povos indígenas como em situação de transição – um dia deixariam de ser índios e se tornariam civilizados. Pela primeira vez, em 1988, a lei reconheceu aos povos indígenas o direito de continuar a ser o que sempre foram – índios (Souza Filho, 1997:8). A Carta Magna em seus artigos 231 e 232 estabeleceu o direito originário coletivo dos povos indígenas sobre as terras ocupadas e a garantia à sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições. Esses novos direitos não têm uma titularidade individualizada, mas sim coletiva. É uma titularidade que não faz parte do patrimônio individual e é difusa. Não se confundem com a mera soma de direitos subjetivos individuais, mas são direitos que pertencem a um grupo de pessoas, cuja titularidade é difusa porque não pertence a ninguém em especial, mas cada indivíduo pode promover sua defesa em benefício de todos. São direitos coletivos a proteção, a biodiversidade e a sociodiversidade (Souza Filho, 1997:7). Não só o Ministério Público, mas as associações indígenas têm legitimidade para agir em juízo em defesa dos direitos coletivos, através da ação civil pública e da ação popular para a defesa do meio ambiente, patrimônio cultural e territorial bem como podem ser titulares dos direitos autorais.

No diapasão da corrente do direito autoral coletivo, os livros da coleção *Narradores* foram registrados pela FOIRN em conjunto com a associação indígena da qual os narradores pertencem ou foram um dia os seus próprios dirigentes. São estas duas associações as titulares dos direitos autorais de cada livro da coleção *Narradores*. Aqui cabe estabelecer as diferenças. A titularidade dos direitos autorais é concedida à pessoa física ou jurídica que tenha legitimidade para efetuar o registro da propriedade sobre o bem intelectual e usufruir dos direitos patrimoniais decorrentes da obra. A este titular é conferido o direito de explorar economicamente o objeto de proteção intelectual registrado e impedir que terceiros o façam. O autor, porém, permanece com os direitos morais intransferíveis e irrenunciáveis. Na maioria das vezes, o autor detém além dos direitos morais, a titularidade sobre a obra embora esta prerrogativa possa ser cedida de forma onerosa ou gratuita.

Os direitos do livro *Antes o Mundo Não Existia - Mitologia dos Antigos Desana - Kêhriporã* de Firmiano e Luiz Lana pertencem à UNIRT e à FOIRN bem como os livros *Mitologia Sagrada dos Desana – Wari Dihputiro Pôrã* e *Bueri Kãdiri Marĩriye - Os ensinamentos que não se esquecem*, ambos escritos por Américo e Durvalino Fernandes. A associação ONIMRP e a FOIRN são as titulares dos direitos autorais do *Livro dos Antigos Desana – Guahari Diputiro Porã* de Wenceslau e Raimundo Galvão. Esta foi a solução encontrada ao fim de um processo de debates com as lideranças indígenas que pudesse abarcar elementos do direito costumeiro e do direito positivo. As lideranças estavam preocupadas em não conferir direitos autorais exclusivos aos narradores sobre o livro, na medida em que boa parte dos mitos é compartilhada pelos Tukano Orientais.

Por outro lado, o fato de diferentes livros contarem o mesmo mito não é um impedimento para a aplicação do direito autoral. É importante ressaltar que para o direito autoral, os livros da coleção *Narradores* possuem autores. Primeiro, porque a figura do narrador não é jurídica. Os narradores fixaram no papel o mito através de uma narrativa, a qual possui autor. Segundo, porque a

proteção dada pelo direito autoral não visa à história ou à ideia, mas a sua expressão. De forma que o direito incide sobre a forma e não sobre o conteúdo. Assim, os narradores não são os criadores do mito, mas de uma narrativa e cada um poderia contar a sua própria história mesmo que fosse a mesma.

Este tratamento dado pelo direito em relação às publicações que se assemelham à coleção *Narradores* pode encontrar um possível respaldo no entendimento de Lévi-Strauss sobre a forma como este conhecimento é produzido e o papel que desempenha aquele que o reproduz através da escrita. Em o *Finale* das Mitológicas, Lévi-Strauss fala do papel do autor dos mitos.

Só sujeitos podem ser ditos falantes e todo o mito deve, em última instância, ter origem na criação individual. Não há dúvida quanto a isso [...] Reconheceremos, assim, sem dificuldade, que a diferença entre criações individuais e mitos reconhecidos como tais, não é de natureza, mas de grau. [...] Admitamos, pois que toda criação literária, oral ou escrita, só pode ser individual na origem (Lévi-Strauss, [1971] 2011:604).

Entretanto, embora seja certo que os mitos antes de ser considerados como tais tiveram sua origem através do trabalho intelectual de um indivíduo, Lévi-Strauss argumenta que a partir do momento que esta criação individual do autor entra para a categoria mito, a figura do sujeito desaparece. Assim, a criação deixa de ser individual e, neste movimento, há uma perda das características pessoais do autor que deixam de aparecer em sua obra.

É preciso [...] que uma criação [...] perca o essencial dos fatores ligados à probabilidade que a compenetravam de saída e que podiam ser atribuídos ao temperamento, ao talento, à imaginação e às experiências pessoais de seu autor (Lévi-Strauss, [1971] 2011:604).

Exatamente os elementos identificadores de um autor e de seu trabalho, necessários para a garantia da proteção de sua obra pelo direito autoral positivo são perdidos no momento em que a história se torna um mito. Esta erosão ocorre porque o mito é transmitido oralmente e de forma coletiva, permanecendo no tempo os níveis estruturados, apoiados em fundações compartilhadas e estáveis (Lévi-Strauss, [1971] 2011:604). Desta forma, é possível compreender por que Lévi-Strauss na *Abertura* das Mitológicas afirma

que “os mitos não têm autor”, pois “a partir do momento em que são vistos como mitos, e qualquer que tenha sido a sua origem real, só existem encarnados numa tradição” (Lévi-Strauss, [1964] 2004:37). Com base na conclusão de Lévi-Strauss sobre o sujeito em relação ao mito, pode-se formular o seguinte argumento que embasará a sugestão apresentada no final deste capítulo.

Ora, se as características pessoais do autor da história que se transformou em mito se desgastam no processo oral de transmissão – enquanto as características pessoais de outros narradores se acoplam ao mito no decorrer do tempo e, da mesma forma, se perdem neste processo contínuo de transmissão oral – quando a narrativa mítica passa a ser escrita e publicada, tais características reaparecem. Já no ato do registro da narrativa está intrínseca uma interpretação. O temperamento, o talento, a imaginação e as experiências pessoais do autor que Lévi-Strauss aponta como perdidas, ressurgem, não as do autor do mito, obviamente impossíveis de serem resgatadas, mas sim as de seu escritor. Esta asserção não implica que o escritor do mito é o seu criador. No entanto, o escritor pode ser considerado o autor da obra que ele publica – a obra que contém a narrativa mítica como uma das possíveis instanciações do mito e não o próprio mito.

Lévi-Strauss nos ajuda mais uma vez quando fala da particularidade do mito.

Por mais que ignoremos a língua e a cultura da população em que foi colhido, um mito é percebido como mito por qualquer leitor, no mundo todo. Sua substância não se encontra no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na *história* que nele é contada (Lévi-Strauss, [1974] 2008: 225).

Assim, o mito não se confunde com a narrativa. O mito não pode ser apreendido e não pode ser passível de proteção do direito autoral, como pode ser a narrativa protegida por ser do mito, decorrente. Todavia, pode outro direito proteger a forma de transmissão do mito. Com fulcro no artigo 216 da Constituição Federal, o mito poderia ser considerado uma expressão da coletividade que comporia o rol do patrimônio cultural brasileiro. Este direito se

diferencia do autoral. Não se fala aqui em proteção, mas em salvaguarda.¹⁵⁷ No entanto, sob o patrimônio cultural ao mito se dá uma proteção coletiva, enquanto que através do direito autoral procura se dar uma proteção privada à obra que contém a narrativa do mito.¹⁵⁸

De forma que o mito em si não recebe proteção, mas as suas formas de expressão ou de transmissão poderão ser salvaguardadas no âmbito de proteção ao patrimônio cultural imaterial aos auspícios do IPHAN e as narrativas ou outras formas de expressões intelectuais do mito através da materialização em publicações, em canções ou em interpretações poderão receber proteção no âmbito do direito autoral.

No entanto, são as políticas de publicação e os direitos costumeiros que impedem o reconhecimento da autoria nos termos dos direitos autorais do direito positivo. Por mais que possam ser reconhecidas a criatividade e originalidade dos trabalhos, estas alterações não implicam no reconhecimento de mudanças da narrativa mítica.

No alto rio Negro, as lideranças das comunidades envolvidas no processo de publicação da coleção *Narradores* entenderam que a autoria exclusiva sobre um livro não pode ser aceita porque os mitos são compartilhados e definidos pelo conjunto de todas as suas versões (Lévi-Strauss, [1974] 2008:233). De

¹⁵⁷ De acordo com o artigo 2.3 da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO de 2003 (regulamentada no Brasil pelo Decreto n. 3.551), entende-se por “salvaguarda” as medidas que visam garantir a viabilidade do patrimônio cultural imaterial, tais como a identificação, a documentação, a investigação, a preservação, a proteção, a promoção, a valorização, a transmissão – essencialmente por meio da educação formal e não-formal - e revitalização deste patrimônio em seus diversos aspectos.

¹⁵⁸ Seria mais fácil ilustrar as distinções de direitos a partir de um bem cultural à parte do mundo indígena. O Samba de Roda do Recôncavo Baiano foi considerado pelo IPHAN como expressão artística coletiva. A sua titularidade é coletiva. Portanto, ninguém pode afirmar que possui direitos sobre este samba por ser um conhecimento que transcende o indivíduo. No entanto, embora a lei sinalize que as manifestações dos conhecimentos étnicos e tradicionais são em si inapropriáveis, as obras delas decorrentes podem ser protegidas pelo direito autoral (Abrão, 2002:124). O artigo 5º, IX, da Constituição Federal garante a todos a liberdade de expressão de atividade intelectual. Assim, direito autoral reconhece e protege a composição musical de qualquer autor que tenha as características do Samba de Roda do Recôncavo Baiano desde que não seja cópia idêntica e por apresentar elementos que a distingam pela sua originalidade. Similarmente, ninguém pode afirmar ser o criador do carnaval. Mas, pode tirar fotos ou pintar cenas do carnaval. Tais obras receberão proteção do direito autoral.

modo que conferir a autoria no sentido clássico do termo seria considerar a existência de uma versão primeira ou autêntica.

Explica Fernando Mathias,¹⁵⁹ advogado do ISA envolvido nestas negociações que, entre as lideranças indígenas e os narradores da coleção, as regras sobre autoria intelectual baseadas nesse fundo cultural comum não permitem o reconhecimento da figura do autor. De forma que a solução negociada diplomaticamente foi a de utilizar o termo “narradores”, que afasta a noção de autoria e de aferir os direitos indígenas às associações, tanto as das sub-bacias do rio Negro como a FOIRN, esta última atuando como uma espécie de “meta-curadora” desta produção cultural. De acordo com Geraldo Andrello,¹⁶⁰ cada narrador receberia em compensação pelo seu trabalho uma quantidade fixa de exemplares, mas sem nenhuma participação dos lucros das vendas, que embora ínfimos, seriam destinados aos gastos de edição e impressão da FOIRN e do ISA.

No entanto, considerar os direitos indígenas apenas sob o ângulo dos direitos coletivos não se mostra plenamente satisfatório quando os narradores escrevem seus livros e eles mesmos se colocam na posição de autores pelo regime de direito autoral ao se relacionarem com editoras comerciais e almejem lucro pelo seu trabalho. Nestas circunstâncias, indaga-se que tratamento poderia o direito autoral conferir aos narradores, sem trata-los como autores em respeito à dinâmica de produção de conhecimentos indígenas que não reconhece a figura do autor. A questão de forma clara é: o que se pode fazer quando os narradores não se contentam com o tratamento dado pelo direito costumeiro e reclamam por um reconhecimento de seu trabalho que se equipara ao tratamento dado pelo direito autoral. Em outras palavras, em que medida os direitos locais de publicação poderiam se articular com o direito autoral positivo. A situação não é simples, haja vista as dificuldades encontradas pelo IGC da OMPI.

