

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
MUSEU NACIONAL

**Os Hupd'äh e seus mundos possíveis:
transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro**

Bruno Ribeiro Marques

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
MUSEU NACIONAL

**Os Hupd'äh e seus mundos possíveis:
transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro**

Bruno Ribeiro Marques

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Eduardo Viveiros de Castro

Rio de Janeiro

Agosto de 2015

Bruno Ribeiro Marques

Os Hupd'äh e seus mundos possíveis: transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada por:

Eduardo Viveiros de Castro (Orientador)

Aparecida Vilaça

Luisa Elvira Belaunde

Oiara Bonilla

Joana Miller

Rio de Janeiro

Agosto de 2015

CIP - Catalogação na Publicação

M357h Marques, Bruno
Os Hupd'äh e seus mundos possíveis:
transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro /
Bruno Marques. -- Rio de Janeiro, 2015.
265 f.

Orientador: Eduardo Viveiros de Castro.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio
de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós
Graduação em Antropologia Social, 2015.

1. etnologia indígena. 2. etnografia. 3.
comunidade. 4. história. 5. cidade. I. Viveiros de
Castro, Eduardo, orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os
dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Em memória

de meu amigo *Hé*,
Moisés Fonseca Andrade

AGRADECIMENTOS

Agradeço sobretudo aos Hupd'äh da região de Iauaretê e do igarapé Japu, em especial das comunidades de Fátima, Água Viva e Boca do Traíra, que me receberam em suas casas e compartilharam seu tempo comigo. É um privilégio viver entre os que habitam os extremos.

Ao meu orientador Eduardo Viveiros de Castro, que sempre estimulou o trabalho com os Hupd'äh e a quem tenho a maior gratidão.

Às professoras Aparecida Vilaça, Joana Miller, Luisa Elvira Belaunde e Oiara Bonilla, que gentilmente aceitaram o convite para participar da banca. A Geraldo Andrello pelo apoio nos momentos finais da escrita e por ter aceito também o convite em compor a banca, da qual, por motivos pessoais, infelizmente não pôde participar.

Aos professores que me inspiraram nesses anos, especialmente Aparecida Vilaça, Bruna Franchetto, Carlos Fausto, Marcio Goldman e Tania Stolze Lima. Agradeço a Jose Kelly pela força na formulação do projeto de doutorado, que foi de grande valia no decorrer do trabalho etnográfico. A Carlos Steil, meu orientador dos tempos de graduação em Ciências Sociais na UFRGS, um apoiador constante.

Depois de nove anos convivendo com os colegas do PPGAS Museu Nacional, ainda que com uma interrupção formal entre o mestrado e o doutorado, nomear, aqui, alguns, como de praxe, me parece estranhamente artificial. Estes alguns são, sinceramente, muitos e de diferentes épocas. Deixo o meu agradecimento ao companheirismo dos colegas que por ventura estiverem lendo estas palavras e que, de alguma forma, sabem que me refiro a eles. Paradoxalmente, não posso deixar de mencionar Beatriz Matos, Edgar Bolivar e Guilherme Heurich. Ainda no que toca às amigades-colegas, agradeço amigos, de graduação e de etnologia indígena, Flavio Gobbi e Maria Paula Prates.

Aos enfermeiros e médicos do Polo Base de Iauaretê, especialmente Hamyla, Marcio, Rubia e meu amigo Vicente. Aos amigos não-Hupd'äh, digamos assim, de Iauaretê que apoiaram o trabalho, penso especialmente nas lideranças da AMIDI, COIDI e FOIRN: Almerinda Ramos, Ercolino Alves, dona Carmem, Nivaldo Castilho, Jeremias Lana e tantos outros. Aproveito também para agradecer a Álvaro Castilho, sua mãe Amélia e seu pai Severiano. Neste ponto certamente peço pelas ausências.

A Fernanda Nunes e Georgia Silva que tão bem me receberam em São Gabriel, sobretudo na volta da primeira etapa do campo. Aos companheiros de viagens, trabalhos e pelejas no alto rio Negro: Aline Scolfaro, Ana Paula Lima, Danilo Ramos, Henrique Juno, Pedro Lolli e Tulio Binotti; Fernanda e Georgia, não preciso nem dizer, entram aqui também. A Danilo, que trabalha com os Hupd'äh do Tiquié, agradeço muito as conversas que entretemos nos últimos anos.

Agradeço Ingrid Schneider, que gentilmente permitiu que eu trabalhasse com os arquivos pessoais do antropólogo Jorge Pozzobon ainda em minha pesquisa de mestrado. Ao antropólogo Renato Athias pelas informações disponibilizadas.

A Indira, minha esposa e colega, aproveito para agradecer não apenas pela paciência nos tempos de doutorado, como também pela graduação e mestrado que fizemos juntos. Aos meus pais, Carlos e Gladis, e minhas irmãs, Julia e Luzia.

À CAPES, pela bolsa e pelo financiamento dos períodos de trabalho de campo.

Agradeço, por fim, aos funcionários da Secretaria e da Biblioteca do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional.

RESUMO

Os Hupd'äh e seus mundos possíveis: transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro

Bruno Ribeiro Marques

Esta tese apresenta uma etnografia realizada com os Hupd'äh da região do igarapé Japu (grupo regional oriental), tendo em vista algumas transformações do sistema regional do alto rio Negro com a chegada dos brancos. A forma de vida nas “comunidades”, criadas pela influência dos missionários salesianos a partir da década de 1970, entre os Hupd'äh, toma especial relevância, vislumbrando-se como um desafio cotidiano do ponto de vista dos Hupd'äh do Japu imbuídos do projeto de “fazer a comunidade crescer” e “fazer a comunidade ir para a frente”. A vida na comunidade ganha aspectos paradoxais, revelando a tensão constitutiva entre a formação de coletivos de outrora (em *wähäd wág*, “tempo dos antigos”) e o limite para o qual aponta a forma-comunidade de vida em coletivo: a cidade. Hipotetiza-se que o modo como os Hupd'äh do Japu vivem e pensam as transformações do alto rio Negro e os preceitos atuais da vida indígena – equacionando o “viver bem” de outrora (e do presente) e o “viver melhor” dos novos tempos – sugere movimentos mais de contradição e disjunção que de síntese e conjunção.

Palavras-chave: etnologia indígena; etnografia; comunidade; história; cidade; alto rio Negro.

ABSTRACT

Os Hupd'äh e seus mundos possíveis: transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro

Bruno Ribeiro Marques

This thesis is an ethnography conducted with the Hupd'äh of the Japu stream region (eastern regional group). It focuses on some of the transformations that have occurred in the regional system of the Upper Rio Negro with the arrival of white people. The Hupd'äh way of life in the “communities” – which were created from the 1970s onwards under the influence of the salesian missionaries – is especially relevant; from the perspective of the Hupd'äh of Japu, who are caught up in projects to “make the community grow” and “make the community progress”, it manifests as a quotidian challenge. Life in the community becomes paradoxical in some aspects, revealing the constitutive tension between the formation of collectives of the past (in *wähád wág*, “time of the elders”), and the limit to which the community-form of collective life points: the city. It is hypothesised that the way in which the Hupd'äh of Japu live through and think of the transformations of the Upper Rio Negro and the current precepts of indigenous life equating what it was to “live well” in the past (and in the present) with what it is “to live better” in recent times – suggests a dynamic that is more contradictory and disjunctive than synthetic and conjunctive.

Keywords: ethnology; ethnography; community; history; city; Upper Rio Negro.

É um “mundo como hipótese”, que nunca se submete às exigências rigorosas da “prova” ou legitimação final, um mundo não científico. É por isso que os povos tribais podem reconhecer e validar relatos míticos mutuamente contraditórios sobre a origem e a estrutura do mundo com perfeita equanimidade.

(Roy Wagner)

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| Convenções | 1 |
| Glossário | 2 |
| Prólogo | 3 |
| Introdução - O espírito do tempo | 5 |
| 1. Os sonhos da cidade | 6 |
| 2. O tempo da etnografia | 10 |
| 3. Aspectos do intervalo: a dupla abundância, a dupla falta | 21 |
| Capítulo 1 - Os Hupd'äh, os Wòhd'äh e os brancos | 34 |
| 1. O grande divisor: índios do mato <i>versus</i> índios do rio | 35 |
| 2. A chegada dos brancos e os gentios do noroeste amazônico | 50 |
| 3. A cidade dos Hupd'äh | 71 |
| 4. Os Hupd'äh do igarapé Japu e a dobra do sistema regional | 94 |
| Capítulo 2 - <i>Ya'ám Huh</i>: os Hupd'äh na Cachoeira da Onça | 106 |
| 1. Descendo para a beira do rio | 110 |
| 2. <i>Nìh S'áh</i> : a terra e as gentes de Fátima | 120 |
| 3. O cercamento e a hostilidade primordial do mundo | 138 |
| 4. Conclusão: segmentaridade e transformações em <i>nìh s'áh</i> | 162 |
| Capítulo 3 – Cenas da vida de província | 169 |
| 1. Iauaretê: os Hupd'äh na cidade dos índios | 169 |
| 2. A potência dos que “ficaram para trás” | 194 |
| 3. Fazendo a comunidade | 206 |
| 4. Conclusão: a potência da cidade | 230 |
| Considerações finais - Às portas da cidade | 238 |
| Referências | 246 |

LISTA DE IMAGENS

| | |
|---|-----|
| Foto I: Salesiano presenteando homem hup no rio Tiquié (1938) | 73 |
| Foto II: Salesiano presenteando homem hup no rio Tiquié (1938) | 73 |
| Foto III: Casimiro Andrade (ao centro) e os <i>wähäd'äh</i> (“antigos”) do igarapé Japu (Terribilini, 1960) | 76 |
| Imagem de satélite I: Comunidade Santo Atanásio | 89 |
| Mapa I: Grupos regionais Hupd'äh | 94 |
| Imagem de satélite II: Grupos locais Hupd'äh da região do Japu | 85 |
| Foto IV: Hupd'äh em frente à maloca do igarapé Iauácaua, afluente do Japu (K. Nimuendaju, 1927) | 97 |
| Figura I: Átomo sociológico dos Hupd'äh do Japu | 100 |
| Diagrama I: Clã <i>Mòy Kã' Tèhd'äh</i> - linhagem dos irmãos menores, descendentes de <i>Túd</i> | 129 |
| Diagrama II: Clã <i>Dëh Puh Tèhd'äh</i> - linhagem dos irmãos menores, descendentes de <i>Síb</i> | 131 |
| Imagem de satélite III: Comunidade Fátima - coletivos agregados e distribuição em casas | 132 |
| Diagrama III: Clã <i>Dëh Puh Tèhd'äh</i> - comunidade Fátima, distribuição por casas | 158 |
| Diagrama IV: Clã <i>Mòy Kã' Tèhd'äh</i> - comunidade Fátima, distribuição por casas | 160 |
| Mapa II: Iauaretê (Andrello, 2006) | 171 |
| Diagrama V: <i>Hòpd'äh</i> - Pira-Tapuia, sobrenome Darbono | 200 |
| Figura II: Visita à casa de São Pedro | 232 |

CONVENÇÕES

Nesta tese, segue-se a convenção da grafia da língua hup adotada a partir do trabalho da ONG Saúde Sem limites, coordenada pelo antropólogo Renato Athias, que organizou um dicionário com o linguista Henri Ramirez: “A Língua dos Hupd’äh do Alto Rio Negro: dicionário e guia de conversação” (2006). O alfabeto hup proposto por Ramirez tem 25 letras: a, ä, b, ç, e, ë, g, h, i, ï, j, k, m, n, o, ö, o, p, r, s, t, u, w, y, e, (oclusão glotal). Nas vogais, para indicar a nasalidade, coloca-se um til. A tonalidade alta é sinalizada com um acento agudo, a tonalidade ascendente, com um acento grave. Há ainda 11 consoantes laringalizadas: b’, r’, j’, g’, m’, n’, y’, s’, k’. Abaixo o quadro da grafia das em 16 consoantes e 9 vogais:

| CONSOANTES | | | | | VOGAIS | | |
|------------|------|---|---|---|--------|---|---|
| p | t | s | k | ' | i | ï | u |
| b | d(r) | j | g | | ë | ä | ö |
| m | n | | | | e | a | o |
| | | ç | | h | | | |
| w | | y | | | | | |

GLOSSÁRIO

AIS - Agente Indígena de Saúde

AMIDI - Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Iauaretê

CASAI - Casa do Índio

CEAM - Companhia Energética do Amazonas

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

COIDI - Coordenação das Organização Indígenas do Distrito de Iauaretê

COMARA - Comissão de Aeroportos da Região Amazônica

CR FUNAI-SGC - Coordenadoria Regional da FUNAI São Gabriel da Cachoeira

DSEI-ARN - Distrito Sanitário Especial Indígena - Alto Rio Negro

EJA - Educação de Jovens e Adultos

FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

INSS - Instituto Nacional do Seguro Social

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

PRÓLOGO

O sol se pôs atrás do elevado que define o horizonte oeste do campo de futebol de Fátima. Uma noite de lua nova faz com que um sem-fim de estrelas sirva de palco para as luminosidades móveis do céu amazônico que tanta curiosidade despertam nos Hupd'äh: “Brù, é avião? Brù, é satélite? Tem gente lá dentro? De onde vêm? Para onde vão?”. Respondo, de partida, invariavelmente, “não sei”, como para indicar que o que será dito não se trata de uma afirmação plena. Sublinhada a incerteza, lanço mão de uma ostensiva rosa dos ventos aberta com os braços para especular. Também invariavelmente, os Hupd'äh pedem mais explicações: “Rio de Janeiro, São Paulo e Brasília ficam depois de Manaus, depois de Belém, mais para lá do rio? E a Coréia?”. Um mapa-mundi improvisado, iluminado por lanternas de baterias fracas de tanto fachear peixinho à noite, não resulta em mais que rabiscos *nonsense* diante de olhos impenetráveis, cujos donos entornam levemente a cabeça e franzem, sem muito esforço, o semblante. Tudo acaba numa risada. “*Wëh käd!*” (“É muito longe!”), concluem os Hupd'äh. Amanhã, depois e assim por diante, essa conversa se repetirá, assim como ontem e antes, no mesmo tom, como se evocasse o que há de mais extraordinário ou elementar no mundo.

O som dos insetos noturnos e da Cachoeira das Onça, que a certa hora da noite passa a roncar mais forte, convive com a música dos *paisanos*, que, ao longe, na aduana colombiana do outro lado da foz do rio Papuri, alterna entre bate-estaca e cumbia, anunciando que a festa amanhecerá. No lado oposto da comunidade uma fogueira de folhas secas de embaúba é acesa e tok, tok, tok... A roda de ipadu dos *Dëh Puh Tëhd'äh* se destaca da escuridão e o barulho do pilão socando as folhas de coca atrai os olhares. Quantos homens lá estão? Será que têm muito ipadu? Amanhã é dia de festa, e o caxiri já está fermentando no coxo. Histórias de cunhados feiticeiros, de jabutis fujões, de benzimentos, histórias do tempo do Manduca, histórias de um grande xamã antepassado, de bêbados assassinos em São Gabriel da Cachoeira, informações sobre os documentos para a aposentadoria animam a noite. Um barulho estranho vindo do mato desperta a atenção e faz os pescoços girarem rapidamente, sem que o resto do corpo se mexa. “*B'atìb*” (espírito predador), alguns afirmam, e todos consentem com um som gutural grave e seco em quase unísono. “*Yo'óm*” (“perigo”), alguém complementa. Silêncio.

Estamos na roda de ipadu do clã *Mòy Kã' Tèhd'äh*, na comunidade hup de Nossa Senhora de Fátima, Iauaretê. Em Iauaretê, as lideranças *Wòhd'äh* costumam dizer que estamos no fim do Brasil. Para os *Hupd'äh*, estamos no centro do mundo.

1º de junho de 2013, sábado

Introdução

O espírito do tempo

Enquanto remava um demorado regresso, me vinham à lembrança as velhas palavras de meu velho avô: a água e o tempo são irmãos gêmeos, nascidos do mesmo ventre. E eu acabava de descobrir em mim um rio que não haveria nunca de morrer. A esse rio volto agora a conduzir meu filho, lhe ensinando a vislumbrar os brancos panos da outra margem.

(Mia Couto)

Esta tese apresenta um trabalho etnográfico realizado com os Hupd'äh da região do igarapé Japu (grupo regional oriental), tendo em vista algumas transformações da região do alto rio Negro com a chegada dos brancos. A forma de vida nas “comunidades”, criadas pela influência dos missionários salesianos a partir da década de 1970, entre os Hupd'äh, toma especial relevância, vislumbrando-se como um desafio cotidiano do ponto de vista dos Hupd'äh do Japu imbuídos do projeto de “fazer a comunidade crescer” e “fazer a comunidade ir para a frente”. A vida na comunidade ganha aspectos paradoxais, revelando a tensão constitutiva entre a formação de coletivos de outrora (em *wähäd wäg*, “tempo dos antigos”) e o limite para o qual aponta a forma-comunidade de vida em coletivo: a cidade. Hipotetiza-se que o modo como os Hupd'äh do Japu vivem e pensam as transformações do alto rio Negro e os preceitos atuais da vida indígena – equacionando o “viver bem” de outrora (e do presente)

e o “viver melhor” dos novos tempos – sugere movimentos mais de contradição e disjunção que de síntese e conjunção¹.

Nesta introdução, apresento um panorama das questões que orientam a tese, baseada em trabalho de campo realizado entre os anos de 2012 e 2014. Antes, porém, destaco uma espécie de cena primeva, ainda no ano de 2007, quando de minha primeira estadia entre os Hupd'äh de Nossa Senhora de Fátima durante o curto período de trabalho de campo da pesquisa de mestrado.

1. Os sonhos da cidade

Alguns dias antes de partir da comunidade Nossa Senhora de Fátima, dando fim à breve estadia entre os Hupd'äh em 2007, fui pegar água no igarapé no fundo de um dos declives que ladeiam as casas da comunidade. Chegando lá, encontrei Clemente (tio paterno do meu anfitrião, João Batista), que me recebeu com grande simpatia. “*Patu, patu!*”, exclamou, apontando uma trilha sutil do outro lado do igarapé, a qual tomava o rumo oposto ao do

¹ Cabe, desde já, uma ressalva conceitual importante. Não abordo, neste trabalho, a extensa bibliografia sobre o tema do “Viver Bem” dos povos indígenas sul-americanos, o qual tem grande rendimento etnográfico na literatura etnológica regional, firmando-se também como a base de movimentos políticos contemporâneos. A distinção que lanço mão aqui entre o “viver bem” e o “viver melhor” tem finalidade heurística, sendo diretamente inspirada em Danowski & Viveiros de Castro 2014, conferir nota 83). Faço isso na busca, decerto limitada, de frasear as oposições do pensamento dos Hupd'äh da região do igarapé Japu contemporâneos, como ficará conceitualmente mais claro nesta introdução e, etnograficamente, no decorrer da tese, dando seguimento à linguagem conceitual sobre a formação de coletivos presente nas pesquisas com os povos indígenas do noroeste amazônico, em que conceitos tais como consanguinidade, descendência, afinidade, consubstancialidade etc. ficam em primeiro plano. Ao final da Introdução, faz-se um panorama desses temas. Para uma leitura dos dados etnográficos dos Hupd'äh à luz do conceito de “Viver Bem”, indico o interessante artigo de Monteiro & McCallum, intitulado “A Noção de 'Bem Viver' Hupd'äh em seu Território” (2013). Neste estudo, as autoras retomam o tema clássico do deslocamento espacial na hupdologia, presente desde a pesquisa de Silverwood-Cope (1990 [1972]), passando por Reid (1979), Pozzobon (1983, 1991, 2011) e Athias (1995, 2003). Traçando a oposição entre os conceitos nativos de “*Náw íbý*” (tradução literal de “estar vivo bem”) e “*Páy mún kërës*” (traduzido pelas autoras como “não ter nada”, indicando um estado geral de escassez), Monteiro & McCallum fazem reverberar – certamente operando inflexões conceituais importantes para dar conta das transformações na vida dos Hupd'äh em vista da vida em comunidade e das recentes descidas para a cidade de São Gabriel da Cachoeira – a oposição central do trabalho de Howard Reid (1979) entre o “*k'ët k'ó'ay*” (deslocar-se no espacial interior da floresta, caça e coleta, tendo os sentidos de uma vida prazenteira) e o “*bí'iy*” (o trabalho nas aldeias dos Tukano, e, em geral, na roça). Na busca de descrever as oscilações do pensamento dos Hupd'äh do Japu contemporâneos, esta tese enfatiza mais o aspecto temporal que propriamente espacial destas oposições, alternativas essas, é claro, não excludentes. Adianto que a inflexão do conceito de “Bem Viver”, atentando-se à equação entre seus aspectos espaciais e temporais na vida dos Hupd'äh do Japu, é um dos planos de trabalho a serem desenvolvidos no futuro.

centro de Fátima². Não entendi bem, mas deduzi que ele estava me chamando para colher folha de coca para fazermos ipadu. Inicialmente titubeei, pois estava com o corpo dolorido, uma vez que no dia anterior havíamos, Clemente, Moisés, eu e outros Hupd'äh, carregado aturás (cestos) cheios de abacaxis desde o sítio Abacate até a casa de Clemente, cerca de cinco horas de esforço físico intenso em uma trilha na mata.

Caminhamos poucos minutos ao longo de um cercado que nos separava de uma pequena plantação de mandioca de alguns índios Tariano do bairro vizinho, São Pedro, quando avistamos uma casa isolada, construída num estilo arquitetônico que parecia a síntese de todos os materiais possíveis dos quais os Hupd'äh lançam mão para a construção de suas casas: meio sapê, meio casca de árvore, meio telhas de zinco, meio palha de caranã. Clemente entrou e, acredito, anunciou que estava com ele. Lá dentro estavam Alírio, um jovem hup que à época vivia em Santo Atanásio – algum tempo depois mudando-se para Água Viva –, passando uma temporada em Fátima pois estava cursando o Ensino Médio no colégio de Iauaretê; e um casal de velhos, os donos da casa. O velho Manoel (“*Mandú*”), usava um boné em que figurava um semblante da estátua do Cristo Redentor, escrito embaixo “Rio de Janeiro” em destacadas letras coloridas, em seu pescoço um cordão prateado tinha como pingente o miolo do que foi um relógio de pulso, agora adornando o peito do nosso anfitrião. Discreta, sobre o único móvel, de pequenas dimensões, uma estatueta de santo católico. Fomos convidados a voltar à noite para comermos ipadu com o velho.

Clemente, Dominginhos (irmãos), Moisés (cunhado dos primeiros) e eu, ao cair da tarde, seguimos para a casa de Mandú. Chegando lá, o velho havia dado início ao preparo secando as folhas de coca. Os outros assumiram o restante do feitiço assim que adentraram a casa, liberando-o para conversar comigo; apesar de eu, então, não compreender praticamente nada da língua hup. “*Áh kamã*”, repetia Mandú batendo no peito, dizendo que na verdade era

² “*Paātu*”: coca, ipadu, na língua tukano (Ramirez 1997: 134); em língua hup, “*pũ'ük*”; planta da família das eritroxiláceas, que uma vez seca, pilada e combinada às cinzas de outras plantas (“*pũ'ük b'òh*”, literalmente o “sal da coca”) forma um composto comido todas as noites pelos homens Hupd'äh mais velhos dispostos em meia lua, tendo sempre um clã de referência em cada uma dessas “rodas”, geralmente acompanhados de cunhados efetivos. Para mais detalhes, conferir a tese de Danilo Ramos (2014), cujo objeto central são esses encontros noturnos dos Hupd'äh de Taracuí igarapé (comunidade do rio Tiquié).

Dâw³. Moisés, pelo restante da noite, passou a me auxiliar na conversação, uma vez que tinha boa fluência na língua portuguesa, devido aos dois anos que passou em Manaus ainda criança tratando uma doença, bem como na língua tukano, considerando que sua mãe era uma mulher Pira-Tapuia do rio Uaupés que casou com um homem hup, Américo (clã *Dēh Puh Tēhd'āh*), do igarapé Japu. Sem interromper o fluxo da conversa entre os Hupd'āh, Moisés discretamente ia me traduzindo os temas versados por Mandú ao narrar os seus sonhos para os companheiros de ipadu. Havia algo de pedagógico também, pois no início das conversas da roda os quatro homens me ensinavam como me portar nessa ocasião: como consumir o ipadu, o que dizer quando recebo, como fazer as interjeições etc. Além disso, logo percebi, eles me estimulavam a falar com a boca cheia do composto, o que para um iniciante gerava inevitavelmente o mesmo efeito: acabava por cuspir parte do conteúdo. Eles riam, e logo continuavam a me guiar.

Os presentes, enquanto consumiam ipadu e dividiam cigarros, conversavam sobre viagens, sobre virar onça e sobre os perigos da vida nos sonhos. Naquela noite, acredito que fomos a muitos lugares, embora meu desconhecimento da língua hup não permitisse acompanhar integralmente. Em certo momento, à parte, Moisés me contou que os pajés e benzedores, quando sonham ou sob efeito do caapi (ayahuasca), tomam um avião e dirigem até o Rio de Janeiro. Um avião que é como um grande barco de metal extremamente rápido, especificou. Os xamãs sobrevoam a cidade, “eles veem tudo e nos contam”, disse Moisés; descem nas ruas, dançam com as mulheres brancas, bebem cachaça, pegam em armas de fogo, então tomam seus aviões de volta para as aldeias e acordam. Na pesquisa de doutorado viria a saber que essas viagens podem configurar algo além de um passeio, de modo que relações de

³ Etnia da família linguística Maku que atualmente habita uma única comunidade, Aruá, no rio Negro, na margem oposta à da cidade de São Gabriel da Cachoeira. O avô de Manoel Oliveira, ao casar com uma mulher hup do rio Tiquié, migrou para a terra dos Hupd'āh, indo viver com os cunhados, e seus descendentes deram seguimento às relações de cunhadio com os Hupd'āh do clã *Sokw'āt Noh K'ōd Tēhd'āh* (“Filhos da Boca do Tucano”) deste mesmo rio, sendo assimilados ao clã de cunhados preferenciais desses, os *Dōg M'ēh Tēhd'āh* (“Filhos da Cobra Uirapixuna”). Mandú casou com uma mulher hup do igarapé Japu, deslocando-se para este grupo regional, posteriormente fixando-se no limite entre Fátima e São Pedro (bairro ocupado exclusivamente pela etnia Tariano). Oficialmente, Mandú e sua esposa (clã *Paç Ya'am Tēhd'āh*, “Filhos da Pedra da Onça”) vivem na comunidade de São Pedro, e não em Fátima, residência essa baseada na relação de patronagem com um Tariano desta comunidade que trabalhou durante anos como funcionário da FUNAI em Santo Atanásio, em um afluente do igarapé Japu. Não obstante residirem em São Pedro, as relações cotidianas do casal estão mais voltadas para os Hupd'āh de Fátima, onde vivem parte dos parentes clânicos da mulher.

outras ordens são travadas em função da potência e do controle xamânico do sonhador. O finado Guilherme, pajé de Santo Atanásio, certa vez foi em sonho para Brasília, lá comprou folhas de zinco e enviou para a comunidade. Outro, o velho Marcelino (viria a falecer no final de 2012), manteve uma relação estável com uma mulher branca de São Paulo, visitando ela à noite em sonho ao longo de sua vida. Alguns Hupd'äh sonham-se propriamente como brancos, e então, nas cidades, praticam atividades como dirigir ônibus, ser policial, andar de moto, “qualquer coisa”, me contaram.

Nesse dia, na casa do velho Mandú, foi a primeira vez que escutei sobre essas viagens oníricas dos xamãs hup para as grandes cidades do Brasil e da Colômbia, relatos esses que sempre colocam a pujança e beleza citadinas – *hayám póg kád! nów kád!* –, as grandes construções, a espantosa quantidade de gente, as máquinas... contrastando, enfim, a ordem de grandeza da cidade à da aldeia hup. Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília e Bogotá são citadas com maior frequência, mas, importante notar, como me explicou um velho de Boca do Traíra, os sonhadores conhecem todas as cidades; esses eventos oníricos são narrados justamente na chave colocada por Moisés, a qual é um complemento quase que obrigatório marcando o fim da narrativa dos sonhos da cidade em tom de epifania: “os pajés veem tudo” (*tih sãw kěy hũ' yí'*), isto é, o mundo todo e todos os mundos.

