

O retorno dos mortos: apontamentos sobre a repatriação de ornamentos de dança (*basá busá*) do Museu do Índio, em Manaus, para o rio Negro¹

André Martini

Instituto Socioambiental

RESUMO: O retorno dos ornamentos sagrados (*basá busá*) que estavam no Museu do Índio, em Manaus, foi um processo longo, repleto de disputas políticas pelo (re)estabelecimento de relações entre setores do movimento indígena e conhecedores tradicionais organizados em um movimento autodenominado “revitalização cultural”. O processo foi iniciado em 2006 como parte das atividades de salvaguarda da “cachoeira de Iauaretê”, registrada como patrimônio imaterial do Brasil pelo Iphan.² O presente artigo apresenta e levanta questões preliminares sobre o retorno desses ornamentos, bem como sobre a passagem desses ornamentos da esfera da “cultura” enquanto metanarrativa política para a cultura enquanto sistema simbólico, ético e estético que orienta a vida cotidiana de qualquer população humana, centrando-se nas transformações que os ornamentos experimentaram durante o trânsito e mediações em diferentes espaços e tempos por meio de uma rede cosmopolítica extensa.

PALAVRAS-CHAVE: Repatriamento de ornamentos, alto rio Negro, Iauaretê, “cultura” e cultura, patrimônio imaterial.

“[...] a coexistência de ‘cultura’ (como recurso e como arma para afirmar a identidade, dignidade e poder diante dos estados nacionais ou da comunidade internacional) e cultura (aquela ‘rede invisível na qual estamos suspensos’) gera efeitos específicos.” (M. Carneiro da Cunha, 2009: 373)

1. O cenário

O retorno dos ornamentos sagrados (*basá busá*³) que estavam no Museu do Índio, em Manaus, foi um processo longo, repleto de disputas políticas pelo (re)estabelecimento de relações entre setores do movimento indígena e conhecedores tradicionais organizados em um movimento autodenominado “revitalização cultural”. O processo foi iniciado em 2006 como parte das atividades de salvaguarda da “cachoeira de Iauaretê”, registrada como patrimônio imaterial do Brasil pelo Iphan.⁴ O presente artigo apresenta e levanta questões preliminares sobre o retorno desses ornamentos, bem como sobre a passagem desses ornamentos da esfera da “cultura” enquanto metanarrativa política para a cultura enquanto sistema simbólico, ético e estético que orienta a vida cotidiana de qualquer população humana, centrando-se nas transformações que os ornamentos experimentaram durante o trânsito e mediações em diferentes espaços e tempos por meio de uma rede cosmopolítica extensa.

Os ornamentos corporais em questão eram usados durante rituais de iniciação masculina, dabucuris – trocas de bens entre cunhados e aliados, e em danças rituais que envolviam os *miriã* (Jurupari), o consumo de *ka’p’*⁵ e danças que recontavam a narrativa da trajetória de transformação dos povos em humanos. De uma maneira geral, essas danças cerimoniais se conectam ao ciclo anual que afeta todos os entes do território.

rio, comandado pela passagem das constelações. Nessas ocasiões, os xamãs humanos preparam e benzem substâncias rituais (caxiri, ipadu, *ka'pi*) e executam *basesehé*⁶ de proteção, na maloca e seus entornos, para impedir a influência da potência de vida de outros seres e sua mistura inapropriada aos princípios de vida humanos (cf. A. Cabalzar, 2010). Basicamente compõem-se de ornamentos de cabeça (*mohã po'ari*), colares (*itabohó*, *dásiato*), braçadeiras, cinto de dente de onça e chocalho de perna (*kitiô*).⁷

Em 1927, na confluência dos rios Uaupés e Papuri, foi implementada uma grande missão salesiana onde existiam três malocas tariana, pertencentes a dois *sibs* distintos do grupo exogâmico. Prometendo a salvação da violência provocada pela escravidão nos campos de seringá, tanto no Brasil quanto na Colômbia, os padres salesianos logo colocaram em prática um sistema de educação que visava, em colaboração com o Estado Nacional, a incorporação da população indígena ao contingente nacional, como “bons cristãos” – e como reserva de mão de obra. Da década de 1920 até o final da década de 1980, os salesianos reprimiram sistematicamente as expressões mais visíveis da identidade e do sistema cultural da região. Grande parte dos ornamentos e instrumentos musicais foi destruída neste contexto. No entanto, outra parte foi levada, guardada e mesmo exposta em museus do Brasil e do exterior, pelos próprios missionários, exploradores ou mesmo antropólogos.

O local onde foi implantada a maior missão salesiana do alto rio Negro é hoje um núcleo urbano indígena: Iauaretê. Neste povoado habitam 2.659 indígenas, pertencentes a 15 grupos étnicos de três famílias linguísticas distintas: Maku, Tukano e Arawak (G. Andrello, 2006). Essa grande concentração populacional encontrou seu auge no final da década de 80, justamente com o fechamento dos internatos. Em 1998, as terras indígenas do alto rio Negro foram reconhecidas pelo Estado brasileiro. A partir de 2002 (cf. G. Andrello, 2006: 277-283), surge um

movimento autodenominado “revitalização cultural”, iniciado por lideranças tradicionais de *síbs* de alta hierarquia Tariana e Tukano, com o objetivo de “organizar Iauaretê”, ou seja, recompor uma esfera de relação entre as pessoas que obedecesse o ideal cosmológico regional: a transmissão de conhecimentos, substâncias e afecções dentro do agnatismo hierarquicamente estruturado; a manutenção de redes de alianças através da troca, diligentemente construídas através do matrimônio, coafinidade, compadrio ou acordo pragmático com não-indígenas, visando a incorporação de novos conhecimentos, substâncias, potências e afecções; e o esforço em manter controle sobre esta mistura cosmopolítica, por meio de uma disciplina corporal cotidiana, controle das emoções e habilidade de circular por entre outros entes e pessoas usando registros apropriados de fala e tratamento.⁸

Desse movimento surgiram duas associações indígenas: o Centro de Revitalização das Culturas Indígenas de Iauaretê (Cercii) e o Centro de Revitalização da Cultura Koivate (Ceremak), que implicou a reconstrução de duas malocas (*wí'i*) no povoado, onde foram retomadas atividades rituais, principalmente danças tradicionais da região.