¹⁵⁹ Em conversa pessoal realizada em 14.02.2016.

¹⁶⁰ Em contato pessoal realizado em 18.02.2016.

Com o intuito de lidar com este problema pontual, este capítulo será finalizado com uma proposta que apresenta uma figura distinta do autor. Procurou-se na formulação desta categoria apreender e colocar juntos os elementos comuns dos direitos intelectuais costumeiros e do direito do autor.

Esta proposta se distancia dos comentários feitos nos itens anteriores que apresentaram uma epistemologia indígena caracterizada pelo controle de acesso aos conhecimentos e distante do sentido de propriedade ou domínio. O direito intelectual positivo deve considerar que as obras produzidas no mundo indígena encontram-se em conexão com um campo virtual de saberes e de intercâmbios cósmicos. Só assim, será possível impedir a formulação de um direito colonial e dominante.

Mas, a sugestão desenvolvida não caminha nesta direção. Não possui a pretensão de resolver os problemas do IGC da OMPI ao tentar criar sistemas *sui generis* de proteção. A ideia proposta, ainda em sua gênese, é a tentativa de lançar uma hipótese de uma possível figura jurídica visando resolver uma situação pontual e incômoda revelada por todos os narradores durante o trabalho de campo.

Embora a reclamação do não recebimento dos proventos tenha sido contundente, nota-se que há uma expectativa exagerada por parte dos *kumua* do que representa o livro em termos econômicos. Durante a pesquisa de campo, todos os *kumua* afirmaram em algum momento que outros lucravam com os seus conhecimentos publicados em seus livros e muito pouco lhes era retribuído – algo parecido com a reclamação que costumeiramente fazem dos antropólogos por tomar seus conhecimentos e assim “lançam livros e ficam ricos em São Paulo”, como disse Américo Fernandes.

Por mais que haja exagero nesta declaração e desconhecimento do mercado editorial por parte dos narradores, não parece justo que os narradores não possam ser reconhecidos pelo direito como legitimamente aptos para receber algum benefício, mesmo que mínimo, por sua contribuição. O não

reconhecimento da figura do autor pelas comunidades não implica na negação da repartição dos benefícios. Se as comunidades não desejam a exclusividade dada ao autor, cabe ao direito formular outra categoria que atenda esta necessidade e que esteja de acordo com o processo de criação de conhecimento e em consonância com os direitos costumeiros das comunidades. No início deste capítulo, foi relatado o contrato de cessão de direitos autorais assinado por Luís Lana para a publicação de seus livros na língua italiana. Foi mencionado também que Luís pretende publicar a terceira edição de seu livro. A iniciativa de ter os seus livros publicados por editoras comerciais e de distribuição nacional demonstra que alguns narradores indígenas almejam obter os benefícios patrimoniais oferecidos pelos direitos autorais e tem se colocado na posição de autor. A falha da lei em reconhecer tais direitos específicos é prejudicial aos interesses destes escritores.

5.7 A figura do narrador-intérprete¹⁶¹

Antes de desenvolver o argumento da possibilidade de se encontrar uma relação entre o direito conexo do intérprete e sua aplicação às narrativas míticas (note que esta ideia não se aplica a publicação dos benzimentos) alerto para três observações importantes que devem acompanhar a leitura da proposta a seguir.

Primeiro, trata-se de considerar direitos que possuem trajetórias específicas. O histórico acima percorrido no âmbito da OMPI e do ordenamento jurídico interno sobre os direitos intelectuais não deixa dúvidas de que são direitos construídos em contextos distintos, em meio a processos históricos díspares (europeu e indígena) e envolvem tratamentos epistemológicos próprios.

Segundo, a ideia é apontar para um caminho que conduza à solução de um problema pontual em que, devido à enorme complexidade, se busca ainda com limitação, a formulação de uma categoria que *possibilite a aproximação de*

¹⁶¹ Agradeço especialmente a orientação de Manuela Carneiro da Cunha pela contribuição no desenvolvimento desta ideia.

elementos comuns dos direitos intelectuais costumeiros e do direito positivo do autor.

Terceiro, há o cuidado no momento de utilizar um vocabulário específico para o direito. Evoco as palavras de Viveiros de Castro quando relembra que antropologia é uma atividade de tradução e esta é sempre uma traição. O ponto é saber escolher quem se vai trair (Viveiros de Castro, 2002:15). Neste diapasão, estou ciente de que o uso do termo mito pode estar reificado ao invés de considerar que há uma matriz e que o mito é a sua própria execução.¹⁶² O mesmo se pode dizer com respeito ao emprego do termo clã e que procurei flexibilizá-lo e contextualizá-lo em diversas partes desta tese sobre seu uso em relação aos livros e a transmissão de conhecimentos. No entanto, este tratamento dado ao mito e mesmo ao termo clã embora não corresponda ao tratamento dado pela etnologia de hoje é o que ainda permite um diálogo com o direito. São termos empregados neste trabalho porque possibilitam uma leitura por parte dos juristas. Portanto, há a necessidade de paciência por parte do especialista ao se deparar com termos e categorias carregadas de sentidos que os americanistas já deixaram de empregá-los.

Por outro lado, falta ao direito intelectual positivo a abertura para considerar que as obras produzidas no mundo indígena se encontram em conexão com um campo virtual de saberes e de intercâmbios cósmicos. Esta posição cria dificuldades para o reconhecimento de que os conhecimentos provêm de entidades não humanas.

Desta forma, procura-se atender a uma demanda dos *kumua* com quem trabalhei e manter a fidelidade à sua forma de produção e circulação de conhecimentos, mas utiliza-se uma linguagem acessível ao Estado.

Antes de apresentar a proposta, retomo o argumento que é o contra ponto feito acima com Lévi-Strauss. Se o sujeito se perde na criação do mito, reaparece no registro da narrativa e nesta ficam as suas marcas pessoais.

¹⁶² Agradeço à Beatriz Perrone-Moisés e à Luísa Valentini pelo alerta.

Se existe um momento em que o eu pode reaparecer, só pode ser naquele em que, tendo terminado sua obra, que o excluía do início ao fim (já que contrariamente ao que se possa crer, ele era menos o autor da obra do que esta em si era autora, enquanto ele escrevia, era o autor de um executante que só vivia através dele), ele pode e deve ter dela uma visão de conjunto (Lévi-Strauss, [1971] 2011:608).

Concordemente, a marca do escritor reaparece no registro da narrativa mítica, todavia não como o autor do mito, mas como um executante. Os trabalhos de Luís e Feliciano Lana podem ser usados para embasar este argumento. Tanto Luiz quanto Feliciano, produziram um número considerável de ilustrações ricamente elaboradas. Poucas delas, contudo, foram publicadas em seus livros ou expostas. No caso específico de Feliciano Lana, as ilustrações são mais detalhadas, pois foram produzidos mais desenhos do que textos. Em seu trabalho, os textos operam como legendas explicativas da imagem. Por outro lado, no caso de Luís Lana, o seu texto é complementado com os desenhos dos mitos (Ribeiro, 2007:35).

O trabalho dos dois artistas é uma forma de expressão por meio da linguagem gráfica discursiva de uma tradição oral. Os desenhos entram na tradição contínua de iconografias dos povos do alto rio Negro, registrados pelas primeiras vezes durante as viagens de Koch-Grümbert e Ermanno Stradelli. Os desenhos, assim como as iconografias, operam junto com as tradições orais (Hugh-Jones, S., 2012:158). De forma que Luís e Feliciano Lana transportam uma narrativa oral que seguem de perto para a imagem e também para o texto, processando a representação de uma ideia. A expressão é individual de um mito que se transmite oralmente e de tradição coletiva (Lévi-Strauss, [1971] 2011:604), já que é compartilhada por todo o grupo desana e por todos os grupos tukano (Ribeiro, 2007:36).

Não há como negar que as obras dos narradores e, particularmente, as de Luís e Feliciano Lana, encontram-se impregnadas pela originalidade e imaginação criadora. Argumenta Berta Ribeiro em acréscimo:

É tanto mais criativo na medida em que a fantasia mítica é expressa de forma não-tradicional, o aspecto gráfico, na proporção que o

artista inventa imagens para exprimir ideias abstratas (Ribeiro, 2007:36).

Os narradores refletem e transformam a narrativa mítica através de sua criação individual e personalizada. Os desenhos estão associados ao contexto mítico, de forma que, segundo Berta Ribeiro, o sentido dos desenhos só pode ser inferido através da análise dos mitos.

Cada desenho de Luiz e Feliciano é uma pintura apta a figurar em qualquer galeria de arte das mais sofisticadas que sejam. Seu valor mais alto, no entanto, consiste em associá-los ao contexto mítico. Na verdade, um não existiria sem o outro. A racionalidade da representação indica que ela intencionalmente, exprime uma ideia, e essa ideia é um produto coletivo (Ribeiro, 2007:36).

O resultado do trabalho de Feliciano e de Luiz Lana a quem Berta Ribeiro se refere está longe de ser um produto de *marketing* elaborado. Pelo contrário, é fruto de um esforço penoso e contínuo e de um espaço duramente conquistado durante um percurso de vida. A transmissão de conhecimentos, como relatada pelas histórias de vida dos *kumua*, começou cedo em suas vidas. De acordo com as descrições dos próprios *kumua* apresentados no primeiro capítulo, a criança sofria restrições alimentares, realizava sessões de limpeza estomacal, inalava pimentas e tomava banhos matinais (entenda-se de madrugada). Tanto Luiz como Feliciano Lana passaram por estas experiências quando pequenos com a finalidade de prepararem seu corpos para abrigarem seus conhecimentos. Ao mesmo tempo, o processo de aprendizagem dos mitos já se encontrava em andamento e continuava durante a vida adulta, momento em que o treinamento intensificava-se.

A dieta rigorosa na época em que os narradores receberam seus treinamentos proibia o consumo de pimenta, alimentos assados ou fritos e de caça. Podiam consumir apenas sopas leves, pedaços de biju, peixes miúdos e formigas. O consumo de *paricá* e *ipadu* era diário e alterava a percepção de mundo, contribuía para a concentração nos ensinamentos e abria a mente para a transmissão dos conhecimentos que envolviam os mitos, os benzimentos e, mais tarde, os ataques. O processo de memorização era longo e contínuo devido à

complexidade dos benzimentos e dos mitos. As regras de abstinência sexual e as dietas alimentares são essenciais para que o corpo esteja apto a memorizar e absorver estes conhecimentos.

O treinamento envolvia além das restrições alimentares, a ausência de sono, os efeitos do consumo de substâncias alucinógenas e, em consequência, um profundo estresse emocional e físico. As proscricções abrangiam a vida sexual, não só restrita a abstinência, mas qualquer contato com mulheres grávidas e menstruadas deveria ser evitado.

Entretanto, com exceção de Raimundo Galvão, todos os narradores da coletânea bem como o próprio Feliciano Lana, tiveram em algum momento o seu treinamento interrompido com a instauração do sistema do internato após a chegada dos salesianos no alto rio Negro. O internato, além de interromper o treinamento, colocou em risco a vida dos iniciantes que estavam com seus corpos preparados para o processo de absorção dos conhecimentos. Ao consumirem alimentos proscritos, adoeceram gravemente e não lhes restou opção a não ser terem retirado os conhecimentos de seus corpos pelos seus próprios *kumua* instrutores, a fim de não chegarem ao estado de loucura. As histórias de Luís e de Feliciano Lana relatam que o conhecimento sem a devida preparação do corpo pode levar à morte.

No entanto, a vida no internato não trouxe apenas prejuízos. Se para sobreviver os conhecimentos tiveram que ser retirados de seus corpos, a capacidade de aprender permaneceu. Os *kumua* reconhecem que o aprendizado com os salesianos contribuiu significativamente para que pudessem realizar seus trabalhos de registro e de publicação de seus conhecimentos. Luís admite o valor da alfabetização e da oratória e Feliciano valoriza, além da escrita, as suas primeiras aulas de desenho. O artista faz questão de recordar o nome de seu professor, padre Ezequiel Antonio, que 60 anos atrás, lhe ensinou noções de proporção, perspectiva, construção geométrica, composição, luz e sombra (Freire, 2009:9). O estilo da representação se verifica pela influência maciça da

catequização e da escolaridade salesiana através da utilização de recursos como movimento e perspectiva nas obras, mas ao mesmo tempo, estes artistas são autodidatas, pois ao serem presenteados com guache e papel, fizeram uso de forma criativa e original.