Como é de hábito em Fátima, uma das comunidades hup que, na região, recebem o predicado *wéd pã* (“sem comida”), havíamos comido praticamente nada mais cedo, apenas um caldo ralo, com alguma chicória e ainda menos carne de paca ofertada por algum parente de Moisés vindo do igarapé Japu em visita a Iauaretê. Moisés, gentilmente, fez questão de compartilhar comigo, que havia carregado seu aturá no dia anterior, liberando-o, devido à gripe que o enfraquecia, do esforço físico. Costuma-se dizer que o ipadu mata a fome dos velhos, que, depois das rodas noturnas com seus parentes, deitam em suas redes e viajam pelo cosmos, fazendo seu “estudo”, como os próprios costumam aludir em tom tão jocoso quanto profundo, ao melhor estilo hup. Era uma noite de céu absolutamente limpo, e as muitas horas de consumo de ipadu, somadas à falta de alimento, fizeram-me raiar o dia deitado na rede, desviando o olhar da única lâmpada da casa, constantemente acesa enquanto dura a escuridão que traz consigo a ameaça dos *b'atìb' d'äh* (“espíritos predadores”).

2. O tempo da etnografia

O trabalho de campo que embasa esta tese, dividido em três períodos, somando cerca de quinze meses ao todo, foi realizado em diferentes localidades: Nossa Senhora de Fátima (*Ya'ám Huh hayám*, cerca de 150 habitantes), a comunidade ou bairro hup em Iauaretê; Boca do Traíra (*B'òy Noh hayám*, 50 habitantes) e Água Viva (*Húp Hoy hayám*, 50 habitantes), duas comunidades vizinhas, de dimensões relativamente pequenas, no igarapé Japu (*D'òp Dëh*). Importante ressaltar que, nesta tese, as descrições etnográficas são concentradas na comunidade de Fátima (Capítulos 2 e 3), portanto, os dados relativos aos demais locais colocam-se em função desse ponto de referência etnográfica⁴.

Os Hupd'äh estão entre os seis povos do conjunto que, ainda hoje, vem sendo assinalado sob o termo “família linguística Maku”, somados aos Kakwa e Nukak (na

4 No primeiro período de trabalho de campo, entre junho e outubro de 2012, vivi na comunidade de Fátima, fazendo duas breves incursões em comunidades dos igarapés Japu e Cabari (Jacaré Banco, Santa Cruz do Cabari, Boca do Traíra e Água Viva). No segundo período, de meados de maio a meados de setembro de 2013, permaneci entre Fátima, Água Viva e Boca do Traíra. Em junho de 2013, realizei uma curta viagem ao rio Papuri, acompanhando as lideranças da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro) e da COIDI (Coordenação das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê), que me convidaram para fazer um censo superficial das comunidades hup desse rio. No último período, entre janeiro e maio de 2014, permaneci cerca de três meses na cidade de São Gabriel da Cachoeira, em vista da massiva descida dos Hupd'äh do rio Tiquié e do igarapé Japu para a cidade naquele ano, e, nos dois outros meses, permaneci nas comunidades do igarapé Japu. Os últimos dias da pesquisa de campo de doutorado, em maio de 2014, foram vividos em uma localidade chamada “sítio Tucano”, no quilômetro 80 da estrada que liga São Gabriel da Cachoeira e Cucuí (região da tríplice fronteira entre Brasil, Venezuela e Colômbia). Neste local residem atualmente duas famílias hup oriundas de Fátima, como ficará mais claro no Capítulo 2.

Colômbia) e aos Nadëb, Dâw e Yuhupdeh⁵ (no Brasil). Vivem na Terra Indígena Alto Rio Negro, a qual faz parte de um mosaico de terras indígenas contíguas localizadas no município de São Gabriel da Cachoeira, que conta hoje com aproximadamente 40.000 habitantes distribuídos entre a sede municipal e o “interior”, isto é, as áreas indígenas demarcadas. Além de povos da família linguística Maku, no alto rio Negro encontram-se povos da família linguística Tukano oriental, Arawak e Yanomami, formando uma região de grande variedade étnica e linguística.

Estima-se que a população dos Hupd'äh hoje passe de 2.000 pessoas, distribuídas em três grupos regionais com diferenças dialetais e que tendem à endogamia local, bem como a um relativo isolamento dos demais grupos; essas diferenças linguísticas e a distância espacial são constantemente mobilizadas como marcadores de alteridade entre os diferentes coletivos que se autodenominam “Hupd'äh”. Tradicionalmente, os Hupd'äh ocupam os interflúvio dos rios Papuri, Tiquié e Uaupés, mantendo relações de troca e serviços com seus vizinhos majoritariamente Tukano e Desana (povos da família linguística Tukano oriental), habitantes das beiras desses dois grandes rios que desembocam no Uaupés. Estamos diante das duas imagens socio-ecológicas em que se dividem os indígenas do noroeste amazônico, passando à literatura etnológica regional como uma distinção forte entre “índios do mato” e “índio do rio”: os primeiros (família linguística Maku) ocupando o interior da floresta, adotando um

⁵ Com o avanço das pesquisas linguísticas nos últimos anos, essa unidade vem sendo amplamente questionada, sobretudo pela pesquisadora Patience Epps. Além disso, as iniciativas que se colocaram no sentido de mudar o nome da família linguística, na busca de um substituto para o termo “Maku”, considerando seu conteúdo pejorativo e o fato de não ter sua legitimidade reconhecida pelas populações agrupadas neste termo, ainda não foram devidamente decantadas. Henri Ramirez (2001) propôs a mudança para “família linguística Uaupés-Japurá”, incorporando na terminologia linguística a área geográfica na qual se distribuem as populações. Patience Epps (2005) propôs o termo “Nadahup”, grupo linguístico esse que circunscreve apenas os povos que se concentram no lado brasileiro da fronteira, ou seja, os Nadëb, Dâw, Yuhupdeh e Hupd'äh, considerando que, segundo Epps, não haveria evidências que comprovassem o parentesco dessas línguas com as faladas pelos Kakwa e pelos Nukak, em solo colombiano (Epps 2005: 5-6). Como comentei em trabalhos anteriores (Marques 2009, 2011), esses questionamentos da linguista acerca de uma unidade da assim referida “família linguística Maku” diagnosticam uma espécie de vulgata linguística na constituição da bibliografia sobre esses povos, constituindo-se desde os primeiros estudos de Koch-Grünberg (1906) e Rivet & Tastevin (1920), e, no vácuo de dados confiáveis, reproduzindo-se nas pesquisas que se seguiram no decorrer do século XX, provavelmente imbuídas do desejo de comprovar a existência de uma tal família linguística, e não do cuidado científico em questionar as condições conceituais e empíricas dessa unidade (Epps 2005: 5). Ainda que o parentesco linguístico dos seis povos que formariam, supostamente, uma unidade “Maku” seja questionável, desestabilizando, decerto, a imagem calcada nas pesquisas do século XX, faz-se necessário reconhecer a existência do que pode ser referido como uma “makuologia”: um corpo de estudos constituídos a partir da comparação do material etnográfico dos povos que habitam o interior das florestas do Noroeste Amazônico – Nukak, Kakwa (Colômbia), Hupd'äh, Yuhupdeh, Dâw e Nadëb (Brasil) – e que se diferenciam de seus vizinhos que habitam os rios. Por fim, cabe colocar que, conforme Renato Athias (2008, comunicação pessoal), durante a realização do Curso de Magistério Indígena Paah Sak Tëg, essas propostas de modificação do nome da família linguística para “Uaupés-Japurá” ou “Nadahup” foram levadas ao conhecimento dos Hupd'äh, Yuhupdeh, Dâw e Nadëb presentes, que não as aprovaram, não chegando, entretanto, a um consenso sobre qual deveria ser, então, o termo de referência que os agrupassem.

modo de vida voltado à caça e à coleta e uma organização social de tendência igualitária, deslocando-se intensamente no espaço, ainda que em um território circunscrito, o que lhes atribuiu a classificação de “semi-nômades”; os demais (famílias linguísticas Tukano oriental e Arawak), povos sedentários e horticultores habitantes das beiras dos grandes rios, apresentam uma estrutura social de tendência hierárquica.

No Capítulo 1, argumenta-se que essa distinção tomou a forma de um “grande divisor” na literatura etnológica do noroeste amazônico, tendo efeitos determinantes nos trabalhos antropológicos sobre os Hupd'äh. E, no decorrer da tese, são descritos aspectos da “decalagem histórica” que teria se operado entre esses dois conjuntos de gentes em vista dos processos de colonização, uma vez que o tempo e a intensidade com que os “índios do rio” e os “índios do mato” se relacionaram com os brancos apresentam variações. Atualmente, por uma série de razões a serem aprofundadas na tese, ocorre a tendência dos Hupd'äh formarem comunidades de maior concentração demográfica mais próximas dos rios Tiquié e Papuri, muito embora o interior da floresta continue sendo ocupado pelos Hupd'äh e permaneça sendo um espaço simbolicamente paradigmático em oposição à beira dos rios e aos demais indígenas da região.

Cabe destacar que esta tese refere-se de forma mais estrita aos Hupd'äh da região do Igarapé Japu, ainda que esta marcação nem sempre esteja explícita. No último tópico do Capítulo 1, que trata da região do Igarapé Japu, os modos de diferenciação entre os grupos regionais hup são descritos. E, não obstante o trabalho de campo ter sido realizado em três comunidades, importante notar que se trata de uma mesma parentela, formada majoritariamente pelos clãs *Mòy Kă' Tèhd'äh* (“Filhos do Osso do Veado”) e *Dèh Puh Tèhd'äh* (“Filhos da Espuma d'Água”). Assim, as gentes que formam hoje as três comunidades em que realizei pesquisa de campo, Fátima, Boca do Traíra e Água Viva, remetem todas a casamentos entre os clãs *Mòy Kă' Tèhd'äh* e *Dèh Puh Tèhd'äh* ocorridos, conforme uma estimativa com base na memória genealógica, entre o último quartel do século XIX e o começo do século XX, cujos descendentes, por segmentação, foram se dividindo em linhagens de irmãos maiores e irmãos menores de cada clã, hoje ocupando as diferentes comunidades em combinações variáveis. Nesse tempo limite da memória genealógica de cada clã, os *Mòy Kă' Tèhd'äh* e os *Dèh Puh Tèhd'äh* viviam lado a lado nas terras que hoje são as comunidades de Água Viva e Boca do Traíra, respectivamente.

Esse grupo regional dos Hupd'äh em que realizei trabalho de campo sofre forte influência de Iauaretê, a “cidade do índio” (Andrello 2006), devido à proximidade espacial, gerando uma singular topologia de relações interétnicas e de relação com a “civilização dos brancos” em geral, se comparados aos demais grupos regionais hup. Fátima, por constituir o bairro hup dessa cidade indígena, é certamente o caso mais agudo; mas há, em geral, uma orientação de todos os grupos locais hup desta região para Iauaretê, a qual se traduz num intenso processo de visitas a essa cidade, bem como numa influência em sentido espacial inverso: indígenas de Iauaretê trabalhando nas comunidades hup da região do Japu como professores das escolas hup e, de certa forma, dando seguimento ao projeto civilizacional a que os missionários salesianos deram partida na década de 1930 entre os “Wòhd'äh”.

“Wòhd'äh” é o termo pelo qual os Hupd'äh se referem a todos os demais índios da região com os quais têm contato, que não os Yuhupdeh, Kakwa e Dâw, isto é, todos exceto os que os Wòhd'äh, por sua vez, chamam de “Maku”. Para indicar o ponto de vista hup do sistema, lançamos mão dessa categoria, “Wòhd'äh”, tão generalista quanto o termo “Maku”, que, por sua vez, é a marca do ponto de vista tukano do sistema. O termo “Wòhd'äh” não carrega em si sentidos depreciativos, e é uma categoria frequentemente traduzida pelos Hupd'äh como “índios”, numa lógica em que, do ponto de vista hup, na região existiriam os Hupd'äh, os índios (Wòhd'äh) e os brancos. Quando tratar diretamente desses povos abarcados pelo termo “Wòhd'äh”, seja expondo dados por observação direta ou por meio das etnografias com eles produzidas, usarei também os termos “índios ribeirinhos” ou “povos do rio”. Muito embora a distinção entre os povos do rio e os povos da floresta do noroeste amazônico esteja de certa forma defasada devido ao processo de sedentarização dos Hupd'äh e sua relativa aproximação dos grandes rios, importante frisar que a distinção é operante no pensamento nativo. Lanço mão também do termo “Tukano” como um genérico étnico dos povos da família linguística Tukano oriental. Cabe a ressalva que os Tariano, povo da família linguística Arawak, mas que hoje em dia falam preponderantemente a língua tukano, têm importância fundamental na trama etnográfica desta tese, sendo abarcados pelo termo “Wòhd'äh” também. E, quando o pertencimento a um grupo étnico dos Wòhd'äh em específico for algo marcado pelos próprios Hupd'äh, uso o termo da etnia convencionado na literatura, por vezes acompanhado dos termos em língua hup para cada etnia da região – assim, Tukano (*Sokw'ätd'äh*), Desano (*Minà'd'äh*), Arapaso (*Höbd'äh*) etc.

No capítulo 3 serão apresentados dados mais detalhados sobre Iauaretê, mas, para uma visualização da paisagem social e das questões políticas com que lidam os Hupd'äh desta região, é importante adiantar a descrição de alguns aspectos. Iauaretê é uma cidade indígena na fronteira com a Colômbia, que hoje conta com cerca de 3.000 pessoas de diferentes etnias distribuídas em dez bairros. A chegada dos missionários salesianos no final da década de 1920 marca um novo tempo na região. Como será descrito no Capítulo 1, até então a relação com os colonizadores havia se dado majoritariamente pela exploração da mão de obra indígena da parte de comerciantes colombianos e brasileiros, em um contexto marcado pela violência e pela escravidão. Os missionários salesianos, quando de sua chegada a Iauaretê (localizada na transição do médio para o alto Uaupés), já haviam dado início ao trabalho de missionarização no baixo Uaupés, voltados a um projeto de “catequese e civilização dos índios” (Andrello 2006: 125). No decorrer das décadas seguintes, na primeira metade do século XX, esses missionários despontaram como as autoridades por excelência da fronteira, contrapondo-se à violência dos comerciantes e monopolizando a relação com os indígenas da região.

Em 1929 deu-se início à construção da missão, e em maio do mesmo ano passa a funcionar o primeiro internato para as crianças, instituição essa central no processo de catequização e transformação cultural dos indígenas uaupesianos. A partir de então, essas instituições educacionais funcionaram como o epicentro da ação missionária nessas paisagens, sendo definitivamente fechadas apenas no final da década de 1980. Através da rigidez e da violência, os padres concebiam os internos como potenciais disseminadores da civilização (Andrello 2006: 128), contribuindo para a derrubada das malocas e a consequente construção de povoados formados por casas onde habitariam cada uma das famílias nucleares, bem como no combate às “coisas do diabo” em geral, sobretudo os grandes rituais públicos que estruturavam a temporalidade e a dinâmica do Uaupés. Do ponto de vista indígena, a violência dos padres parecia preferível à violência dos comerciantes colombianos e brasileiros. As vantagens da relação com os missionários foram e são até hoje ressaltadas pelas lideranças indígenas em discursos públicos, que, não obstante as recorrentes críticas ao desrespeito dos padres em relação aos “avós”, ao sofrimento imputado aos antigos, reconhecem, de forma igualmente recorrente, que por meio dos internatos os indígenas tiveram acesso aos valiosos conhecimentos dos brancos – “tiraram nossa cultura, mas também

trouxeram coisas boas” e outras construções análogas são falas comuns dos Wòhd'äh de Iauaretê.

Os Hupd'äh tiveram participação episódica nesses internatos, como veremos nos próximos capítulos, uma vez que não ocorreu uma adesão massiva como da parte dos Wòhd'äh; e mesmo as crianças hup de ambos os sexos que ingressavam nessas instituições ficavam um ou dois anos no máximo internadas, depois retornando para suas comunidades – tema comum da “fuga” que ainda hoje marca a relação dos Hupd'äh com instituições de saúde, de educação e com o serviço militar. A bem dizer, somente na década de 2010 ocorreu de um Hupd'äh da região permanecer residindo com os padres como seminarista, finalizando todas as etapas de estudo e habilitando-se aos votos clericais, um menino da comunidade de Fátima. Hoje velhos, os Hupd'äh que frequentaram os internatos relatam um tempo marcado pela firmeza pedagógica dos padres e principalmente pelo mau tratamento que os internos Wòhd'äh lhes dispensavam, dificultando em muito a permanência. No capítulo 1 trataremos a respeito de Casimiro Andrade, homem hup do igarapé Japu, que parece ser uma exceção a essa regra hup, convertendo-se, na década de 1950, no mediador principal entre os Hupd'äh do Japu e a missão de Iauaretê, relação essa que também envolvia algumas visitas nas quais os Hupd'äh levavam artesanatos (principalmente cestarias) em troca dos produtos monopolizados à época pelos padres (açúcar, sal, roupas, redes e utensílios em geral, como facas, panelas, terçados etc.).

Apenas na década de 1960 os missionários adentram o igarapé Japu com o objetivo de reduzir os Hupd'äh no que Renato Athias convencionou chamar de “povoados-missão” (1995). Alguns anos depois, na década de 1970, os salesianos formaram a comunidade de Santo Atanásio, na serra dos Porcos, que perdura até hoje, ainda que em uma configuração diferente da original. Enquanto isso, algumas famílias, que viriam a formar a comunidade de Fátima, começavam o processo de aproximação de Iauaretê, e, no igarapé Cabari, alguns Tukano, oriundos do baixo rio Papuri, formados no internato de Iauaretê auxiliavam os Hupd'äh a formar a comunidade de Santa Cruz do Cabari – um mosaico de irmãos menores das linhagens maiores dos clãs de referência do Japu.

Na década de 1970, portanto, encontramos o marco histórico de uma virada na vida dos Hupd'äh da região do Japu no sentido da formação das “comunidades”, do abandono das

malocas e de uma gradual sedentarização. Assim, foram originadas as três maiores comunidades hup da região: Santo Atanásio, Fátima e Santa Cruz do Cabari, cada qual com suas peculiaridades no processo de formação, mas cuja história é pontuada por um tema comum a todas: as brigas entre clãs em relação de afinidade em dia de festa e o conseqüente insucesso do “crescimento” da comunidade.

Interessante notar que é precisamente na década de 1970 que se opera uma mudança importante no discurso dos missionários salesianos, a qual é fundamental para a compreensão do que os Hupd'äh entendem por “comunidade” e para as transformações nos preceitos da “boa vida” dos indígenas uaupesianos atualmente. Os missionários salesianos, desde a implantação da missão de Iauaretê, firmaram-se como as autoridades da fronteira, contando com substanciais auxílios financeiro e logístico do Estado brasileiro para sua empresa. Na década de 1970, os missionários passam a incorporar de forma mais aguda o discurso do “desenvolvimento comunitário”, da “promoção humana e social”, desdobrando-se um conjunto de novos cargos na estrutura das comunidades indígenas, assim, os catequistas, os animadores e os professores (Andrello 2006: 137-138). Enfim, sob o modelo das “comunidades eclesiais de base”, com vistas à autonomia produtiva das comunidades indígenas – a diversificação agrícola, a formação de cooperativas, a criação de animais (bovinos e suínos) – tomava forma o que até hoje é o modelo de estrutura comunitária idealizado na região.

Importante ressaltar que os indígenas de Iauaretê nunca estiveram diante de uma “verdadeira configuração desenvolvimentista”, tratando-se mais do desenvolvimento na forma inicial de capitalismo comercial, o que reafirmaria as noções nativas de uma “boa vida”. Em linhas gerais, entre os Wòhd'äh opera uma percepção de que, em vista da entrada na civilização, é preciso agir como os brancos, que “'não param', 'planejam', e, assim, 'têm desenvolvimento’” (Andrello 2006: 142-143). Algo que se desdobra na noção do “progressar”, que, por um lado, pode ser considerada um neologismo na língua portuguesa, mas, por outro, possivelmente diga respeito à influência da língua castelhana na fronteira com a Colômbia. De todo jeito, o “progressar” condensa os sentidos do desenvolvimento local, sendo Iauaretê, a “cidade do índio”, possivelmente a realização maior deste ideal, cuja origem histórica e evolução (em sentido neutro) estão firmemente arraigada na ação dos missionários salesianos,

mas cuja responsabilidade se encontra também, como podemos ver de maneira particularmente aguda nas transformações mais recentes (expostas no Capítulo 3), nos próprios indígenas (Andrello 2006: 160).

As mudanças sociais, a introdução de uma série de códigos e promessas de desenvolvimento na região e os modos como os indígenas incorporaram esses códigos definiram uma certa equação entre o que os Wòhd'äh referenciam como a “cultura dos antigos” e a “civilização dos brancos”⁶. Em momentos agudos de discussão quanto ao futuro das terras do alto rio Negro, como o foi, por exemplo, o debate em torno da demarcação das Terras Indígenas, essa trama ganha contornos de drama, revelando justamente os princípios em jogo e suas relações por vezes contrastivas, dizendo respeito aos diferentes modos de relações entre a “cultura dos antigos” e a “civilização dos brancos” (Andrello 2006: 179-180). Neste sentido, quanto ao debate em torno da demarcação de Terras Indígenas e à consolidação do movimento indígena concentrado na FOIRN, Andrello conclui o seguinte:

Alguns líderes indígenas entendiam o movimento como uma estratégia de expansão cultural, outros desconfiavam que ele poderia significar atraso. Mais tarde é que vim a me dar conta de que essa divisão expressava uma mudança de perspectiva em curso a respeito da relação entre a “cultura dos antigos” e a “civilização dos brancos”. Uns viam potencialização nessa relação, outros contradição. Com o passar dos anos, e com o aumento dos recursos técnicos com os quais a FOIRN vem se equipando, esse mal entendido tendeu a se dissipar, e a primeira posição a ganhar terreno. Portanto, a diferença real entre essas posições dizia respeito, precisamente, a como lidar hoje com a chamada cultura dos antigos, pois parece estar fora de questão rejeitar aquilo que se conquistou da chamada civilização. (Andrello 2006: 54)

Expansão ou contradição? Entrada no mundo da civilização, equacionando-o à “cultura dos antigos”, ou a “volta ao tempo das malocas”? Entre os Hupd'äh do Japu o discurso do “desenvolvimento” é um tanto menos pregnante do que se observa nos Wòhd'äh de Iauaretê, e o componente que aparece de maneira mais destacada na forma-comunidade

⁶ Equação essa que apresenta variações e é mobilizada de formas distintas pelos coletivos indígenas da região, numa trama conceitual e política que envolve uma complexa relação entre os princípios da hierarquia – o ranqueamento em “irmão maiores” e “irmãos menores” dentro de cada grupo exogâmico – e da irmandade – princípio católico da igualdade generalizada a partir da qual todos, indiscriminadamente, teriam condições de estudar e se apropriar dos conhecimentos dos brancos –, colocando formas de prestígio em contraste.

(caso de Santo Atanásio, como veremos no Capítulo 1), na proximidade com a cidade indígena de Iauaretê (Fátima, descrita nos Capítulos 2 e 3) e nas descidas para a cidade de São Gabriel da Cachoeira (tema das Considerações finais) é, sobretudo, a abundância: um estado de plenitude das mercadorias dos brancos que poderiam ser acessadas sem a necessidade de produção. Abundância essa que, tal qual as sucessivas promessas de desenvolvimento que os brancos apresentaram (e ainda apresentam) aos Wòhd'äh de Iauaretê, nunca chega em sentido próprio. Na narrativa de formação de Santo Atanásio, exposta no Capítulo 1, torna-se claro que o “fazer a comunidade crescer”, do ponto de vista dos Hupd'äh, diz respeito à possibilidade de acesso direto a este mundo da plenitude de mercadorias, e não, como era a expectativa dos padres, a um modo de tornar os Hupd'äh gradativamente independentes e produtivos, tanto em relação aos demais indígenas da região como em relação aos brancos.

Os padres são narrados como super-patrões do ponto de vista dos Hupd'äh, e a pista de pouso de aviões de Santo Atanásio ganha contornos fundamentais na narrativa da comunidade, uma vez que era o meio pelo qual desembarcava uma infinidade de coisas dos brancos no Japu. Não à toa, mesmo depois de décadas de seu fechamento por parte das autoridades brasileiras, os Hupd'äh dessa comunidade continuam roçando e queimando a vegetação que cresce na pista, mantendo-a, com esse processo de limpeza, em potência. Nos capítulos que seguem, exponho como esse discurso é incorporado pelos Hupd'äh, descrevendo a trama social em que o “fazer a comunidade crescer” e “ir para a frente” se inserem.

É comum escutar entre os Hupd'äh que eles “ficaram para trás” dos Wòhd'äh, pois seus antepassados permaneceram na floresta e demoraram mais tempo para se aproximar dos missionários salesianos e incorporarem os conhecimentos dos brancos. O mesmo juízo, “ficar para trás”, pode ser aplicado na relação entre duas comunidades hup ou entre duas pessoas hup, bem como dizer que alguém “é mais que eu”; ou ainda, por exemplo, “meu sobrinho me passou já”, para dizer que um determinado sobrinho estudou mais e/ou tem melhor desempenho na fala da língua portuguesa que o tio que está enunciando a expressão – comparação essa comum quando pessoas de diferentes gerações genealógicas têm idades aproximadas.

Tais expressões – “fazer a comunidade crescer”, “ir para a frente” – são feitas em geral na língua portuguesa, muitas vezes entremeando-se nos discursos em língua hup nos dias de

reunião comunitária, descritas no Capítulo 3. Nessas ocasiões os habitantes de determinado grupo local se reúnem para tratar dos assuntos da comunidade, por excelência, tais como as construções e reformas a serem feitas nas edificações coletivas (capela, escola e centro comunitário), os problemas educacionais das crianças, as celebrações a serem realizadas coletivamente (tanto as festas com consumo de caxiri como batismos), a situação de fome que determinado grupo familiar esteja passando, também o uso excessivo de cachaça (no caso de Fátima especificamente), ou mesmo tratar publicamente a respeito de fofocas que estejam circulando etc.

Com o fechamento definitivo do sistema de internatos em Iauaretê no final da década de 1980, o processo de crescimento demográfico se radicalizou, de modo que uma série de famílias dos rios Papuri e do médio e alto Uaupés se fixaram na localidade, formando novos bairros e configurando algo próximo do perfil atual da região. A razão recorrente apresentada por estas famílias é justamente o acompanhamento dos filhos que deveriam ingressar no segundo grau, que passou a ser ofertado na Escola São Miguel, em Iauaretê, mais ou menos ao mesmo tempo do fechamento dos internatos. À exceção dos Hupd'äh de Fátima, que haviam se aproximado de Iauaratê em um momento anterior, os Hupd'äh do alto rio Papuri e do igarapé Japu não acompanharam este processo, permanecendo, portanto, no interior da floresta, ainda que gradativamente se sedentarizando e formando comunidades maiores, na medida em que a instituição escolar foi ganhando maior relevância em seu modo de vida.

Atualmente, Iauaretê conta com um banco postal (Banco do Brasil) e, em um dos comércios locais, os correntistas do Banco Bradesco podem sacar dinheiro, cuja origem ainda é ligada em sua maior parte à aposentadoria dos velhos, mas que, com os programas sociais lançados pelo governo federal na década de 2000, teve um importante incremento. Em 2014, as lideranças locais deram partida a uma mobilização para a abertura de uma agência do Banco do Brasil em Iauaretê, devido ao descompasso entre o montante de recursos que entram nas contas bancárias dos habitantes de Iauaretê e o limite para saque na estrutura atualmente disponível. Nos últimos anos, a Escola São Miguel tomou proporções ainda maiores, e seu quadro de professores, bem como a administração, hoje está em mãos indígenas, ainda que com o acompanhamento dos missionários. As políticas de ação afirmativa para ingresso e

permanência nas universidades brasileiras fizeram com que um conjunto de estudantes dessa escola passasse a frequentar cursos de ensino superior em universidades Brasil afora.