Representantes destas duas organizações distintas, lideradas por Tariana e Tukano, fizeram uma primeira visita ao Museu do Índio, em Manaus, em novembro de 2006, com apoio do ISA, pelo então coordenador adjunto do Programa Rio Negro, Geraldo Andreello, e do Iphan, por Ana Gita de Oliveira, coordenadora geral de Identificação e Registro/DPI. Esta visita foi registrada por Vincent Carelli, da ONG Vídeo nas Aldeias, e pode ser vista no documentário *Iauaretê: Cachoeira das Onças*. Na ocasião, os conhecedores indígenas tiveram a oportunidade de identificar e separar importantes ornamentos e instrumentos musicais de seus antepassados, tanto na mostra permanente quanto na reserva técnica do Museu. Passaram a afirmar que tinham o direito de retornar a posse desses ornamentos.

Ao todo, das cerca de 1.500 peças do rio Negro no Museu, 108 foram disponibilizadas para repatriação, todas elas da reserva técnica. Foram classificadas pelo Iphan de acordo com as seguintes categorias: grampos de pena de arara; placas emplumadas; grampos de pluma de garça; pingentes de osso com amarelo de cordas de pelo de macaco; adorno dorsal asas de garça; faixa emplumada; braceleira; colar quartzo; cinto de dentes de onça; flautas de osso de veado jovens; pingentes dorsais diversos; colares; outras cordas; chocalho em feiras.⁹

Pela falta de documentação do acervo, verificou-se que seria impossível determinar com exatidão as regiões de origem, bem como os *sibs* a quem devolver os enfeites. Com base nessa realidade, e em comum acordo, as lideranças indígenas decidiram que o Cercii – organização liderada pelos Tukano Oié, mas multiétnica em sua composição – deveria receber os enfeites que separaram na primeira visita. Em 2007, o Iphan conseguiu entrar em acordo com o Patronato de Santa Tereza, da ordem salesiana – administradora do Museu do Índio –, que chegou até a consultar o Vaticano sobre a situação. O acordo foi materializado em um Termo de Transferência de Posse, no qual, dentre outras cláusulas, destaca-se a exigência do uso compartilhado dos ornamentos pelos povos indígenas de Iauaretê e região, bem como a manutenção e conservação dos mesmos “em condições apropriadas”, sob responsabilidade do Cercii.

Somente em abril de 2008 as peças foram entregues à Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn),¹⁰ em São Gabriel da Cachoeira, em cerimônia discreta na casa coletiva que fica na sede da associação.

2. Entre a prisão nas gaiolas de vidro e a vida comunitária

Até então, a entrega dos ornamentos tinha sido muito tumultuada. Em abril de 2008, as lideranças indígenas foram surpreendidas. Por acaso, dois conhecedores tariana de Iauaretê estavam na cidade de São Gabriel, e, assim, puderam representar o movimento de “revitalização cultural” do povoado na cerimônia. Todas as lideranças afirmaram que precisariam de tempo e recursos adequados para “receber os enfeites com propriedade”, o que, confesso, entendi à época como necessidade de mobilização social das redes indígenas e de visibilidade ao repatriamento, fato considerado histórico e uma grande vitória do movimento indígena na luta por seus “diretos culturais”.

Assim, os atores envolvidos decidiram montar uma mostra dos enfeites repatriados em São Gabriel da Cachoeira, e permitiram que mais grupos indígenas pudessem tomar contato com os ornamentos e com a ação política da Foirn e seus parceiros. A exposição foi organizada em Novembro de 2008, por meio de uma parceria do Iphan, Foirn e ISA, no Centro de Referências Culturais do Rio Negro (Pontão de Cultura/ Foirn), com curadoria coletiva coordenada pela antropóloga Lucia Van Velthem, especialista em ornamentos indígenas. Inaugurada em dezembro de 2008, com presença de mais de 50 indígenas da cidade e das comunidades do interior, contou com a realização de danças rituais tukano, tariana e tuyuka. Pelo acordo firmado entre a Foirn e as lideranças de Iauaretê, a mostra permaneceria aberta até fevereiro de 2009, quando, então, os ornamentos deveriam seguir para Iauaretê, onde ficariam sob a guarda do Cercii para utilização pelos povos indígenas do alto rio Negro.

Este acordo não pôde mitigar certas dúvidas dos líderes representativos indígenas da Foirn. Segundo parte dos diretores, o melhor destino para estes ornamentos seria uma mostra permanente em São Gabriel da

Cachoeira, enquanto *reliquias* do passado destruído pelos Salesianos e símbolo das conquistas do movimento indígena. Para isso, argumentavam que os enfeites estavam *mortos*, sem força de vida (*heri po'rá* – coração, lit.) e, portanto, sem a potência necessária para desempenhar seu papel específico na sociedade indígena e no mundo (*katisehé* – vida, lit.), ou seja, impróprias para uso ritual. A morte teria acontecido pelo longo afastamento de seus guardiões (setenta anos nas mãos dos padres) e pela consequente deterioração física dos mesmos. Entretanto, os líderes dos movimentos de Revitalização Cultural de Iauaretê negaram tal hipótese e, utilizando o documento firmado entre o Iphan, o Patronato Santa Terezinha e o Cercii, afirmaram que seria possível restaurar a vida dos ornamentos.