As histórias de vida dos *kumua*, principalmente durante este período, apresentam dois elementos: a legitimidade para publicar conquistada através do aprendizado com pessoas autorizadas e advinda da preparação de seus corpos para a transmissão de conhecimentos e as habilidades adquiridas através das contingências de suas vidas. Em qualquer trabalho intelectual que produzam, as expressões de suas personalidades, fundamento do *droit d'auteur*, estarão incorporadas em suas obras. Não há como negar que, devido à sua formação corporal e intelectual, as suas obras literárias e artísticas não contenham criatividade e originalidade. Deve-se apontar, contudo, que os conhecimentos dos *kumua* não podem ser vistos como conhecimentos intelectuais, pois fazem parte da formação de seus corpos. Não estão em suas mentes, como se percebe por aqui, mas são eles mesmos. Entretanto, ao se formular uma proposta jurídica pragmática, a proteção aos conhecimentos indígenas encontra-se dentro do campo dos direitos intelectuais.

Como já mencionado, se a figura do narrador não é passível de proteção pelos direitos autorais, se o processo de transformação da sua narrativa em mito escapa à figura do autor e se os próprios escritores reconhecem que os conhecimentos não lhes pertencem, deve-se atentar, todavia, para o fato de que a figura do autor é protegida pelo direito positivo através da tutela de uma obra, não com base em seu conteúdo ou ideia, *mas em sua expressão*.

Por outro lado, somente foi possível que os conhecimentos de Luís e Feliciano Lana circulassem pelo mundo, além do indígena, devido ao reconhecimento de sua legitimidade como *kumua* perante as suas comunidades. Tal legitimidade foi alcançada através de uma longa e penosa preparação do

corpo para a transmissão de conhecimentos que foram recebidos através de pessoas autorizadas.

Não pode se negar, como argumenta Cesarino que há um investimento considerável dos xamãs que disponibilizam seus corpos como carcaça com a finalidade de receber seus conhecimentos. Assim, uma vez que estes conhecimentos passam a ser registrados, publicados e, se algum lucro for recebido, Cesarino entende que nada mais justo deve ser a repartição deste provento entre os donos deste conhecimento, mesmo que não sejam os autores, mas pela contribuição que, através de seus corpos, tornou-se possível o seu acesso. Seus corpos operam como carcaças na recepção destes conhecimentos, embora ocorra de forma diferente entre os xamãs marubo¹⁶³ (Cesarino, 2010:159). Mas, não só. Essencial foram os méritos pessoais adquiridos ao longo de uma vida que lhes tirou e lhes deu conhecimentos, técnicas, perspectivas e visões de mundo distintas.

É importante frisar que embora tenha sido destacado o esforço individual destes artistas e escritores, o proveito que fizeram destes benefícios ocorreu dentro do sistema em que viviam. Assim, as posições que ocupavam em suas comunidades permitiam (no caso de Feliciano) e exigiam (no caso de Luís Lana como futuro chefe da comunidade) que se capacitassem. Retomando as explicações do segundo capítulo, foram decisões políticas (embora em proporções distintas para cada um) que ambos os *kumua* tomaram devido às posições que se encontravam e, que posteriormente, lhes trouxeram os benefícios que foram empregados em suas publicações. Além disso, as marcas pessoais de Feliciano e de Luís visíveis em suas obras, encontram-se em conexão com um campo virtual de saberes de intercâmbios cósmicos.

Com base na formação do *kumua* apresentada através de Feliciano e Luís Lana, propõe-se que o *kumu* venha a ser reconhecido pelo direito autoral pelo seu trabalho como guardião e executante destes conhecimentos.

¹⁶³ Em contato pessoal com Pedro Cesarino em 26.02.2016 em que agradeço pelas informações.

Os direitos do intérprete não se configuram direitos do autor devido às suas peculiaridades, embora existam características que o assemelham, mas a tendência cada vez mais forte é classificá-lo no âmbito mais amplo dos direitos intelectuais (Parilli, 1994:565). Desta forma, a ideia do direito conexo do intérprete ao caso indígena se torna mais plausível.

Entre as décadas de 1950 e 1960, a Convenção de Berna ganhou várias parceiras na proteção autoral em nível internacional. Uma delas foi a *International Convention on the Protection of the Rights of Performers, Producers of Phonograms and Broadcasting Organizations*,¹⁶⁴ adotada em Roma em 1961, como resultado dos trabalhos conjuntos realizados pela OMPI, UNESCO e ILO que procuraram atender a necessidade de proteção destas categorias de beneficiários que emergiram dos desenvolvimentos tecnológicos da época. São os chamados direitos conexos (*neighbouring rights* ou *droits voisins*) do autor que surgem da interpretação, da execução artística e da transmissão com base em obras já protegidas. Os direitos conexos são direitos de conteúdo não autoral e que recebem proteção patrimonial equiparado ao do autor pelo fato de seu titular atuar ou difundir obra autoral (Abrão, 2002:193). São direitos de autor reconhecidos a determinadas categorias que participam da produção e difusão da obra. Exatamente por não ser classificadas como direito do autor, nos direitos conexos fala-se em titularidade e não em autoria (Abrão, 2002:73).

Os direitos conexos são considerados equivalentes e recebem o mesmo tratamento (estatuto e garantias) do direito do autor (Bittar, 2013:167). É assim que logo no primeiro artigo da lei de direito autoral, o legislador estabeleceu que “esta Lei regula os direitos autorais, entendendo-se sob esta denominação os

¹⁶⁴ Convenção Internacional para a Proteção aos Artistas, Intérpretes ou Executantes, aos Produtores de Fonogramas e aos Organismos de Radiodifusão (Convenção de Roma de 1961), adotada pelo Brasil pelo Decreto n. 57.125 de 1965. A princípio pensou-se em garantir proteção aos intérpretes, produtores de fonogramas e organizações de radiodifusão através do sistema de *copyright* já existente. Mas, não houve consenso pelos participantes e, assim, foi criada uma nova convenção específica para tutelar o trabalho produzido através destas novas tecnologias. O ponto em questão era o crescente fenômeno de fonogramas pirateados *Guide to the Copyright and Related Rights Treaties Administered by WIPO* (2003).

direitos de autor e os que lhes são conexos” (artigo 1º da Lei 9.610/1998). Se o autor é aquele que cria uma obra ou uma forma de expressão literária ou artística, de acordo com a Convenção de Roma¹⁶⁵ em seu artigo 3º, *a*, o intérprete é todo ator, cantor, músico, bailarino ou qualquer pessoa que represente um papel, interprete ou execute uma obra literária ou artística. Aos direitos conexos aplica-se o mesmo regime jurídico dos direitos autorais como já mencionado, mas com certas peculiaridades devido às especificidades dos direitos conexos na proteção das interpretações artísticas, musicais, nas execuções (instrumentalizações e aquisições) contemplando os artistas, músicos e cantores. Dentre estas categorias, o papel desempenhado particularmente pelo intérprete chama atenção devido a sua similaridade com o trabalho dos escritores da coleção *Narradores*, que será apresentado após a introdução deste construto jurídico. A partir desta Convenção, um intérprete do trabalho composto por Beethoven ou Chopin, por exemplo, passou a ser qualificado e a receber proteção sem interferir nos direitos autorais do compositor. Desta forma, tornou-se possível aos titulares dos direitos conexos usufruírem tanto dos direitos morais quanto patrimoniais, similares ao do autor (Bittar, 2013:175).

Assim, ao intérprete o direito lhe garante a titularidade da sua interpretação e ao autor, o direito pela sua criação intelectual. De forma que, embora cada intérprete ou artista execute ou interprete a obra de modo diferente, deixando marcas de sua personalidade em sua obra, o intérprete ou artista não são os titulares dos direitos do autor, mas os titulares de um direito conexo ao do autor. O fundamento do direito conexo do intérprete requer algo pré-existente.

Com respeito à natureza jurídica dos direitos conexos, muito se tem debatido para averiguar se é o caso de um novo aspecto do direito autoral ou se

¹⁶⁵ A despeito das dificuldades sobre a categoria folclore relatadas pelo relatório da OMPI, o folclore passou a integrar o rol de obras a ser protegidas pelo trabalho do intérprete. A garantia da Convenção de Roma, revisada em 1996 pelo *WIPO Performances and Phonograms Treaty*, da qual o Brasil não faz parte, abrange os direitos morais e patrimoniais do intérprete em relação às obras de folclore (artigo 2º, *a*). Com esta inclusão, passou a ser possível a proteção, não apenas do intérprete ou do artista que atua em referência a uma obra de folclore, mas também a proteção indireta das próprias categorias de folclore. Embora a proteção não seja das obras de folclore *per se*, ocorre uma extensão dos direitos dos intérpretes as expressões de folclore (UNESCO – WIPO World Forum on the Protection of Folklore, 1997, página 224).

possui suas próprias características que constituem um direito distinto e autônomo. A primeira corrente defende que o direito do intérprete é ramo do direito do autor. A segunda corrente, por sua vez, entende que o direito do intérprete se constitui direito distinto.

Para a teoria autoralista, o direito do intérprete é similar ao do autor e apenas constitui um de seus aspectos. Desta teoria, resultam três variantes que consideram (1º) o intérprete um autor de sua interpretação, que entende ser sua criação uma obra nova; (2º) o intérprete é um coautor ou colaborador do autor, pois é a sua interpretação que atinge o público e (3º) o intérprete é um adaptador da obra originária e, em consequência, autor de uma obra derivada (Parilli, 1994:563).

Em primeiro lugar deve-se deixar claro que a efetivação do direito conexo em nada interfere na obra original ou de referência. O artigo 1º da Convenção de Roma estabelece:

A proteção prevista pela presente Convenção deixa intacta e não afeta, de qualquer modo, a proteção do direito de autor sobre as obras literárias e artísticas. Deste modo, nenhuma disposição da presente Convenção poderá ser interpretada em prejuízo dessa proteção.

A preocupação deste instrumento foi a salvaguarda da proteção do direito do autor sobre as obras literárias e artísticas (Santiago, 1994:758). Consideram-se as criações intelectuais dos intérpretes que inserem elementos pessoais em suas obras (Bittar, 2013:170). Assim, entende-se que na conexão há criação sobre outras obras já existentes por meio de formas novas próprias, fundamentando a primeira variante da teoria autoralista dos direitos de intérprete.

É certo que uma das diferenças fundamentais entre direito do autor e o direito que corresponde ao intérprete se encontra especificamente no objeto de proteção. Para o direito do autor, a obra é toda a criação original intelectual, expressa em forma reproduzível. Por ser criação original, a obra tem existência própria, independente da execução do intérprete. Por outro lado, a obra do

intérprete supõe a interpretação de uma obra pré-existente. Assim, a interpretação implica de alguma maneira na relação de dependência com a obra original, pois é seu reflexo (Parilli, 1994:568). Entretanto, se de alguma maneira, uma interpretação se torna “independente” da obra interpretada, esta obra encontra-se no domínio do direito do autor e não no direito do intérprete. Há, portanto, para o direito do intérprete uma analogia, uma conexão ou até uma subordinação entre as obras, mas que não se confundem. Ademais, a interpretação não é única, já que podem existir inúmeras interpretações da mesma obra. Embora a interpretação difira da obra original, não há que se falar no requisito da novidade ou originalidade da obra artística.