Fátima tornou-se a base para a estadia dos Hupd'äh do Japu que, depois de terminarem a formação de 1º a 9º ano na comunidade de Santo Atanásio, ingressam no Ensino Médio na Escola São Miguel, sempre nos cursos noturnos, uma vez que, diferentemente de uma parte dos estudantes Wòhd'äh, seus pais dificilmente podem mantê-los para que unicamente estudem, inclusive porque, dentre os poucos estudantes hup que chegam ao ponto de ingressar no segundo grau, é comum que a essa altura tenham seus próprios filhos. De todo modo, hoje, na Escola São Miguel, convivem estudantes que posteriormente ingressarão em universidades brasileiras e estudantes Hupd'äh, que entram na categoria de “povos de recente contato”, conforme a classificação da FUNAI.

No Capítulo 3 são descritos os pontos de vista contemporâneos dos Wòhd'äh de Iauaretê sobre os Hupd'äh, os quais, derivando das tradicionais imagens de anti-humanidade, desdobram-se nas relações interétnicas [*Wòhd'äh / Hupd'äh*] da região em duas versões: uma majoritária, a outra verbalizada por uma minoria de indígenas que em geral completaram etapas de estudo mais elevadas, seja terminando a formação nos seminários católicos seja em cursos superiores de antropologia em universidades brasileiras. Quanto à visão majoritária, uma inflexão católica faz com que a pena e a compaixão deem a tônica do ponto de vista dos Wòhd'äh sobre os Hupd'äh, desdobrando-se no dever de civilizá-los aos moldes do que os padres fizeram com os próprios Wòhd'äh. Alternativamente, uma pequena parte dos Wòhd'äh considera os Hupd'äh como um repositório da “cultura dos antigos” do alto rio Negro, algo que envolve também a percepção de que até o momento a “civilização dos brancos” mais atrapalhou que favoreceu os Hupd'äh que fizeram o movimento mais intenso em sua direção.

Por um jogo de espelhamentos pleno de curvas e deformações, é como se os Hupd'äh, que, do ponto de vista dos Wòhd'äh, sempre mantiveram relação dúbia com as regras da verdadeira humanidade, hoje fornecessem uma imagem mais aproximada da “cultura dos antigos”. Para os Wòhd'äh, no interior dos Hupd'äh são feitas diferenciações importantes, opondo, por exemplo, os Hupd'äh do Japu aos do alto Papuri. Para ilustrar, trago o argumento apresentado por uma liderança Wòhd'äh quando retornei à região para o trabalho de campo do doutorado. O argumento girava em torno da mensuração do quanto de cultura cada coletivo

indígena mantinha de seus antigos: eles, os Wòhd'äh de Iauaretê, estariam em torno de 20%, enquanto os Hupd'äh do Japu, variando em função da comunidade, estariam entre 40 e 60%, já os Hupd'äh do alto Papuri atingiriam a taxa de 80% de manutenção cultural, ou até mais. Evidentemente tais taxas não podem ser tomadas em sentido absoluto, indicando, isso sim, relações e sentidos importantes, inclusive porque, tendo em vista outro conjunto de relações (isto é, não colocando os Hupd'äh na equação), é comum escutarmos os Wòhd'äh do Uaupés “afirmarem que 'não perderam toda a sua cultura, mas apenas 50%'” (Andrello 2006: 281). Ao final do Capítulo 1, será descrito como os próprios Hupd'äh do Japu elaboram essa diferença, posicionando-se como civilizados em oposição aos do alto Papuri, e também como essa distinção opera dentro do próprio grupo regional do Japu, de modo que os Hupd'äh de Fátima, vivendo em Iauaretê, se diferenciam dos Hupd'äh que vivem nos igarapés no interior da floresta.

3. Aspectos do intervalo: a dupla abundância, a dupla falta

Os Hupd'äh do Japu contemporâneos se descrevem em relação a dois parâmetros temporais: o *wähád wág* (“tempo dos velhos” ou “tempo dos antigos”) e os novos tempos às voltas com os conhecimentos e mercadorias dos brancos. O *wähád wág* é uma referência constante, surgindo espontaneamente em todo tipo de situação, e é descrito como um tempo de plenitude do modo de vida dos Hupd'äh, tendo as malocas do Japu e os objetos rituais a elas associados como imagem forte. Diz respeito também a um tempo de excelência xamânica, marcado por uma série de resguardos e interditos, bem como de excelência da vida na floresta, na caça, na coleta de frutos etc. A potência física dos velhos, sua grande estatura, a envergadura de seus corpos e sua excelência nos benzimentos para formação e proteção das pessoas geralmente são colocados como contraposição ao momento que os Hupd'äh do Japu vivem hoje: com os corpos diminuídos, não mais capazes de lidar com todas as doenças e males que os assolam e sem a mesma capacidade de outrora para alimentar seus filhos. E, por outro lado, tendo os Wòhd'äh de Iauaretê como referência, os Hupd'äh do Japu se descrevem hoje embrenhados em uma decalagem histórica na duração e profundidade da relação com os brancos – “ficamos para trás” –, marcando os temas do insucesso na constituição das grandes

comunidades – condição para acessar os recursos da civilização – e do relativo insucesso no sistema educacional – principalmente no aprendizado da língua portuguesa.

O termo *wähäd* (“velho”) é também utilizado para designar justamente uma relação de excelência, por exemplo: *Yú hòp wähäd* (“João é o velho dos peixes / um excelente pescador”); ou *daràp pé’ wähäd* (“a barata é o velho das doenças / causadora de doenças”); ou, como disse ironicamente uma senhora hup ao ver-me comendo ipadu, *Brù pëcadu wähäd pög* (“o Bruno é um grande pecador”). O termo é usado também para marcar a hupdicidade (em certo sentido, tradicionalidade) de algum elemento: *wähäd piníg* (“contos dos velhos / mitos”); ou *wähäd hât* (“nome dos velhos”), os “nomes de benzimento” da lista de nomes clânicos, em contraste ao *tëg hó hât* (“nome dos brancos”), o nome de batismo cristão. Da parte dos Hupd’äh que falam português, é comum aludir ao “tempo dos velhos” nas interações com os profissionais de saúde, lançando mão do pretérito imperfeito para narrar como se davam as coisas nesse outro tempo em oposição a como ocorrem agora, começando as sentenças invariavelmente com a expressão “os velhos diziam...”. Expressão introdutória essa que não ocorre, até onde pude perceber, na fala dos Hupd’äh que não dominam o português, em que o *wähäd wág* (“tempo dos antigos”) parece ganhar outra textura temporal, excedendo o pretérito imperfeito, ainda que não se confundindo inteiramente com o presente⁷. Além disso, o *wähäd wág* compreende uma variedade de tempos, como o tempo mítico em que os Hupd’äh casavam com animais e espíritos, os tempos anterior e posterior ao roubo dos produtos agrícolas do Sogro-Peixe do fundo do rio, o tempo em que viviam em malocas em relação de hostilidade mútua, e também o tempo histórico, isto é, os ancestrais compreendidos na memória genealógica, sendo que, com alguns desses, os Hupd’äh contemporâneos conviveram. As falas sobre *wähäd wág* variam em tom e inspiram, via de regra, movimentos reflexivos: João fala dos *wähäd’äh* (“velhos/ antigos”) em tom descritivo, algo que já passou; já Fernando trata em tom solene, como algo admirável, ordeiro, análogo à liturgia católica; enquanto Duí, ele mesmo, hoje, um velho, varia entre os sentidos pitorescos e os atributos potentes e incríveis dos antigos, algo que testemunhou na infância; Beto fala com curiosidade, humor, admiração, apontando especulações sobre a possibilidade dessa vida plena, o que não

⁷ Ainda que apenas a realização de uma pesquisa direcionada para esse aspecto possa firmar esta hipótese, é possível que estejamos diante da oposição entre uma noção de temporalidade extensiva e de uma noção de temporalidade intensiva.

exclui alguma dose de ceticismo; Horácio, em geral, fala rindo dos super-poderes dos antigos Hupd'äh.

De todo jeito, o *wähäd wág* designa o tempo de plenitude da vida na floresta, em que os Hupd'äh viviam em pequenos grupos locais formados por um grupo clânico de referência e alguns cunhados agregados, seja em tapiris seja em malocas, e que, acentuam sempre, todos alimentavam-se juntos e compartilhavam de tudo. Quando embriagados de caxiri nos dias de festa, é comum os velhos fazerem discursos nostálgicos relativos a esse tempo em que não havia brigas no interior do grupo local, sendo as hostilidades, em contrapartida, fortemente marcadas com os demais grupos locais, envolvendo ataques xamânicos e raptos noturnos de mulheres. Rituais de iniciação clânica, o consumo do kaapi (ayahuasca), o toque das flautas cariçu, japurutu etc. garantiam um certo ordenamento anímico do coletivo. Em contraste, as festas atuais e o “fórró”, dizem os velhos, não proporcionam tais condições, levando sobretudo os jovens a ficarem “loucos” (*míg*) e à alta incidência de brigas.

Esse modo de vida contrasta com as atuais comunidades de maiores proporções, na medida em que, nas falas hup, o *wähäd wág* ganha aspectos minimalistas. Os antigos, dizem os Hupd'äh, não queriam que seus filhos passassem fome. Assim, tinham poucos filhos, deslocando-se por diferentes espaços de caça, não esgotando os recursos e concentrando suas capacidades nutritivas e xamânicas em formar pessoas fortes e saudáveis. Essa espécie de controle demográfico, do ponto de vista dos Hupd'äh, condição mesma da potência da vida, se dava também por meio dessas relações de hostilidade entre os diferentes grupos locais e clânicos. Antigamente, os xamãs de um determinado clã enfeitiçavam os territórios de caça de seus cunhados para que esses não pudessem criar muitos filhos e, assim, seu potencial bélico não tomasse proporções indevidas. As roças também não podiam ser grandes, pois as *tëg d'uh hupd'äh* (“gentes da árvore/floresta”) atacavam os que abrissem grandes clareiras na floresta. E mesmo as quantidades de ipadu consumidas eram um tanto menores se comparadas aos dias atuais.

Em suma, o *wähäd wág* é um tempo de menos indivíduos, mas de pessoas maiores. Diante do minimalismo dos grupos locais e da potência e da excelência da vida em *wähäd wág*, os Hupd'äh dizem que, hoje, inversamente, têm muitos filhos, vivem em comunidades maiores, mas são pessoas física e xamanisticamente menores. Um ponto de inflexão

importante nessa virada foi certamente a chegada dos missionários salesianos e o modo de vida em comunidade, como os próprios Hupd'äh colocam, pontuando também os alimentos dos brancos, inseridos pelos padres, como causadores de doenças e de enfraquecimento da pessoa. Mas, quando refletem a respeito das razões de não mais viverem no centro da floresta, alimentando-se e fortalecendo-se como outrora, os Hupd'äh destacam outro aspecto. Em *wähäd wág*, as doenças não adentravam em *nìh s'áh* (“nossa terra”), e a excelência xamânica dos antigos garantia um estado de saúde perene através dos conhecimentos de cercamento xamânico (*bi'id tá'*). Porém, em dado momento, as doenças dos brancos, que antes não ultrapassavam a beira dos rios (morada dos Wòhd'äh), passaram a se embrenhar no centro da floresta, tanto na forma de fumaças – falaram-me de *bomba s'ík* e *remedio s'ík* (“fumaça da bomba”, “fumaça do remédio”), produzidas nas fábricas das cidades dos brancos – como em forma personificada. Reproduzo aqui uma parábola dessa virada na vida dos Hupd'äh do Japu.

O senhor Sarampo

Em *Hup Hoy* (local à beira do igarapé Japu), quando as pessoas escutaram que estava chegando o senhor Sarampo, fugiram para o centro da floresta. Ficou apenas um velho. O senhor Sarampo, um homem branco, chegou acompanhado de uma mulher. Eles vieram de voadeira. Ele chegou e disse ao velho “bom dia!”, e viu a caveira de paca [em outra versão, de jacaré] pendurada no umbral da maloca, e pensou que muita gente havia morrido ali. Perguntou ao velho onde estavam os demais. O velho indicou o caminho. O senhor Sarampo não fez nada com o velho, pois, vendo a caveira, pensou que estava morto. O branco foi atrás dos Hupd'äh no centro da floresta. Chegou lá invisível, injetando a doença primeiro em um, depois em outro, e assim por diante. Os Hupd'äh ficaram doentes, alguns morreram tentando voltar para *Hup Hoy*, os corpos se espalharam pelo caminho, muitos ossos ficaram por lá mesmo. Quem aproveitou esse dia foram os urubus. Esse lugar hoje é chamado de *Páb' D'óh*⁸ (“Apodrecimento de Sarampo”). [Alberto Cruz, comunidade Água Viva, 19/7/2013 e 23/4/2014]

⁸ *Páb' D'óh* é uma localidade na trilha entre o igarapé Japu e Iauaretê, servindo também de acampamento de caça e para a coleta de material para fazer artesanato a ser vendido em Iauaretê. Os Hupd'äh mantêm dois tapiris nesta localidade para pernoitar na floresta.

Sendo assim, da perspectiva dos Hupd'äh do Japu, não apenas eles mas também a própria terra (*nìh s'áh*) não é mais como outrora. Doravante, essas potências que se anunciavam dramaticamente em *nìh s'áh* deveriam ser de alguma forma moduladas. Potências essas que não se apresentavam apenas em seu aspecto patogênico, envolvendo também o aspecto tecnológico, com a inserção de mercadorias no período colonial, e o aspecto xamânico, uma vez que os *wähád'äh* (“antigos”), xamãs muito poderosos, sempre frisam os Hupd'äh, viram em sonho o nascimento de Jesus – ainda que essa relação tenha se dado inicialmente na forma de reciprocidade negativa, como veremos no Capítulo 1. De todo jeito, nessa tensão constitutiva entre a imagem de um “mundo radicalmente diminuído” (Danowski & Viveiros de Castro 2014: 155) – doenças adentrando a *nìh s'áh*, os Hupd'äh de hoje como pessoas menores – e a possibilidade da “ampliação do mundo” (Sahlins 1997: 108) – o acesso a uma outra ordem de abundância, de plenitude, distinta à do tempo dos velhos, tendo nas cidades dos brancos a sua referência –, os Hupd'äh do Japu fazem as suas comunidades aos moldes instituídos a partir da década de 1970 pela ação dos missionários salesianos.

Como dito acima, em vista dessa outra ordem de relações e de abundância (a “ampliação do mundo”), “ficamos para trás” é o *leitmotiv* da fala dos Hupd'äh, que, como veremos no Capítulo 1, tomam uma posição singular no sistema regional do alto rio Negro face às transformações ocorridas no processo de colonização. A descrição que os Hupd'äh do Japu contemporâneos fazem de si mesmos, portanto, tem o aspecto de uma situação intervalar. Uma espécie de dupla marginalidade, em relação a si – ou melhor, aos seus antigos, dos quais os contemporâneos são versões diminuídas – e aos outros, tanto os Wòhd'äh melhor sucedidos na apropriação dos conhecimentos e mercadorias dos brancos como aos próprios brancos; uma vida entre/em dois tempos e duas ordens de abundância, projetando-se em uma dimensão

material: os objetos rituais perdidos (dos velhos) e os objetos de difícil acesso (dos brancos)⁹. Essa situação intervalar sugere uma variação da equação entre o velho e o novo algo distinta da que inspira a etnografia de Geraldo Andrello com os Wòhd'äh de Iauaretê, na qual essa oposição temporal é traduzida pela distinção entre a “cultura dos antigos” e “a civilização dos brancos”. De todo jeito, este intervalo é, ao seu modo, ainda que inscrito pelo signo da dupla falta, habitado tanto pelo velho quanto pelo novo.

Marilyn Strathern (1998), em um artigo sobre as transformações em Hagen (Papua-Nova Guiné), observadas pela antropóloga comparando suas pesquisas etnográficas nas décadas de 1960 e 1990, coloca a dinâmica entre o novo e o velho como uma variação de “socialidades alternadas”, contrapondo-se à “compulsão euro-americana [de] pensar a sociedade como um todo”, o que implicaria a identificação de “conflitos 'no interior', como no caso da identificação de uma tensão entre o novo e o velho”. A respeito dessa “compulsão euro-americana”, Strathern diagnostica seus efeitos nas descrições antropológicas: “[c]om maior ou menor ironia, pedaços da cultura/sociedade serão analisados como tradicionais, e outros como modernos, contemporâneos, pós-coloniais, globais, ou o que quer que seja” (Strathern 1998: 117-118). Em contrapartida,

em Hagen as pessoas habitualmente acionam o que Gellner (1964) chamaria de uma concepção episódica e não evolucionista da história. Não se trata de “mudança” no sentido de desenvolvimento progressivo, mas do deslocamento de um tipo de socialidade para outro. (Strathern 1998: 118)

Essa não-linearidade da temporalidade do “mundo indígena” é afirmada também por Silvia Cusicanqui:

⁹ Essa situação intervalar é certamente uma imagem forte, e, para ser bem entendida, deve ser devidamente modulada por algumas ressalvas. Por um lado, essa situação intervalar na qual os Hupd'äh do Japu se descrevem hoje em dia fornece um pungente retrato de um “mundo radicalmente diminuído” (Danowski & Viveiros de Castro 2014), estabelecendo os parâmetros da dupla marginalidade em que se veem hoje, isto é, tanto em relação à excelência dos velhos hup como em relação aos Wòhd'äh melhor sucedidos no controle dos conhecimentos dos brancos. Por outro lado, os traços fortes deste retrato devem ser atenuados, uma vez que tanto a perda dos conhecimentos dos velhos quanto o insucesso na obtenção dos conhecimentos dos brancos não são dados absolutos. Por exemplo, quando embriagados de caxiri, é comum que o que foi perdido venha à tona, e é então que são entoados cantos clânicos, duelos vocais femininos, cantos de kaapiwayá etc. Mesmo um jovem hup pode afirmar, batendo no peito energicamente, que é um pajé poderoso e um excelente caçador, tal qual eram os velhos, fazendo gestos graves para afastar os trovões da comunidade; atitude essa que pode envolver alguma comicidade, ou não. Esta oscilação percorre a tese toda, se tratando ela mesma de uma oscilação de perspectiva dos Hupd'äh quanto a si e ao mundo, numa espécie de dobra entre tempos, mundos, convenções, a qual pode tender para um ou outro lado.

No hay “post” ni “pre” en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras. El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro... (Cusicanqui 2010: 54-55)

Em suma, a teoria das “socialidades alternadas”, ou o velho e o novo como “dupla identidade” (indígenas e brancos), como nos apresenta Aparecida Vilaça com base em sua pesquisa com os Wari' (2000), dá a forma geral de uma relação entre códigos distintos que não tende à transformação unidirecional – “virar branco” como um estado acabado – nem a uma síntese estrutural, um estado fusional (como preconiza a teoria da mestiçagem¹⁰). Conforme Strathern, o próprio pensamento indígena, que narra sua vida contemporânea como uma oposição entre o novo e o velho, modernidade e tradição, seria um fenômeno do novo tempo, que contém ambos, o velho e novo, como tempos que podem coexistir, sendo essa oposição, em última análise, “uma versão das socialidades alternadas que, na década de 60, eram subjacentes ao movimento entre os tempos ordinário e ritual, entre as orientações doméstica e política, entre as esferas da produção e da transação” (Strathern 1998: 118).

Quanto aos Hupd'äh, essa oposição temporal entre o velho (*wähád wág*) e o novo deve ser bem entendida, pois ainda que as alusões ao *wähád wág* sejam, em geral, colocadas em tom de admiração pela excelência dos antigos, dificilmente poderíamos dizer que se trata, trazendo os termos de Strathern, de uma “tradição valorizada e explícita”: os Hupd'äh do Japu, ao menos até o momento, não reivindicam seus “costumes ancestrais” tal qual os Wöhd'äh de Iauaretê¹¹ (Andrello 2006: 278). Da mesma forma, não poderíamos dizer que, em alternativa, tratar-se-ia de uma “tradição não manifesta, implícita”, justamente por *wähád wág*

¹⁰ Recentemente, em ensaio inédito, José Kelly (2016, no prelo), apresenta o último desdobramento destas teorias, estabelecendo uma síntese teórica da produção antropológica amazonista a respeito das “teorias do virar branco”, apresentando o que o autor cunhou como a “teoria da anti-mestiçagem”.

¹¹ Os Tukano e os Tariano de Iauaretê, em sua relação tramada entre o novo e o velho, colocam as categorias nativas de “cultura dos antigos” e “civilização dos brancos”, respectivamente. Geraldo Andrello aproxima os dados relativos às transformações socioculturais dos indígenas do Uaupés da proposta de Marilyn Strathern das “socialidades alternadas” (Andrello 2006: 278-280). Assim, a passagem da tradição à modernidade não se trataria de “mudança social como um desenvolvimento linear e progressivo, de substituição de velhos por novos comportamentos, mas como 'o deslocamento de um tipo de socialidade para outro’” (Andrello 2006: 279), o que dá sentido à coexistência da reivindicação dos indígenas de Iauaretê tanto de “investimentos comerciais” como de “costumes ancestrais” (2006: 278-280).

(“tempo dos velhos”) ser tema de falas e reflexões cotidianas. Evidentemente, nas falas sobre *wähád wág* há um aspecto que poderíamos traduzir como “cultural”, enfim, um conjunto de conhecimentos xamânicos, rituais e de outras ordens¹². Mas, penso que a ausência da referência da parte dos Hupd'äh ao termo “cultura” (ao menos até o momento presente), mesmo escutando cotidianamente nas conversas com os Wòhd'äh de Iauaretê, seja algo sugestivo. Quando falam de *wähád wág*, os Hupd'äh traçam a imagem de uma potência vital ligada ao centro da floresta. Textura conceitual essa (potência vital) que surge também nas narrativas sobre as cidades dos brancos, como nos sonhos da cidade apresentados ao início desta introdução e em outras formas que serão expostas no decorrer da tese.

O que aludimos acima como uma outra textura temporal do *wähád wág* (“tempo dos antigos”, conferir nota 7) coloca-se certamente nesse sentido de uma concepção não-evolucionista da história (senso Strathern), ou de uma contínua retroalimentação do passado sobre o futuro (senso Cusicanqui). Afinal de contas, como será visto no Capítulo 3, em vista das dificuldades em “fazer a comunidade crescer”, o “tempo dos antigos” é, de certa forma, uma das possibilidades de futuro que se coloca diante dos Hupd'äh do Japu, assim como a cidade dos brancos. O que os Hupd'äh do Japu parecem acentuar, entretanto, é a dimensão contrastiva da alternância de socialidades, isto é, não se trata de um processo desprovido de atritos. A forma-comunidade de vida indígena uaupesiana, conforme as convenções católicas, coloca-se como um intermédio na busca de equacionar a vida entre parentes e as condições de acesso às benesses da civilização, somando a vida plena de outrora – constituição de grupos locais – ao “viver melhor” de hoje – “crescer”, “ir para a frente” –, desdobrando dessa equação os preceitos da “vida boa” indígena contemporânea no Uaupés. Isso, entretanto, toma um aspecto eminentemente paradoxal no cotidiano dos Hupd'äh do Japu, que, em vista dos insucessos em formar as comunidades, de fazê-las “crescer”, revelam as intensidades em jogo nessa solução intermediária entre as duas abundâncias, as duas potências: a floresta e a cidade. Esse ponto, espero, ficará mais claro no decorrer da etnografia.

¹² Convenções que, por vezes, são apresentadas em analogia às convenções dos brancos, no caso, mais especificamente dos católicos. Por exemplo, certa vez, Fernando, enquanto comíamos ipadu, narrou-me os antigos rituais com ingestão de kaapi (ayahuasca) nas malocas tal qual uma missa celebrada pelos padres. Essas analogias, em outras ocasiões, tomam aspectos eminentemente contrastivos, opondo radicalmente as convenções dos brancos às dos Hupd'äh, como no caso da formação de coletivos, em que o minimalismo dos antigos Hupd'äh opõe-se fortemente às comunidades de maiores proporções e, no limite, às cidades dos brancos.

Destacado o objeto de pesquisa, finalizaremos a Introdução complementando com algumas considerações da literatura etnológica do noroeste amazônico, as quais nos aproximam da linguagem conceitual em jogo na formação de coletivos, pontuadas com algumas ressalvas a respeito dos Hupd'äh do Japu no que toca a essa situação intervalar na qual se descrevem contemporaneamente.

A respeito das condições conceituais do pensamento indígena em relação à alteridade dos brancos, Cristiane Lasmar (2005) e Geraldo Andrello (2006) propuseram-se a trabalhar um problema semelhante, que pode ser descrito da seguinte forma: como os índios, na situação da cidade – em Iauaretê (Andrello) ou em São Gabriel da Cachoeira (Lasmar) –, podem diferenciar-se em conjunto dos brancos (“alteridade radical”), e ao mesmo tempo diferenciar-se entre si como Tukano, Desano, Tariano etc. Grosso modo, desse exercício de descrição das transformações no modo de vida dos indígenas do alto rio Negro, depreende-se um modelo que opõe o princípio da descendência – definindo a linearidade ancestral como definidora da pessoa e da interioridade dos diferentes povos indígenas – ao da aliança predatória – princípio que rege a relação com o exterior e dá sentido à busca dos “conhecimentos dos brancos” como uma forma de equalizar a relação de desigualdade entre índios e brancos dada no mito de diferenciação da humanidade.

Nesse sentido, Andrello (2006), na análise de um mito tukano, descreve os modos da “predação ontológica” na apropriação dos uaupesianos do conhecimento dos brancos, lançando mão do modelo da afinidade potencial (Viveiros de Castro 1993, 2002). Ao mesmo tempo, o autor propõe algumas modulações nesse modelo, em vista do princípio da descendência e da transmissão linear de propriedades simbólicas dos ancestrais no Uaupés, qualificando o “paradoxo” uauapesiano como um “contraponto ao paradigma da 'economia simbólica da alteridade’”,

pois entre os Tukano, Desana, Pira-Tapuia e outros, as potências que certos grupos [de outras regiões das terras baixas sul-americanas] assimilam através dos inimigos são, em grande medida, legadas por seus ancestrais míticos. Assim, ao contrário de grupos que enfatizam o idioma do canibalismo, como os Tupi e os guianenses (onde há predação horizontal), no Uaupés verificamos uma maior ênfase na continuidade linear (isto é, transmissão vertical)... o canibalismo não é nessa região a forma paradigmática da afinidade ou da troca. (Andrello 2006: 410)

Em complementaridade às análises cosmológicas de Andrello, Aloísio Cabalzar (2000, 2009) fornece um modelo dinâmico dessas relações entre os princípios da descendência e da aliança no alto rio Negro no que toca à estrutura social, desdobrando etnograficamente o tema das relações entre os diferentes “modelos de sociedade” dos indígenas do noroeste amazônico, o que remonta a trabalhos anteriores de Kaj Århem (1981, 1989) e Stephen Hugh-Jones (1993, 1995). Em sua etnografia com os Tuyuka do alto Tiquié, Cabalzar sugere a idéia de “nexo regional” para dar conta da ordenação espacial supralocal deste grupo linguístico. No nexo regional tuyuka haveria uma alternância da descendência e da afinidade na constituição dos grupos locais em função da posição que os sibs ocupam na hierarquia interna dos Tuyuca. Assim, os grupos tuyuca de alta hierarquia tendem a enfatizar o agnatismo (descendência) na constituição de seus grupos locais, evitando, portanto, a moradia com os cunhados, enquanto os de baixa hierarquia constituem seus grupos locais cognaticamente, desdobrando o sistema numa relação espacial que opõe centro e periferia:

o domínio territorial de um grupo de descendência exogâmico sofre inflexões resultantes das alianças, criando dois ambientes sociais (centro e periferia) marcados geograficamente. Este dualismo territorial é a síntese de gradações que vão do parentesco agnático às alianças próximas, da identidade linguística ao multilingüismo, da hierarquia à igualdade. (Cabalzar 2000: 63)

Essa variação no espaço entre os princípios da descendência e da aliança na constituição dos coletivos uaupesianos é transposta para uma variação no tempo nos trabalhos de Kaj Århem (1989, 2001). O autor trata das transformações estruturais na região com a chegada dos missionários católicos e a substituição das malocas (de corte agnático) pelas “comunidades” (corte cognático), em um processo em que o princípio da descendência é desenfocado em vista de seu englobamento pelo princípio da “consanguinidade” na constituição das comunidades ribeirinhas católicas. (“Consanguinidade” aqui entendida como a identidade entre co-residentes de um grupo local, cotidianamente construída em um processo de consubstancialização.) Esse englobamento está no fundamento das comunidades católicas, ou do “índio civilizado”, no Uaupés, as quais são idealizadas como casas enfileiradas na beira do rio, cada uma ocupada por uma família nuclear, onde os índios, usando roupas, pescam, fazem suas roças, tem sua escola e vivem, sem brigas, com os cunhados (Lasmar 2005: 242).