A mostra dos ornamentos foi desmontada com a finalidade de entregar os enfeites para o Cercii, em Iauaretê, no dia 24 de junho de 2009. O trabalho de desmontagem da mostra consistia em abrir os mostruários de madeira e vidro, recolher todos os ornamentos, marcar seu número de tombo e acondicioná-los no recipiente. Chamou a atenção a técnica corporal do Coordenador do Pontão de Cultura, um Tukano, e o *kumu* de Iauaretê, um Tariana, nessa atividade. Eles agarravam as peças sem nenhum cuidado aparente, com as mãos cerradas, depositando-as com rapidez na caixa. Isso me lembrou muito o tratamento dispensado à presa abatida pelo caçador indígena: seguram-na pelas patas, sem dar atenção aos movimentos do corpo já inerte, e, ao chegarem em casa, deixam-na sem muito cuidado em mesas ou no chão, até que a mulher “trate” da carcaça. Relembremos, pois, o discurso dos líderes indígenas em São Gabriel da Cachoeira, no qual diziam que os enfeites estavam *mortos*.

No mesmo dia, uma comitiva de entrega dos ornamentos para as lideranças de Iauaretê foi formada, e fez parte dela. No dia seguinte, subimos os rios Negro e Uaupés em direção a Iauaretê.

3. O luto coletivo e o medo dos parentes canibais

Chegando em Iauaretê, para nossa surpresa, ninguém estava lá para receber os ornamentos. Depois de aportarmos, tentamos buscar explicações com os representantes da Coidi do porquê da “falta de mobilização”. Evidentemente, ninguém soube explicar. Havia sido feito um comunicado pelos alto-falantes da missão avisando que os ornamentos estavam chegando, alcançando praticamente todo o povoado.

Depois de três horas de espera no escritório da Coidi, finalmente um dos representantes do Cercii, Laureano Maia, chegou para receber os ornamentos. Ele parecia um pouco nervoso; revelou-nos que não existiam planos para o momento, apenas que deveríamos seguir até a casa coletiva do Cercii. O velho tukano fez questão de carregar a caixa sozinho, e nós seguíamos atrás, todos quietos, de cabeça baixa, passando pelos bairros (comunidades) de Iauaretê. Vez por outra, durante o trajeto, quando encontrava lideranças e conhecedores indígenas, eu perguntava se iriam ver os ornamentos. As respostas eram sempre as mesmas: “mais tarde” ou “estou descendo para São Gabriel da Cachoeira”. Nesse momento, começou a ficar claro que existia uma evitação sistemática à ocasião de entrega dos ornamentos – um movimento simetricamente inverso ao que esperávamos.

Chegando à casa coletiva do Cercii, encontramos cerca de dez pessoas esperando os ornamentos: Guilherme Maia, coordenador do Centro e irmão classificatório de Laureano, seus filhos, esposa e alguns afins diretos. Ele pediu que esperássemos um pouco para ver se alguém mais viria. A caixa foi colocada em cima de uma das duas grandes mesas, dispostas bem ao centro da edificação – e permaneceu lacrada por aproximadamente mais uma hora. A essa altura, o público chegava a quase 25 pessoas, sobretudo mulheres idosas e jovens estudantes da Escola São Miguel, a maior do povoado.

Nesse intervalo, os coordenadores do Cerci e Luiz Aguiar prepararam três grandes cigarros com *basesehé* de proteção. O lacre da caixa foi rompido, e os enfeites foram defumados pelos cigarros e distribuídos ao longo das duas grandes mesas – alguns nem foram tirados das embalagens plásticas em que estavam desde que chegaram do Museu de Manaus. Todos os homens adultos, mesmo os que não são reconhecidos socialmente como *kumua*, ou benzedores, acenderam seus cigarros para proteção individual. Aos poucos, as pessoas foram se aproximando dos ornamentos e então passaram a manuseá-los com muito cuidado; era possível ler, no rosto dos mais velhos, uma mistura de curiosidade e melancolia. Vez por outra, escutava-se comentários em Tukano: “Meu avô falou desse enfeite para mim, mas nunca tinha visto...”.

Logo, o sr. Guilherme se dirigiu ao centro da casa coletiva, tomou a palavra e pediu para todos se sentarem. Como de costume em ocasiões formais, as mulheres sentaram-se em um conjunto de bancos com os homens do lado oposto. O velho conhecedor tukano não parecia nervoso, mas sim bastante pensativo. Fez uma longa pausa antes de fazer um discurso melancólico em seu idioma paterno, resumido graças a uma tradução consecutiva de Miguel Pena, tukano do *sib* Pamô Porã, de alta hierarquia, outrora ativo membro do movimento indígena e hoje dedicado à pesquisa dos conhecimentos tradicionais do seu povo.¹¹

Iniciou a fala dizendo que o retorno dos ornamentos era, ao mesmo tempo, um grande feito e uma grande responsabilidade, pois eles demandariam um tratamento especial e um cuidado cotidiano que aqueles Tukano não tiveram oportunidade de aprender com seus pais e avós, justamente pela repressão dos missionários – movimento do qual ele e seu irmão fizeram (e ainda fazem) parte.¹² Agora tentavam corrigir este engano, mas se sentiam inseguros, pois não havia mais ninguém que pudesse orientá-los no sentido de retomar relações com os ornamentos e garantir a segurança deles e da comunidade. Continuou dizendo que

essas peças eram vistas, naquele momento, como se fossem os corpos de seus avôs mortos que estavam voltando, e que este retorno fazia com que eles se lembrassem de toda a tristeza e da violência que os povos indígenas do rio Negro haviam sofrido. Como se pensasse em voz alta, disse: *“Por que esse peso recaiu sobre nós?”*.

Parecia não haver esperança: ao invés de júbilo e alegria por uma conquista importante, havíamos produzido um velório e um cortejo funerário às avessas, desenterrando os mortos. Se os mortos são outros, todo o processo era cercado de grandes riscos. Eu olhava ao redor, via as crianças confusas e os mais velhos com os olhos embargados. O sr. Guilherme, no entanto, depois de outra longa pausa, concluiu dizendo que a tarefa não era impossível e que, com reflexão e calma, eles iriam achar um caminho. A chama de uma vela estava ainda acesa, iluminando um futuro próximo no qual o uso compartilhado dos ornamentos pelos grupos indígenas de Iauaretê e região se tornaria realidade.