Si se le trata de dar um fundamento autoral, el derecho de intérprete, sufrirá um impacto anulador. Si algún requisito no se impone a la interpretación para que se encuentre protegida, é que sea original y novedosa o aporte algún elemento criativo, diferente de interpretaciones anteriores (Villalba y Lipszyc *apud* Parilli, 1994:563).¹⁶⁶

Para a primeira corrente doutrinária não se pode falar em uma obra que apresenta criatividade ou originalidade, pois a criação originária, antes de sua interpretação se apresenta completa, de maneira que a contribuição individual do intérprete não se constitui por um complexo de ideias, de sentimentos, de fatos aos quais terceiros poderiam obter elementos para a criação de obras novas. Não é uma obra derivada da original exatamente porque é requisito para a obra derivada a originalidade, a qual não é exigida do intérprete (segunda variante). Nem se pode falar em coautoria, pois esta implica em obra de colaboração criada por dois ou mais autores (terceira variante) (Parilli, 1994:563).

Por outro lado, a segunda corrente defende que é inegável que há uma expressão intelectual, constituída por uma contribuição pessoal, própria e diferenciada a uma obra original que devem garantir tanto os direitos morais

¹⁶⁶ Se for o caso de dar uma base autoral, o direito de intérprete sofrerá um impacto anulador. Se há algum requisito que não se impõe a obra interpretativa para que se lhe confira proteção é que seja original e apresente novidade ou forneça qualquer elemento criativo, diferentemente dos entendimentos anteriores (Villalba y Lipszyc *apud* Parilli, 1994:563).

quanto patrimoniais. A obra do intérprete cria algo destacado a que se atribui a criatividade (Moraes, 1976:45). Existe aqui uma analogia, um paralelo entre as obras, mas não uma subordinação. Não há como realizar a interpretação de uma obra sem os recursos da criatividade e esta contribuição já é suficiente para que a obra de interpretação seja protegida pelo direito conexo que não se encontra dentro do âmbito do direito do autor. Tratam-se, portanto, de direitos independentes, plenamente autônomos, que não entram em conflito, ao contrário, são semelhantes e convergentes em vários aspectos (Henry Jessen *apud* Parilli, 1994:568).

As diferentes correntes que tentam definir a natureza jurídica do direito conexo do intérprete apresentam argumentos que podem ser utilizados para uma possível proposta de uma figura jurídica em que o narrador de mitos se equipara ao intérprete. O executante ou o intérprete só atua se houver algo não criado pelo intérprete. O que existe anteriormente não é o clã proprietário ou o próprio mito, mas um conhecimento de autores como os *Waimahsã* ou *Boreka*. Mas, cabe ao direito maior flexibilidade e vontade política por apresentar uma abertura que permita que entidades não humanas possam ser reconhecidas e consideradas autores de relações jurídicas. Ao escrever sobre estes conhecimentos, o intérprete-narrador imprime em seu trabalho elementos pessoais de forma que sua obra se configura como uma interpretação decorrente de um conhecimento pré-existente.

Diante da formulação do direito do intérprete, não é possível justificar a ausência de proteção do *copyright* alegando que os direitos autorais protegem apenas as obras originais e que é necessária a identificação de um indivíduo criador. Para o IGC (OMPI, 2008:14), a originalidade não significa necessariamente novidade, mas pode ser encontrada desde que haja algum grau de esforço intelectual envolvido no trabalho e desde que não seja uma cópia de outro. Admite-se que pouca criatividade é necessária para que um trabalho cumpra com o requerimento de originalidade dos direitos autorais.

A noção de direito conexo parece apropriada porque sua criação é limitada e adstrita à original no respeito à sua textura e integridade (Bittar, 2013:175). E – mais relevante para o caso dos narradores – embora o artista interprete uma obra pré-existente, o intérprete não é um autor, mas possui as prerrogativas de um autor bem como não cria, necessariamente (dependendo da corrente), uma obra nova.

Os requisitos necessários para que uma obra possa receber a proteção prevista pelo *copyright*, já apontados, são um autor ou conjunto de autores identificáveis – aquele que cria uma obra ou uma forma de expressão literária ou artística – e as características de originalidade ou novidade (Parilli, 1994:562). Nos casos dos mitos, inclusive da coleção *Narradores*, sabe-se que não há autor identificado, considera-se que a produção de conhecimentos antecede ao intérprete que nele em nada participa, mas que contém variações e, até mesmo, criações. Contudo, os mitos seguem padrões semelhantes a ponto de tais modificações serem compreendidas e identificadas pelos membros de determinado grupo e não serem consideradas suficientes para excluí-los do âmbito das criações coletivas (Baptista & Valle, 2004:17). Assim, como disse Lévi-Strauss sobre sua própria experiência ao escrever as *Mitológicas*, a obra em que o intérprete se baseia, ou seja, o mito, é mais o autor da obra do que o próprio intérprete que atua como seu executante (Lévi-Strauss [1971] 2011:608).

A figura do intérprete é apropriada porque os *kumua* não se reconhecem como aqueles a quem o direito autoral denomina autor. Todos os benzimentos, canções, rituais, instrumentos e mitos bem como os outros conhecimentos relativos ao clã lhes foram revelados. *Boreka*, ancestral mítico, transmitiu todos os conhecimentos aos clãs desana e os *Waimahsã* (xamãs de outros domínios) são as fontes primárias dos conhecimentos. Assim, o trabalho dos *kumua* ao publicar a narrativa mítica e não o mito propriamente dito é o de executar como intérpretes algo que lhes foi revelado no passado mítico e que lhes foi transmitido através de um longo processo.

A Convenção de Roma estabelece os direitos autorais aos intérpretes de trabalhos criados por outros autores. Pode-se dizer que algo similar ocorre com os narradores. Ao colocarem no papel as narrativas que aprendem, estão de certa forma interpretando um conhecimento do qual não são os originadores. Particularmente sobre o relato mítico desana, os conhecimentos foram transmitidos pela primeira vez a todos os ancestrais míticos dos clãs por meio de *Boreka* e deste aos seus descendentes, hoje ancestrais míticos de cada clã desana. Assim, se Luís Lana escreve seu livro sobre as narrativas míticas, está registrando uma interpretação dos conhecimentos cujo autor foi seu ancestral mítico *Kēhíri*. Não ocorre, como exposto acima, uma cópia do conhecimento ensinado, mas há, em certo sentido, uma criação, mesmo que mínima. A modificação é intrínseca à interpretação. De qualquer forma, a sua obra é outra, esteja subordinada ou não a obra originária, não pela novidade em si, mas pela interpretação. O narrador não é um coautor, pois não insere elementos novos, apenas os transmite através de sua interpretação. Seu livro também não se insere na classificação de obra derivada, pois o narrador não adicionou novidades a uma obra já existente ou não a utilizou como base para fazer outra obra. Consequentemente, o livro do narrador não interfere, necessariamente, na existência da obra original do clã, mas está conectado ou subordinado a ela.

Esta breve análise dos direitos conexos do intérprete tem como objetivo demonstrar que mesmo dentro dos direitos autorais positivos é possível criar mecanismos de defesa dos direitos intelectuais indígenas no nível individual. No tópico anterior foram apresentados os equívocos que resultam da tentativa de se criar institutos jurídicos satisfatórios que atendam as demandas das populações indígenas com respeito à circulação e o acesso de seus conhecimentos quando estas formulações partem dos direitos autorais positivos. O exercício realizado agora faz exatamente isso, sem apresentar uma contradição, no entanto, porque neste caso, os narradores indígenas se colocam na posição de intérpretes ao se relacionarem com editoras comerciais, sem assim se considerar e, somente poderão obter a proteção da lei se assim se situarem.

Considerado assim, o narrador poderia usufruir plenamente dos direitos conexos. Contudo, é necessário um alerta. O contrato com uma editora nestes termos transformaria o narrador da posição de dono ou controlador dos conhecimentos de seu clã criando uma nova relação com a sua obra que estaria próxima ao mundo jurídico do *copyright*. Embora os objetos criados sejam outros, ocorre uma alteração na relação que o escritor assume diante de seu trabalho. Enquanto no regime de conhecimento indígena a posse ou a detenção dos conhecimentos assume mais um sentido de guarda ou controle de acesso e uso, uma vez sob os direitos conexos do autor, o narrador-intérprete estaria operando sob outro tipo de regime de conhecimento, aquele que cria uma relação entre o escritor e seu objeto literário.

6. Considerações Finais

Esta pesquisa teve como objetivo inicial entender as formas de transmissão de conhecimentos entre os *kumua* do noroeste amazônico. Tinha como finalidade compreender o que é necessário fazer para alguém ser considerado apto para este aprendizado. Para compreender este processo, diversos *kumua* foram contatados e explicaram de que forma(s) passaram a ser assim reconhecidos por suas comunidades. Através da história de vida de cada um, ficou claro que existem várias formas e, mais importante, que a forma “preferencial” de transmissão não é a única e que as mais diversas contingências que afastam o aprendiz da forma que poderia se chamada “ideal”, não tornam outras formas de transmissão subversivas ou ilegítimas.

Pode-se traçar o período de transmissão de conhecimentos em três fases – pré-missionários, salesianos e a atual – mas estas fases não devem ser vistas de maneira absoluta, pois não foram vividas da mesma forma por todos os *kumua*. Foram tomadas trajetórias diferentes dentro do mesmo período. Antes dos salesianos, o processo de aprendizado era mais longo e a preparação corporal mais intensiva. Dizem os *kumua*, que a maior diferença entre a época pré-missionários e a atual está no grau da eficácia de seus atos. Raimundo Galvão teve a formação “clássica”, embora tenha vivido na época dos salesianos. A sua formação, de alguma forma, se assemelha mais a fase que os antecedeu. O narrador aprendeu com o pai durante anos e hoje utiliza a sua formação para conferir maior importância ao seu livro e demonstrar que possui mais legitimidade que aqueles que se encontram acima de sua posição, devido ao seu conhecimento notório advindo pela preparação mais consistente do corpo e maior exposição aos conhecimentos de seu pai. Luís Lana e Américo Fernandes, da mesma forma que Raimundo, iniciaram seu treinamento cedo na vida. Mas, a

transmissão de conhecimentos foi mais aberta e incluiu os tios, os avôs e, no caso de Américo, a própria mãe. Contudo, estes outros tiveram o processo de aprendizagem interrompido pelo internato salesiano.

Procurou-se destacar neste processo de transmissão que o *kumu* valoriza a educação escolar. Tanto é que os *kumua* que passaram pelo internato não se sentem menosprezados por Raimundo que teve a formação “tradicional”. Luís, Feliciano e Américo reconhecem os inúmeros benefícios de terem aprendido com os salesianos os conhecimentos dos brancos que complementam os conhecimentos do *kumu* e afirmam que estes conhecimentos foram úteis em seu trabalho de registro e de publicação.

Hoje, geralmente, a educação secular precede a transmissão de conhecimento dos *kumua*. Além de conferir prestígio, a educação permite que o chefe de família tenha melhores condições de criar seus filhos. A partir do momento em que a vida se estabiliza, o homem já maduro, volta suas preocupações para reaprender as histórias que ouviu quando criança. A maioria se torna benzedor, mas alguns, por levarem a sério e com afinco tal empreitada, não permanecem apenas no plano do benzimento, mas se esforçam a ponto de serem considerados *kumua* por suas comunidades, como o caso de Feliciano Lana demonstrou.

O processo de aprendizagem continua mesmo nas cidades e nas comunidades maiores, mas é certo que a vida urbana trás algumas alterações. Novas tecnologias foram apropriadas para facilitar a memorização e atuar como ponte quando o pai-*kumu* não pode estar ao lado do filho para lhe ensinar diretamente. A vida na cidade não alterou a consideração pelos resguardos alimentares e sexuais, vistos ainda como de suma importância. Mas, como relatado pelos *kumua*, a preparação do corpo e o tempo em que o aprendiz passa com seu instrutor não são mais os mesmos. As restrições nem sempre são cumpridas devido às dificuldades da vida cosmopolita. Reconhece-se com isso

que os *kumua* em formação neste momento não terão a mesma força que os de hoje.

Ao invés de um desleixo ou desconsideração por parte dos mais jovens, parece que há um equilíbrio diante do que lhes é possível. As viagens pelo mundo afora e a possibilidade de educação nos grandes centros recebem primazia diante de sua valorização e de seu prestígio. Esta alteração na dinâmica do ciclo de vida resulta em um abrandamento no nível das proscricções alimentares e sexuais e uma consequente redução do nível de poder dos *kumua*. Mas, como o exemplo de Sérgio Lana e de seus irmãos demonstraram, se perde em conhecimento, mas se ganha em educação escolar.