A “consanguinidade” é, portanto, o princípio de constituição das comunidades católicas uaupesianas. Interessante notar que os Hupd'äh, que no sistema regional do alto rio Negro sempre foram os que enfatizavam o corte cognático na constituição de grupos locais – rendendo-lhes as imagens de anti-humanidade da parte dos Wòhd'äh e de “endogâmicos” da parte dos antropólogos –, hoje são os que colocam de forma mais aguda o problema da constituição das grandes comunidades, logo, do “viver com o cunhado”. Como se opera esse problema para os Hupd'äh?: uma das questões que norteiam a tese. Nos capítulos 2 e 3, aborda-se etnograficamente esse problema; por ora, adianto que o ponto nevrálgico reside no contraste entre os mecanismos de constituição das grandes comunidades, sob o signo da irmandade católica, do “crescimento” e do “ir para a frente”, e o processo de consanguinização e de cercamento xamânico dos grupos locais hup. Cosmopolíticas em tensão, portanto, que podem se acomodar em determinadas formações, em determinados espaço e tempo, atritando-se em outras, gerando um processo de segmentação dos grupos locais, como ocorre na região do Japu.

Além da oscilação entre os princípios da ancestralidade e da predação – como Andrello nos mostra na busca de responder de onde vem a intensidade na cosmologia uaupesiana – e da descendência e aliança – como Cabalzar, Århem e Lasmar descrevem na formação dos grupos locais variando no espaço e no tempo –, estaria em jogo também um gradiente entre civilização e não-civilização. Da perspectiva indígena, a “civilização”, segundo Andrello (2006: 430), não sendo monopolizada pelos brancos, estaria distribuída desigualmente conforme o fluxo dos rios, opondo a “gente da cabeceira” à “gente da foz”. Assim, o autor descreve o tema: “um gradiente de civilização decrescente, que se estende entre os seguintes pólos... de jusante a montante, de leste a oeste, do lago de leite à beira do mundo, com os Tukano e demais *pa'mîri-masa* situando-se em um ponto intermediário.”

Nesse pensamento, desde o ponto de vista tukano, os Hupd'äh ocupariam a extremidade da não-civilização. De modo interessante, nessa situação intervalar em que se descrevem os Hupd'äh do Japu contemporâneos, estamos às voltas novamente com as descrições dos Hupd'äh na chave das carências, da falta, de sua “pobreza”, chave essa presente nas etnografias dos povos Maku, sobre as quais trataremos no Capítulo 1. Agora, porém, são os próprios Hupd'äh que lançam mão dessa chave para se descreverem em um

estado de dupla falta, tanto em relação aos antigos Hupd'äh – conhecimentos e objetos perdidos – como aos Wòhd'äh e aos brancos – conhecimentos e objetos que não conseguem acessar. Há, entretanto, uma diferença conceitual fundamental entre o signo da falta presente na literatura etnológica das primeiras pesquisas com os Hupd'äh e o signo da falta do qual nos falamos atualmente os Hupd'äh do Japu: para os pesquisadores a falta parece ser uma *condição* que define a posição dos Hupd'äh no sistema regional do alto rio Negro – operando o grande divisor entre os “índios do rio” e os “índios do mata” (Capítulo 1) –, enquanto, para os Hupd'äh, considerando a plenitude cultural do tempo dos velhos (*wähád wág*), a (dupla) falta surge como uma *circunstância* histórica ligada ao processo de colonização.

Por fim, cabe destacar que, atualmente, a tradicional hierarquia cosmopolítica de relações interétnicas [*Hupd'äh / Wòhd'äh / brancos*], configurada no mito de formação e partição da humanidade, passa a ser traduzida sob a forma de uma estratificação socioeconômica: [*os mais pobres / pobres / ricos*], respectivamente. O discurso dos Wòhd'äh como “pobres” e dos Hupd'äh como “os mais pobres” é algo presente na fala dos missionários católicos que atuam na região, desde o bispo de São Gabriel da Cachoeira até o empregado responsável pelas construções na missão de Iauaretê. A oposição fundamental, entre brancos (ricos) e índios (pobres), aos Hupd'äh sendo infletida a superlativização “os mais pobres”, é estruturante do projeto missionário salesiano na região. De origem católica, essa percepção foi incorporada pelos Wòhd'äh e pelos Hupd'äh, tomando a forma de um discurso político que coloca as agruras vividas pelos indígenas em contraste com a abundância da vida dos brancos na cidade, contraste esse radicalizado no caso dos Hupd'äh, “os mais pobres”. Trata-se de um discurso político muitas vezes colocado em forma de “lamento”, em geral acompanhado da percepção de que os indígenas do Uaupés estão no “fim do Brasil”, um lugar em que nada chega, nem os políticos, nem as mercadorias¹³. Figura-se, assim, uma das oscilações constitutivas da vida dos Hupd'äh do Japu contemporâneos: esses que, a um mesmo tempo – o novo tempo, que contém o velho e o novo –, pensam-se habitando tanto o centro do mundo (a

¹³ Essa idéia do “lamento” como um dos aspectos do discurso político dos indígenas do alto rio Negro deve ser melhor delineada. Neste sentido, as percepções de Gilles Deleuze expostas no Abecedário podem iluminar o que tenho visto. O lamento do excluído: “O lamento é sublime! O queixume popular, o lamento do assassino, que é cantado pelo povo... São os excluídos sociais que estão em situação de lamento. Há um especialista húngaro chamado Tökel, que fez um estudo sobre a elegia chinesa no qual mostra que a elegia chinesa é, acima de tudo, animada por aquele que não tem mais estatuto social”. O lamento de alguém diante de uma potência de força excessiva: “Alguma coisa pode se perder, é grande demais. Aí está o lamento: é grande demais para mim.”

abundância da vida na floresta) quanto a periferia de algum centro que deve estar alhures (Strathern 1991: 22). Tal oscilação atravessa esta tese.

CAPÍTULO 1

Os Hupd'äh, os Wòhd'äh e os brancos

...to reach the threshold, undoubtedly the most profitable to human societies, of a just equilibrium between their unity and their diversity; and maintain an equal balance between communication, favoring reciprocal illuminations – and absence of communication, also beneficial – since the fragile flowers of difference need half-light in order to exist.

(Claude Lévi-Strauss)

Este capítulo tem certamente uma composição heterogênea, a qual, entretanto, vista em conjunto, faz-se reverberar nos diferentes temas que constituem a tessitura do exercício etnográfico a ser apresentado nos capítulos “2. *Ya'ám Huh*: os Hupd'äh na Cachoeira da Onça” e “3. Cenas da vida de província”. Assim, o primeiro tópico trata da formação do sistema regional do alto rio Negro, sobretudo como as diferenças entre a ocupação espacial dos Hupd'äh, por um lado, e dos povos das famílias linguísticas Tukano oriental e Arawak, por outro, desdobram-se na literatura etnológica na forma do que referimos como um “grande divisor” – retomo, nesse tópico, fazendo um exercício de complexificação, colocações de trabalhos anteriores (Marques 2009, 2011; Marques & Ramos 2015¹⁴). O segundo tópico, “2. A chegada dos brancos e os gentios do noroeste amazônico”, apresenta um breve panorama da história da colonização da região, com ênfase nos dados relativos aos povos Hupd'äh, Yuhupdeh, Dâw e Nadëb. Pontuam-se também algumas narrativas dos Hupd'äh do igarapé Japu em referência aos diferentes momentos desse processo. Desta forma, são estabelecidas as condições de inteligibilidade do que na Introdução foi apresentado como a decalagem histórica da relação dos Hupd'äh, por um lado, e dos Wòhd'äh, por outro, face aos brancos. A partir da dualidade selvagens e civilizados, desdobra-se a versão alto-rionegrina da comum tríade amazônica que coloca em relação “índios selvagens”, “índios civilizados” e “civilizados”, a qual se projeta espacialmente, distribuindo-se conforme o alto e o baixo curso dos rios. Em “3. A cidade dos Hupd'äh” apresenta-se a história da chegada dos missionários

¹⁴ Em vista dos trabalhos anteriormente escritos, cabe ressaltar que os desenvolvimentos apresentados neste primeiro tópico são em larga medida fruto do diálogo com o pesquisador Danilo Ramos, que trabalha na comunidade hup Taracuí Igarapé, na região do rio Tiquié, fornecendo contrapontos e complementações fundamentais para a pesquisa que venho desenvolvendo com os Hupd'äh da região do igarapé Japu e Iauaretê.

salesianos na terra dos Hupd'äh e a formação dos povoados-missão (Athias 1995), destacando as narrativas hup da formação de Santo Atanásio, nas cabeceiras do igarapé Japu. E, no tópico final deste capítulo, “4. Os Hupd'äh do igarapé Japu e a dobra do sistema regional”, traçamos um panorama geral da organização clânica dos Hupd'äh dessa região, bem como dos modos de diferenciação dos Hupd'äh em seus grupos regionais e no interior do grupo regional oriental (“gente do Japu”).

1. O grande divisor: índios do mato versus índios do rio

Na constituição do noroeste amazônico, de fundo às teorias, debates, hipóteses sobre a profundidade temporal e a distribuição espacial dos povos que constituíram seu passado e com os quais os povos do presente entretêm relações de continuidade, duas imagens socioecológicas fortes operaram, entre as quais uma série de assimetrias mediam a relação. Como argumenta Eduardo Neves (1998) em sua tese de doutorado, a região é marcada pela congruência entre os marcadores das fronteiras multiétnicas e das fronteiras propriamente físicas – referindo-se distribuição das famílias linguísticas Tukano oriental e Arawak conforme o Uaupés e demais tributários do rio Negro. Além dessa, outra divisão fundamental se baseia na ocupação de diferentes nichos ecológicos, grosso modo, dois ambientes distintos: áreas ribeirinhas *versus* interflúvios (Neves 1998: 113-114), sendo as primeiras ocupadas por povos Arawak e Tukano orientais, ao passo que as últimas estariam “os caçadores nômades falantes de línguas relacionadas mas não classificadas, frouxamente chamadas de Maku” (Neves 1998: 114). Esta divisão corresponde ao que passou à literatura etnológica do noroeste amazônico como a distinção entre os “índios do rio” – famílias linguísticas Tukano oriental e Arawak – e os “índios do mato” – família linguística Maku. Grosso modo, os primeiros seriam sedentários e teriam agricultura mais desenvolvida, enquanto os Maku, por sua vez, se caracterizariam por uma mobilidade relativamente intensa por terra, desenvolvendo uma sofisticação maior das técnicas de caça; de um lado horticultores sedentários estabelecidos nas beiras dos rios estruturados hierarquicamente; de outro, caçadores-coletores nômades habitantes das regiões interfluviais, caracterizados por uma organização social fortemente igualitária (Politis 2001: 26).

Estes povos estabelecem relações históricas complexas em um sistema regional cuja estrutura é articulada, basicamente, pela regra de exogamia lingüística, que constitui um sistema de troca de mulheres entre os diversos grupos lingüísticos – do qual os povos Maku não participam, sendo linguisticamente endogâmicos – e por um sistema de trocas — no qual os Maku destacam-se por sua especialidade na caça e na coleta de produtos silvestres, bem como, tradicionalmente, no artesanato de cestos (aturá). Não obstante a origem variada das populações, a região destaca-se por uma notável homogeneidade dos traços culturais e de organização social, o que é comumente referido como a “área cultural do alto rio Negro” (Galvão 1959: 16). A intensidade do sistema de relações interétnicas neste contexto multilíngüe desdobra-se, na bibliografia, na tendência a não encarar a aldeia (grupo local) como um microcosmo da sociedade em questão, privilegiando a análise de sistemas regionais. Conforme Jean Jackson (1983), em seu trabalho sobre os povos Tukano, os grupos locais são os nódulos de um sistema regional atualizado por casamentos interlingüísticos, visitas constantes, relações de troca e a realização de rituais entre grupos locais distintos, práticas que, a um mesmo tempo, contribuem para a formação dos grupos locais e para a expansão das relações além dele (Jackson 1983: 5, 96). Segundo a autora, os próprios Tukano vêem o Uaupés como um sistema regional onde um mesmo conjunto de regras, com algumas variações, estrutura os diversos grupos: “*Although structurally differentiated along several dimensions, Tukanoan groups display a remarkable degree of cultural homogeneity, using many of the same rules for conceptualizing and participating in a single system*” (Jackson 1983: 5).

Essa notável homogeneidade seria mais acentuada, vale ressaltar, entre os povos Tukano e Arawak (Pozzobon 1983). A distinção entre índios do rio e índios do mato toma outro relevo em vista disto, uma vez que a relativa homogeneidade dos Tukano e Arawak, se comparados aos Maku, desdobra-se em uma relativa hegemonia desde a perspectiva do sistema regional, uma vez que os traços definidores do sistema uaupésino são, via de regra, imputados às populações indígenas ribeirinhas, ao passo que os Maku, na bibliografia, aparecem como figuras que se adaptam a este sistema do qual não participam plenamente e no qual ocupam posição subalterna aos demais povos, entretendo com eles relações que já foram descritas como escravidão, patronagem, simbiose etc.

No sentido de dar inteligibilidade histórica à formação deste sistema regional, alguns autores debruçaram-se sobre o processo de contato entre esses conjuntos humanos de origem heterogênea. Assim, Koch-Grünberg (1909) trata a respeito do processo de “tukanização dos Arawak”. Kurt Nimuendaju (1927) propõe a hipótese das “três camadas de civilização”, na qual os Maku seriam os autóctones propriamente ditos, seguidos pela “segunda camada” que chegou à região em duas levas migratórias, a primeira dos Arawak, a segunda dos Tukano. A “terceira camada” seria um produto híbrido entre a segunda, em particular os Baré de origem Arawak, e a civilização européia. Wright (1992), criticando os dois autores anteriores, corrobora a aceitação da ordem de ocupação [Maku > Arawak/Tukano > brancos], mas questiona o processo de “tukanização dos Arawak” proposto por Koch-Grünberg, trazendo aspectos que sugerem a ordem inversa de aculturação, e alguns pontos da hipótese de Nimuendaju, dentre os quais, com maior ênfase, o que toca a origem e a data das migração dos grupos Arawak no noroeste amazônico.

Stephen Hugh-Jones (1993, 1995) sugere que os traços hierárquicos do sistema regional e os mitos de origem tukano seriam reminiscências de um “passado grandioso”, que remonta às evidências arqueológicas de sistemas complexos encontradas em outras partes da América do Sul, em referência aos trabalhos da arqueóloga Ana Roosevelt (S. Hugh-Jones 1993: 116; 1995: 252). Eduardo Neves (2001), por sua vez, estabelece matizes neste argumento de uma diferença qualitativa fundamental entre o passado e o presente do sistema regional rionegrino. Combinando pesquisa arqueológica, tradição oral dos povos indígenas e evidências lingüísticas, Neves afirma que o sistema regional do alto rio Negro tem origem pré-colonial (2001: 277): *“even in the face of the demographic, social and cultural changes brought about by the conquest, the upper Rio Negro regional system is structurally similar to what it was before the sixteenth century”* (Neves 2001: 280).

Nesta época, segundo Neves, os padrões de organização social encontrados nos dias de hoje já estariam presentes, embora a guerra dos Tukano com os Baniwa do Içana e o rapto de mulheres seriam práticas comuns, bem como o princípio de exogamia não seria tão visível, dada a tendência das relações de aliança em se concentrar localmente¹⁵. O mesmo padrão de

¹⁵ O que, se considerarmos a descrição de C. Hugh-Jones (1979: 33) em relação à tendência dos casamentos realizarem-se no interior dos “campos sociais”, ou seja, entre grupos exogâmicos próximos espacialmente, não contraria exatamente o padrão atual.

distribuição hierárquica ao longo dos rios estaria em vigor e as áreas interfluviais seriam ocupadas por povos Maku, que se relacionavam com os Tukano nos mesmos padrões de “patronagem” observados no século XX. Alguns sibs tukano de baixa hierarquia seriam o resultado de incorporações de grupos Maku por parte dos Tukano (Neves 2001: 281). Esta hipótese da assimilação de contingentes Maku em sibs de baixa hierarquia tukano e arawak está presente também em Nimuendaju (1927), acrescentando que, mesmo os Maku não assimilados, sofreram grande influência das culturas arawak e tukano, “ao ponto de certos bandos deste [os Maku] não se distinguirem mais dos seus mestres senão pela língua e pela sua inferioridade social” (Nimuendaju 1927: 165). Robin Wright (2005) complementa as colocações de Eduardo Neves quanto aos aspectos de continuidade entre o sistema social nativo pré-colombiano e o atual, enfatizando o último como uma versão reduzida do primeiro:

...as hipóteses de Neves sustentam o argumento para a existência de um sistema regional aberto de origem pré-colombiano que integrava os povos aruak ao norte, oeste, e leste do Uaupés (os Baniwa, Kuripako, Achagua, Piapoco, Baré, Manao e outros) e os povos tukano-falantes dos rios Uaupés, Papury e, no limite, o Piraparaná e Apaporis. A população dos assentamentos, porém, “não foi significativamente maior no passado do que é hoje.” (Neves, in McEwan, Barreto & Neves, 2001, p. 281). Neves sugere que o “sistema regional de hoje seja estruturalmente semelhante a aquilo que foi antes do século 16.” (*op. cit.*, p. 280) É claro que “o sistema regional de hoje” é o que sobreviveu aos impactos dos primeiros séculos de contato e a escravidão, as epidemias, e os deslocamentos. Em outras palavras, o sistema regional de hoje é uma versão extremamente reduzida daquilo que existia nos tempos pré-coloniais. (Wright 2005: 14)

Se, por um lado, a bibliografia é relativamente controversa a respeito das relações entre os povos Tukano e Arawak (seu processo de aculturação mútua), por outro, há um tom consensual em relação à posição de dominação cultural na qual se encontram os Maku. Como argumenta Wright (1992), o problema fundamental dos estudos é precisamente “o processo de integração histórica do qual surgiu a configuração sociocultural predominante na região” (Wright 1992: 257), configuração essa sintetizada justamente a partir de elementos arawak e tukano. Ainda nesta linha que desdobra as implicações das camadas de ocupação humana da região [Maku > Tukano/Arawak > civilizados], Geraldo Andrello identifica um conjunto de questões suplementares às considerações de ordem etno-histórica na formação do sistema regional do alto rio Negro: “[e]m que medida a colonização pesou na moldagem do

mosaico de identidades que caracteriza hoje o sistema social nativo da região é, assim, um tema que vem atraindo a atenção de antropólogos e arqueólogos” (2006: 71).

Existem, portanto, entre esses dois conjuntos, Maku, por um lado, e Tukano e Arawak, por outro, fortes assimetrias no peso da contribuição para a formação do sistema regional do alto rio Negro. Em suma, historicamente, no alto rio Negro, Tukano e Arawak aculturam-se mutuamente, sintetizando os traços da “área cultural”, e ambos aculturam os Maku, que, por sua vez, não aculturam ninguém; ao passo que os brancos (colonizadores) aculturam a todos, ainda que em diferentes intensidades, uma vez que, parafraseando uma expressão de Jorge Pozzobon (2011), os Hupd’äh seriam os “campeões da resistência”.

Isso tudo tem um efeito curioso na antropologia destas paisagens. Os Maku tomam a forma de uma espécie de proto-humanidade tão estendida quanto onipresente, ocupando todos os espaços em que ninguém mais deseja estar. Tudo se passa como se sempre estivessem aí, parte natureza, da paisagem ela própria, moldados – a partir do grau zero da formação do sistema regional do alto rio Negro (objeto de debate) – pela ação humana e pelos traços da “área cultural” duramente forjados pelos embates entre os conjuntos humanos que foram se sucedendo e somando em ondas no território alto-rionegrino. Por vezes os Maku parecem até mesmo super-índios – o que, aliás, traduziria bem o discurso missionário católico na região –, uma vez que a narrativa colonizadora da desindianização, do índio como uma natureza a ser moldada ao que tudo indica se radicaliza quando se trata dos Maku. Todo o traço cultural lhes seria exógeno e fruto de aculturação, à exceção de alguns itens de ordem material: por exemplo, a zarabatana, as técnicas artesanais para a feitura de cestos, a preparação do curare; itens esses que lhes são tidos como singulares justamente por definirem sua posição como figuras estritamente complementares aos demais da região.

A bem dizer, os parágrafos anteriores não estão livres de eventuais exageros. Uma série de ressalvas, exceções, variações, matizes podem ser colocadas quanto à bibliografia. Mas a apresentação assim um pouco bruta se dá justamente no intuito de destacar o que descrevo mais adiante como os efeitos do “grande divisor” entre os índios do mato e os índios do rio que se operou na bibliografia. Antes, entretanto, faz-se necessário um sobrevôo nos aspectos dos modos de diferenciação dos indígenas do alto rio Negro que ressoam com o que tomou a forma de um grande divisor na bibliografia.

Jorge Pozzobon (1983), ao tratar a respeito do modo como os Maku se inserem no sistema regional do alto rio Negro, ressalta as diferenças entre eles e os outros povos, diferenças essas que lhes delegam a imagem de “antiexemplo de civilização para os outros índios da área” (Pozzobon 1983: 25). Interessante notar como a imagem que os Tukano fazem dos Maku revela, às avessas, seu ideal de sociedade e de condição humana (Jackson 1983: 7). A endogamia lingüística dos povos Maku seria um dos sinais diacríticos mais determinantes da oposição entre eles e os índios ribeirinhos, sendo o *leitmotiv* da imagem de anti-humanidade atribuída aos habitantes do interior das florestas, convertendo-se num traço incestuoso desde a perspectiva dos Tukano.

Como se sabe, os relatos que esses fazem dos Maku no mais das vezes giram em torno de figuras que transitam no contínuo entre natureza e cultura: subumanos, canibais, incestuosos, índios selvagens, sem conhecimentos rituais e mitológicos, enfim, fundamentalmente, sem cultura (Århem 1989: 10). Portanto, o princípio da exogamia lingüística ao mesmo tempo articula as relações entre os diversos grupos exogâmicos tukano da região do Uaupés – em um sistema regional baseado na troca de mulheres entre falantes de línguas diferenciadas – e implica, pela exclusão, a imagem de anti-humanidade dos Maku, desde a perspectiva tukano. Ademais, o fato de os Maku viverem com os cunhados em uma mesma aldeia (composição bilateral dos grupos locais) traça um corte decisivo entre a organização social dos povos Tukano e a dos povos Maku. Aspecto que fornece matéria para a imagem de “anti-humanos” dos segundos em relação aos primeiros, considerando a composição agnática das aldeias tukano, que atualiza no espaço a importância dos grupos de descendência (Ramos *et alii* 1980: 150).

Contemporaneamente, entretanto, o corte agnático ou cognático dos grupos locais tende a não ser marcado nas distinções interétnicas, uma vez que devido às transformações no modo de vida dos indígenas do alto rio Negro em decorrência da missionarização dos salesianos, muitas das comunidades Tukano adotaram um modo de moradia que contempla a coabitação com os cunhados. E mesmo as imagens de anti-humanidade em geral receberam uma inflexão católica, variando para os temas da “compaixão”, da “pena” e de uma certa disposição a “ajudar” os Hupd'äh a acederem aos deveres e benesses da civilização. Ainda assim, o caráter intempestuoso e virulento dos Hupd'äh nos dias de festa com consumo de caxiri é

constantemente lembrado – “eles são bons, tranquilos, mas quando bebem...” –, trazendo à tona uma vez mais os signos da bestialidade, além de sua reputada inconstância nos labores produtivos da roça. A esse aspecto, os Tukano acrescentam que, quando coordenados por alguém que os conhece, que sabe como mandar neles, um verdadeiro chefe, eles tendem a se tornar produtivos, verdadeiros trabalhadores, o que definitivamente não ocorreria quando abandonados à própria sorte.

Tradicionalmente, a alocação do status de “patrão” ao índio do rio tinha sua base não tanto na desigualdade econômica entre os dois grupos, como na imagem que os índio do rio tinham dos Maku como seres humanos. Em outras palavras, o Maku era o “cliente” porque seria socialmente “inferior” ao índio do rio: por seu nomadismo, pela fluidez de seus grupos locais, por sua “promiscuidade” no casamento, por viver na floresta como os animais. Seriam esses atributos, e não o valor intrínseco dos bens trocados entre os dois grupos, que teriam levado à situação em que os Maku, assumindo de certo modo essa imagem, se estabeleceram como os “clientes”, não só trocando bens, mas fornecendo serviços pagos por seus patrões índios do rio (Ramos *et alii* 1980: 177).

Da perspectiva dos Hupd’äh, a interação com os Wòhd’äh é mediada por uma série de cuidados, sobretudo nas ocasiões em que se consome caxiri, pois eles, os Wohd’äh, são seres prenhes de agressividade, tendendo ao descontrole. No cotidiano, essas disposições revelam-se também numa compulsão desmedida em ordenar, sendo, enfim, vistos como pessoas fracas por não dominarem a agressividade que degenera no “autoritarismo” com que tratam os Hupd’äh. Nesse sentido, contemporaneamente, os Hupd’äh desdobram uma crítica adicional a respeito de alguns projetos dos Wòhd’äh para a geração de renda nas terras dos Hupd’äh. “Os Wòhd’äh são como colonizadores”, disse, em bom português, um homem hup do igarapé Japu, em vista da revitalização da antiga ideia dos missionários salesianos de Iauaretê em abrir uma estrada para as comunidades hup do Japu para o acesso da civilização ao interior da floresta. Atualmente, este projeto está sendo considerado pelos Wòhd’äh de Iauaretê que, além de abrir a “vicinal”, planejam lotear as terras ao longo da via, distribuindo-as às famílias Wòhd’äh com o objetivo de incrementar a produção agrícola e de vender o excedente em São Gabriel da Cachoeira.

Ainda neste âmbito, a recente intensificação da relação dos Hupd'äh com o dinheiro, acessado pelos velhos aposentados e pelos beneficiários de programas sociais do governo federal, tem causado tensões devido ao papel mediador que alguns Wòhd'äh estabelecem entre os beneficiários Hupd'äh e os comerciantes de São Gabriel da Cachoeira. Por vezes, inclusive, o próprio Wòhd'äh é o comerciante, como em Iauaretê e, em alguns casos, também em São Gabriel da Cachoeira. A respeito disso, os Hupd'äh alegam que os maiores conhecimentos dos Wòhd'äh quanto às coisas dos brancos são usados por esses com o intuito de lhes enganar e roubar. Os cálculos para a soma dos valores das mercadorias, os modos de negociação envolvendo dinheiro e, principalmente, o manejo da virtualidade do recurso financeiro contido no cartão bancário ou no cartão de um determinado programa social são conhecimentos muito sofisticados do ponto de vista hup, revestidos por uma aura de hermetismo. *Tih tihíy* (“está mentindo”) e *s'ëk póg* (“ladrão”) são algumas das expressões que os Hupd'äh usam para se referir aos Wòhd'äh para os quais requisitam ajuda no trato com os comerciantes e na realização de operações bancárias em geral.

Em face do notório autoritarismo reputado aos Wòhd'äh, o que possivelmente seja a mais vil excrescência moral do ponto de vista da ética hup – *ta'páy id* (“fala feia”, “fala má”), é uma expressão corriqueira para se referir à sua inabilidade discursiva, que se desencaminha como distrato, bestialidade verbal, constrangimento –, não raro o tema da fuga se coloca: fuga das aldeias ribeirinhas no tempo de trabalho na terra dos Wòhd'äh e, mais recentemente, também a fuga das instituições estatais (de saúde, educação etc.) controladas por indígenas dessas outras etnias. A fuga, entretanto, não é o único modo em que se desdobra essa relação, havendo muitas histórias de embates diretos entre Hupd'äh e Wòhd'äh, que podem irromper de maneira relativamente espontânea em dias de festa com consumo de caxiri ou, em regime temporal menos efêmero, por vingança devido a alguma morte de um Hupd'äh de determinado clã que deve ser “trocada” pela morte de um Wòhd'äh de determinado grupo de descendência ao qual pertença o matador.