Àquela altura, apenas uma pequena parcela da população de Iauaretê e das comunidades próximas via essa luz. Pude constatar, nos dias subsequentes à cerimônia de recepção dos ornamentos, o temor e as dúvidas de grande parte das pessoas do povoado. Elas não se referiam à especulação da condição da vida ou morte dos ornamentos (questão que parecia resolvida), mas sim aos males que eles seriam capazes de provocar se os seus guardiões não tivessem a capacidade de reintegrá-los pacificamente à sociedade. Gostaria de destacar outros temas que motivavam esse temor: feitiços (estragos, armadilhas xamânicas) que teriam sido feitos nos ornamentos pelos seus antigos donos quando os padres os tomaram; o uso coletivo de ornamentos, inadequado idealmente, uma vez que deveriam ser usados apenas pelos homens do *sib* que os recebeu durante a transformação da humanidade e que foram (ou deveriam ter sido) preparados para portar os ornamentos desde tenra idade; e o lon-

go período de afastamento do convívio dos ornamentos com os povos indígenas da região, o que os teria transformado em canibais potenciais.

Quanto aos feitiços, o desafio seria “desarmá-los” usando os conhecimentos xamânicos disponíveis no presente, que, segundo a hipótese de algumas pessoas, seria impossível em virtude da ruptura da linha de transmissão de conhecimento causada principalmente pela atividade missionária. Pesava ainda o fato de os diretores do Cercii serem também ativistas da Igreja e de não terem convivido muito tempo com seus pais e avós, pois, como a maior parte de sua geração, foram alunos dos internatos salesianos. Assim, os “estragos” destinados aos que tomaram os ornamentos poderiam recair sobre quem se aproximasse e, principalmente, quem tocasse as peças.

O direito de guarda e uso dos ornamentos foi estabelecido durante o período mítico, mais especificamente nas viagens de transformação da Anaconda Ancestral (Tukano e Maku) ou dos Heróis Demiurgos (Arawak). Alguns enfeites eram “encontrados” e “incorporados” nas paradas nas casas de transformação, ao longo dos rios, enquanto outros foram entregues diretamente pelo Avô do Universo (*Ômeo Oakihii*) para os grupos exogâmicos, mais especificamente, para os ancestrais dos *sibs*, em função de sua hierarquia e da divisão ritual de papéis.¹³ Portanto, o uso dos ornamentos fora dessas diretrizes míticas e hierárquicas pode provocar doenças e mortes ao transgressor e sua família.

No entanto, esse direito estabelecido pelas narrativas de origem não é suficiente para garantir a relação pacífica entre os ornamentos e seus usuários, uma vez que os ornamentos são considerados seres vivos – logo, portadores de agência e necessidades. Eles exigem a observação de condutas pessoais regradas, como jejuns e resguardos sexuais, bem como um cuidado cotidiano por parte dos *bayaroa* e *kumua* especializados em seu trato. Regularmente, os enfeites eram retirados de suas caixas espe-

cíficas e recebiam cuidados xamânicos e físicos, que incluíam o oferecimento de *soul food*¹⁴ (tabaco e ipadu), a substituição de plumas, o conserto de partes danificadas e banhos de sol após seu uso. Dessa maneira, os princípios vitais (*he'ri porã*) dos ornamentos se harmonizavam (*ni'ka nohô ninisé tisé*) com os de seus portadores.¹⁵ Sete décadas sem esses cuidados acabaram transformando dóceis xerimbabos em parentes canibais, que poderiam devorar o usuário: os sintomas iniciais são o branqueamento e queda de cabelos, o surgimento de cáries, passando para problemas de visão e pele e, finalmente, morte.¹⁶

4. O cuidado cotidiano e a transformação dos canibais em xerimbabos

Durante os trinta dias que se sucederam à recepção dos ornamentos, os coordenadores do Cercii se desdobraram com galhardia dividindo-se entre as atividades com suas famílias – principalmente a agricultura – e a tarefa de desfazer todos os perigos para amansar os ornamentos. No prédio histórico que hoje pertence à Coidi, na antiga capela, chegavam a passar quatro dias inteiros com os ornamentos: limpando e substituindo as plumas, refazendo tramas complexas de coroas de arumã e tucum, e realizando diversos *basesehé* sobre as peças. Algumas vezes, outros velhos conhecedores estavam com eles, conversando, talvez ajudando a achar o caminho tão complicado para reincorporar os *basá busá* no novo contexto social em que estavam sendo inseridos.

Sempre demonstravam a preocupação de que tudo fosse registrado para que os aliados *pekasã*¹⁷ pudessem ver que os enfeites estavam sendo bem cuidados. Além disso, organizaram com antecedência e com a devida divulgação uma festa considerada por eles “apropriada” para comemorar o retorno dos ornamentos no dia 26 de julho de 2009.

Na manhã desse dia, concentraram-se grupos ensaiando danças tradicionais para serem apresentadas na festa: os grupos Tariana, Tukano e Desana iriam dançar usando os enfeites dos antigos. A música dos instrumentos fluía pelo povoado. Um *baya* desana afirmou que nunca tinha visto as pessoas tão animadas e tantos jovens interessados pelo que chamou de “festa cultural”.

Mulheres de diversos grupos étnicos carregavam suas panelas de caxiri, algumas de até trinta litros – havia muitas panelas dentro da maloca. Logo, cerca de 400 pessoas se reuniram na maloca do Cercii: eram crianças, jovens, adultos e velhos, tanto homens quanto mulheres, das mais diferentes etnias que compõem o povoado.

Antes do início das danças, o sr. Guilherme pediu a palavra. Todos se sentaram para escutar o velho tukano. Ele cumprimentou todos os parentes, cunhados e amigos presentes, dizendo que era um privilégio recebê-los nessa ocasião tão alegre que marcava a primeira utilização dos ornamentos dos antigos em Iauaretê.