As situações apresentadas também nos levam a concluir que a transmissão de conhecimentos é política. Decidir ensinar, a quem e quando, por quanto tempo e em que momento, são decisões que operam no plano político e dependendo de quem está atuando neste jogo, decisões micropolíticas podem produzir efeitos macro, trazer implicações na posição hierárquica, no prestígio e na governança de uma comunidade.

Pensar em política e em conhecimento leva ao argumento desenvolvido por Geraldo Andrello (2010) e Stephen Hugh-Jones (2010) que sugerem que a publicação e a circulação da coleção *Narradores* produz efeitos parecidos com a *performance* de exibição de objetos durante os *dabucuris*. Através da pesquisa em campo foi possível demonstrar a assertividade desta hipótese, além de mapear, ainda que de forma territorialmente limitada, a extensão da circulação destes livros através de seu uso.

Antes de se chegar à coleção *Narradores*, um longo caminho foi percorrido no noroeste amazônico onde nota-se, de forma recorrente, a intenção de algum conhecedor fazer seus conhecimentos serem registrados com a finalidade de circular, mesmo que por trás do nome de um viajante ou de um antropólogo. Mas, a partir do lançamento da primeira edição de *Antes o Mundo Não Existia*, que tinha como objetivo dizer aos outros, indígenas ou não, quais

eram os conhecimentos dos *Kehíriporã*, e, principalmente, a partir da coleção *Narradores*, um novo marco foi criado para as futuras publicações indígenas. A inversão de papéis foi fundamental, pois não mais um *kumu* ou sábio estava auxiliando um antropólogo, mas era o antropólogo que trabalhava para atender os interesses do *kumu* em ter seu livro publicado.

Mas, não é qualquer um que está autorizado a publicar na coleção *Narradores*. Requisito fundamental é a legitimidade. Envolve a identificação do *kumu* dentro de um elo de ancestralidade que o conecta ao ente mítico e requer uma longa e complexa preparação do corpo necessária para a absorção dos conhecimentos. Por um lado, é necessário conhecimento profundo das histórias de origem e da genealogia do clã. Por outro, este conhecimento precisa ser demonstrado e as reivindicações devem ser validadas através de *performances* públicas.

A partir do momento em que os livros passaram explicitamente a ser exibidos através de sua circulação foi inaugurada uma nova etapa na economia política do conhecimento. Neste sentido, sugere-se que a coleção *Narradores* não foi escrita para ser usada como material didático nas escolas, a despeito do que dizem as apresentações que constam na abertura de cada livro. Primeiro, e, isto deve ser sempre lembrado, os narradores viram no livro o principal meio para transmitir seus conhecimentos aos seus filhos que quando jovens não demonstravam interesse. A transcrição das histórias contidas nos livros foi o meio encontrado para fazê-los ouvir. Segundo, os filhos, como narradores-intérpretes, por sua vez, preceberam que poderiam utilizar os livros para fazer política. Assim como se faz política pela festa do dabucuri, se faz política pela construção da maloca e pelo lançamento de livros.

As publicações da coleção *Narradores* fomentam dialogicidades intertextuais, não exatamente a mesma de um dabucuri, mas um diálogo que permite aos clãs afirmar e atualizar as suas posições, inclusive

performativamente, como Raimundo demonstrou no lançamento de seu livro apresentado como objeto vivo.

Como já se disse, os livros não foram escritos para a escola e os leitores são os próprios *kumua* porque estão interessados em dar continuidade às disputas hierárquicas e atualizar as posições de seus clãs. Este argumento é reforçado quando se contrasta as diferenças entre as naturezas dos livros desana e baniwa da coleção *Narradores*. O processo de escrita de ambos os livros foi político. No entanto, o livro baniwa foi escrito por uma multiplicidade de narradores, que o caracteriza como completamente distinto do restante da coleção, em que cada volume foi escrito por narradores e intérpretes (pai e filho) que pertencem ao mesmo clã. De forma que a configuração de um livro baniwa escrito por vários narradores, não operou segundo o modelo hierárquico dos Tukano Orientais por ter passado pelo viés das tradições religiosas (evangélica e católica) ao contrário dos demais, usados para marcar a posição hierárquica dos clãs.

Para que os conhecimentos possam ser exibidos, como se fossem objetos de adorno, elevando o prestígio e o respeito do *kumu*, é necessário ter legitimidade. A publicação dos livros da coleção *Narradores* requer tal legitimidade e este requisito será afirmado ou questionado em todo o momento no âmbito da economia política de conhecimento.

A legitimidade é o principal componente de um feixe de direitos intelectuais que podem ser encontrados através dos casos estudados envolvendo as relações entre os narradores desana. O estudo destes casos revelou que estes feixes de direitos impõem limites ao que se pode publicar e, principalmente, *em nome de quem*. No entanto, a legitimidade não é suficiente para que um *kumu*, mesmo que respeitado por estas qualidades, tome o lugar de chefe de quem ocupa esta posição, que conseguirá nela permanecer por meio do reconhecimento da comunidade que avalia não só o seu conhecimento e a eficácia de sua atuação, mas também a sua posição hierárquica.

O exemplo de Renato Lana demonstrou que apenas a falta de legitimidade devido à posição hierárquica não é impedimento para que se assuma uma posição de liderança. Para tanto foi necessário demonstrar o domínio dos conhecimentos que antes lhe foram negados. Já o exemplo de Raimundo ao lançar seu livro, demonstrou que possuir legitimidade advinda da ancestralidade que o coloca na posição de irmão mais velho de seu clã e por ter recebido seus conhecimentos através de um aprendizado que não se compara, em tese, com nenhum outro *kumua* dos narradores desana, não garante a sua mobilidade na escala hierárquica.

Quem possui legitimidade para publicar não necessariamente possui legitimidade para falar em nome do clã. E quem possui legitimidade para falar em nome do clã, não necessariamente possui legitimidade para falar em nome de todos os clãs. Não é só o aprendizado com pessoas autorizadas que dá tal legitimidade nem o esforço pessoal através da preparação do corpo e das habilidades individuais de cada um ao aproveitar as circunstâncias da vida, mas são os limites dentro de uma estrutura hierárquica que, embora não rígida, restringem, de certa forma, a autonomia individual.

Ser legítimo confere a prerrogativa da guarda de conhecimentos e do controle, não só sobre as publicações, mas sobre o acesso e o uso que se faz delas. A maior dificuldade para que haja um entendimento entre os direitos intelectuais costumeiros e o direito autoral positivo se encontra em seus processos históricos distintos, baseados em formas e contextos de criação díspares. Os contextos diversos revelam de imediato que os processos de criação e de relação com os conhecimentos só podem ser distintos. Enquanto o regime autoral procura proteger uma relação que carrega o sentido de propriedade, o regime de conhecimento indígena se funda nas relações sociais e assume o sentido de controle de acesso e de uso.

Não levar em conta tais diferenças significativas entre os regimes de conhecimento têm produzido equívocos no âmbito da OMPI e dos ordenamentos

jurídicos internos. Tratar os conhecimentos indígenas como homogêneos, coletivos, sem considerar a sua fonte e o papel dos guardiões destes conhecimentos em controlá-los e transmiti-los são as armadilhas em que os poderes públicos têm caído no momento em que formulam políticas e legislações sobre o controle e o acesso aos conhecimentos tradicionais.

Por fim, o trabalho de campo revelou também que os narradores não se encontram presos aos limites impostos pelos direitos intelectuais costumeiros, mas assim como em outros campos, desejam operar também com os atores que se encontram sob os direitos autorais e, em certa medida, procuram obter a proteção dada por estes direitos sobre as suas obras. Diante deste movimento entre regimes de criatividade díspares e de direitos formulados em contextos distantes, se requer a criação de uma nova figura jurídica capaz de abarcar as especificidades das concepções indígenas sobre o conhecimento e de seu uso que se distancie do sentido da figura do autor, mas que de certa forma, se aproxime da proteção dada por este direito. A noção do direito conexo do intérprete poderia ser uma contribuição ao caso dos narradores que tenham o objetivo de travar relações com editoras comerciais.

Na introdução desta tese alertei ao leitor que este trabalho, em certo momento, se distanciaria da etnografia proposta sobre as formas de transmissão e circulação dos conhecimentos e do estudo da indigenização do livro feito através da coleção *Narradores* para assumir um tom pragmático e privilegiar um movimento entre campos de estudos distintos. Tão importante quanto entender as formas locais de transmissão e circulação de conhecimentos bem como os direitos intelectuais costumeiros foi a possibilidade de reflexão de cunho comparativo que possibilitou a articulação com o direito autoral positivo. Em sentido amplo, o objetivo foi utilizar a pesquisa em campo como base para um exercício que permitisse uma abertura, uma aproximação e um movimento que propiciasse a intersecção da antropologia com o direito.

Referências Bibliográficas

Abrão, Eliane Yachouch.

2002. **Direitos de Autor e Direitos Conexos**. São Paulo: Editora do Brasil.

AEITÛ (Associação Escola Indígena Ûtapinopona Tuyuka).

Wiseri Makeñe Niromakañe. Casa de Transformação. Origem da vida ritual Ûtapinopona Tuyuka. São Gabriel da Cachoeira: ISA/FOIRN.

AEITYPP (Associação Escola Indígena Tukano Yepa Piró Porã).

2011. **Nirõ kahse ukûri turi. Yepa Pirõ Porã tuoñase bueri turi**. São Gabriel da Cachoeira/São Paulo: FOIRN/ISA/Imprensa Oficial.

Afonso, Otávio.

2009. **Direito Autoral: conceitos essenciais**. São Paulo: Editora Manole.

Almeida, Mauro Barbosa.

1999. Guerras Culturais e Relativismo Cultural. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, volume 14, n.41.

Almeida, Mauro Barbosa & Carneiro da Cunha, Manuela.

2002. **Enciclopédia da Floresta**. São Paulo: Companhia das Letras.

Amoroso, Marta Rosa.

2001. Nimuendajú às voltas com a história. **Revista de Antropologia**, Universidade de São Paulo, v. 44, n. 2, pp. 173-188.

Anderson, Jane.

2012. Options for the Future Projection of GRTKTCEs: The Traditional Knowledge Licences and Labels Initiative. **The World Intellectual Property Organization Journal** 4, Issue 1.

Anderson, Jane & Christen, Kimberly.

2013. "Chuck a Copyright on It": Dilemmas of Digital Return and the Possibilities for Traditional Knowledge Licences and Labels. **Museum Anthropology Review** 7 (1-2) Spring-Fall, pp. 105-126.

Andrello, Geraldo.

2004. Apresentação. In: Maia, Moisés (Akîto) & Maia, Tiago (Kî'mâro). **Isâ Yêkisimia Masîke' - O conhecimento dos nossos antepassados. Uma narrativa Oyé**. COIDI/FOIRN: São Gabriel da Cachoeira.

2005. Nossa história está escrita nas pedras: conversando sobre cultura e patrimônio cultural com os índios dos Uaupés. In: IPHAN. Patrimônio Imaterial e Biodiversidade. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 32.

2006. **Cidade do Índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê**. São Paulo: UNESP.

2008. **Narradores Indígenas do Rio Negro (ou antropologia "faça você mesmo")**. Apresentação no 32º Encontro Anual da ANPOCS.

2010a. Escravos, descidos e civilizados: índios e brancos na história do rio Negro. **Revista Estudos Amazônicos**, volume 1, pp. 107-144.

2010. Falas, Objetos e Corpos. Autores Indígenas no Alto Rio Negro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, volume 25, n.73.

2012a. **Rotas de Criação e Transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro**. Série Conhecimentos Indígenas Pesquisa Intercultural. São Gabriel da Cachoeira: ISA/FOIRN.

2012b. Introdução - Por que Rotas de Criação e Transformação? In: **Rotas de Criação e Transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do**

rio Negro. Geraldo Andrello (Organizador). São Gabriel da Cachoeira: ISA/FOIRN.

2012c. Histórias tariano e tukano: política e ritual no rio Uaupés. **Revista de Antropologia**, volume 55, n. 1, FFLCH, USP.