Neste sentido, é interessante uma passagem que consta, em tom anedótico, na introdução da primeira gramática da língua hup, escrita pelo padre Antonio Giaccone (1955), que trabalhou em Iauaretê e contou com o auxílio de um homem hup do igarapé Japu.

Os Macú chamam a sua língua de “*Hub-de Nehérn**” = gente língua ou língua de gente ; pois eles, embora sejam tidos pelos outros como filhos da onça, me diziam

com orgulho: – Nós somos gente, também, e a nossa língua é língua de gente, em quanto [sic] que a língua dos outros é língua de bichos, como a dos *Tucano* e dos *Piratapúia*. Quando lhes manifestava o desejo de conhecer a língua deles, ficaram contentes e se prontificaram a ensinar-me tudo. (Giacone 1955: 5, grifos do autor)

*[/ *Hupd'äh nih id* / “fala dos Hupd'äh”]

Este homem hup do igarapé Japu que auxiliou o padre Giacone, enunciando esse juízo que atribuía a bestialidade como predicado das línguas dos *Wòhd'äh*, chamava-se Casimiro Andrade (*Pùh*), uma figura de referência do clã *Dèh Puh Tèhd'äh* (Filhos da Espuma d'Água) Casimiro, com o passar dos anos, ganharia entre os Hupd'äh a reputação de guerreiro – *üh meh póg*, que, em sentido literal, talvez seja melhor traduzido como “brigador”. Destacou-se em brigas com os Tariano nas proximidades de Iauaretê, com seus cunhados do clã *Mòy Kā' Tèhd'äh* (Filhos do Osso do Veado) no igarapé Japu, bem como com os *Dög M'èh Tèhd'äh* (Filhos da Cobra Uapixuna) das antigas malocas no entorno da Serra dos Porcos, e com seus agnatos nas malocas em que viviam na região onde hoje é *B'òy Noh hayám* (comunidade Boca do Traíra), local em que residem os descendentes de Casimiro e de seus irmãos de linhagem. Depois de comentar as frequentes fugas do internato dos salesianos em Iauaretê¹⁶, o que tributava aos maus tratos que as crianças *Wòhd'äh* impingiam às crianças Hupd'äh, Giacone faz uma importante ressalva a respeito da experiência de Casimiro nesta instituição: “o que é mais de se admirar é que êsse *Macuzinho* nunca teve medo dos outros e soube servir-se muito bem dos pés, das mãos, e até dos dentes, para fazer-se respeitar” (1955: 4).

A deriva apresentada acima a respeito do ponto de vista dos Hupd'äh sobre os *Wòhd'äh*, a qual teve Casimiro como figura-chave, destaca dados que de certa forma borram – para, em um segundo momento, complexificar – as imagens consagradas dos Hupd'äh na literatura etnológica. Este trabalho está na esteira das etnografias produzidas nas décadas anteriores, as quais contrapunham-se conscientemente ao que Reid (1979) chamou de “*bias Tukano*” marcante da literatura etnológica da região, qual seja, o enviesamento das etnografias que incorporam o ponto de vista dos “índios do rio” sobre “os índios do mato”, definindo-os de maneira negativa conforme parâmetros a eles exógenos, numa espécie de reforço mútuo

¹⁶ Contam os Hupd'äh que os Tariano, em um dia de festa na maloca dos Hupd'äh próxima a Iauaretê (por volta de 1947/8), teriam simplesmente se recusado a dar uma colherada de ipadu para Casimiro antes que o composto estivesse perfeitamente preparado, o que levou Casimiro a agredir o homem Tariano e começar uma briga que resultou em muitas mortes, a qual é tratada no Capítulo 2.

entre preconceitos indígenas e etnológicos¹⁷. Ao fim de seu estudo de publicação póstuma, em uma parte intitulada “A mestiçagem dos conceitos e a negação da diferença” (2011: 97-100), Pozzobon descreveu com perspicácia as “consequências nefastas” que este *bias* Tukano combinado a outros fatores traria (e ainda traz) aos Hupd'äh. Mas, por ora, queremos destacar outro aspecto do *bias* Tukano da bibliografia: a sua persistência.

Interessante notar que o diagnóstico desse problema, que dito assim soa tão simples, bem como as propostas de solução nos trabalhos antropológicos que se seguiram (Reid 1979; Pozzobon 1983, 1991 e 2011; Athias 1995) parecem presos a uma dinâmica que, ao fim e ao cabo, faz-nos voltar ao ponto inicial da discussão, tendo, portanto, um caráter recursivo. Isto é, temos a sensação que as tentativas que se sucedem de superar o *bias* Tukano acabam por colocá-lo de outra forma, em outro lugar. Diante dessa curiosa persistência do problema, do “*bias* Tukano da bibliografia”, que, como veremos a seguir, atinge em cheio os trabalhos antropológicos realizados com os próprios Hupd'äh, mesmo conscientemente se colocando como contraponto ao próprio “*bias* Tukano”, acreditamos, portanto, que estamos diante de um problema etnológico nada simples. Sob o risco de soar algo extravagantes, mas na busca de caminhos conceituais para iluminar, revelar as condições conceituais e mecanismos deste persistente problema, sugiro aqui que a cisão antropológica entre “índios do mato” e “índios do rio” tomou, em muitos aspectos, a forma de um “grande divisor” na literatura etnológica do noroeste amazônico, o qual tem seus efeitos mais drásticos e contraproducentes nas descrições antropológicas dos povos Maku pelas razões abaixo expostas. Para tanto, lanço mão das reflexões de Goldman & Lima (1999) a respeito da formação do “grande divisor”, ou “partilha”. A descrição detalhada de como se constituiu esse grande divisor e suas articulações nos diferentes trabalhos antropológicos exigiria uma alongada exposição, o que possivelmente ficasse algo moroso, e essa não é nossa intenção. Pontuo agora apenas os mecanismos, as

¹⁷ A realização destas etnografias (Silverwood-Cope 1990 [1970]; Reid 1979; Pozzobon 1982, 1991, 2011; Athias 1995) permitiu a complexificação das visões possíveis do Noroeste amazônico. Assim, por exemplo, a habitação nos interflúvios, a mobilidade espacial, a ênfase na caça e a baixa produtividade agrícola são descritas como escolhas de um modo de vida por parte destes povos, e não como imposições alheias ou como uma questão de desconhecimento, considerando que, se os Maku plantam para os Tukano, eles sabem plantar, e, da mesma forma, se eles constroem malocas para os Tukano, eles poderiam ter as suas próprias (Reid 1979; Pozzobon 1983; Politis 2001). O tema das relações entre Tukano e Maku, a partir de então, teve o “*bias* tukano” (Reid 1979) atenuado. Conforme os etnógrafos, em muitos aspectos a relação dos Maku com os Tukano é extremamente vantajosa para os primeiros, inclusive porque, é justamente a relação com os Tukano que possibilita o modo de vida nômade dos Maku, uma vez que os índios ribeirinhos absorvem o impacto da influência dos brancos, funcionando como um meio para os Maku obterem os objetos industrializados sem a necessidade do contato direto e da missionarização, permanecendo em relativo isolamento geográfico (Ramos *et alii* 1980: 139-40; Pozzobon 1991). Em suma, o que de determinada perspectiva é imposição, de outra é escolha.

operações básicas pelas quais se articula o grande divisor e seus efeitos nos trabalhos dos antropólogos Howard Reid e Jorge Pozzobon.

Começo destacando uma evidência aparentemente banal: a relação entre Hupd'äh e Tukano passou à literatura como uma variação da oposição entre sociedades simples e sociedades complexas. Isso ocorre de forma particularmente visível nas considerações de ordem arqueológica e histórica no começo deste tópico, que partem da ocupação de diferentes nichos ecológicos pelos diferentes povos, a beira dos rios *versus* o interior das florestas, e vão gradativamente reconstruindo cenários possíveis da formação do sistema regional do alto rio Negro, relegando, neste movimento, os Hupd'äh à posição de fundo paisagístico a partir do qual as figuras históricas propriamente ditas (Tukano, Arawak, colonizadores) vão se destacando. Como dito anteriormente, os traços que definem a homogeneidade cultural do sistema regional e as engrenagens sociopolíticas que articulam a rede entre os coletivos seriam de competência dos Wöhd'äh; sistema esse que, por sua vez, foi moldado pela e adaptou-se para a situação de contato com os colonizadores.

Em “Como se faz um grande divisor?”, Goldman e Lima (1999) apresentam a tendência do pensamento antropológico em opor “nós” e “eles”, batizada por Jack Goody como “*Great Divide*”, traduzida pelos autores como “grande divisor” ou “partilha”, tendo como plano de fundo justamente a sensação de uma “espécie de fosso” entre a antropologia realizada com sociedades indígenas e a antropologia realizada com as sociedades complexas (1999: 83). Os grandes divisores, entretanto, não necessariamente se dariam entre grandes conjuntos abstratos, como “nós” e “eles”, podendo ocorrer também “com objetos relativamente menores como oral e escrita, ou ainda mais específicos, como as noções de tempo linear e tempo cíclico” (1999: 84). O grande divisor seria, em suma, um mecanismo relativamente simples de “produção de assimetrias que realiza uma série de operações” (1999: 85). Dentre as seis operações destacadas pelos autores (1. identificação, 2. sinédoque, 3. desproporção, 4. projeção, 5. juízo de relação como atributo do objeto e 6. sobrecodificação), nos concentraremos nas que tocam mais diretamente aspectos do problema que tencionamos trazer à superfície, ainda que, vale a ressalva, a trama dos mecanismos pelos quais as operações se engendram é sobremaneira intrincada, não sendo possível, portanto, o

isolamento de operações, que, como os próprios autores enfatizam, uma vez isoladas, não constituiriam um grande divisor.

A primeira operação é uma “identificação primeira” que articula a base de comparação, os termos da comensurabilidade, e cuja condição de possibilidade localiza-se na concepção prévia dos elementos a identificar como “unidades”, revelando assim uma segunda dimensão do problema do grande divisor, na medida em que “não se encontra apenas nas assimetrias que produzem, mas na concepção substancialista daquilo que se separa” (1999: 85). Esta identificação primeira, portanto, substancializa as unidades em comparação e institui uma assimetria fundante entre elas, desdobrando desta dupla inscrição um efeito que gostaríamos de pôr em relevo.

o “lado de cá” da oposição (“nós”, “a escrita”, “a ciência”...) aparece sempre de forma excessivamente singularizada; o “lado de lá” (“eles”, “o oral”, “a divinação”...) passa por um processo de *empobrecimento ou laminação*. Toda a sua heterogeneidade e densidade são eliminadas em benefício de uma concepção unidimensional da diferença.” (Goldman & Lima 1999: 85, grifos nossos)

Isto é, toma-se, de modo substancialista, uma das unidades de comparação como o ponto de referência para a definição tanto de si própria (em seus próprios termos) como da outra unidade, igualmente substancializada, mas a qual sofreria um processo assimétrico de “empobrecimento ou laminação”. “Sinédoque” trata da operação pela qual, assim como na figura de linguagem que lhe dá nome, se toma a parte pelo todo, representando, desta forma, o todo de um dado conjunto, de uma das unidades de comparação, por alguns de seus elementos “escolhidos entre aqueles que se opõem de maneira mais aguda aos elementos escolhidos para representar o outro conjunto [o conjunto de referência]” (1999: 86). Uma das ferramentas descritivas generalizadas nos estudos dos Hupd'äh é justamente a comparação com os dados etnográficos sobre os “índios do rio”, em particular, os dados sobre os povos da família lingüística Tukano, de modo que um freqüentemente constitui-se como a imagem diametralmente invertida do outro, operando uma série de contraposições, como por exemplo: cognatismo e ambilocalidade dos arranjos locais hup *versus* unilocalismo agnático tukano; mobilidade espacial *versus* sedentarismo; endogamia lingüística *versus* exogamia lingüística; moradia em tapiris *versus* moradia em malocas. A sinédoque marca o movimento através do qual estes termos em comparação são isolados de seus contextos concretos e, tomados em seu

potencial contrastivo e mutuamente excludente, passam a definir cada uma das unidades enquanto totalidades. Doravante, portanto, o que define os Tukano, por definição, não definirá os Maku.

Isso nos encaminha para a próxima operação: “juízo de valor como atributo do objeto”, caracterizada pelo que os autores diagnosticaram como um “colapso entre metodologia e ontologia” – tomando a expressão de Sahlins. A capacidade do método comparativo em revelar atributos de determinado sistema – por exemplo, a hierarquia de castas na Índia – ao contrastar com outro – as ideologias da igualdade e do individualismo – é inegável. No entanto, o problema se coloca quando se eclipsa o caráter relacional e metodológico dos juízos advindos da comparação, tomando-os como atributos intrínsecos ao objeto. É precisamente nesta operação que vemos verter os “juízos de fluidez” atribuídos aos Maku (descritos em detalhe em Marques 2009), o que, na comparação com os Tukano, coloca uma cisão entre a amorfia da sociedade de uns e a complexidade da sociedade dos outros.

Neste ponto, o que se entende como o “*bias* Tukano” da bibliografia ganha outra dimensão, sendo colocado, de certa forma, pelos próprios Hupd'äh para seus antropólogos. Há um aspecto em particular que complica essas distinções aparentemente claras – as inversões diametrais acima destacadas –, obcecando os etnógrafos dos povos Maku, em particular Jorge Pozzobon, desdobrando-se num cisma etnográfico entre dados relativos ao ideal de sociedade (ao discurso nativo) e dados relativos à prática social. Assim com os povos Tukano, os Maku dividem-se em grupos de descendência exogâmicos, os quais costumou-se chamar de “clãs” desde Silverwood-Cope (1990 [1972]), estruturados pelo princípio da patrilinearidade. A despeito dos Maku versarem um ideal de sociedade muito semelhante ao dos povos Tukano, baseado nas regras de casamento e residência pós-marital estruturadas pelo princípio da patrilinearidade exogâmica, como, na prática, podem realizá-las de maneira tão diversa? Entende-se, portanto, o forte investimento de Jorge Pozzobon em dados estatísticos relativos à prática da exogamia Maku, dos quais derivarão um outro modelo de sociedade para a descrição destes povos.

Isso implica, nas descrições das populações Maku, as imagens de “fluidas”, “flexíveis”, “ambíguas”, “desviantes” no que toca à observância das regras. Este descompasso entre a regra enunciada pelos Hupd'äh – às voltas com um *bias* Tukano – e sua prática social

se desdobraria em duas soluções: Howard Reid proporia a solução de gradiente, conceituando os Hupd'äh como uma versão empobrecida da sociedade Tukano, destacando também seu “xamanismo fraco” e “rituais pobres”, ao passo que Jorge Pozzobon instituiria uma cisão de natureza, na medida em que os Hupd'äh seriam “sociedades do improvisado” e os Tukano “sociedades da regra”.

Em “Sociedade e improvisado”, Jorge Pozzobon varia entre duas possibilidades de entendimento da sociopolítica dos Maku. Na primeira, descreve a organização social desses povos como uma variedade de combinações locais entre dois modelos de sociedade contrastantes: o modelo da “patrilinearidade exogâmica” (ou “agnatismo hierárquico”) – que compartilham com os demais povos do alto rio Negro – e o modelo do “cognatismo minimalista” – à semelhança das sociedades da região da Guiana. A “patrilinearidade exogâmica” é estruturada por princípios sociocêntricos, onde o conceito-chave, nas etnografias sobre os Maku, é o “clã”; o “cognatismo minimalista”, por princípios fundamentalmente egocêntricos, dando espaço para o conceito de “*kindred*” em “Sociedade e improvisado”. É como se os aspectos que anteriormente eram imputados ao *locus* conceitual negativo do “desvio” fossem positivados como o funcionamento de um outro modelo de sociedade articulado nos Maku. E, assim, o autor passa à segunda possibilidade de entendimento da sociopolítica dos Maku. Nessa, Jorge Pozzobon relega a “patrilinearidade exogâmica” ao plano do imaginário, a qual seria versada pelos Maku com a única motivação de não serem excluídos do que define a humanidade no alto rio Negro, mas que, entretanto, nada ou muito pouco informaria sobre o que se passa na realidade.

Uma vez tomadas as unidades Hupd'äh e Tukano como entidades substanciais (identificação), definidas por uma série de inversões entre os elementos que as constituem, e que passam a representar o todo (sinédoque, juízo de relação como atributo do objeto), institui-se a assimetria fundante em vista dos diferentes pesos na formação do sistema regional, na medida em que um dos conjuntos, o Tukano, representaria as regras de humanidade propriamente ditas – versadas também pelos Hupd'äh –, ao passo que o outro conjunto seria relegado ao *locus* da amorfia, derivando em um modelo alternativo de sociedade (Pozzobon) ou em distinções de gradiente que descrevem os Hupd'äh como uma versão empobrecida da sociedade tukano.

O grande efeito disto que estou tomando como um grande divisor nas teorias etnográficas sobre os Hupd'äh é uma tendência ao que podemos chamar de *exceção Maku*: procedimento pelo qual o que lhes é singular tem de necessariamente excluir semelhanças com os Tukano. Nesta lógica, o que define os Hupd'äh enquanto tal não poderia ser um traço atribuível aos Tukano. Daí a necessidade de Pozzobon negar o “agnatismo-hierárquico”, relegando-o ao plano imaginário, instituindo uma diferença radical, que seria o “cognatismo-minimalista”, opondo duas naturezas societárias, as “sociedades da regra” e as “sociedades do improvisado” (Marques 2009, 2011). Enquanto isso, Reid tenderia à solução de gradiente: os rituais, os mitos, o xamanismo dos Hupd'äh seriam “empobrecidos” em relação ao dos Wöhd'äh. Duas formas de reificação dos Hupd'äh, duas variações do grande divisor: reificação de natureza e reificação de gradiente, respectivamente¹⁸. Penso que o principal problema destas abordagens é que, com elas, a antropologia nega os meios pelos quais os próprios Hupd'äh constituem seus coletivos e pessoas, isto é, os meios pelos quais eles próprios se definem e se diferenciam das alteridades em jogo.

Goldman & Lima apresentam uma última operação para a constituição dos grandes divisores, a “Sobrecodificação”, que subordina ou comanda as outras anteriores, articulando “os feixes de oposições, batizando-os com os grandes significantes que esmagam a diversidade efetiva que corta por dentro e por fora os grupos humanos” (1999: 89). Trata-se justamente da sobrecodificação das diferenças, baseada na premissa de uma diferença genérica e invariável – a “simples contraface da identidade” –, e não de “modalidades de diferença que diferem entre si” (1999: 85). Isto é, a sobrecodificação transforma a diferença cultural em oposição, de modo a negar que as “modalidades de relação sejam contextuais, variando no interior de uma mesma sociedade e – por que não? – nas experiências de um mesmo sujeito” (1999: 86). A laminação, portanto, da diversidade efetiva.

O ponto aqui não é de forma alguma o abandono da empresa comparativa entre os Hupd'äh e os demais povos do alto rio Negro, como se pudéssemos instituir uma

¹⁸ Como argumentado anteriormente Marques (2009, 2011), há um efeito paradoxal nestas tentativas de conceber as diferenças radicais entre Hupd'äh e Tukano empreendidas por seus antropólogos na tentativa de superar o “*bias* tukano da bibliografia”. Por exemplo, no caso de Jorge Pozzobon, ao buscar uma linguagem descritiva e modelos de sociedade que opusessem radicalmente os índios do mato aos índios do rio, o autor encaminhou as bases conceituais e etnográficas para uma reconexão com os estudos dos povos Tukano. Esta formulação que articula os modelos da patrilinearidade exogâmica e do cognatismo minimalista é em muito semelhante às propostas por dois pesquisadores dos povos Tukano, Kaj Árhém (1989) e Stephen Hugh-Jones (1993, 1995), justamente para dar conta das variações estruturais dessas sociedades.

singularidade absoluta, menos ainda sugerir uma homogeneidade cultural ainda mais radical, que os englobasse em pé de igualdade com os demais; pelo contrário, o que temos em vista é tomar a comparação em seus próprios termos, explorando suas potencialidades sem recorrer à sobrecodificação das diferenças, colocando, assim, os pés no chão, analisando situações concretas e delas extraindo as consequências antropológicas¹⁹.

2. A chegada dos brancos e os gentios do noroeste amazônico

A história da colonização do noroeste amazônico conta com descrições e interpretações bem desenvolvidas (dentre essas, destaco Wright 2005, Andrello 2006, Hugh-Jones 1988), voltadas à questão da influência da colonização na formação do que se entende hoje como o sistema social nativo do alto rio Negro, como exposto acima²⁰. Neste tópico, não retomaremos essa história em detalhes, serão apresentados, em linhas gerais, apenas alguns processos importantes – escravidão, formação de povoados, sistema de dívidas e messianismo –, pontuando a posição dos Hupd'äh em tais processos, do que pode se depreender dos dados históricos disponíveis, bem como das narrativas dos Hupd'äh do igarapé Japu. Será dada especial ênfase no que toca ao rio Uaupés (povos Tukano e os Tariano de Iauaretê), por ser a região em que habitam os Hupd'äh, contemplando, apenas subsidiariamente, os dados relativos ao rio Içana e aos Baniwa e povos Arawak em geral. Ainda em sentido introdutório, importante notar que alguns princípios que orientaram o processo de colonização do alto rio Negro projetam-se na relação entre os Hupd'äh e os Wòhd'äh, na esteira de um movimento em que o vetor civilizacional e suas contradições internas passam a operar no sistema regional do alto rio Negro, mudando a topologia das relações interétnicas (intra-indígenas).

¹⁹ Neste sentido, esta tese, de cunho basicamente etnográfico, coloca-se na esteira das monografias recentemente escritas sobre os povos Yuhupdeh e Hupd'äh (Pedro Lolli 2010 e Danilo Ramos 2014, respectivamente). Os autores buscam colocar em primeiro plano o pensamento xamânico dos Yuhupdeh e dos Hupd'äh, operando, penso, uma importante transformação conceitual na tradição etnográfica desses povos ao analisarem o sistema de benzimentos yuhup e hup de forma a conduzir o pensamento antropológico para além das reificações trabalhadas neste tópico.

²⁰ A respeito da história da colonização das populações Maku, Gabriel Cabrera-Becerra (2002) apresenta uma interessante compilação de dados.

Ainda na primeira metade do século XIX, a derrota dos Manao e dos Mayapena, no baixo curso do rio Negro, abriu os caminhos dos colonizadores para a exploração do alto curso desse rio, com objetivo de capturar indígenas destinados a formarem a mão de obra na colônia do Grão-Pará e Maranhão, logo o rio Negro ganhando destaque no fornecimento de escravos indígenas (Andrello 2006: 71). A partir do ano 1737, as visitas dos colonizadores portugueses ao alto rio Negro e ao Orinoco passaram a ocorrer com mais frequência, induzindo grupos indígenas a guerrearem entre si para a obtenção de escravos a serem trocados por “machados, anzóis e miçangas” (Wright 2005: 29, tomando como base informações do naturalista Alexander von Humboldt 1907).

As guerras entre grupos indígenas eram duplamente estratégicas para os colonizadores, pois serviam tanto para a obtenção de mão de obra indígena como forneciam a justificativa para essa empresa fundada nas chamadas “tropas de resgate”, que, financiadas pelo governo colonial e por proprietários de fazendas e engenhos, tinham no suposto destino de seus cativos o seu argumento moral.

Oficialmente, tais expedições subiam o rio com a finalidade de “resgatar” os cativos de guerras entre “gentios”, e daí sua designação como “tropas de resgate”. Alegava-se então que o destino desses cativos seria a devoração por seus captores, contra os quais caberia, assim, mover “guerras justas”. Aos resgatados, caberia pagar sua dívida com a servidão. (Andrello 2006: 71)

Wright argumenta que tais práticas de guerra remontavam a relações anteriores à chegada dos colonizadores, fazendo parte de um regime de formação de alianças entre povos próximos para realização de expedições predatórias nas terras de povos distantes, práticas essas mais comuns entre os povos Arawak (Tariano e Baniwa) se comparados aos povos Tukano. No caso dos Baniwa, Wright coloca que essas expedições guerreiras, voltadas em especial aos povos Maku, variavam entre a aniquilação total do inimigo, envolvendo consumo de carne humana e a obtenção de “troféus”, e a captura de mulheres e crianças a serem assimiladas ao grupo.

No caso dos Baniwa, a dinâmica da guerra foi determinada pelo princípio de *kooda*, ou “troca”. A guerra, nessa concepção, é uma forma de hostilidade com grupos geralmente na periferia da sociedade – os povos chamados “makú” especialmente, mas também certos grupos dos Tukano orientais. Nessa dinâmica, a guerra foi motivada tanto pela busca subjetiva de vingança e a destruição total do inimigo, como pela lógica coletiva de reprodução social. As práticas de guerra, inclusive o rapto de crianças e mulheres se referem a noções de reprodução social e simbólica. Os meios pelos quais os líderes de guerra ascendiam ao poder eram os mesmos utilizados por líderes nos tempos de paz para manter coesas as suas comunidades. A guerra então pode ser vista como um estado da sociedade anterior à formação de alianças sociais por casamentos e em que a violência é estruturada por regras. (Wright 2005: 23)

A respeito das transformações ocorridas no decorrer do período colonial, Wright destaca que, além do uso da guerra como meio de dominação colonial, ocorreu uma gradual “substituição da guerra como instituição por guerras ‘sobrenaturais’ travadas entre os pajés, a continuidade da violência estruturada em formas de realizar vingança através de feitiçaria” (Wright 2005: 23). Trazemos, inicialmente, essas colocações sobre a guerra no alto rio Negro com um duplo objetivo: primeiro, veremos ao final do próximo tópico, “3. A cidade dos Hupd'äh”, que a relação que orientava essas expedições de guerra entre povos do alto rio Negro, de certa forma, replica-se nas narrativas sobre as relações dos clãs (afins) dos Hupd'äh do Japu, ainda que em uma versão minimalista dessas expedições guerreiras; segundo, essa rede de hostilidades xamânicas diz respeito a processos que descreveremos nos capítulos 2 e 3, colocando-se de maneira drástica na vida recente da comunidade hup de Fátima.

Na década de 1740, encontramos um período de intensa ação escravista no noroeste amazônico, por parte tanto de portugueses como de espanhóis, na forma das “tropas de resgate” acima mencionadas. A liderança ficava por conta de um militar, e, administrativamente, ganhava destaque a figura do capelão, à época, um padre jesuíta, instalado em Mariuá – atual Barcelos, no baixo rio Negro –, principal arraial de escravos do período (Wright 2005: 27). Estima-se que entre 1740 e 1750, cerca de vinte mil escravos indígenas tenham sido capturados no rio Negro. Em 1758, com a decretação do Diretório Pombalino, é formalmente decretado o fim da escravidão indígena e instituída a função do Diretor dos Índios, interiorizando, através dessa figura, a presença do Estado (Coroa portuguesa) nas terras habitadas pelos indígenas. Esses, agora vassallos da Coroa, deveriam ser “descidos” para aldeamentos comandados por esses agentes do governo colonial (Andrello 2006: 75). De todo modo, importante notar que a extinção formal da escravidão indígena não

implicou em seu término de fato, tratando-se, a bem dizer, de um processo de longa duração na região, estendendo-se, em processos de fluxo e refluxo, tomando diferentes formas e passando pelos ciclos econômicos, até as primeiras décadas do século XX. A bem dizer, a linha de corte desse processo de escravidão foi a instalação definitiva dos missionários salesianos na década de 1920, monopolizando as relações dos colonizadores com os indígenas e coibindo tais práticas de aliciamento que tinham por finalidade os “descimentos” e a exploração de mão de obra indígena.