O anfitrião fez uma longa digressão sobre os ornamentos, desde seu surgimento com a transformação dos povos indígenas até a importância que eles tinham para as pessoas que os usaram. Disse que os ornamentos eram a “vida” dos antepassados e que, através de seu uso, eles tinham acesso ao ensinamento dos demiurgos e que, portanto, “sabiam exatamente quem eram”. Quando os padres tomaram os ornamentos de seus avós, os velhos se perderam, sem saber qual caminho deveriam seguir – isso teria provocado a morte de muitos deles. Afirmou que, na recepção dos ornamentos, foi esse sentimento que havia tomado conta dele e de seu irmão Laureano. Entretanto, depois desse mês de reflexão e convívio com os ornamentos, ele viu um caminho e soube que seria possível trazê-los de volta à vida no povoado: “os ornamentos lembravam os mortos, mas também eram usados para trazer alegria entre parentes e

cunhados; usando-os, se divertiam, bebiam juntos caxiri, contavam histórias e, assim, aumentavam sua amizade”.

Os grupos de *bayaroa* desana, tariana e tukano se sucederam, cada qual dançando o Kapiwaia de sua etnia com os enfeites dos antigos; cada qual fazendo seu próprio *baseshé* antes de vestir os ornamentos. Eventualmente, um senhor ou uma senhora de idade se levantava espontaneamente e fazia discursos emocionados sobre a ocasião. Os enfeites repatriados, agora refeitos, ressurretos e enquadrados em seu contexto, apresentavam uma beleza sem igual.

5. Retirando as aspas da cultura: a importância da convivência e da antropologia comprometida

Apesar do medo dos parentes canibais não ter desaparecido completamente e, por isso, diversos homens e mulheres se negarem a participar das cerimônias¹⁸ que envolvem o uso destes ornamentos, posso afirmar que, de uma maneira geral, eles reencontraram seu lugar no cosmo múltiplo e complexo de Iauaretê. De 2009 a 2011, os ornamentos foram usados diversas vezes, tanto em contextos de afirmação política da cultura, como em contextos rituais internos.

Retomar seu lugar significa, também, manter sua ambiguidade: afinal de contas, como demonstra F. Cabalzar (2010), entre o ideal agnático sociologicamente hierarquizado, correspondente aos pares de ideias *nihã-ma'imi* (irmão mais velho – irmão mais novo), e um horizonte no qual os grandes conhecedores correm o risco de não mais existirem enquanto corpo-afecção e enquanto portadores de potências (que seria o lugar do cognatismo preconizado por Århem, 2001), haveria uma grande margem de manobra cosmopolítica, que envolve a construção de outras redes de conhecimentos e afecções (incluindo as que são reco-

nhecidamente de fora do sistema tradicional, dos brancos). Pois hoje as pessoas teriam se mudado demais, viajam demais, são benzidas por pessoas de outras etnias, moram em cidades (como Iauaretê), e, portanto, “*abrandam-se prescrições, proteções e conselhos, devido aos riscos envolvidos no seu descumprimento*” (F. Cabalzar, 2010: 144).

Entretanto, vale lembrar, as noções de “origem” e de “ordem de surgimento” desempenham papel fundamental na relação com os ornamentos, assim como em toda a socialidade rionegrina. Elas cancelam quais enfeites o indivíduo pode usar, o *status* do próprio ornamento, e, portanto, a margem de ambiguidade que os *kumua* (*benzedores*) e *bayaroa* (*dançarinos*) podem adotar para operar novos arranjos para o convívio e uso dos ornamentos.

Alguns intelectuais indígenas de Iauaretê classificam os ornamentos corporais em três categorias relacionadas à ideia de “origem”: enfeites “originais”, que teriam surgido no processo de transformação da humanidade, sendo entregues pelos demiurgos aos grupos privilegiados – o caso de todos os *siopihi* (brincos de metal e alguns *i'ta bohô* (colares de pedra de quartzo); enfeites “dos antigos”, construídos pelos antepassados agnáticos de cada *sib* antes do contato com os brancos;¹⁹ e enfeites “feitos”, o que significa fabricados nesse novo momento de “revitalização cultural”, principalmente depois da emergência do movimento indígena organizado.

A classificação das peças é baseada dentre outros fatores, na observação da qualidade artística e dos materiais usados em sua composição.²⁰ No caso do *siopihi*, o brinco de metal, alguns intelectuais indígenas dizem que seria impossível construí-lo usando os conhecimentos disponíveis, pois mesmo seus avós não conheciam a habilidade de forjar metais; já os enfeites feitos “pelos antigos” apresentam alta precisão no trançado de fibras vegetais e em como “encaixar as penas”, bem como nos trabalhos de esculpir madeira e ossos. Os enfeites “feitos”, por outro lado,

são tidos como de qualidade artística “inferior”, com trançados vegetais seguindo padrões não tão exatos e utilização de matéria-prima diversificada, inclusive de origem dos *pekasã*, como papelão, tinta, plástico, linhas industriais

Cabe ressaltar que os ornamentos repatriados se enquadram nas categorias de “originais” e/ou “dos antigos”. Por isso, são usados na região de Iauaretê apenas por velhos conhecedores de alta hierarquia. Tomo como exemplo a festa de 26 de julho de 2009, na qual apenas os Tariana do *sib* Koivate; os Tukano do *sib* Oyé; e os Desana do *sib* Diputiro Porã²¹ portavam os ornamentos, mesmo que a composição do grupo de dança fosse heterogênea, com a presença de pessoas de *sibs* de mais baixa hierarquia, que, nesses casos, trouxeram enfeites “feitos” por eles próprios ou parentes. Além disso, os jovens *bayaroa* e *kumua*, aprendizes, nem mesmo puderam comparecer à festa. Até hoje, quando os enfeites são usados em público, tenho notícias de que a restrição se mantém. “*Só quando eles [os jovens] estiverem prontos*”, me disse certa vez o velho *kumu* desana, sr. Severiano Castilho.