2013. **Peixes e pessoas: problemas cosmopolíticos no Uaupés.** Trabalho apresentado no encontro anual da ANPOCS.

2014. Cultura ou parentesco? Reflexões sobre a história recente do alto rio Negro. **Revista de Antropologia da UFSCar**. ROU, 6(1), janeiro/junho: 175-189.

Andrello, Geraldo & Ferreira, Pedro.

2008. Conhecimento Tradicional como Patrimônio Imaterial: Mito e Política entre os Povos Indígenas do Rio Negro. **Ciência e Cultura**. São Paulo: Volume 60, N. 1.

Andrello, Geraldo & Ferreira, Tatiana Amaral.

2014. Transformações da cultura no Alto Rio Negro. In: Manuela Carneiro da Cunha & Pedro de Niemeyer Cesarino. **Políticas Culturais e Povos Indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica.

Apadurai, Arjun.

[1986] 2010. **A Vida Social das Coisas. As Mercadorias Sob Uma Perspectiva Cultural**. Niterói: Universidade Federal Fluminense.

Araújo, Jazilene Pessoa Oliveira & Barra, Cynthia de Cássia Santos.

2012. **Textos Criativos Desana: da performance ao livro literário**. S/E.

Århem, Kaj.

1981. **Makuna Social Organization: A study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-Western Amazon**. Stockholm: Uppsala University.

Ascensão, José de Oliveira.

2004. Direito de autor e desenvolvimento tecnológico: controvérsias e estratégias. **Revista de Direito Autoral**, São Paulo, ano 1, n. 1, ago, p.3-33.

2007. **Direito Autoral**. Rio de Janeiro: Editora Renovar.

Athias, Renato Monteiro.

1995. **Hupdë-Maku et Tukano - Les Relations Inégales entre deux Sociétés du Uaupés Amzonien (Brésil)**. Tese de Doutorado, Université de Paris X, Nanterre.

Azevedo, Álvaro Villaça.

2012. **Prisão Civil Por Dívida**. São Paulo: Editora Atlas.

Balkin, J. M.

1989-1990. Tradition, Betrayal, and the Politics of Deconstruction. **Cardozo Law Review**, 11:1623-1630.

Baptista, Fernando Mathias & Valle, Raul Silva Telles.

2004. **Os Povos Indígenas Frente ao Direito Autoral e de Imagem**. São Paulo: Instituto Sociambiental.

Barbosa, Denis Borges.

2013. **Direito de Autor. Questões fundamentais de direito de autor**. Rio de Janeiro: Lumen Juris.

Barbosa, João Mitia Antunha & Barbosa, Marco Antonio.

Proteção do Patrimônio Autóctone. Direito e Conhecimentos Tradicionais: O Estado da Arte na Sociedade da Informação. In: Paesani, Liliana. 2009. **O Direito na Sociedade da Informação II**. São Paulo: Atlas.

Barbosa, Marco Antonio.

2001. **Autodeterminação. Direito à Diferença.** São Paulo: Plêiade, FAPESP.

2001. **Direito Antropológico e Terras Indígenas no Brasil.** São Paulo: Plêiade, FAPESP.

Barreto, João Paulo Lima.

2013. **Wai-Mahsã: Peixes e Humanos. Um Ensaio de Antropologia Indígena.** Dissertação de Mestrado,UFAM.

2014. **Nem tudo que brilha é ouro – nas concepções Tukano, peixe nunca foi gente.** Artigo publicado no site do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI). <http://www.neai.ufam.edu.br/index.php/espaco-amerindio-conteudo/91-nem-tudo-que-brilha-e-ouro-nas-concepcoes-tukano-peixe-nunca-foi-gente>.

Barreto, João Rivelino Rezende.

2012. **Formação e Transformação de Coletivos Indígenas no Noroeste Amazônico: do Mito à Sociologia das Comunidades.** Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Amazonas.

Bayaru, Tõrãmu (Wenceslau Sampaio Galvão) & Ye Ñi, Guahari (Raimundo Galvão).

2004. **Livro dos Antigos Desana - Guahari Diputiro Porã.** Apresentação e organização de Dominique Buchillet.São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.

Béksta, Kazyz Jurgis.

1988. **A Maloca Tukano-Desana e seu Simbolismo.** Manaus: Secretaria de Estado da Educação e Cultura.

Bernardini, Aurora Fornoni.

2009. Introdução. In: Stradelli, Ermano. **Lendas e Notas de Viagem. A Amazônia de Ermanno Stradelli**. São Paulo: Martins Fontes.

Bidou, Patrice.

1976. **Les fils de l'Anaconda Céleste (les Tatuyo): étude de la structure socio-politique**. Tese de Doutorado, Université de Paris.

Bittar, Carlos Alberto.

2013. **Direito de Autor**. Rio de Janeiro: Forense.

Bloch, Maurice.

1998. **How We Think They Think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy**. Boulder: Westview Press.

Brown, Michael Fobes.

2003. **Who Owns Native Culture?** Cambridge: Harvard University Press.

Brüzzi Alves da Silva, Alcionílio.

1994. **Crenças e Lendas do Vaupés**. Quito: Abya-Ayla.

Buchillet, Dominique.

1983. **Maladie et Mémoire des Origines chez les Desana du Uaupes (Brésil)**. Tese de Doutorado, Universidade de Paris-X Nanterre.

1987. "Personne n'est là pour écouter". Les conditions de mise en forme des incantations thérapeutiques chez les Desana du Uaupés brésilien. **Amérindia** 12, pp. 9-32.

1988. Interpretação da Doença e Simbolismo Ecológico entre os Índios Desana. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, volume 4, n.1, pp. 27-42.

1990. Los Poderes de Hablar. Terapia y Agresión Chamánica entre los Indios Desana. In: E. Basso; J. Sherzer (eds). **Las Culturas Nativas Latino-Americanas Através de su Discurso**, pp. 319-354. Quito: Abya Yala. Roma: MLAL (Colección “500 años” no. 24).
1991. Pará-Cachoeira: o laboratório Tukano do projeto Calha Norte. In: **Povos Indígenas no Brasil 1987-1990**. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, pp. 107-115.
1992. Nobody Is There to Hear. Desana Therapeutic Incantations. In: Langdon, E Jean Matteson & Baer, Gerhard. **Portals of Power**. New Mexico: University Press, pp. 211-230.
1994. Prefácio. In: Brüzzi Alves da Silva, Alcionílio. **Crenças e Lendas do Vaupés**. Quito: Abya-Ayla.
1995. Apresentação. In: Pãrõkumu, Umusĩ (Firmiano Arantes Lana) & Kêhĩri, Tõrãmũ (Luiz Gomes Lana). **Antes o Mundo Não Existia - Mitologia dos Antigos Desana - Kêhĩriporã**. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN.
1996. Apresentação. In: Diakuru (Américo Castro Fernandes) & Kisibi (Dorvalino Moura Fernandes). **A Mitologia Sagrada dos Desana - Wari Dihputiro Põrã**. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN.
1997. De la Colonie à la République: Images de l’Indien, politiques et législation indigéniste au Bresil. **Cahiers des Amériques Latines** 23: pp. 73-93.
2004. Apresentação. In: Bayaru, Tõrãmu (Wenceslau Sampaio Galvão) & Ye Ñi, Guahari (Raimundo Castro Galvão). **Livro dos Antigos Desana - Guahari Diputiro Porã**. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.
- 2004a. Sorcery Beliefs, Transmission of Shamanic Knowledge, and Therapeutic Practice among the Desana. In: Whitehead, Neil & Wright, Robin (eds.). **In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia**, pp. 109-131. Durham & London: Duke University Press (Anthropology/Latin American Studies).

Cabalzar, Aloísio (Organizador).

2005. **Peixe e Gente no Alto Rio Tiquié**. Conhecimento tukano e tuyuka, ictiologia, etnologia. São Gabriel da Cachoeira: ISA.

2010. **Manejo do Mundo. Conhecimentos e Práticas dos Povos Indígenas do Rio Negro**. Série Conhecimentos Indígenas Pesquisa Intercultural. São Gabriel da Cachoeira: ISA/FOIRN.

Cabalzar, Aloísio & Ricardo, Carlos Alberto.

2006. **Mapa-Livro Povos Indígenas do Rio Negro: uma introdução socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira**. São Paulo: Instituto Socioambiental.

2008. **Filhos da Cobra de Pedra. Organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)**. São Paulo: UNESP & ISA.

Cabalzar, Flora Dias.

2010. **Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos. Geração e transformação de conhecimentos a partir do alto Tiquié (noroeste Amazônico)**. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

Caetano da Silva, Aline Scolfaro.

2012. **Falas Waikhana: Conhecimento e transformação no alto rio Negro (rio Papuri)**. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de São Carlos.

Cano, Margarida Becerra.

2007. Em Memória del Abuelo Sabedor Miru Púu, Uma Vez Tukano del Vaupés. **Antípoda - Revista de Antropologia y Arqueologia**, Julio - Dezembro pp. 31-50. Universidad de Los Andes.

Carneiro da Cunha, Manuela.

1990. El Concepto de Derecho Consuetudinario Y Los Derechos Indígenas En La Nueva Constitucion Del Brasil. In: Rodolfo Stavenhagen; Dolores Iturralde. (Org.). **Entre La Ley y La Costumbre. El Derecho Consuetudinario Indígena em America Latina**. 1ª edição, México: Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos, v., pp. 299-313.

1991. Aconteceu. In: **Povos Indígenas no Brasil 1987-1990**. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, p. 29.

1992 (org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.

1998. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana** Volume 4, Número 1.

2006. Os Efeitos Perversos do Regime de Propriedade Intelectual. In: Instituto Socioambiental, **Povos Indígenas no Brasil 2001-2005**. São Paulo: ISA.

2009. **Cultura com Aspas**. São Paulo: Cosac & Naify.

2012. Apresentação. In: **Revista de Antropologia. Dossiê Efeitos das Políticas de Conhecimentos Tradicionais**. Volume 55, n.1. Universidade de São Paulo.

2014. Políticas Culturais e Povos Indígenas. Uma Introdução. In: Manuela Carneiro da Cunha & Pedro de Niemeyer Cesarino. **Políticas Culturais e Povos Indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica.

Castro, Pedro Rocha de Almeida.

2007. **Bahsare Wamã. Parentesco e Onomástica na Bacia do Uaupés**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Cayon, Luis.

2010. **Penso, Logo Crio. A Teoria Makuna do Mundo**. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.

Cesarino, Pedro de Niemeyer.

2005. De ‘Cantos – Sujeito’ a ‘Patrimônio Imaterial’: Considerações Sobre a Tradição Oral Marubo. **Revista do IPHAN** volume 32 - Patrimônio Imaterial.

2010. Donos e duplos: relação de conhecimento, propriedade e autoria entre Marubo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 53, n.1, pp.147-197.

2014. Conflitos ontológicos especulações xamanísticas em *La chute du ciel*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. **Revista Sala Preta**, V. 14, n. 2.

2014. Xamanismo e novas circulações de conhecimento na Amazônia indígena. In: Manuela Carneiro da Cunha & Pedro de Niemeyer Cesarino. **Políticas Culturais e Povos Indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica.

Chernela, Janet.

1983. Estrutura Social do Uaupés. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, volume 81, pp. 59-69.

1993. **The Wanano Indians of the Brazilian Amazon. A Sense of Space**. Texas: University Press.

2001. Piercing Distinctions: Making and Remaking the Social Contract in the North-West Amazon. In: Laura M. Rival & Neil L. Whitehead. **Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of the Society in the Work of Peter Rivière**. Oxford: University Press.

2011. Centered and Decentered Discourses: Anticipating Audience in an Indigenous Narrative Project in Brazil. In: **Proceedings of the First Symposium on Teaching Indigenous Languages of Latin America**. Eds. Serafim M. Colonel-Molina and John H. McDowell. Minority Languages and Cultures of Latin America. Bloomington: Indiana University. Acesso pelo site: www.indiana.edu/~clacs/academics/STILLA%202008%20Proceedings-MLCP-CLACS-ATLILLA.pdf

2014. Atividade missionária e trabalho indígena no Alto Rio Negro, 1680-1980: Uma Abordagem Histórico-Ecológica. *Ensaio em Interculturalidade*:

Literatura, Cultura, e Direitos de Indígenas. **Época de Globalização** 1, pp.103-131.