Na escravidão dos indígenas do alto rio Negro, os povos Maku foram um dos alvos preferenciais, sendo o etnônimo “macú” destacado desde os primeiros documentos relativos às ações das “tropas de resgate” na região. Na “*Sequente Notitiate de Rio Negro*”, documento escrito pelo padre jesuíta Ignácio Szentmartonyi, encontramos a primeira referência aos “Maku”. Esse padre, oriundo da Croácia, enviado por Dom João V ao noroeste amazônico para o trabalho na primeira comissão de delimitação das fronteiras entre os territórios de Portugal e Espanha, fez o primeiro relato mais detalhado da região (Wright 2005: 34).

Depois da missão de Dari, a um dia de viagem tem o Iurubasshi, com 300 varas de largura. Em sua fonte, tem um lago ligado a grandes rios, sendo que depois de 200 passos sai-se nas praias do [rio] Japurá. É abundante em puxiri. Ali moram os Manaos, fugitivos das missões, e na própria fonte [do rio], os Makus. *Os Makus são uma nação de índios errantes e inconstantes, ** não plantam mandioca mas pescam, caçam e vivem do amadurecimento sazonal de frutas silvestres. Não é fácil para os lusitanos comprá-los porque ou eles fogem na primeira ocasião ou eles morrem no trabalho; são mansos e dóceis por natureza, acostumados parcialmente a caçar, parcialmente a pesca e [consomem] mandioca para viver. A carne humana eles não comem, mas um grande número deles são capturados por outros para serem comidos.* (Szentmartonyi, apud Wright 2005: 37-38, grifos nossos)

Possivelmente o relato acima se refira aos Nadöb, que ainda hoje habitam em proximidade ao local informado, povo esse cuja história é marcada pela proximidade de povos Arawak (Manao e Baré). No documento do padre jesuíta, a descrição da topografia dos rios da região segue pontuando a ocupação dos “Maku”, adentrando o território dos Dâw, especificando que “[c]omo nação, os Maku não falam a mesma língua” (Szentmartonyi, apud Wright 2005: 38). Nesse tempo, conforme sugerem as fontes, lançava-se mão do etnônimo “Macu” como designação geral para os povos que habitavam os interiores da mata, de tendência à mobilidade espacial e à economia da caça e coleta. Mas, conforme a análise feita

por Wright das listas de escravos desse período inicial das “tropas de resgate”, em que os “Macu” estão dentre os grupos que aparecem com maior frequência (2008: 60), ao observarmos as localidades de proveniência desses “Macu”, vemos claramente a referência aos Hupd'äh, podendo estar circunscritos na localidade Uaupés ou Tiquié: Macu [Rio Negro – Japurá] (referência possível aos Nadöb e Dâw), Macu Boaupé [Rio Uaupés], Macu Cueuana [Rio Uaupés], Macu do Cajari [Rio Uaupés], Macu do Parauá [Rio Branco] e Macu do Tiquié [Rio Tiquié] (Wright 2005: 66).

Da caracterização feita pelo padre jesuíta, acima grifada, vemos desde então as referências à “nação de índios errantes e inconstantes”, destacando os motivos básicos que formavam o prisma pelo qual os colonizadores percebiam os Maku: pouco afeitos à agricultura, dóceis, mas oferecendo grande resistência à redução em povoados e à adoção do modo de vida do trabalho diário e constante; singularmente propensos a fugas e mesmo à morte diante da rotina dos civilizados; além de estarem na posição preferencial de presas das expedições de captura empreendidas pelos indígenas da região com a finalidade canibal. Afinal de contas, segundo o jesuíta, à exceção dos Maku, “[n]ão há uma dessas nações que não coma a carne humana, de forma que o inimigo mais insignificante capturado em guerra fica guardado com todos os outros até o dia da festa, quando saciam seus apetites” (Szentmartonyi, apud Wright 2005: 36). Tanto Andrello como Wright fazem considerações que questionam essa generalidade da prática canibal no noroeste amazônico, a qual certamente existia, mas era mais localizada nos grupos Arawak. As repetidas referências nos documentos desse período colonial quanto ao canibalismo, segundo Wright, devem ser lidas justamente como justificção ideológica para as tropas e missionários envolvidos, que compravam os cativos supostamente destinados à morte e ao consumo canibal. Esses, uma vez “resgatados”, contraíam uma dívida com seus bem-feitores, devendo pagar “liberdade” com trabalho aos seu novos senhores (Wright 2005: 53).

A assimetria entre o potencial bélico dos Maku e o potencial dos demais indígenas da região foi percebida e explorada pelos colonizadores, fazendo dessa população do interior da floresta um dos alvos preferenciais das expedições de captura das tropas de resgate, que, para a obtenção de escravos, aliavam-se às lideranças indígenas de maior destaque. Meira & Pozzobon (1999) formulam a seguinte hipótese histórica sobre as transformações das relações

entre os Maku e os Tukano face à colonização: “as relações hierárquicas entre os Tukano e os Maku, em que estes são descritos pelos primeiros como seus ‘escravos’, [possivelmente] tenham assumido essa feição devido ao jugo que os índios como um todo eram mantidos pelo colonizador, o comerciante e o seringueiro” (1999: 296).

Andrello, tomando como referência o modelo de Eduardo Neves (1998, 2001) quanto à ocupação dos Tariano na região de Iauaretê, e baseando-se nas descrições do padre jesuíta Szentmartonyi (século XVIII), reafirmadas pelos viajantes Henri Coudreau e Ermanno Stradelli (século XIX), afirma que os Tariano tinham papel de destaque nas guerras do rio Uaupés, logo, na aliança com os colonizadores para a venda de cativos. Assim, o chefe Buopé²¹ teria se destacado como comandante de guerras empreendidas contra os demais povos do local, afirmando a posição estratégica desse povo na geografia e na política da região em que se localizam os Hupd'äh do Japu.

a demanda por escravos indígenas no século XVIII viria a contribuir para a intensificação das guerras entre os grupos da área, de maneira que o próprio tráfico de escravos pode ter fortalecido a posição estratégica dos Tariano em Iauaretê, a partir de onde teriam acesso facilitado ao Papuri e ao alto Uaupés para capturar escravos entre outros grupos para trocar com os portugueses. (Andrello 2006: 119)

Os Hupd'äh do igarapé Japu certamente estavam dentre esses povos capturados pelos Tariano, como eles próprios relatam. Mas, interessante notar que as narrativas dos Hupd'äh sobre esse período da escravidão atribuem a eles menos a posição de vítimas que de vingadores, trazendo a excelência dos antigos na defesa frente aos brancos e aos Tariano que adentravam suas terras ou que lhes importunavam de alguma forma. Em julho de 2013, em uma das oportunidades em que realizei a caminhada entre o igarapé Japu e Iauaretê (cerca de oito horas), Beto, o homem hup que me acompanhava, contou-me a história da vingança de *Hùt B'ò'*, a qual ocorreu naquele mesmo espaço pelo qual nos deslocávamos.

²¹ Ou “*Koivathe*”, conforme o termo de referências utilizado pelos seus descendentes, que vivem hoje nas comunidades Santa Maria e São Pedro, vizinhas da comunidade hup Fátima em Iauaretê.

A vingança de Hùt B'ò'

Beto começou sua narrativa dizendo que, no tempo da escravidão, certa vez entraram brancos na terra dos Hupd'äh do Japu. Esses brancos eram guiados por um Tariano de Iauaretê, de nome *Ya'ám* (“Onça” em língua hup), que, mesmo tendo sido alertado pelos seus parentes a respeito da braveza dos *Mòy Kã' Tèhd'äh* (“Filhos do Osso do Veado”, um dos clãs hup da região, justamente o clã de *Hùt B'ò'* e de Beto), não lhes deu ouvido e foi ajudar os brancos na empreitada em busca de cativos Hupd'äh. Nesse tempo, ressalta Beto, os *Mòy Kã' Tèhd'äh* eram ferozes canibais, nem mais caçavam, comiam apenas carne de gente moqueada, carne de qualquer um que entrasse em suas terras e ousasse mirar-lhes nos olhos.

A expedição chegou na maloca de *Wahnáw Díd* (onde viviam alguns dos *Mòy Kã' Tèhd'äh*), localidade acima de onde hoje é a comunidade de Santa Cruz do Cabari, no igarapé Cabari. Era um dia de festa e os Hupd'äh dessa maloca haviam tomado kaapi (ayahuasca) e grandes quantidades de caxiri. Os brancos e o Tariano pegaram os Hupd'äh, portanto, desprevenidos, não obstante os Hupd'äh em *wähád wág* (“tempo dos antigos”) viverem sempre sob o alerta de ataques. Mataram os velhos e as crianças pequenas, acorrentando as crianças maiores e os jovens, tomando o caminho de volta para Iauaretê. Beto afirmou que os brancos, de extrema crueldade, espetavam as crianças para matá-las. *Hùt B'ò'*, que havia visitado seus parentes em festa nessa maloca em *Wahnáw Díd*, voltou embriagado pela floresta, aproveitando para caçar inambu, quando avistou os que estavam indo atacar os Hupd'äh. Correu para sua maloca em *Hup Hoy* (“Poço de Gente”, onde hoje é a comunidade Água Viva e estão seus descendentes, dentre esses, o narrador), buscando seu irmão mais novo, que ainda tentou sovinar suas flechas.

Aproximando-se dos brancos, *Hùt B'ò'* escutou tiros, e então passou a acossá-los sorrateira e habilidosamente. *Hùt B'ò'*, excelente guerreiro e caçador, provocava barulhos onde não estava, fazia armadilhas no caminho dos intrusos, usava uma diversidade de pontas de flecha; tudo de modo a confundir os brancos para que gastassem toda a sua munição. Quando esses se viram sem munição, um velho começou a gritar: “pega o cacete! estamos ficando sem balas”. No igarapé *B'uy To'oh Dèh Mi*,

Hùt B'ò' os dispersou, matando um Tariano e um branco, que foram enterrados atrás de *Hup Hoy*. Os sobreviventes da vingança de *Hùt B'ò'* demoraram três dias para chegarem em Iauaretê. De regresso, reforçaram as notícias da braveza dos *Mòy Kă' Têhd'äh*, intimidando futuras investidas. *Hùt B'ò'* pegou as crianças e jovens sobreviventes e os levou para serem criados em sua maloca em *Hup Hoy*.

A excelência dos antigos Hupd'äh, que, na terra da floresta, podiam superar inclusive a capacidade bélica dos brancos e suas armas de fogo, é algo recorrente nas narrativas. Nesse sentido, contaram-me em mais de uma oportunidade a história da surra que os Hupd'äh deram em Manduca. Manoel Antônio Albuquerque, o Manduca, é um personagem célebre pelo terror que disseminou na região do Uaupés no começo do século XX, quando estabelecido no baixo rio Uaupés, na localidade de Bela Vista, controlando esse rio durante vinte anos. Manduca é a figura paradigmática da violência dos brancos, sendo a exploração por ele empreendida baseada no endividamento sistemático dos indígenas (prática descrita a seguir), muitos dos quais tiveram de sair de suas terras de origem na beira dos grandes rios e permanecer na floresta como forma de proteção. Já os Hupd'äh, que habitam o centro da floresta tradicionalmente, contam uma história diferente: eles próprios desceram o rio e foram dar uma surra em Manduca.

No final de outubro de 2012, durante a viagem que realizei com os Hupd'äh de Iauaretê para São Gabriel da Cachoeira (trinta e quatro pessoas, divididas em duas canoas, baixando durante cinco dias pelo rio Uaupés), paramos em Bela Vista para observar as ruínas da casa de Manduca. Ricardo, um velho da comunidade Fátima, contou-me que esse branco mantinha uma família de Hupd'äh do Japu como seus guardas e caçadores. Horácio, genro de Ricardo, complementou a história algum tempo depois, relatando que a relação entre Manduca e os Hupd'äh se estremeceu quando esse quis ficar com uma mulher Dâw (povo da família linguística Maku das proximidades de São Gabriel da Cachoeira) de uma das famílias de seus empregados. Foi então que Chico Seabra (do clã *Mòy Kă' Têhd'äh*), que “era mais forte que os brancos, sabia brigar melhor e atirar bem a flecha”, foi na casa de Manduca em Bela Vista, segurou seu braço para cima e lhe deu uma surra com uma vara. Em Boca Traíra, o velho Duí disse-me que o castigo envolveu também certas quantidades de sal aplicadas nas

feridas do branco para que ardessem insuportavelmente; enquanto Duí falava, Rogério, jovem da mesma comunidade, de olhos arregalados teatralizava os gestos da surra em tom de seriedade. Não me foi contada uma narrativa mais detalhada, mas Beto certa vez comentou que um homem hup, o Chico *Sib'ih* (“Morcego”), também dessa mesma família Seabra, teria liderado inclusive uma revolta de escravos para os lados de Barcelos, que, como referido acima, era a localidade do mais importante arraial de escravos do rio Negro.

Outro aspecto importante da história de colonização do alto rio Negro são as sucessivas tentativas de formação dos aldeamentos. Com o decreto do Diretório Pombalino, os indígenas deveriam, idealmente, ser conduzidos de forma pacífica a esse novo modo de vida, os agentes do Estado não mais poderiam lançar mão de indígenas escravizados, como no tempo das “tropas de resgate” que marcaram os primeiros momentos da colonização. Isso, no entanto, apresentou grandes dificuldades para os administradores locais, pois tinham de lidar, nos aldeamentos coloniais, cotidianamente com a falta de alimentos, epidemias de sarampo e varíola. Enfim, um processo de degradação das condições de vida que levava a uma série de revoltas e fugas.

Depauperados, por um lado, pela própria ação do Estado e dependentes, por outro, das redes de alianças dos principais para a atração da população indígena, o regime dos aldeamentos instituído pelo Diretório ficaria, de modo cada vez mais evidente, muito longe de responder às necessidades da coroa portuguesa por povoar esses longínquos domínios coloniais com súditos. (Andrello 2006: 77)

Os agentes da Coroa veem-se diante do fracasso do projeto de aumento populacional que o sistema de aldeamentos instituído pelo Diretório Pombalino tinha como objetivo. De modo que, em 1798, a Coroa decreta o fim desse sistema, deixando um vazio institucional que adentra as primeiras décadas do século XIX. Nesse período, os responsáveis pelo governo da região dedicam seus esforços no sentido de fazer prosperar seus próprios negócios ou de favorecer a prosperidade de aliados. Ainda que algumas populações, originárias do rio Uaupés, descidas forçosamente para a formação de povoados no rio Negro, puderam retornar às suas terras, percebe-se que as violências e diferentes formas de escravidão tiveram continuidade. Nesse sentido, a criação, em 1837, do “Corpo de Trabalhadores” deu caráter

formal ao sistema de trabalho compulsório, dando novo fôlego à escravidão. De todo jeito, os aldeamentos formados no período de vigência do Diretório Pombalino ficaram em ruínas.

Na metade do século XIX, institucionaliza-se um programa de “civilização e catequese” dos indígenas do rio Negro. E, com a criação da Província do Amazonas, a figura do Diretor dos Índios volta à cena, imbuído do objetivo primordial de atrair os indígenas que permaneciam isolados nas cabeceiras dos rios e igarapés para a margem dos rios, facilitando o manejo das populações (Andrello 2006: 82). Essa retórica da assimilação, que tinha na submissão ao trabalho seu aspecto mais destacado, classificava a população indígena em três graus de civilização: os gentios, do fundo da floresta; os indígenas que mantinham relações esporádicas com os comerciantes brancos; e os civilizados. Os indígenas do rio Negro (família linguística Arawak, justamente os que, no século XX, reivindicariam sua identidade Baré) entravam na categoria dos civilizados, sendo destacados para a construção das povoações que estavam, então, praticamente abandonadas, ao passo que os indígenas do rio Uaupés e do Içana encontravam-se, em sua maior parte, na segunda categoria, alguns sendo ainda considerados como isolados. Os Maku, embora não estejam destacados nas descrições de Robin Wright e de Geraldo Andrello, ocupando o interior da floresta, certamente concentravam-se na primeira categoria, a dos gentios, ou isolados. Esses, entretanto, ainda que em caráter periférico, também fizeram parte do sistema de formação de povoações que ocorreu em seguida com base no programa de “civilização e catequese”.

Em 1852, no tocante a esse programa, chegam à região um missionário capuchinho, frei Gregorio José Maria Bene, e o tenente Jesuíno Cordeiro, para ocupar a função de Diretor dos Índios. Esses passariam a agir em consórcio, não sem alguns atritos, para a instituição de povoados que, diferentemente das experiências anteriores concentradas no rio Negro, deveriam ser formados também no rio Uaupés, em seu baixo, médio e alto cursos. Vinte anos depois, a função de Diretor dos Índios seria novamente extinta, pois, nessas duas décadas no século XIX, o que se observou foi que, ao invés de proteger os indígenas diante dos abusos dos comerciantes que exploravam a mão de obra das populações da região, os militares que se sucederam no cargo tornaram-se, a bem dizer, os próprios exploradores.

Nessas décadas de vigência do programa de “civilização e catequese”, formaram-se povoados importantes de serem destacados na região próxima aos Hupd'äh do igarapé Japu.

Como expõe Robin Wright, entre os anos de 1852 e 1855, o tenente Jesuíno Cordeiro, responsável pela atração dos gentios do interior da floresta para a margem dos rios e pela instituição do programa de “civilização”, o fazia por meio da “prática de 'agarramentos' e 'pegas' de menores e adultos” (Wright 2005: 116), engajando-se nos ataques entre as tribos da região e fazendo alianças com algumas lideranças de maior expressão. Assim, formaram-se os primeiros povoados multiétnicos do médio e alto curso do Uaupés.

Enquanto a intensiva campanha evangelizadora de Bene fosse talvez familiar aos índios, o programa de “civilização” de Cordeiro exigia mudanças mais abruptas. No primeiro ano de seu trabalho, Cordeiro – com a ajuda e a aliança de cinco chefes Tukano, Tariana, e Miriti tapuya – fez construir dez novos povoados no Uaupés, convencendo (por meio de brindes de ferramentas e pano) muitos povos ainda não-contactados a sair dos seus assentamentos na floresta para as margens dos rios, onde, “por ordem do governo”, eles cortariam madeira e construiriam novas casas diferentes dos padrões tradicionais de seus assentamentos; os novos povoados... “concentravam” um grande número de pessoas de diferentes grupos, tornando-as mais acessíveis para os programas de trabalho do Diretor. (Wright 2008: 113)

Na “Relação das povoações e aldeias e seus habitantes do Rio Uaupés”, documento de Jesuíno Cordeiro datado de 1853, constam 18 povoados. Na região em proximidade aos Hupd'äh do igarapé Japu, destaca-se “Jauarethe Caxoeira (Tariana)”. Nessa relação de povoações, consta também “Mandihíy Caxoeira”, a qual, conforme o registro de frei Gregorio José Maria Bene (1853), seria uma “Aldeia principiada” composta pela “Nação Macú”, contando com 20 “índios adultos”, 15 “ditos menores”, 18 “índias adultas”, 17 “ditas menores”, em um total de 70 indivíduos distribuídos em 8 casas (em Tenreiro Aranha, “Livro de correspondências, anos 1852 a 1853”, *Arquivo do Amazonas*, 23 de outubro de 1907). Nesse mesmo período, conforme os apontamentos de frei Gregorio Bene, em que realiza um censo dos indivíduos e etnias de cada povoado, vemos dois “Maku” agregados ao povoado de São Joaquim, no baixo Uaupés (em Tenreiro Aranha, “Livro de correspondências, anos 1852 a 1853”, *Arquivo do Amazonas*, 23 de outubro de 1907). Ao que tudo indica, portanto, à exceção da povoação “Mandihíy Caxoeira”, formada por “Macú”, cuja correspondência na toponímia atual não pude precisar, e dos dois homens “Macu” agregados ao aldeamento São Joaquim no baixo Uaupés, percebe-se que essas populações mantiveram certa distância da formação desses povoados multiétnicos da metade do século XIX, conforme o programa de

“catequese e civilização”. Os Hupd'äh, em sua maior parte, provavelmente tenham permanecido no alto curso dos igarapés no interflúvio dos rios Papuri e Tiquié.

Logo o programa de “civilização e catequese” começou a se desestruturar. Da mesma forma que nas tentativas anteriores de formação de povoados, os indígenas encontravam grandes dificuldades em prover as necessidades de subsistência, suscitando repetidas queixas a respeito das condições de vida, sobretudo quanto ao aspecto alimentar e à vulnerabilidade frente aos abusos dos militares e comerciantes (Wright 2008: 118). Assim, diante do fracasso das tentativas de reduzir os indígenas nos aldeamentos coloniais (século XVIII) e nas povoações de indígenas catequizados (século XIX) – séculos cujas histórias, como informa Andrello, se repetem –, e da decorrente decadência do projeto civilizacional, elaborou-se um outro meio pelo qual a disciplina do trabalho poderia ser projetada nessas populações.

Se as Diretorias não foram eficazes como “elo” a manter os grupos indígenas unidos à sociedade que se pretendeu construir no rio Negro, um outro meio viria a se mostrar mais persuasivo: o endividamento. Este talvez tenha sido o diferencial entre essas duas fases da colonização, pois não há menções à dívida no século XVIII. (Andrello 2006: 86)

Na segunda metade do século XIX, a economia da região, ainda que em caráter incipiente, passou a se monetarizar e, com isso, o sistema de endividamento configurou-se em paralelo à escravidão explícita. A formação de clientelas indígenas do Uaupés, submetidas pelos civilizados que ocupavam o rio Negro, garantia o escoamento dos produtos da floresta trocados por mercadorias (panos, machados, facões, anzóis, facas, espingardas, agulhas e linhas). Os produtos da floresta eram destinados a Manaus, e os negócios, envolvendo também cachaça, eram sempre favoráveis aos atravessadores que ocupavam o rio Negro, tendendo à desproporção nas trocas. Nesse período, a dívida tornou-se o meio primordial para a obtenção de mercadorias, o que envolvia também descimentos sazonais para a realização de trabalhos como forma de pagamento das dívidas contraídas.

Nesse sistema de endividamento, os Hupd'äh participaram pela mediação dos Tukano, conforme relataram no rio Tiquié ao padre Norberto Hohenscherer na ocasião do “Encontro

dos Líderes Maku” promovido pelo padre em 1978. Conforme o próprio, os Hupd'äh assim teriam relatado:

Os Tukano também nos venderam aos brancos. Alguns morreram longe, outros voltaram e nos contaram que sofreram muito. (resposta de Taracué Igarapé e Boca da Estrada)

No tempo do Manduca os Tukano costumavam pagar a mercadoria com os Maku. (resposta de Jujura e Umari Norte)

Os Tukano receberam mercadoria dos brancos e mandaram nossos filhos trabalhar com os brancos como pagamento de sua dívida. Os brancos mandaram trabalhar muito e nos maltrataram. Depois de ter sofrido muito os nossos avós mataram também um branco. (Resposta de Nova Fundação) (Hohenschere 1994: 26-27)

Andrello conclui que, ainda que nesse período se note uma incipiente monetarização da economia, “vários viajantes informam a respeito da inutilidade do dinheiro no período. Pessoas e coisas eram o que realmente circulava” (2006: 87). Dentre as pessoas que circulavam, ao que tudo indica, estavam os Hupd'äh, em uma espécie de subsistema dentro do sistema regional que se formava pela cadeia de dívidas e pela circulação de produtos. Se os Wòhd'äh ocupavam a beira dos rios, formando a clientela indígena do Uaupés conectada aos “civilizados” do rio Negro, percebe-se que alguns aspectos dessa relação reproduzem-se na interação entre os Hupd'äh no interior da floresta e os Wòhd'äh. Estes tomavam a posição de atravessadores no escoamento de mercadorias de segunda mão para o interior da floresta, o que, nesse tempo, garantia o acesso dos Hupd'äh aos bens de origem não-indígena, dando forma ao que seria descrito como um “sistema de patronagem” pelos etnógrafos dos povos Maku no século XX (Ramos et alii 1980). Conforme me explicaram Duí e Leonora, um casal de velhos da comunidade Boca do Traíra, no tempo de seus avós, os Hupd'äh nada tinham dos brancos, nem terçados, nem machados, nem roupas, nem panelas. *Wòhd'äh nó'op, hikäd ní, ayup maj, ayup yag* (“os índios [Tukano, Desano etc.] davam, trocavam, um aturá por uma rede”).

É nesse contexto de endividamento e violência, bem como da ruína do programa de “catequese e civilização”, que começam a surgir os movimentos messiânicos que marcaram profundamente a história da região a partir da segunda metade do século XIX, estendendo-se ao começo do século XX: “os índios do alto Rio Negro articularam sua rebelião procurando reverter as profundas desigualdades entre os índios e brancos” (Wright 2005: 118). A primeira

figura messiânica a surgir é Venâncio Anizeto Kamiko, Baniwa da região do rio Içana, o qual passou a se auto-intitular como “Christu”, profetizando uma mensagem de libertação das opressões terrenas que subjugavam os indígenas na cadeia de dívidas e escravidão.

Para garantir o compromisso dos seus seguidores, Venâncio exigiu “pagamentos de tributo” em coisas materiais, porque, segundo lhes aconselhou, no Céu não precisariam de roças ou possessões temporais, nem precisariam se preocupar com a fome ou a miséria que sofriam (Arquivo Histórico Nacional, 1858a, fls 62-65). Em troca de bens materiais, Venâncio ofereceu aos seguidores a sua libertação do estrangulamento político e econômico nas mãos dos brancos. A fome que sofriam – em grande parte devida à exploração dos regatões e dos militares – seria superada por jejuns rituais e a rejeição de suas roças, porque as suas necessidades seriam satisfeitas no céu. Utilizando símbolos e práticas da religião cristã, Venâncio criou um novo sentido de autoridade e poder religioso entre os índios, pois podiam celebrar os seus casamentos e batismos sem a necessidade de missionários católicos. (Wright 2008: 122-123)

Esse movimento foi duramente reprimido pelas autoridades estatais, levando à fuga das populações indígenas que formavam os seguidores do profeta Venâncio Christu para o interior da floresta, abandonando os povoados. Isso, entretanto, não impediu que o messianismo se espalhasse pela região do alto rio Negro, tomando diferentes formas entre os indígenas do Uaupés. Nesse rio, os movimentos messiânicos foram descritos pelo missionário padre Romualdo pela célebre expressão “conspiração contra os civilizados”. A região do igarapé Japu tornou-se um intenso foco de atividade messiânica, concentrando duas figuras-chave desses processos no rio Uaupés, as quais davam seguimento ao tom geral que caracterizou o movimento no Içana: a tematização da dívida, que seria perdoada com a destruição cataclísmica do mundo anunciada ao profeta em contato direto com Deus, implicando também uma inversão da relação entre índios e civilizados (Andrello 2006: 87-88).