Se tomarmos ainda acontecimentos uteriores à festa, adotando, para isso, o prisma de G. Andrello (2006: 419), qual seja, que todos os itens de riqueza (enfeites, conhecimentos, mercadorias, produtos culturais – livros, filmes, DVDs) são mobilizados numa política de diferenciação hierárquica e que, portanto, devem permanecer dentro do grupo (ou da Casa, como propõe S. Hugh-Jones, 1993), a queima criminoso da maloca do Cercii (Tukano), no dia 25 de dezembro de 2009,²² e a desmontagem da maloca do Ceremak (Tariana), seis meses depois, podem ser vistos como reações de outros segmentos hierarquizados ao acúmulo e à exibição excessivos de “maná” (aproprio-me poeticamente do termo usado por M. Sahlins, 1999), tanto por vias tradicionais (conhecimento ritual) quanto por meio dos “projetos” (alianças com os brancos).

Muito ainda pode ser observado e escrito sobre o retorno dos ornamentos ao povoado de Iauaretê, e certamente o será. Por ora, torna-se oportuno ressaltar que, no noroeste amazônico, não existem objetos, no sentido peculiar que a filosofia ocidental e a Ciência atribuíram a certos entes do mundo. Como demonstrou G. Andrello (2006: 432-433), até mesmo as mercadorias dos brancos são apropriadas pelo pensamento rionegrino enquanto “operadores” de diferenciação entre os *sibs* e grupos étnicos.

No entanto, o “drama social” (V. Turner, 1974) do retorno dos ornamentos de dança do rio Negro mostra que os povos indígenas não vivem – e nem podem viver – apenas da produção da diferença e da *performance* de rituais. É preciso que, no cotidiano, seja produzido um certo grau de identificação e boa convivência entre os entes, e essa identificação deve observar uma cuidadosa estética do cotidiano (J. Overing, 1986; 1989), que inclui os bons tratos, a comensalidade, a habilidade pessoal em misturar as diferenças que compõem o mundo e a aplicação de diferentes modalidades de discurso:²³ desde o jocoso, driblando hierarquias estabelecidas, até a elocução de formulas mágicas – os *basesehé*.

Mesmo com as prerrogativas míticas que associam diferenças étnicas hierárquicas entre os grupos e que, portanto, definem direitos, deveres e divisão de trabalho ritual, antes de serem “donos demais” (C. Fausto, 2008), os indígenas do rio Negro precisam ser cuidadosos demais em suas relações. No caso do uso dos ornamentos, os cuidados cotidianos são o mínimo divisor comum para que eles possam ser usados, tanto para finalidades políticas quanto para *performances* rituais.

Antropólogos e outros profissionais que reconhecem a importância das cosmologias e *performances* indígenas, inseridos em organizações socioambientalistas e indigenistas, como o ISA, o Iepé, o CTI, o CPI/AC, entre tantas outras, têm um papel fundamental no que tange ao

acompanhamento de longos processos sociais e culturais semelhantes ao narrado.

Para além do objetivo de proporcionar uma melhoria da qualidade de vida e fornecer respostas às demandas indígenas por direitos por meio de acordos pragmáticos entre esferas do governo, financiadores, associações e comunidades indígenas – bem como seus ajustes ao longo do tempo –, essas pessoas passam boa parte das suas vidas convivendo e observando de perto o dia-a-dia dos grupos indígenas no Brasil. Essa “antropologia comprometida” tem o papel de contribuir decisivamente para refletir e infletir metanarrativas sobre o pensamento indígena. Tais organizações encontram-se em uma posição privilegiada de diálogo e debate, compondo, portanto, importantes polos de produção de conhecimento sobre os povos indígenas no Brasil contemporâneo.

A antropologia acadêmica, assim como a antropologia comprometida, tem como finalidade última a tradução do pensamento e da forma de vida particulares das sociedades indígenas, garantindo assim a compreensão e ampliação dos direitos dessas populações. Entretanto, a pressão por produtividade, a falta de recursos e tempo têm prejudicado em muito as reflexões mais empíricas e processuais sobre os sistemas simbólicos indígenas. Muitas vezes, as “estruturas” – segundo C. Lévi-Strauss (1975: 185-189; 314-315²⁴), modelos criados pelos antropólogos para compreender a realidade – acabam “capturando” realidades complexas e delegando a *performance* e o cotidiano dessas populações a um segundo plano.

A colaboração entre profissionais inseridos nestes contextos diferentes, líderes e conhecedores indígenas é, hoje, condição *sine qua non* para compreensão dos aspectos mencionados. É preciso investir em espaços e institucionalidades alternativas que privilegiem e reconheçam a importância de tal interação. Se os sistemas simbólicos são dinâmicos, pois são reavaliados na prática social (M. Sahlins, 1999) é preciso que o mesmo se dê com as metateorias sobre a cultura e o pensamento indígena.