Christen, Kimberly.

2015. Tribal Archives, Traditional Knowledge, and Local Contexts: Why the “s” Matters. **Journal of Western Archives**, Volume 6, issue 1.

Clastres, Pierre.

[1974] 2003. **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify.

Coelho de Souza, Marcela Stockler.

2012. A pintura esquecida e o desenho roubado: contrato, troca e criatividade entre os Kĩsêdjê. **Revista de Antropologia**, Universidade de São Paulo, v. 55, n. 1, pp. 209-254.

Davis, Natalie Zemon.

1983. Beyond the Market: Books as Gifts in Sixteenth-Century France: The Prothero Lecture. **Transactions of the Royal Historical Society**. Volume 33, pp. 69-88.

Del Rios, Jefferson.

1997. Prefácio. In: Márcio Souza. **Teatro I**. São Paulo: Marco Zero.

Diakuru (Américo Castro Fernandes) & Kisibi (Dorvalino Moura Fernandes)

1996. **A Mitologia Sagrada dos Desana - Wari Dihputiro Põrã**. Apresentação e organização de Dominique Buchillet. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN.

2006. **Bueri Kãdiri Marĩriye - Os ensinamentos que não se esquecem**. Apresentação e organização de Dominique Buchillet. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN.

Dimberger, Hildegard.

2012. Quand le Livre Devient Relique. Les Textes Tibétains entre Culture Bouddhique et Transformations Technologiques. **Terrain** 59: L'Objet Livre.

Dimberger, Hildegard & Hugh-Jones, Stephen.

2014. Sacred Books in a Digital Age: A Cross-Cultural Look from the Heart of Asia to South America. In: James Leach and Lee Wilson. **Subversion, Conversion, Development. Cross-Cultural Knowledge Exchange and the Politics of Design**. Cambridge: MIT Press.

Dutfield, Graham.

2005. Legal and Economic Aspects of Traditional Knowledge. In: Keith E. Maskus & Jerome H. Reichman. **International Public Goods and Transfer of Technology. Under a Globalized Intellectual Property Regime**. Cambridge: University Press.

Evans-Pritchard, Edward Evan.

[1976] 2005. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

1999. **Os Nuer. Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo: Perspectiva.

Fausto, Carlos.

2008. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**. Vol. 14, N. 2.

Franca, Aline & Silveira, Naira Christofolletti.

2014. A representação descritiva e a produção literária indígena brasileira. **Transinformação**. Campinas, v. 26, n. 1, p. 67-76.

Freire, José Ribamar Bessa.

2015. Casimiro, o Índio de Mar Báltico. **Diário do Amazonas**, publicado em 26.07.2015.

Freitas Pinto, Renan.

2009. Apresentação. In: Marc Fulop. **Aspectos da Cultura Tukano. Cosmogonia e Mitologia**. Manaus: EDUA.

Fuller, Chris J.

2003. **The Renewal of the Priesthood. Modernity and Traditionalism in a South Indian Temple**. Princeton: University Press.

2012. Les Agamas: Des Livres Saintes Canoniques. Les Rituel Hindou entre Transmission Orale et Textes Sacrés. In: Hugh-Jones, Stephen & Diemberger, Hildergard. **L'Objet Livre**. *Terrain*, nº59.

Fulop, Marc.

2009. **Aspectos da Cultura Tukano. Cosmogonia e Mitologia**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas & Faculdade Salesiana Dom Bosco.

Gallois, Dominique.

1996. Xamanismo Waiãpi. In: Esther Langdon (Org.). **Xamanismo no Brasil**. Florianópolis: UFSC.

Garnello, Luiza & Buchillet, Dominique.

2006. Taxonomias das Doenças entre os Índios Baniwa e Desana do Alto rio Negro. Porto Alegre: **Horizontes Antropológicos**, volume12.

Gentil, Gabriel dos Santos.

2005. **Povo Tukano. Cultura, história e valores**. Manaus: EDUA.

Goldman, Irving.

1948. Tribes of the Uaupés-Caquetá Region. In: Julian H. Steward (Ed.), **Handbook of South American Indians**, Volume 3. Washington: Smithsonian Institution.

[1963] 1979. **The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon**. Illinois: University Press.

2004. **Cubeo Hehénewa Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People**. Columbia: University Press.

Goody, Jack.

2000. **The Power of the Written Tradition**. Washington: Smithsonian Institution Press.

2012. **A Domesticação da Mente Selvagem**. Petrópolis: Editora Vozes.

Goody, Jack & Watt, Ian.

[1963] 2006. **As Consequências do Letramento**. São Paulo: Paulistana.

Gordillo, Gastón.

2006. The Crucible of Citizenship: ID-paper Fetishism in the Argentinean Chaco. **American Ethnologist**, n. 33 (2) pp. 162-176.

Guzmán-Gallegos, María A.

2003. Identity Cards, Abducted Footprints and the Book of San Gonzalo. The Power of Textual Objects in Runa Worldview. In: Fernando Santos-Granero. **The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood**. Arizona: University Press.

Hirsch, Eric & Strathern, Marilyn.

2004. **Transactions and Creations: Property Debates and Stimulus in Melanesia**. Oxford: Berghahn.

Hugh-Jones, Christine.

1979. **From the Milk River**. Cambridge: University Press.

Hugh-Jones, Stephen.

1979. **The Palm and the Pleiades**. Cambridge: University Press.

1993. Clear Descent or Ambiguous House? **L'Homme**, XXXIII, pp. 95-120.

1996. Shamans, Prophets and Pastors. In: Nicholas Thomas & Caroline Humphrey. **Shamanism, History and the State**. Michigan: University Press.

2002. Nomes Secretos e Riqueza Visível: Nomenclatura no Noroeste Amazônico. **Mana** 8(2): 45-68.

2004. Afterword. In: Irving Goldman. **Cubeo Hehénewa Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People**. Columbia: University Press.

2009. The Fabricated Body: Objects and Ancestors in Northwest Amazonia. In: Fernando Santos-Granero. **The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood**. Arizona: University Press.

2010. Entre l'image et l'écrit. La politique tukano de patrimonialisation en Amazonie. **Cahiers des Amériques Latines**, pp.63-64; pp.195-227.

2012. Escrever na Pedra, Escrever no Papel. In: Geraldo Andreello. **Rotas de Criação e Transformação**. São Paulo: ISA.

2016. Writing on Stone; Writing on Paper: Myth, History and Memory in NorthWest Amazonia. **History and Anthropology** Volume 27, Issue 2, pp. 154-182.

Hugh-Jones, Stephen & Diemberger, Hildergard.

2012. L'Objet Livre. **Terrain**, n.59, pp. 4-17.

Instituto Socioambiental.

1996. **Povos Indígenas no Brasil 1991-1995**. São Paulo: ISA.

2000. **Povos Indígenas no Brasil 1996-2000**. São Paulo: ISA.

2006. **Povos Indígenas no Brasil 2001-2005**. São Paulo: ISA.
2006. **Mapa-Livro. Povos Indígenas do Rio Negro**. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/ISA.
2011. **Povos Indígenas no Brasil 2006-2010**. São Paulo: ISA.

Jackson, Jean.

1983. **The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia**. Cambridge: University Press.

Kenhíri, Tolamã.

1993. “Entre la Bible et le Fusil”. Narrative de Tolamã Kenhíri (Luis Lana) recueillie par Dominique Buchillet. **Chroniques d'une Conquête**. Ethnies. Droits de L'Homme et Peuples Autochtones. N. 14, pp. 19-21.

Koch-Grünberg, Theodor.

- [1909] 2005. **Dois Anos Entre os Indígenas. Viagens no noroeste do Brasil (1903/1905)**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas e Faculdade Salasiana Dom Bosco.

Kopenawa, David & Albert, Bruce.

- [2010] 2015. **A Queda do Céu. Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras.

Kumu, Umúsin Panlôn & Kenhíri, Tolamã.

1980. **Antes o Mundo Não Existia. A Mitologia Heroica dos Índios Desana**. Rio de Janeiro: Editora Cultura.
1995. **Antes el Mundo No Existia. La Mitologia Heroica de los Indios Desâna del Brasil**. Barcelona: Prensa Universitaria.

Lana, Feliciano Pimentel.

1988. **Der Anfang Vor Dem Angang**. Rotes Fädchen Nr.4: Zur Ausstellung “Die Mythen Sehen. Bilder und Zeichen vom Amazonas”, Museum für Völkerkunde, Frankfurt am Main.

2009. **A Origem da Noite & Como as Mulheres Roubaram as Flautas Sagradas**. Manaus: EDUA.

Lana, Firmiano Arantes & Lana, Gomes Luiz.

1986. **Il Ventre dell’Universo**. Palermo: Sellerio editore.

Lana, José Maria Gomes.

2012. **Umukho Mahsã. Gravação e Transcrição**. Projeto *Bayawi*. 1ª Edição. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.

Langdon, Thomas.

1975. **Food restrictions in the medical system of the Barasana and Taiwano indians of the Colombian Northwest Amazon**. Tese de Doutorado, Tulane University.

Lasmar, Cristiane.

2005. **De Volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto rio Negro**. São Paulo: UNESP.

Leach, James.

2000. Multiple Expectations of Ownership. **Melanesian Law Journal**, Volume 27.

2004. Modes of Creativity. In: Hirsch, E & Strathern, M. **Transactions and Creations**. New York: Berghahn.

Lévi-Strauss, Claude.

[1962] 1997. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Editora Papirus.

- [1964] 2004. **O Cru e o Cozido**. Mitológicas volume 1. São Paulo: Cosac & Naify.
- [1967] 2004. **Do Mel às Cinzas**. Mitológicas volume 2. São Paulo: Cosac & Naify.
- [1971] 2011. **O Homem Nu**. Mitológicas volume 4. São Paulo: Cosac & Naify.
- [1974] 2008. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac & Naify.

Lisboa, Roberto Senise.

2002. A obra de folclore e sua proteção. In: Eduardo Bittar & Silmara Chinelato. **Estudos de Direito de Autor, Direito da Personalidade, Direito do Consumidor e Danos Morais**. São Paulo: Editora Forense.

Lolli, Pedro.

2010. **As Redes de Trocas Rituais dos Yuhupdeh no Igarapé Castanha, Através dos Benzimentos (*mihdiid*) e das Flautas Jurupari (*Tí'*)**. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
2013. Sopros de vida e destruição: composição e decomposição de pessoas. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, volume 56 nº 2.

Magalhães, Basílio.

1939. Alfred Russel Wallace (Algumas notas sobre a sua vida, bibliografia e contribuição para a teoria do transformismo). In: Alfred Russel Wallace. **Viagens pelo Amazonas e rio Negro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Maia, Moisés (Akîto) & Maia, Tiago (Kĩ'mâro)

2004. **Isâ Yêkisimia Masîke' - O conhecimento dos nossos antepassados. Uma narrativa Oyé**. Apresentação e organização de Geraldo Andrello. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.

Martini, André.

2012. O retorno dos mortos: apontamentos sobre a repatriação de ornamentos de dança (*basá busá*) do Museu do Índio, em Manaus, para o rio Negro. In: **Revista de Antropologia. Dossiê Efeitos das Políticas de Conhecimentos Tradicionais**. São Paulo, USP, Volume 55, n.1.

Melo, João.

2002. **Cismas do Interior**. Manaus.

Menendez, Larissa Lacerda.

2009. **Iconografias do Invisível. A Arte de Feliciano e Luís Lana**. São Paulo: Annablume.

Menezes, Maximiliano & Rodrigues, Raphael.

2014. Reflexões e experiências de um estudante-liderança: sobre algumas políticas educacionais indígenas no Alto Rio Negro. In: Manuela Carneiro da Cunha & Pedro de Niemeyer Cesarino. **Políticas Culturais e Povos Indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica.

Messick, Brinkley.

1993. **The Calligraphic State**. California: University Press.