Alexandre Cristo, indígena Tukano, estabelecido em Juqira, aldeamento no rio Uaupés próximo à foz do igarapé Japu, teve grande influência nesse trecho do rio entre Iauaretê e as cachoeiras de Ipanoré. E Vicente Cristo, cuja aldeia ficava nas cabeceiras do igarapé Japu, teve influência em toda a área do Uaupés (Hugh-Jones 1994: 58). Conforme a datação sugerida por Wright, o movimento encabeçado por esse indígena Arapaso do igarapé Japu teve seu esplendor entre o final dos anos 1870 e o começo dos 1880 (Wright 2005: 158). Andrello sumariza a importância e a mensagem de Vicente Cristo:

Vicente Cristo foi o líder de um dos vários movimentos messiânicos que vieram a eclodir na região a partir da segunda metade do século XIX... tais movimentos surgiram em um momento de ausência de religiosos da região. Vimos que, por ocasião da criação da Província do Amazonas e da nova Diretoria de Índios a meados do século, um padre capuchinho fora indicado para catequizar os índios do Uaupés e Içana. Porém, este missionário permaneceria pouquíssimo tempo na região, em função de desavenças que não tardaram a surgir com o Diretor de Índios Jesuíno Cordeiro. Até a chegada dos franciscanos, não houve outros religiosos atuando na região, e é significativo que entre as promessas que Vicente Cristo dirigiu a seus seguidores estivesse a garantia da chegada de novos missionários. Ele afirmava ter se encontrado com Tupana, como era chamado o Deus cristão, em seus transe, e solicitado novos padres. Além da chegada de novos missionários, Vicente Cristo vinha profetizando o fim da exploração dos índios e a saída iminente dos comerciantes do Uaupés. Além da reputação de grande curador de doenças, garantia também a proteção de Santo Antonio a seus seguidores, que o acompanhavam em danças ao redor de uma grande cruz. De modo importante, Vicente Cristo prometia ainda àqueles que seguissem suas recomendações a liberação das dívidas que sujeitavam os índios aos regatões. De acordo com Wright (1981:333), seu movimento, apesar de forte conotação de rebelião, não envolvia a obtenção pelos índios da riqueza dos brancos. Suas promessas diziam respeito à abundância das colheitas, à saúde e ao fim das dívidas. Suas atividades levaram rapidamente a uma reação por parte de comerciantes estabelecidos em São Gabriel da Cachoeira, que, antes da chegada dos franciscanos, já haviam tratado de lhe arranjar alguns dias de prisão em Barcelos. (2006: 96-97)

Vicente Cristo, que recebeu a alcunha de “pajé dos pajés”, despertou a atenção de Ermanno Stradelli. Em sua primeira viagem ao rio Uaupés, em 1881, o conde italiano subiu esse pequeno igarapé até a aldeia do profeta, fornecendo-nos o único relato disponível da geografia do Japu no século XIX²². O único registro da participação dos Maku nesses movimentos messiânicos consta no relatório do padre Romualdo, datado de 12 de abril de 1859. Nesse relato, endereçado às autoridades do Estado, o padre informa que em Juquirá (na foz do igarapé Japu) havia indígenas de vários grupos “venerando outro Christo que ali se apresentara” (referência a Alexandre Christu, o profeta Tukano), complementando:

²² “O Japô é um pequeno afluente de direita, quase insignificante; só subi por ele devido à curiosidade de conhecer o maior *pajé* do Uaupés, Cristo Vicente. Sua foz fica num intrincado *ygapó*, pouco a jusante da *maloca* de Jukyra, mas suas margens logo se elevam e a pequena torrente corre encaixada no fundo de altas florestas que, juntando os ramos de lado a lado, fazem-lhe cúpulas de verde e protegem o viajante dos raios quentes de sol... O lugar é chamado Pajé-Tendáua (“terra do *pajé*”), e numerosas são as oferendas que os passantes que vão pedir coisas ao Cristo deixam sobre as pedras para se propiciar o imaginário habitante. Consistem, porém, como aquelas já notadas no rio Negro, no Padauriry e em outros lugares, em casas de banana, estopa, alguns punhados de farinha e coisas dessa natureza, uma vez que o *pajé* parece ser boa pessoa e – seguindo uma máxima do Evangelho tão pouco seguida, sobretudo em tal assunto, por seus ministros – se contenta com a intenção do doador, sem olhar para a coisa doada, que muitas vezes não tentaria sequer um devoto de Santo Antônio... O Japô dá passagem apenas a pequenas *ubás*, e mesmo essas só o remontam em certas épocas do ano, uma vez que, quando as águas estão baixas, ele fica completamente seco. Sua direção geral é de oeste-noroeste para leste-sudeste, e seu curso, até a *maloca* onde mora Cristo Vicente e onde ele não passa de um fio d'água, é, no máximo, de trinta milhas geográficas.” (Stradelli 2009 [1890]: 228-229; grifos do autor)

Informando-me também o Rev Fr. Salgado que entre o sequito do *christo* existem para mais de 10 Macus prezos, que delles se servem como de escravos a ponto de vende-los a troco de huma arma, terçados, machados, e de mais que lhes he mister, julgo dever levar ao conhecimento de V. Exc. Para resolver a respeito delles como entender que he justo. (Em: Tenreiro Aranha, “As explorações e os Exploradores dos Rios Uaupes e Içana”, *Arquivo do Amazonas*, 23 de outubro de 1907)

A escassez de registros não permite remontar com precisão as razões dessa flagrante contradição entre a mensagem dos movimentos messiânicos, voltada à libertação dos indígenas frente à opressão colonial, e o tratamento que supostamente Alexandre Cristo dispensava aos Maku. Especulo, no entanto, que tal apontamento do padre Romualdo diga respeito às justificativas morais para a repressão desses movimentos messiânicos, pois, como veremos a seguir, as assimetrias das relações entre os Hupd'äh e os Wòhd'äh foram, desde os primórdios da ação dos missionários na região, aspectos que saltavam aos olhos desses. Posteriormente, os salesianos, no decorrer do século XX, firmaram o propósito de combatê-las por meio da civilização dos Hupd'äh.

Os movimentos messiânicos estenderam-se também ao rio Papuri, com os cultos tomando formas ainda mais diversificadas, sugerindo algo que Andrello qualificou como uma “abertura ainda maior do campo da fabulação xamânica”, não apresentando os atributos eminentemente políticos dos movimentos milenaristas no que toca ao seu aspecto de “conspiração contra os civilizados” (2006: 102). De todo jeito, os movimentos messiânicos em todas as suas variações na região, nos quais os profetas, em contato direto com Deus ou com os santos, requisitavam o envio de missionários e previam a chegada próxima dos mesmos (ausentes nesse final do século XIX), formaram as condições para a boa acolhida dos monfortianos, que se instalaram no rio Papuri em 1913, e dos salesianos, estabelecidos em Iauaretê em 1929. Ademais, aventa Andrello, depreende-se da mensagem dos profetas que a civilização dos brancos apresentava potências xamânicas do ponto de vista dos indígenas, algo que diz respeito também ao desejo desses pela obtenção de nomes cristãos através do batismo (2006: 103).

Nos relatos dos Hupd'äh do igarapé Japu, não escutei referências a essas figuras messiânicas. Mas, interessante notar, a primeira referência de contato com os brancos que me

foi informada foi justamente com Jesus Cristo. Conforme um casal de velhos do igarapé Japu, os ancestrais dos Hupd'äh do Japu, pajés extremamente poderosos, viram o nascimento de Jesus por meio dos sonhos. Os antigos, naquele tempo, pensavam como *b'atib'* (traduzido pelos Hupd'äh, no caso, como “diabo”), espreitando Jesus por meio de suas viagens oníricas. Ressalvaram os velhos que seus avós, por outro lado, antes mesmo da entrada dos padres para a missionarização dos Hupd'äh no igarapé Japu, já rezavam para santos pedindo que suas caçadas fossem prósperas, o que sugere uma transformação da relação com essas potências outras que se anunciavam em *nìh s'áh* (“nossa terra”) antes mesmo do contato direto com os brancos.

O *boom* da borracha do final do século XIX e a presença de Manoel Antonio Albuquerque, o Manduca, na região do Uaupés, nas primeiras décadas do século XX, levaram a uma nova intensificação da exploração da mão de obra indígena. A decorrente mudança das malocas dos povos Tukano da beira dos rios para o interior da floresta, como forma de proteção das investidas dos comerciantes e agentes do governo com eles associados, inspirou Meira & Pozzobon a formularem a seguinte hipótese a respeito do desenvolvimento da prática agrícola entre os Hupd'äh:

É interessante notar que o período em questão coincide com as informações orais fornecidas por índios de fala Tukano e Maku a respeito da mudança de várias malocas Tukano para os espaços interfluviais, em pleno território Maku, no intuito de escapar à violência dos brancos (Reid 1979, Pozzobon 1992). É possível que seja esse o período em que os Maku adotaram a prática da agricultura da mandioca, pois das informações dos mais velhos depreende-se que há quatro ou cinco gerações atrás eles eram tão somente caçadores-coletores, tendo aprendido a plantar com os Tukano. Isso mostra o quanto a violência do ciclo da borracha ao final do século XIX alterou a antiga ordenação socioespacial na região do Noroeste Amazônico. (Meira & Pozzobon 1999: 294)

Essa hipótese histórica, que busca reconstruir o cenário da incorporação da agricultura por parte dos Hupd'äh, tem sua contrapartida mítica. Na tarde de 23 de agosto de 2013, Beto e eu permanecemos algum tempo em sua roça na comunidade Água Viva. Ele sacava lenta e repetidamente algumas ervas daninhas do solo, enquanto eu fiquei responsável pela coleta das folhas de coca, tarefa à qual logo ele veio se somar. Os pés de coca eram ainda pequenos, de modo que nos aplicávamos em colher apenas as folhas maiores para não prejudicar a

formação da planta; sem grandes cuidados, no entanto. Beto, que fala português, então, disparou: “os Hupd'äh sempre foram bestas!”. Rimos, e eu logo perguntei: *hin'ih?* (“quê?”). Beto então falou da situação dos velhos Leonora e Duí, de Boca do Traíra, comunidade vizinha (vinte minutos de caminhada), que sempre pegam todas as folhas de coca, não deixando os pés crescerem. Ficando sem coca, todo dia vão negociar trocas com os Hupd'äh de Água Viva para a obtenção das folhas. Os velhos hup, disse Beto, sempre foram assim, gulosos, e por conta disso os Hupd'äh agora devem trabalhar na roça, mas antes não era assim.

Abundância agrícola, má escolha e trabalho

Certa vez, um *hup ih* (homem hup) casou com uma *hõp hup äy* (mulher-peixe). Os peixes no fundo do rio tinham tudo isso que os Hupd'äh plantam hoje. Ainda têm, ressaltou Beto. A mulher-peixe ficou com pena de seu sogro hup que passava necessidade, sem maniva e tendo que raspar raiz de arumã como se coca fosse. Então ela foi ao fundo do rio visitar seu pai e roubou um galho de maniva e um de coca, calculando o tamanho e escondendo na vagina. O galho de maniva ficou do tamanho deste que se planta hoje em dia. A mulher-peixe trouxe para a terra e plantou. Antes era necessário apenas balançar o galho para cair pronto o ipadu. Mas o sogro hup da mulher-peixe, muito guloso, resolveu arrancar as folhas. Por isso hoje em dia a coca dá trabalho: plantar, crescer, colher, secar, socar... O mesmo aconteceu com a maniva. Antes era necessário apenas retirar uma pequena raiz e o aturá já ficava cheio. Mas, uma mulher hup, desconfiada, deixou um resto. Por isso hoje dá esse trabalho todo. O mesmo com o beiju, como na história de Cristo, do início do beiju. E até com os mortos ocorria o mesmo. Antes

eram enterrados e ressuscitavam como Jesus. Mas um pássaro certa vez deu uma risada e hoje os mortos não ressuscitam mais²³.

Beto termina a história rindo, afirmando sua vontade de ralhar com os antigos Hupd'äh toda vez que deve trabalhar na roça. Antes desse roubo primordial, seguido de um tempo de abundância interrompido pela gula dos velhos, segundo Beto, os Hupd'äh alimentavam-se do que havia na floresta. O beiju, por exemplo, era feito de *himín* (não foi possível traduzir) transformado em goma, e o arumã, como dito anteriormente, era *wähäd'äh nih pũ'úk* (a “coca dos antigos”). Esses, os antigos, viviam em locais mais afastados, como no pé de *Paç Pög* (Serra Grande), na cabeceira do igarapé Cabari.

Conforme a estimativa de Howard Reid (1979), baseada no crescimento das florestas secundárias observadas nas caminhadas pelo território dos Hupd'äh do rio Tiquié, “*from before 1890 until about 1950 virtually all the Hupdu lived at the head waters of the tributaries they presently occupy*” (1979: 28). O deslocamento dos Hupd'äh do rio Tiquié, no século XX, das cabeceiras dos igarapés para seu médio e baixo cursos, foi estimulado pelos missionários salesianos a partir dos anos 1930-1940, concomitantemente ao processo de atração de algumas populações Tukano que ainda se resguardavam no interior da floresta, ainda que não na mesma profundidade que os Hupd'äh, como proteção dos ataques ocorridos no auge do ciclo da borracha e no tempo de Manduca. Os Hupd'äh do rio Tiquié, entretanto, segundo Reid, não se deslocaram até a década de 1950, quando, então, estabeleceram suas moradias em maior proximidade à beira do rio Tiquié, locais onde o recurso de pesca, como observa Reid, é um tanto mais abundante se comparados às cabeceiras. No caso dos Hupd'äh do Japu,

²³ Dentre os mitos anexados à tese de Howard Reid (1979), consta “B. Old Manioc Mash Man”, em referência ao modo pelo qual os Hupd'äh obtiveram os produtos agrícolas ao roubarem de uma aldeia subaquática onde residia o Velho Cobra, cuja filha havia casado com um homem hup. Assim, mandioca, coca e tabaco são furtados e trazidos para a aldeia hup, bem como bens rituais e conhecimentos de etiqueta (1979: 197). Este mito, que Reid interpreta como alusivo da relação entre os Maku e os Tukano, termina com uma nota que soa um “elogio ao roubo”: “Other people came from different villages to steal coca. In the old days people didn't steal, but it started there was no stopping it. After our coca is stolen we cannot pick our own leaves so we steal from another's plants and strip them bare. We eat our fill of stolen leaves and are content. When we want to steal coca, we hear who has some, and off we go; we Maku travel far to get coca. The river Indians are furious because we came and steal, then get away quickly. That's how we do it. If we see coca, we always steal a bit of it” (1979: 357).

essa cronologia não se aplica, mas, de todo jeito, a descrição de Reid estabelece o cenário com que os missionários salesianos se depararam ao chegar na região.

No decorrer do período colonial, portanto, a maior parte da população dos Hupd'äh permaneceu basicamente no interior da floresta, estando relativamente protegidos, devido à dificuldade de acesso e pelo seu modo de ocupação semi-nomádico do território. Ainda assim, foram alvo de investidas desde as “tropas de resgate” dos primeiros tempos da colonização no século XVIII, como atestam as listagens de escravos desse período, nas quais ao menos alguns dos etnônimos “Macu do Tiquié”, “Macu Boaupé” [Rio Uaupés], “Macu Cueuana” [Rio Uaupés], “Macu do Cajari” [Rio Uaupés] possivelmente açambarquem os ancestrais de populações que hoje são designadas como Hupd'äh. Da mesma forma, os Hupd'äh certamente não passaram incólumes pelas práticas de “agarramentos” e “pegas” na formação das povoações e na exploração econômica do programa de “civilização e catequese” do século XIX. Embora não seja possível precisar com exatidão, acredito que a narrativa mito-histórica da vingança de *Hùt B'ò'* se refira a esse período. E, pela mediação dos povos Tukano, tomaram parte no sistema de endividamentos que se formou a partir da segunda metade do século XIX, estendendo-se às primeiras décadas do século XX.

Desde os primeiros registros do padre jesuíta Ignácio Szentmartonyi, destacam-se essas figuras em que a reputada inconstância dos indígenas parece se radicalizar: esses que, no limite, “morrem no trabalho”, como descreve o padre, e eram vítimas preferenciais nas guerras tribais de captura, com base nas quais os religiosos e os agentes do Estado imaginavam um contexto de canibalismo generalizado. O motivo da inferioridade hup repete-se no único registro de participação dos Hupd'äh nos movimentos messiânicos. Nesse caso, o padre Romualdo enfatiza sua posição de escravos dos demais indígenas da região. De outro ponto de vista, como nos apresenta Howard Reid, os Hupd'äh teriam sido “extremamente afortunados”, pois nos processos de colonização foram os índios ribeirinhos que “carregaram o fardo” tanto da sanha dos exploradores em busca de mão de obra como, posteriormente, do “zelo evangelizador dos salesianos” (Reid 1979: 288-289). *“The Hupdu were too elusive and mobile for either rubber gatherers or Salesians to bother much until the late 1960's”* (Reid 1979: 289).

E é justamente dessa dobra entre as benesses do isolamento e a condição de vítima preferencial dos demais grupos indígenas que vemos verter às imagens históricas dos Hupd'äh no contexto regional, desdobrando-se em processos contemporâneos que serão descritos nos capítulos 2 e 3 com base na etnografia da comunidade de Nossa Senhora de Fátima em Iauaretê. A habitação no fundo da floresta e a relativa distância que tomaram dos diferentes processos de colonização ao longo dos cento e oitenta anos que antecederam a chegada dos salesianos – período em que acessavam os bens de origem não-indígena, em sua maior parte, pela mediação dos povos Tukano –, bem como a resistência inicial à ação dos missionários, atribuíram aos Hupd'äh uma certa posição na topologia das relações interétnicas do alto rio Negro, análoga à dos “índios bravos”, “selvagens”, marcando neles os símbolos da resiliência dos “gentios” do noroeste amazônico. Topologia essa que corresponde à forma que diversos sistemas socioeconômicos e simbólicos de diferentes regiões amazônicas tomaram a partir da dualidade civilizados *versus* não-civilizados, desdobrando-se em uma tríade.

the dynamic of relations between the different peoples of the region involves a complex system where binary meaningful oppositions – like Christian vs. wild or city vs. forest – are cast out of a triadic field of social categories – wild indians, tame indians and whites or *mestizos* – and function as positions with associated temporal and spatial correlates. (Kelly 2015: 47, paginação do manuscrito)

Nas transformações do sistema regional do alto rio Negro face aos processos de colonização, as imagens de anti-humanidade que os Wòhd'äh atribuem aos Hupd'äh receberam uma inflexão civilizacional e universalista, de modo que as diferenças que outrora se colocavam em um espaço heterogêneo, com os Hupd'äh transitando entre o fundo da floresta e a beira dos rios, movimento que tem como corolário variações no sistema de atitudes, deveriam ser equacionadas em vista de um novo projeto de vida indígena. A ação dos missionários salesianos, fundamentada no princípio da igualdade de todos perante Deus, empenhou-se em combater o que perceberam como a origem da desigualdade dos homens do Uaupés, carregando em tons fortes as assimetrias da relação entre os Hupd'äh e os povos

Tukano²⁴. O meio para tanto era justamente a civilização (catequese, educação formal, trabalho produtivo), que, uma vez distribuída de maneira equânime, romperia os laços tradicionais que delegavam aos Hupd'äh a posição de “escravos”, linguagem essa que, a essa altura, como vimos acima, já havia sido incorporada pelos próprios Tukano em referência aos habitantes do centro da floresta. Como coloca Jorge Pozzobon, os salesianos, “imbuídos da mestiçagem de conceitos acadêmicos (rudimentaridade da cultura Maku), ribeirinhos (inferioridade dos Maku) e regionais (escravidão Maku), outorgaram-se a missão de salvar esses pobres índios atrasados da humilhação e do cativo” (2011: 98).

3. A cidade dos Hupd'äh

Neste tópico, são apresentadas as dimensões históricas e estruturais do processo de constituição de “povoados-missão” (Athias 1995) pelos missionários salesianos entre os Hupd'äh. A instituição desses povoados, a partir do final da década de 1960, deu forma às atuais comunidades de maior concentração demográfica: uma transformação significativa do modo de vida dos Hupd'äh, tendo efeitos drásticos em muitos casos. Para tanto, apresentaremos brevemente a história da formação da comunidade de Serra dos Porcos, localizada nas cabeceiras do igarapé Japu, no decorrer da década de 1970, posteriormente sendo nomeada como Santo Atanásio. Esse povoado, do ponto de vista dos Hupd'äh da região, foi uma tentativa de construir uma cidade hup no centro da floresta, espécie de versão hup de Iauaretê, a cidade dos Wòhd'äh na beira do rio Uaupés. Projeto esse que, entretanto, a despeito de seu período inicial de pujança, nunca se concretizou, devido às brigas entre cunhados e às sucessivas mortes em decorrência desses conflitos, conforme a narrativa dos Hupd'äh. O último desses conflitos, em 2007, foi-me relatado através da imagem de uma “guerra mundial” entre os clãs de cunhados agregados em Santo Atanásio pela ação missionária, levando à sua mais recente dissolução.

²⁴ O que, ainda hoje, como se percebe no discurso dos missionários em Iauaretê, reverbera nos modos pelos quais esses concebem o “problema” vivido e enfrentado pelos Hupd'äh: isolamento e preconceito.

O investimento dos missionários salesianos na salvação dos Hupd'äh não foi uma prioridade nas primeiras décadas de sua atuação, voltadas à civilização e à catequese dos povos Tukano que habitavam a beira dos grandes rios. Inicialmente, o contato com os Hupd'äh se dava de forma esporádica, aproveitando a oportunidade das visitas aos povoados dos índios ribeirinhos para acessar os agrupamentos hup mais próximos desses, os quais haviam, pouco tempo antes, se deslocado das cabeceiras para o baixo curso dos tributários do rio Tiquié. Tais visitas aos Hupd'äh, segundo Reid, não implicavam em mais de uma hora de caminhada por parte dos padres. Nessas ocasiões, os missionários exortavam os Hupd'äh a fazerem roças maiores, bem como casas ocupadas por uma família apenas, devidamente revestidas por paredes, diferentemente de seus característicos tapiris, e que parassem de beber caxiri e de brigar; as interações também envolviam presentes, principalmente ferramentas e roupas. Abaixo vemos um registro visual desses momentos iniciais do contato dos Hupd'äh com os missionários. As imagens foram extraídas do filme da Inspeção Especial de Fronteiras, chefiada pelo Marechal Rondon, que, em 1938, passou pelo rio Tiquié. Na altura de Virapoço, na beira desse rio, a Inspeção deparou-se com “um grupo de índios macús, a tribo degradada”, como coloca a legenda do filme, que complementa: “[e]sses índios são nômades, sendo por isso escravizados pelas tribos mais nobres de tucanos, dessanos, piratapuias etc.”. Nas imagens, os Hupd'äh, aos risos, desviam o olhar da câmera, que em seguida passa a mostrar a cena em que o padre presenteia-lhes com tabaco, panos, machados e terçados, recebendo frutas em retribuição²⁵.

²⁵ Descrição do filme no acervo do Museu do Índio: “Documentário da viagem ao Rio Negro, no Amazonas, pela Inspeção de Fronteiras, chefiada por Rondon. O filme mostra cenas em Manaus e manifestações dos estudantes do colégio dirigido pelos salesianos. Nas cenas seguinte vemos solenidade comemorativas da fundação desses colégios. Partem de barco pelo Rio Negro chegam em Barcelos. É mostrado salas de aula, estudantes fazendo exercício físico e ginástica. O filme mostra as atividades da missão, começando pela estação meteorológica, escola agrícola que apresenta suas plantações de arroz, mandioca, cana e laranja. Os estudantes trabalhando no trato com a terra. As jovens índias aprendem sobre horticultura, corte e costura. Mostra, ainda, cenas de assistência médica, sala de cirurgia e farmácia. Aparece também oficina de carpintaria, sapataria e olaria. Vemos, também, o dormitório dos estudantes índios internos, com suas redes. Mostra os índios Makú. Em seguida mostra os rios com cachoeiras e os barcos descendo nas correntezas e vencendo os desafios da natureza. Observa-se também o Padre José distribuindo brindes aos índios Makú, como forma de catequese. Aparecem os índios do rio Tiquié, índios distribuindo adornos para festa. E os Tuyúka aparecem dançando.”



Foto I: Salesiano presenteando homem hup no rio Tiquié (1938)



Foto II: Salesiano presenteando homem hup no rio Tiquié (1938)

Os missionários, nesses momentos iniciais, fizeram o possível para incorporar algumas crianças hup no internato em Pari-Cachoeira, as quais, no entanto, fugiam em pouco tempo, retornando para o interior da floresta. O cenário apresentava uma relativa ineficácia das primeiras tentativas de atração dos Hupd'äh, que, mesmo tendo descido para as proximidades da beira do rio, tornando-se gradativamente mais receptivos à presença dos missionários, mantinham ainda seu modo de vida tradicional praticamente intacto. Realizavam frequentes rituais de iniciação, habitavam em tapiris, pouco investindo seu tempo no trabalho agrícola, deslocando-se intensamente pelas áreas de caça, além de manter as relações de patronagem com as aldeias ribeirinhas, algo que, do ponto de vista dos missionários, dava forma justamente à sua condição de escravos. Reid sintetiza esse momento que envolvia em grande medida o temor, a evitação e a fuga da parte dos Hupd'äh em relação aos *Tëg hód'äh* (“brancos”):

Their own and the river Indians' experiences with rubber gatherers have taught them to be extremely cautious with all secular non-Indians, so much so that at two Hupdu settlements I visited in 1974 all the inhabitants slipped away and hid in the forest for several hours after my arrival. The more passive approach of the missionaries has led the Hupdu to be less immediately fearful of them, but the aggressive way in which they have deculturated the local river Indians, and the power mission technology has made most Hupdu fear the missionaries in much the same way that they fear powerful shamans. (Reid 1979: 288)

Em meados da década de 1950, outras alternativas para a missionarização dos Hupd'äh foram sendo elaboradas pelos salesianos, ao perceberem que, ao invés de atraí-los definitivamente para a beira dos rios, em vista da eficácia da catequese deveriam realizar o movimento contrário: a civilização adentraria a floresta. Os primeiros experimentos dos salesianos, como ficará claro na narrativa da formação de Fátima no Capítulo 2, tiveram como objeto justamente os pequenos coletivos de Hupd'äh do igarapé Japu que se aproximaram, a partir da década de 1940, do centro missionário de Iauaretê. Os salesianos colocaram em prática uma série de tentativas, experimentando diferentes fórmulas, no intuito de sedentarizar os Hupd'äh, catequizá-los e transformá-los em trabalhadores produtivos, de modo que, assim, pudessem constituir as condições para sua autonomia socioeconômica, libertando-se do que os missionários percebiam como laços de dependência com os demais indígenas.

Descrevo agora a forma que, a partir da década de 1970, se cristalizou como o padrão das ações dos salesianos com os Hupd'äh: o “povoado-missão”, termo cunhado por Renato Athias (1995), o qual daria forma às comunidades em que hoje se concentra a maior parte da população hup; sendo a formação dessas comunidades, como veremos nos próximos capítulos, um tema central na vida dos Hupd'äh da região do igarapé Japu. Mesmo transcorridos mais de quarenta anos desde a sua instituição, a comunidade, conforme as convenções católicas, configura-se ainda hoje como uma espécie de desafio cotidiano para os Hupd'äh.

O primeiro tópico do Capítulo 2, em que se descreve a formação de Fátima, é complementar às narrativas que seguem a respeito da formação da comunidade de Santo Atanásio. A partir da década de 1950 ganha destaque a figura de Casimiro Andrade, aludida no primeiro tópico do presente capítulo. Por ter sido a única criança que, na década de 1940, suportou a vida no internato dos salesianos, tendo temperamento forte, como nos apresenta o padre Antonio Giaccone (1955), Casimiro, com seus conhecimentos em língua portuguesa, estabelece-se como o principal mediador da relação dos Hupd'äh do Japu com os missionários em Iauaretê. Os primos Terribilini (2000), que permaneceram algumas semanas em Iauaretê em 1960, fazendo uma breve incursão em uma maloca dos Hupd'äh no igarapé Japu, descrevem Casimiro da seguinte forma: “*C'était le Seul, l'Unique, le fleuron de la prospection salesienne, Le Makú Civilisé*” (2000: 94).

À época, conforme afirmam os Terribilini, o “comando de liberação” dos missionários salesianos teria surtido um peculiar efeito nessa região de proximidade de Iauaretê, de modo que os Hupd'äh do igarapé Japu teriam se beneficiado fortemente da ação dos mesmos na desestruturação da organização social dos Tukano.

Les Makús en profitèrent, avec l'allégresse qu'on devine, pour prendre la clef des bois. Ivres d'une liberté retrouvée après tant de générations d'esclavage, ils interdisent depuis lors l'entrée de leur territoire à quiconque, rouge ou blanc. Et la précision redoutable de leurs flèches empoisonnées s'entend parfaitement à garantir l'intégrité de leurs frontières. Après quelques expériences sanglantes et peu glorieuses, Tucanos et Tarianos ont pris le parti d'éviter prudemment de traîner leurs plumes à portée d'arc ou de sarbacane. Quant aux missionnaires, la mésaventure du Père João leur a suffi; un missionnaire rossé perd sa dignité, et le dieu qu'il représente tout son prestige. *De telle sorte que les Makús règnent en seigneurs dans les forêts qui séparent le Tiquié du Uaupès. Les esclaves sont devenus les maîtres.* (Terribilini 2000: 97, grifos nossos)

Segundo os Terribilini, de “escravos” a “senhores” das terras do Japu, os Hupd'äh, portanto, nos meados do século XX, viviam em relativo isolamento no interior da floresta, o que, entretanto, não impedia relações de troca com o centro missionário. Relatam os Terribilini que Casimiro estabeleceu-se com alguns parentes no “limite mesmo do território interdito”, tomando a posição de “intermediário comercial entre os Maku e a missão”. Os Hupd'äh trocavam suas cestarias por cerâmica com os Tukano; e os missionários demonstravam grande interesse pelo curare produzido pelos Hupd'äh, vendidos, conforme os Terribilini, a altos preços na Europa e nos Estados Unidos, retribuindo aos Hupd'äh com sal, alumínio, machados e, principalmente, calças: *“symbole de la pudeur chrétienne est d'ailleurs si malpratique pour la marche en forêt qu'ils ne l'enfilent qu'à l'occasion des fêtes, le ramenant, ou l'élevant, au rang des chapeaux de plumes ou des colliers de fleurs”* (2000: 99).