Nota de Geraldo Andrello: Este artigo foi enviado à *Revista de Antropologia* em junho de 2011, pouco antes de André Martini partir para aquela que seria sua última visita a São Gabriel da Cachoeira, no alto rio Negro, onde veio a falecer subitamente aos 31 anos de idade. Sua publicação não deixa de ser uma homenagem póstuma a um etnólogo promissor, cuja perda ainda não foi superada entre seus amigos e companheiros de trabalho. André defendeu sua dissertação de mestrado em 2008 na Unicamp, sob a orientação da professora Nadia Farage. O trabalho foi indicado para o concurso de teses e dissertações da Anpocs de 2012, e constitui um estudo pioneiro sobre criação de animais entre povos indígenas da Amazônia – nesse caso sobre a introdução de técnicas de piscicultura entre os Tukano, Tariano, Pira-Tapuia, Tuyuka e outros. A realização dessa pesquisa não o levou imediatamente ao doutorado, mas a um envolvimento que se aprofundava a cada dia na vida e nas iniciativas de seus amigos do rio Uaupés. Nos seus últimos três anos de vida, André atuou na região como membro da equipe do Programa Rio Negro do Instituto Socioambiental. Nessa posição, vinha participando de um leque variado de atividades, que incluía desde a montagem de uma equipe de pesquisadores indígenas para o levantamento de técnicas tradicionais de pesca, até a elaboração e negociação junto ao Ministério da Cultura de um projeto binacional (Brasil e Colômbia) dedicado a inventariar a geografia mítica do alto rio Negro em colaboração com vários intelectuais indígenas da região. Entre essas atividades, coube a André garantir a última etapa do longo processo de negociações em torno da repatriação de um conjunto de adornos cerimoniais do rio Negro, há muitas décadas depositado no Museu do Índio de Manaus. A entrega final desses objetos aos índios do Uaupés em junho de 2009 deveu-se, em grande medida, a seus esforços. O relato minucioso dessa experiência fascinante é o que ele aqui nos entrega postumamente.

Notas

- ¹ O presente artigo é derivado de um relatório, escrito a pedido do Diretor de Referência para o Uaupés da Foirn, Erivaldo Almeida Cruz, e dedicado a ele, G. Andreello e A. G. Oliveira (cf. A. Martini, 2009). Uma versão resumida para divulgação também pode ser lida em B. Ricardo & F. Ricardo, 2011. Agradeço às contribuições de Aloísio Cabalzar, Beto Ricardo, Camila Barra, Carla Dias, Carolina Beckman, Geraldo Andreello e Manuela Carneiro da Cunha.
- ² Todas as expressões em *itálico* são grafias de palavras da língua tukano. As palavras em língua geral não serão destacadas.
- ³ Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (cf. Oliveira & Andreello, 2007).
- ⁴ Bebida alucinógena utilizada em rituais envolvendo jurupari e outras práticas sociais.
- ⁵ Glosado como “benzimentos”, são fórmulas mágicas recitadas pelo *kumu* (no tabaco, suco de frutas doces, farinha ou resinas vegetais) para curar doenças ou proteger o corpo de ataques xamânicos.
- ⁶ Para uma lista completa dos ornamentos corporais, consultar Tenório et al., 2005: 167-180.
- ⁷ Longo debate em torno do pensamento e socialidade rio-negrinos têm problematizado o contraste marcante entre hierarquia e afinidade, de um lado, e ritual e cotidiano, de outro; ele influencia o presente escrito, que, no entanto, não se dedica ao tema. Uma discussão circunstanciada dessas releituras pode ser encontrada em F. Cabalzar, 2010. Para uma interpretação a partir de categorias êmicas, como o “doce” (tranquilidade da troca) e o “forte” (tensão nas relações de reciprocidade negativa), cf. L. Cayon (2006); seria interessante, para uma análise envolvendo categorias transculturais mais abrangentes, seguir o caminho de M. Taussig (1993), onde o terror e a cura aparecem como polos ativos nas relações entre indígenas e brancos no Putumayo peruano, contexto histórico, aliás, deveras semelhante ao do rio Negro.
- ⁸ Agradeço a G. Andreello pelas informações apresentadas nesse parágrafo (comentário pessoal).
- ⁹ Federação que representa cerca de oitenta associações de base dos povos indígenas do médio e alto rio Negro, cujos diretores são eleitos por delegados destas associações em assembleias.

- ¹⁰ Para complementar a renda familiar, Miguel Pena trabalha, há muitos anos, como prático nos rios Negro e Uaupés. Além de me acompanhar em quase todas as viagens a campo ao longo de seis anos, tem sido um interlocutor valoroso. Aproveito a oportunidade para agradecê-lo.
- ¹¹ Além de Coordenador do Cercii e *kumu*, sr. Guilherme é Ministro da Eucaristia há muitos anos em Iauaretê.
- ¹² Cf. C. Hugh-Jones, 1979; S. Hugh-Jones, 1979 e 2009; G. Andrello, 2006; H. Tenório et al., 2005; Foirn: Coleção “Narradores Indígenas”. A. Cabalzar (comentário pessoal) registrou uma variação do mito entre os Tuyuka do alto rio Tiquié, versão na qual a irmã da mulher que pariu o ser que daria origem às flautas sagradas teria, no mesmo episódio, parido os ornamentos corporais.
- ¹³ S. Hugh-Jones, 1979.
- ¹⁴ Como salienta F. Cabalzar (2010: 120-135), a capacidade de portar os ornamentos, e, portanto, manejar adequadamente as potências que eles incorporam e representam, deve vir desde a montagem da alma da criança com o benzimento de nominação específico (*wame basesehé*), no qual o *kumu* (benzedor) “[...] *impregna o poder da criança com todos os adornos cerimoniais*” (F. Cabalzar, 2010: 122). Esse “poder” específico é instável, uma vez que deve ser mantido e ampliado durante toda a vida da pessoa (*baya*), através de restritas regras de comportamento, como jejuns; da realização de rituais de iniciação; do recebimento de *basesehé* (benzimentos) de proteção e, não menos importante, por meio da prática correta das cerimônias rituais.
- ¹⁵ Tal relação de hostilidade é chamada em tukano de *wá'pasehé*, que pode ser glosada como “cobrança”. Pode se estabelecer entre indivíduos, grupos humanos, humanos e animais, e humanos e espíritos, sempre que a reciprocidade ou as regras de comportamento nas interações são negadas.
- ¹⁶ Não-indígenas, mas em tradução livre de Higino Tenório, intelectual tuyuka, “atiradores”.
- ¹⁷ A. Cabalzar (comentário pessoal) afirma que o mesmo acontece no rio Tiquié, principalmente com relação aos rituais que envolvem os *miriã* (jurupari). Muitos conhecedores preferem não participar pelos riscos de não seguir as restrições necessárias (jejum, abstinência, benzimentos) frente à realidade social atual (abundância de bens industrializados; dinâmica atual das “comunidades” que envolvem residentes coafins; relações com a cidade etc.