Moniz, Pedro de Paranaguá & Cerdeira, Pablo de Camargo.

2004. Copyleft e Software Livre: Uma Opção pela Razão – Eficiências Tecnológica, Econômica e Social – II. **Revista da ABPI**, n. 72, pp. 15-29.

Moraes, Walter.

1976. **Artistas, Intérpretes e Executantes**. São Paulo: Revista dos Tribunais.

Ñahuri (Miguel Azevedo) & Kɛmarõ (Antenor Nascimento Azevedo)

2003. **Dahsea Hausirõ Porã ukũshe wiophesase merã bueri turi. Mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã.** Apresentação e organização de Aloísio Cabalzar. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN.

Ong, Walter.

[1982] 1998. **Orality and Literacity.** London: Methuen.

Overing, Joanna.

1991. A Estética da Produção: O Senso de Comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. **Revista de Antropologia.** São Paulo, USP, n. 34, pp. 7-33.

1999. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana,** Rio de Janeiro, v. 5, 1.

Panlõn, Umúsin Kumu (Firmiano Arantes Lana), Kenhíri, Tolamãñ (Luís Gomes Lana).

1980. **Antes o Mundo Não Existia.** Introdução de Berta G. Ribeiro. São Paulo: Livraria Cultura Editora.

Parilli, Ricardo Antequera.

1994. Los derechos de los artistas intérpretes o ejecutantes. In: **Num Novo Mundo de Direito de Autor?**. II Congresso Ibero-Americano de Direito de Autor e Direitos Conexos, Tomo II. Lisboa: Edições Cosmos.

Pãrõkumu, Umusĩ (Firmiano Arantes Lana) & Kẽhíri, Tõrãmã (Luiz Gomes Lana).

1995. **Antes o Mundo Não Existia - Mitologia dos Antigos Desana - Kẽhíriporã.** São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN.

Pedroso, Diego Rosa.

2013. **“Quem veio primeiro?”: Imagens da hierarquia no Uaupés (Noroeste Amazônico)**. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.

Pedroso, Diego Rosa & Ramos, Danilo Paiva.

2014. Diálogos Uaupesianos: notas sobre diferentes olhares para os povos do Uaupés. **Ilha**, vol. 16, n. 1, jan./jul., pp.69-104.

Peres, Sidnei.

2013. **Política de Identidade. Associativismo e movimento indígena no Rio Negro**. Manaus: Editora Valer.

Perrone-Moisés, Beatriz.

1992. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI e XVIII). In: Manuela Carneiro da Cunha (Org.). **História dos Índios do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 115-132.

2004. Traduzir as Mitológicas. In: Claude Lévi-Strauss. **O Cru e o Cozido**. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 5-16.

2011. Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia. **Revista de Antropologia**, USP v. 54, pp. 857-883.

Piotraut, Jean-Luc.

2006. An Author's Rights-Based Copyright Law: The Fairness and Morality of French and American Law Compared. **Cardozo Arts & Entertainment Law Journal**, 24.

Ramos, Danilo Paiva.

2013. **Círculos de coca e fumaça. Encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd'äh (Maku)**. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

Rappaport, Joanne.

1990. History, Law, and Ethnicity in Andean Colombia. **Latin American Anthropology Review**, 2(1):13-19.

Reichel-Dolmatoff, Gerard.

1967. A brief report on urgent ethnological research in the Vaupés area of Colombia, South America. In: **Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research**, volume 9, pp. 53-61.

1968. **Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés**. Bogotá: Universidad de Los Andes.

1971. **Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians**. Chicago: University Press.

1975. **The Shaman and the Jaguar**. Philadelphia: Temple University Press.

1976. Desana Curing Spells. **Journal of Latin American Lore**. UCLA, Volume 2, N. 2.

1996a. **Yuruparí. Studies of An Amazonian Foundation Myth**. Cambridge: Harvard University Press.

1996b. **The Forest Within. The World-View of the Tukano Amazonian Indians**. Devon: Themis Books.

Reichman, Jerome H. & Lewis, Tracy.

2005. Using liability rules to stimulate local innovation in developing countries: Application to traditional knowledge. In: Keith E. Maskus & Jerome H. Reichman. **International Public Goods and Transfer of Technology Under a Globalized Intellectual Property Regime**. Cambridge: University Press, pp. 337-366.

Reis, Olavo.

A Cruz do Turi. Uma Contribuição à Etnografia do Profetismo no Rio Uaupés. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São Carlos.

Rezende, Justino Sarmiento.

2007. **Escola indígena municipal *Utãpinopona*-Tuyuka e a construção da identidade tuyuka.** Campo Grande: Dissertação de Mestrado, Universidade Católica Dom Bosco.

Ribeiro, Berta Gleizer.

1980. **A civilização da palha: a arte do trançado entre os índios do Brasil.** Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

1980. Introdução. In: Kumu, Umúsin Panlõn & Kenhíri, Tolamãn. **Antes o Mundo Não Existia A Mitologia Heroica dos Índios Desana.** Rio de Janeiro: Editora Cultura.

1991. Literatura Oral Indígena: O Exemplo Desâna. In: **Ciência Hoje** volume 12, N.72 Abril/Maio, pp. 29-37.

1993. Prólogo a la edición castellana. In: Kumu, Umúsin Panlõn & Kenhírim Tolamãn. **Antes el Mundo No Existia. La Mitologia Heroica de los Indios Desâna del Brasil.** Prensa Universitaria.

1995. **Os Índios das Águas Pretas.** São Paulo: Edusp/Companhia das Letras.

2007. A mitologia pictórica dos Desâna. In: Lux Vidal. **Grafismo Indígena.** São Paulo: EDUSP.

Ribeiro, Berta & Kenhíri, Tolamãn.

1988. Regenfälle und Sternbilder: Der Wirtschaftskalender der Desâna. In: **Amazonien - eine indianische Kulturlandschaft.** Kassel: Projektgruppe Ökologie und Entwicklung der GhK.

Ricardo, Carlos Alberto.

1991. Jogo Duro na Cabeça do Cachorro. In: **Povos Indígenas no Brasil 1987-1990.** São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, pp. 101-106.

Ricardo, Fany.

1991. O Projeto Calha Norte e os índios. In: **Povos Indígenas no Brasil 1987-1990**. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, p. 93.

Riles, Annelise.

2006. **Documents. Artifacts of Modern Knowledge**. Michigan: University Press.

Rose, Mark.

1993. **Authors and Owners. The Invention of Copyright**. Harvard: University Press.

Sabatini, Silvano.

1986. Genesi locale, fasi di elaborazione e di pubblicazione del manoscritto. Riscoperta di una identità. In: Firmiano Arantes Lana & Luiz Gomes Lana. **Il Ventre dell' Universo**. Palermo: Sallerio editore.

Santiago, Vanisa.

1994. Tutela do editor?. In: **Num Novo Mundo de Direito de Autor?. II Congresso Ibero-Americano de Direito de Autor e Direitos Conexos**, Tomo II. Lisboa: Edições Cosmos.

Santilli, Juliana.

2005. **Socioambientalismo e Novos Direitos. Proteção jurídica à diversidade biológica e cultural**. São Paulo: Editora Peirópolis.

Santilli, Márcio.

1991. Os direitos indígenas na Constituição brasileira. In: **Povos Indígenas no Brasil 1987-1990**. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, pp. 12-14.

Silva, De Plácido.

1998. **Vocabulário Jurídico**. Rio de Janeiro: Editora Forense.

Soares, Renato Martelli.

2012. **Das Comunidades à Federação: Associações Indígenas do Alto Rio Negro**. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.

Souza Filho, Carlos Frederico Marés.

1997. **Os Direitos Invisíveis**. Apresentação no XXI Encontro Anual da ANPOCS.

Stradelli, Ermanno.

1890. Legenda dell'Jurupari. **Bollettino della Società Geografica Italiana**. Roma, ano XXIV, vol. 27, série 3, pp. 659-689 e 789-835 jul. – ago.

Strathern, Marilyn.

[2005] 2012. **Parentesco, Direito e o Inesperado. Parentes são sempre uma surpresa**. São Paulo: UNESP.

1999. **Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things**. London: The Athlone Press.

Street, Brian.

1984. **Literacy in Theory and Practice**. Cambridge: University Press.

1993. **Cross-Cultural Approaches to Literacy**. Cambridge: University Press.

2003. What's "New" in New Literacy Studies? Critical Approaches to Literacy in Theory and Practice. **Current Issues in Comparative Education**, volume 5 (2), Columbia University.

2006. Perspectivas interculturais sobre o letramento. **Filologia e Linguística Portuguesa**, Brasil, n. 8, p. 465-488.

Taubman, Antony.

2005. Saving the Village: Conserving jurisprudential diversity in the international protection of traditional knowledge. In: Keith E. Maskus & Jerome H. Reichman. **International Public Goods and Transfer of Technology Under a Globalized Intellectual Property Regime**. Cambridge: University Press.

Tariano, Ismael.

2002. **Mitologia Tariana**. Manaus: Editora Valer.

Torres Laborde, Alfonso.

1969. **Mito y Cultura entre los Barasana: um grupo indígena Tukano del Vaupés**. Bogotá: Universidad de los Andes.

Viveiros de Castro, Eduardo.

2002. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify.

2008. Perspectivismo indígena. In: Carlos Alberto Ricardo. **Visões do Rio Negro. Construindo uma rede socioambiental na maior bacia [cuenca] de águas pretas do mundo**. São Paulo: Instituto Socioambiental.

Wright, Robin.

1992a. Uma conspiração contra os civilizados: história, política e ideologias dos movimentos milenaristas Aruak e Tukano do Noroeste da Amazônia. **Anuário Antropológico**, volume 89, pp. 191-231.

1992b. História Indígena do Noroeste da Amazônia. Hipóteses, questões e perspectivas. In: Manuela Carneiro da Cunha. **História dos Índios do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras.

1996. Os Guardiões do Cosmos: Pajés e Profetas entre os Baniwa. In: E. Jean Langdon (Org.), **Xamanismo no Brasil. Novas Perspectivas**. Florianópolis: UFSC.

2005. Da atribuição de valores às tradições religiosas indígenas. In: Org. Manuela Carneiro da Cunha. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Ministério da Cultura, IPHAN, n. 32. Patrimônio imaterial e biodiversidade.

2013. **Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon**. Nebraska: University Press.

Documentos

IPHAN / ISA / FOIRN

Cartografia dos Sítios Sagrados. Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial do Noroeste Amazônico. Iniciativa Binacional entre Brasil e Colômbia. Primeiro informe de avanços. Vários colaboradores, 2014.

OMPI / WIPO

Guia da Convenção de Berna Relativa à Protecção das Obras Literárias e Artísticas (Acta de Paris, 1971). Publicado pela Organização Mundial da Propriedade Intelectual, Genebra, 1980.

Guide to the Copyright and Related Rights Treaties Administered by WIPO, 2003.

Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources. Traditional Knowledge and Folklore. The Protection of Traditional Cultural Expressions/Expressions of Folklore: Overview of Policy Objectives and Core Principles. Seventh Session Geneva, November 1 to 5, 2004.

Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources. Traditional Knowledge and Folklore. Thirteenth Session Geneva, October 13 to 17, 2008.

Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources. Traditional Knowledge and Folklore. Seventeenth Session Geneva, December 6 to 10, 2010.

Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore. Glossary of Key Terms Related to Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Traditional Cultural Expressions, Twenty-First Session Geneva, April 16 to 20, 2012.

Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore. Glossary of Key Terms Related to Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Traditional Cultural Expressions, Twenty-Fifth Session Geneva, July 15 to 24, 2013.

SALESIANOS

Nas Fronteiras do Brasil – Missões Salesianas do Amazonas. Apresentação Soares d’Azevedo. Rio de Janeiro, 1950. Boletim Salesiano. Novembro/Dezembro, 1930.

UNESCO

Model Provisions for National Laws on the Protection of Expressions of Folklore Against Illicit Exploitation and Other Prejudicial Acts, 1982.

Recomendação Para a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, 1989.

UNESCO – WIPO World Forum on the Protection of Folklore, 1997.

Discussion Paper on the United Nations Decade of Literacy, 2001.

Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, 2003.