- ¹⁸ Para ser mais exato, o divisor de águas geralmente usado nas narrativas é quase sempre a chegada dos missionários salesianos e sua campanha radical contra os signos rionegrinos.
- ¹⁹ Para os poucos enfeites que sobreviveram ao período dos missionários salesianos, existe toda uma história social de cada peça, baseada na memória dos indivíduos que os herdaram de agnatos. Ela é contada exatamente como a trajetória de uma pessoa. Nesse caso, esta trajetória é o fator mais importante para a classificação da peça quanto à sua origem, pois seria exatamente o elo de ligação do adorno com os poderes criativos dos ancestrais.
- ²⁰ Todos *sibs* daqueles considerados de alta hierarquia, que ainda possuem “grandes conhecedores” vivos.
- ²¹ Cf. A. Martini, G. Veloso & A. Maia, 2010.
- ²² Dissertando sobre a relação dos piscicultores indígenas e seus peixes em cativeiro, que de reserva alimentar passaram a ser xerimbabos das mulheres, chamei esse processo que leva à identificação por “familiarização”, e o considero um dispositivo de captura de potências e aliados tão importante quanto a “predação”, cf. A. Martini, 2008.
- ²³ Para a importância dos modelos estruturais simbólicos na compreensão da realidade, cf. C. Lévi-Strauss, 1976: 88-89.

Referências bibliográficas

ÂRHEM, K.

- 2001 *From Longhouse to Village: Structure and Change in the Colombian Amazon*. In RIVAL, L. M. & WHITEHEAD, N. L. (eds.), *Beyond the Visible and the Material*. Oxford, Oxford University Press.

ANDRELLO, G.

- 2006 *Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo, Unesp/ISA, Rio de Janeiro, NUTI.

CABALZAR, A.

- 2010 *Manejo do Mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do rio Negro, Noroeste Amazônico*. São Paulo, ISA, São Gabriel da Cachoeira, Foirn.

CABALZAR, F.

- 2010 *Até Manaus, até Bogotá – Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos: geração e transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié (noroeste Amazônico)*. São Paulo, tese de doutorado, USP.

CARNEIRO DA CUNHA, M.

- 2009 “‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. In *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify.

CAYÓN, L.

- 2006 “Vivendo entre o ‘doce’ e o ‘forte’: sociedade e natureza entre os Makuna”. *Anuário Antropológico 2005*, Brasília, UnB, pp. 51-90.

FAUSTO, C.

- 2008 “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*, Rio de Janeiro, Museu Nacional, vol. 14(2).

HUGH-JONES, C.

- 1979 *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.

HUGH-JONES, S.

- 1979 *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- 1993 “Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-Examination of Tukanoan Social Organization”. *L’Homme*, Paris, Laboratoire d’Anthropologie Sociale, vol. 126-128.
- 2009 “The fabricated body: objects and ancestors in Northwest Amazonia”. In SANTOS GRANERO, F. (org.), *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson, University of Arizona Press, pp. 33-59.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1975 *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- 1976 *Antropologia estrutural dois*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

MARTINI, A.

- 2008 *Filhos do Homem: a introdução da piscicultura entre populações indígenas no povoado de Iauaretê, rio Uaupês*. Campinas, dissertação de mestrado, Unicamp.
- 2009 *O retorno dos mortos: uma narrativa sobre a repatriação dos ornamentos de dança do Rio Negro*, AM. Relatório ISA/Foirn, inédito.
- 2011 “O retorno dos mortos”. In RICARDO, B.; RICARDO, F. (orgs.), *Povos Indígenas do Brasil (2006-2011)*. São Paulo, ISA.

MARTINI, A.; VELOSO, G.; MAIA, A.

- 2010 *Katisebé – Informativo do Movimento Indígena do Distrito de Iauaretê*, vol. 2, ed. 1 (agosto). São Paulo, ISA, São Gabriel da Cachoeira, Foirn.

OLIVEIRA, A. G; ANDRELLO, G. (orgs.)

- 2007 *Dossiê Iphan, n. 7 – Cachoeira de Iauaretê*. Brasília, Iphan.

OVERING, J.

- 1986 “There is no end of evil: the guilty innocents and their fallible god”. In PARKIN, D. (org.), *Anthropology of Evil*. London, Basil Blackwell.
- 1989 “The aesthetics of production: The sense of community among the Cubeo and Piaroa”. In *Dialectical Anthropology*, Springer Netherlands, vol. 14(3).

SAHLINS, M.

- 1999 “Introdução”. In *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

TAUSSIG, M.

- 1993 *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

TENÓRIO, H.; RAMOS, J.; CABALZAR, F. (orgs.)

- 2005 *Wiseri Makañe Niromakañe – Casa de Transformação: origem da vida ritual Utapinopona Tuyuka*. São Gabriel da Cachoeira, AEITU, São Paulo, ISA.

TURNER, V. W.

- 1974 *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, Vozes.

ABSTRACT: The return of the sacred ornaments (*basá busá*) that were in the “Museu do Índio”, in Manaus, was a long process filled with political wrangling towards the (re)establishment of links and relationships between sectors of the indigenous movement and traditional experts who were organized in a self-styled “cultural regeneration” movement. The process had begun in 2006 as part of the activities of “Salvagarda da Cachoeira de Iauaretê”, registered as Brazil’s immaterial patrimony by Iphan. This article presents and raises preliminary questions about the return of these ornaments, as well as the passage of these ornaments from the sphere of “culture” as a meta-politic narrative to the culture as symbolic system, ethical and aesthetic that guides the everyday life of any human population, focusing on transformations experienced by the ornaments during transit and mediations in different spaces and times through an extensive cosmopolitic network.

KEY-WORDS: Return of ornaments, Upper Rio Negro, Iauaretê, “culture” and culture, immaterial heritage.

Recebido em junho de 2011. Aceito em março de 2012.