Foto III: Casimiro Andrade (ao centro) e os wähäd'äh (“antigos”) do igarapé Japu (Terribilini, 1960); à esquerda de Casimiro, Pëd, o homem hup assassinado na primeira tentativa de formação de povoado dos salesianos no igarapé Japu.

Cabem algumas ressalvas quanto às descrições dos Terribilini sobre o relativo isolamento dos Hupd'äh do Japu nesse período do século XX, pois, se tomarmos como referência a história da vingança de *Hũt B'ò'* descrita no tópico anterior, vemos que se trata de uma condição anterior à chegada dos missionários salesianos e seu “comando de liberação”, dizendo respeito possivelmente ao esvaziamento demográfico dos povos Tukano que outrora ocupavam o igarapé Japu, inclusive os Arapaso do profeta Vicente Cristo, povo que foi fortemente impactado pela ação dos colonizadores, sofrendo um brutal decréscimo populacional (Chernela 2002). Por outro lado, tem-se notícia de que, na década de 1950 e no decorrer da década de 1960, os “padres itinerantes”, que transitavam entre os centros missionários de Pari-Cachoeira (rio Tiquié) e Iauaretê (foz do rio Papuri no Uaupés), realizavam visitas periódicas aos Hupd'äh do Japu, trabalho esse que envolveu inclusive a construção de uma estrada, finalizada em 1955, ligando os dois centros de modo a cruzar a terra dos Hupd'äh, como será descrito no Capítulo 2. No tópico “4. Os Hupd'äh do igarapé Japu e a dobra do sistema regional”, apresentaremos mais elementos das descrições dos primos Terribilini, especialmente no que toca ao modo de vida em malocas anterior à instituição da comunidade de Santo Atanásio (originalmente Serra dos Porcos). Por ora, portanto, destacamos apenas essa paisagem em que a primeira tentativa de formação de um povoado-missão se deu entre os Hupd'äh no final da década de 1960.

Como apresentado na Introdução da tese, esse período em que a ação dos missionários salesianos adentrou as terras dos Hupd'äh de modo mais incisivo, compreendendo o final da década de 1960 e a década de 1970, coincidia com uma transformação do discurso dos missionários no alto rio Negro. Os conceitos de “desenvolvimento comunitário”, de “promoção humana e social”, de “comunidades de base”, bem como projetos de diversificação agrícola e de formação de cooperativas para a produção, vieram se somar à vida dos povoados dos Tukano que, algumas décadas antes, tomaram o lugar das malocas na organização social dos indígenas (Andrello 2006: 137-138). Como nos mostra Cristiane Lasmar, com base nos dados apresentados por Ana Gita de Oliveira:

Tudo indica que a ampla utilização regional do termo 'comunidade' deve-se à atuação dos missionários salesianos. Com a implementação, no final da década de 1960, do projeto de organização dos grupos locais nos moldes das comunidades Eclesiais de Base (cf. Oliveira, 1981, p. 31; 1995, p. 150), o termo passaria a ser utilizado pelos índios para designar os povoados que se espalham pela região do Alto Rio Negro. (Lasmar 2005: 64)

A primeira tentativa de formar uma comunidade nesses moldes católicos (povoado-missão) entre os Hupd'äh foi realizada no final da década de 1960, mais precisamente em 1968 (datação de Howard Reid), no igarapé Japu, em *Hup Hoy* (onde hoje é Água Viva), concentrando vários grupos locais que outrora viviam dispersos nos afluentes do igarapé Japu ou na beira do mesmo, agregando diferentes clãs. Os Hupd'äh contam que nesse local foi construída uma capela de grandes dimensões, mas que, entretanto, teve curta duração. Esse experimento acabou dissolvendo-se depois do assassinato de um homem do clã *Dëh Puh Tëhd'äh* cometido por dois irmãos do clã *Mòy Kã' Tëhd'äh* em uma briga em dia de festa. Os grupos clânicos ali concentrados então se redispersaram pelos igarapés afluentes do Japu, e a linhagem dos *Mòy Kã' Tëhd'äh* diretamente envolvida com a morte fugiu para o rio Tiquié, ao sul, vivendo durante anos como escravos de um homem branco, retornando, tempos depois, ao Japu, conforme a narrativa dos Hupd'äh. Howard Reid não nomeia o padre que fundou essa localidade, o qual, conforme o antropólogo britânico, teria morrido “em circunstâncias de certa forma misteriosas”.

No relato do padre Norberto Hohenscherer, não se faz referência a esse povoado, mas pelos registros das atuações missionárias na época, e baseando-se na memória dos Hupd'äh da região, o responsável teria sido o padre Luis Di Stéfano, a quem Hohenscherer apresenta como “o apóstolo dos Maku de Jauaretê” (1994: 8). Pouco tempo depois, no começo da década de 1970, o padre Afonso Casanova escolheria a Serra dos Porcos, em *D'óh Dëh* (igarapé da Fruta *D'óh*), um pequeno afluente nas cabeceiras do igarapé Japu, como o local de uma nova tentativa de agregação de grupos locais dispersos, dando origem ao que se tornaria a comunidade de Santo Atanásio, que perdura até os dias de hoje. Essa concentração populacional foi pensada como o foco de civilização dos Hupd'äh e como um entreposto estratégico, o centro da floresta, no trânsito entre os centros missionários salesianos de Iauaretê (foz do rio Papuri) e Pari-Cachoeira (rio Tiquié).

Em “História da Evangelização dos Maku de Pari-Cachoeira”, o padre Norberto Hohenscherer, que participou ativamente na formação das comunidades de Santo Atanásio e Nova Fundação (rio Tiquié), faz um relato geral dessas empresas. De seus apontamentos, bem como de uma entrevista realizada com o padre José Dalla Valle, que não participou

diretamente, mas era o Diretor de Iauaretê na época, e de uma conversa ocasional com o próprio padre Hohenscherer, que em 2014 regressou a Iauaretê, podemos depreender os princípios gerais que orientavam os missionários na formação dos “povoados modelo”.

O projeto de evangelização dos Hupd'äh, a respeito do qual os padres atestam o desejo expresso pelos mesmos em serem batizados e receberem nomes cristãos, era inseparável da “promoção”.

Como promover um povo sem instrução e sem escolinha? Achamos que junto com a evangelização deve ir também a instrução e a promoção humana. Mas este não é só o nosso pensamento, foram os próprios Maku que esperavam isto de nós.

Não encontramos outra solução a não ser a de convidar os Maku para se juntarem em povoados onde tivesse um número suficiente de crianças para ter um professor e um catequista, Desta maneira ficaria garantida a evangelização e a promoção humana. (Hohenscherer 1994: 17)

A concentração demográfica dos Hupd'äh tornou-se condição fundamental para sua missionarização e a conseqüente “promoção” através da escola. As mudanças demográficas envolviam também um aumento do número de filhos por casal: “[a]s mulheres Maku tomam muitos remédios anticoncepcionais. Tem muitíssimas famílias sem filhos... Tentamos animá-los a ter mais filhos” (Hohenscherer 1994: 30). Há um aspecto arquitetônico envolvido nesses processos, pois os tapiris, dos Hupd'äh do Tiquié, e as malocas e tapiris, dos Hupd'äh do Japu, deveriam ser substituídas por casas que abrigavam as famílias nucleares, de tábuas, algumas também utilizando folhas de zinco, construídas em grandes clareiras abertas na floresta, um trabalho extenuante, coordenado pelo padre com a ajuda de missionários auxiliares, mas basicamente feito pelos próprios Hupd'äh. Economicamente, a abertura de roças maiores foi estimulada para a produção de grandes quantidades de mandioca para que os Hupd'äh não mais precisassem recorrer às aldeias dos Tukano, nem para troca nem para o roubo. E também produzissem excedente a ser vendido ou trocado na rede de comércio regional para a obtenção de mercadorias sem a mediação dos índios ribeirinhos. Em Iauaretê, os Hupd'äh da Serra dos Porcos trocavam farinha por sal, fósforos, terçados, facas e panelas. A diversificação das atividades econômicas também foi experimentada, com a inserção da criação de gado. A função do padre era voltada para a “orientação diária” de modo a “melhorar a convivência”, conforme explicou padre Dalla Valle.

Todos esses aspectos, em conjunto, formavam o que os padres qualificam como “animação”, e que, assim, com a ajuda dos missionários, se concretizasse seu desejo de “progredir” e “crescer”, conforme Dalla Valle. O documento de Hohenscherer finaliza preconizando a valorização da cultura como uma das formas de ajudá-los a “crescer”, mas fazendo ressalvas importantes:

O que devemos trocar? Não fazer vingança, perdoar e esquecer. Não exagerar na bebida. Não roubar na roça do outro (trabalhar para ter o necessário). Procurei animá-los para lutar e melhorar a sua situação. Coloquei Nova Fundação como modelo: trabalharam e conseguiram um progresso notável. (Hohenscherer 1994: 29)

As contradições do projeto não escaparam aos missionários, que colocam os problemas da concentração demográfica de uma população de caçadores-coletores e das dificuldades em transformá-los em indivíduos produtivos no trabalho agrícola. Além disso, a dificuldade em escoar o excedente agrícola do interior da floresta logo começou a gerar queixas entre os Hupd'äh, que deviam, no caso da Serra dos Porcos, carregar grandes quantidades de peso em caminhadas de oito horas ou mais até o centro missionário em Iauaretê. Da mesma forma, o “não fazer a vingança, perdoar e esquecer” mostrou-se um princípio de difícil absorção da parte dos Hupd'äh. Segundo o padre Dalla Valle, “Santo Atanásio deu problemas desde o início”. E antes mesmo da formação desse povoado, certa vez, Dalla Valle, como Diretor da Missão, lembra de ter recebido uma carta de Casimiro Andrade na qual este lhe requisitava o envio de “pólvora e cartucho” para lidar com seus afins do clã *Mòy Kā' Tèhd'äh*, justamente os envolvidos na morte em dia de festa que levou à dissolução da primeira tentativa de formar o primeiro povoado-missão do igarapé Japu.

Conforme Howard Reid (1979), a população inicial do povoado da Serra dos Porcos era de 160 pessoas, para as quais foram construídas vinte casas, assim como uma capela e uma casa do padre. Um jovem Tariano foi contratado para viver entre os Hupd'äh, auxiliando-os como catequista e professor da escola. Inicialmente, os padres deram às famílias roupas e ferramentas, bem como porções de farinha semanais, enquanto as novas roças não haviam sido feitas. Essa generosidade inicial foi gradativamente diminuindo, o que gerou algum desgosto da parte dos Hupd'äh. No final de 1971, ocorreu uma briga, levando a uma dispersão na floresta. Os missionários, então, foram ao encontro desses que haviam fugido, segundo Reid, pressionando-os a se agregarem novamente. Em 1973, ocorreu mais uma briga, com três

mortos e vários seriamente feridos, redundando em uma nova dispersão, seguida, uma vez mais, pelo intermédio dos missionários, de uma nova concentração. Em 1974, o mesmo ocorreu. Posteriormente, missionários evangélicos ligados ao *Summer Institute of Linguistics* chegariam ao local, dando início à construção de uma pista de pouso e de uma estrada. Foram expulsos depois de alguns anos pelas autoridades brasileiras do período da ditadura militar. A FUNAI instalaria um posto de assistência médica no povoado, destacando um Tariano de Iauaretê para seus cuidados (Pozzobon 1991: 47).

Em Santo Atanásio, hoje, vivem cerca de 230 Hupd'äh. Mas, antes da última dissolução significativa, narrada ao final deste tópico, é possível que esse número tenha se aproximado de 400. Atualmente, é de comum acordo entre os missionários, os antropólogos (Reid 1979, Pozzobon 1982, 1991, 2011, Athias 1995) e mesmo os Hupd'äh, que as condições de vida nesses grandes povoados tornaram-se precárias, algo que Howard Reid já anunciava na década de 1970. Jorge Pozzobon, em “A mestiçagem dos conceitos e a negação da diferença” (2011), em uma forte crítica à ação dos missionários salesianos nas transformações da vida dos Hupd'äh, sumariza os problemas decorridos da formação dos povoados-missão. “Se por um lado a concentração espacial facilita o acesso à assistência médica e a implantação de escolas rurais, por outro lado apresenta problema de difícil solução” (2011: 98). A sedentarização e a concentração demográfica, condições para a instituição de escolas e o acesso dos serviços de saúde, bem como das instituições estatais em geral, é precisamente a causa principal da degradação das condições de vida nesses povoados.

Conforme Pozzobon, o primeiro problema que se percebe é alimentar, uma vez que, com o aumento demográfico de uma população tradicionalmente voltada à caça e à coleta, o raio de atuação dos caçadores deve necessariamente aumentar também. As áreas de caça tornam-se cada vez mais distantes e a concentração de caçadores experientes em uma mesma área leva rapidamente à exaustão dos recursos. Antes da sedentarização, os grupos locais deslocavam-se de modo a alternar os espaços de ocupação, aliviando a pressão sobre o território, e permitindo que os recursos se regenerassem. A inserção da pecuária de bovinos provou-se ineficaz na garantia de carne para a população. O trabalho na roça também torna-se extremamente penoso, o que sobrecarrega principalmente as mulheres.

O segundo aspecto é epidemiológico:

qualquer manual de epidemiologia mostra que a concentração espacial, sobretudo quando não há condições sanitárias adequadas para a eliminação de excretos humanos e outros dejetos produzidos pela comunidade, é condição propiciadora para surtos e epidemias... que se agravam através de um estado comparativamente mais alto de desnutrição (2011: 99).

No caso de Santo Atanásio, estabelecida em um pequeno afluente (igarapé da Fruta *D'óh*) de um pequeno afluente (Igarapé Japu) do rio Uaupés, tal condição torna-se mais marcada. A dificuldade em coletar as folhas de caraná, utilizadas para a cobertura das casas, também é um fator importante, pois sua substituição por folhas de zinco, que outrora eram dadas pelos missionários e mais recentemente passaram a ser compradas com o dinheiro da aposentadoria dos idosos ou com o dinheiro dos benefícios sociais, como se sabe, não se adapta bem ao clima amazônico. A temperatura no interior das casas, durante o período de incidência solar, contrasta fortemente com os ares noturnos, o que leva a uma série de doenças respiratórias que antes não ocorriam.

É um círculo vicioso: gente concentrada fica sem condições sanitárias, passa fome e fica mais doente; garantem-se essas condições sanitárias precárias com farta distribuição de medicamentos, o que não debela a causa do problema, além de reforçar a concentração espacial e a sedentarização. (2011: 99)

Por fim, a resolução de conflitos entre as famílias, que antes tinham na mobilidade espacial, na fissão e fusão de novos coletivos, seu meio principal para o arrefecimento das tensões, é impossibilitada nesse modo de vida, levando a conflitos um tanto mais graves que os que ocorriam nos grupos locais tradicionais, alguns resultando em mortes. Pozzobon, finaliza seu diagnóstico: “[o]s problemas decorrentes do contato – escassez alimentar, surtos epidêmicos, fadiga e desânimo nas tarefas de caça e agricultura, anomia e violência em virtude da impossibilidade de praticar o *solving conflicts by fission* – estão profundamente interligados” (2011: 100). Reid acrescenta ainda a impossibilidade da realização de rituais, o que leva a problemas de ordem xamânica e da formação das pessoas.

Em vista desse emaranhado de problemas, que leva, em última instância, à degradação das condições de vida, Howard Reid, então, pergunta-se: “*Why, then, do they tolerate these conditions?*” (1979: 313). Dentre as razões que formulam os interesses dos Hupd'äh em engajarem-se nesse projeto de vida, o antropólogo britânico lista: o acesso direto a

mercadorias, algo até então inédito na vida dos Hupd'äh; o medo dos padres, que inicialmente foram vistos como super-patrões, em relação aos quais os Hupd'äh lançavam mão do “comportamento submisso” que adotavam com seus patrões Tukano; o interesse em que seus filhos estudem, com o objetivo de compreender melhor o mundo dos não-indígenas; e a pressão dos missionários para que os Hupd'äh, sobretudo depois das repetidas fissões de Santo Atanásio, retornassem a viver em comunidade.

Todos os motivos apresentados pelos antropólogos, dentre os problemas dos povoados-missão e os interesses dos Hupd'äh envolvidos nesse modo de vida, são colocados também pelos próprios Hupd'äh do Japu ao tratarem a respeito dessas comunidades maiores. Entretanto, Reid e Pozzobon parecem não levar em conta um aspecto fundamental colocado por esses, como se vê nas narrativas relativas ao período áureo de Santo Atanásio apresentadas abaixo: a opulência citadina. Conforme as colocações do tópico “1. O grande divisor: índios do mato *versus* índios do rio”, possivelmente a ausência, na análise dos antropólogos, desse motivo colocado pelos Hupd'äh diga respeito ao modo em que as diferenças entre Maku e Tukano, índios do mato e índios do rio, Hupd'äh e Wòhd'äh foram fraseadas na literatura etnológica do noroeste amazônico, tomando a forma de um grande divisor, que redundava na tendência ao que referimos como a “exceção Maku”. Como vimos no tópico “2. A chegada dos brancos e os gentios do noroeste amazônico”, ainda que permanecendo, em sua maior parte, no interior da floresta durante o período da colonização, tomando a posição análoga à dos “índios bravos” na tríade de relações do sistema regional do alto rio Negro em suas transformações coloniais, os Hupd'äh não estavam apartados desses processos. Estabeleceram, com essa gente outra que chegava, relações: indiretas (através dos povos Tukano), diretas (trabalhando com Manduca e o agredindo fisicamente) e mesmo oníricas, essas excedendo a temporalidade histórica do tempo da colonização, envolvendo a visão do nascimento de Jesus e as visitas xamânicas às cidades dos brancos (narradas na Introdução). Da mesma forma, como vimos na descrição dos movimentos messiânicos, as condições para a boa acolhida dos missionários e o que Geraldo Andreello caracterizou como uma “abertura ainda maior do campo da fabulação xamânica” realizado nesses movimentos, parecem, de alguma forma, reverberar entre os Hupd'äh: como no caso dos avós de Duí e Leonora, que, antes mesmo da entrada dos padres no igarapé Japu, rezavam para os santos católicos.

Em abril de 2014, permaneci cerca de um mês hospedado com esse casal de velhos, Duí e Leonora, na comunidade Boca do Traíra (cerca de 50 pessoas), no igarapé Japu. Nesse final do último período de trabalho de campo, me sentia mais à vontade com a língua hup, de sorte que permanecia algumas horas toda noite conversando com eles sobre *wähád wág* (“tempo dos antigos”). Em meio a uma conversa sobre a pujança ritual do tempo em que os Hupd'äh viviam em malocas no igarapé Japu, que esses velhos puderam ver quando eram crianças, um tempo anterior à entrada dos padres na terra dos Hupd'äh, Duí e Leonora perguntaram-me a respeito da alimentação dos americanos. Respondi algo sobre comida congelada, que “não apodrecia”, o que lhes pareceu um artifício genial. E então contaram, de forma enérgica, que já viveram americanos entre eles:

Barbra, uma mulher branca, acompanhada de outros “pastores”, sabia ralar mandioca e fazer *mohòy k'et* (“folha do veado”, caruru, utilizado para a preparação de maniçoba²⁶). Esses brancos abriram uma estrada grande e uma pista de pouso para aviões. Na época dos americanos, os velhos contaram que havia de tudo entre os Hupd'äh: terçados, machados, panelas, facas... Imensos tratores trabalhavam, dia e noite, em Santo Atanásio. Aviões pousavam com frequência na comunidade, trazendo todo tipo de remédio para os Hupd'äh. *Barbra* ficou três anos entre os Hupd'äh, mas agora estaria em Manaus. Finalizaram a história dizendo que o filho de *Barbra* um dia retornará e abrirá uma estrada de cimento, do mesmo jeito que a rua central de Iauaretê.

Horácio Andrade, homem do clã *Dēh Puh Tēhd'äh* (linhagem dos irmãos maiores), narrou-me a formação de Santo Atanásio, desde a moradia de sua família nas cabeceiras de *D'óh Dēh* (igarapé da Fruta D'óh), com o sogro de seu pai, *K'öd*, do clã *Sokw'át Noh Kōd Tēhd'äh*, em um local chamado *Meméç Búg'* (Monte Jacamim). Esse pequeno coletivo deslocava-se por diferentes afluentes desse igarapé, até que um padre chegou e agregou

²⁶ Barbara Moore, linguista ligada ao Summer Institute of Linguistics, escreveu posteriormente “Breves notícias da Língua Maku-Hupda” (1979). “Pastor” é o termo pelo qual geralmente os indígenas se referem aos evangélicos no alto rio Negro.

diferentes famílias em *Ó' Sáç Yét*, antes mesmo da concentração na Serra dos Porcos²⁷. Nesse local os Hupd'äh do clã *Paç Ya'am Tèhd'äh* mataram *K'öd*, o avô de Horácio, e então todos se dispersaram. Depois foram chegando famílias dos clãs *Mòy Kä' Tèhd'äh* e *Dög M'èh Tèhd'äh*, os velhos Joanico, Marcelino, Adão, Pedro e outros. Todos falecidos atualmente.

Santo Atanásio

O primeiro a chegar foi meu pai, Ângelo, e nesse tempo os Hupd'äh viviam em tapiris, outros em malocas, não havia casas. No começo, onde seria Santo Atanásio, na beira de *D'óh Dèh*, o padre Afonso foi o primeiro a chegar. Ele falava a língua dos Hupd'äh, falava palavras como *hisösó* (“alegre”) e *naw hisáp* (“muito bom”). Ficou dois meses com os Hupd'äh e construiu casas. O padre trazia muito feijão, arroz e grandes pedaços de pirarucu. Construiu uma grande casa para si, a casa do padre. Eu era pequeno ainda. Então veio a Funai, Peter Funai Peter, o Haw veio de Taracuí igarapé²⁸. Eu vi tudo, sou muito velho [risos]. Então a Funai construiu uma casa também, havia a casa da Funai para conversar. Construíram muitas coisas. Vieram as missionárias para junto dos velhos Hupd'äh. O padre Norberto era novo ainda, não tinha barba, era jovem o padre. Vieram todos, padre Afonso, padre Norberto, dom Miguel, bispo. Havia muitíssimos brancos! Vieram gravar a nossa língua, tirar a nossa língua (*íd dö'öy*). Eram muitos brancos, os tiradores de língua (*íd dö'ó' d'äh*). Gravaram os cantos, o toque das flautas cariçu. Queriam que a comunidade ficasse bem, bonita. Veio também uma irmã... Depotina, acho que é o nome dela. Veio o padre Antonio erguer a escola. Vieram professores, Miguel, Bibiano Brasil, Graciliano Santos Brito. Nesse tempo, chegou a americana para construir a pista de pouso dos aviões. Havia todos os remédios, os americanos traziam. Aí chegaram os da Funai, José Ribamar, José Campos, e então expulsaram os americanos. Nesse tempo, brigaram com meu tio, acho que em 72

²⁷ Conforme Hohenscherer (1994), antes da formação dos povoados-missão a partir do final da década de 1960, o padre itinerante realizava visitas aos grupos do Japu, tendo batizado alguns Hupd'äh, sendo esses da proximidade das Serra dos Porcos os “mais adiantados”.

²⁸ Na década de 1970, como será exposto no Capítulo 2, o antropólogo Peter Silverwood-Cope trabalhou no posto da Funai em Iauaretê. “Háwe” é uma referência ao antropólogo Howard Reid, que visitou a comunidade nesses seus momentos iniciais.

mataram meu tio. Dois se feriram, um morreu. Chegou também o Geraldo guarda-pista. Mas logo [Horácio finaliza sua fala em português] “a comunidade falhou tudo, não tem mais nada, como fechado essa comunidade. Disseram 'aqui não é a terra de vocês'. Aí por causa disso essa terra acabou já. Não sei, se ele [os *Dög M'èh Tèhd'äh*, clã hegemônico em Santo Atanásio em sua formação atual] ficar forte, essa terra vai aumentar. Senão assim mesmo vai ficar.”

Em outra oportunidade, enquanto comíamos ipadu na casa de Horácio, que hoje vive em Fátima, ele destacou os pontos principais dessa história. Seu pai teria sido o primeiro a chegar em Santo Atanásio, que se tornou uma “comunidade bonita, tudo roçado, casas bem feitas, muito organizado, havia a casa do padre, do pastor, do guarda-pistas, haviam ruas, fileiras de casas”. Mas, conforme Horácio, depois os Hupd'äh brigaram repetidas vezes, algo que se estende até os dias atuais, podendo se repetir a qualquer momento. Não fosse isso, complementou, Santo Atanásio teria virado um município.

Duí, Leonora e Horácio apresentam o tom geral que os Hupd'äh expressam ao falar dos tempos iniciais de Santo Atanásio: um certo tipo de abundância. Os alimentos, ferramentas e remédios dos brancos chegavam aos Hupd'äh em quantidades nunca dantes vistas, trazidos diretamente pelos missionários por meio da estrada, que intensificava o fluxo de relações com Iauaretê, ou dos aviões, que desciam no meio da floresta distribuindo as benesses do infinito mercantil. Erguiam-se casas enormes, de alvenaria e telhados de zinco, formavam-se ruas que cruzavam a nova forma da vida dos Hupd'äh e a maquinaria pesada (os tratores) trabalhavam incessantemente. Em mais de uma vez escutei essa referência feita por Horácio acima: caso os Hupd'äh não houvessem brigado tanto entre si, hoje Santo Atanásio seria a cidade dos Hupd'äh no centro da floresta, tal qual Iauaretê é a cidade dos Wòhd'äh na beira do rio. O tema da beleza da cidade dos brancos, apresentado no Capítulo 2, reverbera nisso que os Hupd'äh do Japu, através da relação com os missionários salesianos, enxergavam como um de seus futuros possíveis. Algo que, entretanto, não vingou no tempo justamente pela dificuldade em manter a estabilidade da relação entre os grupos locais que foram agregados pelos padres para a formação de Santo Atanásio: forma-comunidade que, do ponto de vista dos Hupd'äh, tendia à forma-cidade.

Se tomarmos como referência o mito contado por Beto na ocasião de nosso trabalho na roça, apresentado no tópico anterior, a respeito da abundância agrícola primeva do tempo que se seguiu ao roubo da coca e da mandioca do sogro Gente-Peixe no fundo do rio – tempo esse interrompido pela gula dos antigos, originando o trabalho –, vemos reverberar alguns de seus motivos nesse modo pelo qual os Hupd'äh contam o momento inicial, o apogeu de Santo Atanásio. A partir dessa relação estabelecida com os missionários salesianos e os “pastores”, os Hupd'äh do Japu viveram uma espécie de abundância mercantil, interrompida, dessa vez, por outra ordem de excessos: as brigas em dia de festa²⁹.

Os missionários salesianos, como exposto acima, perceberam os problemas de relação entre os clãs agregados em Santo Atanásio desde o início da empreitada, de modo que concentraram suas ações na formação da comunidade de Nova Fundação, no rio Tiquié, essa sim tornando-se um “povoado modelo”. Nova Fundação, na década de 1970, era visitada por helicópteros saídos do centro missionário de Pari-Cachoeira, os quais levavam autoridades do período militar para conhecer os grandes feitos dos salesianos na região.

Pouco tempo depois [1976] o Brigadeiro Protásio trouxe o Presidente da Funai até Pari-Cachoeira. Mandou vir também um helicóptero de Belém para nos levar até Nova Fundação. No ano seguinte, trouxe muitas comitivas de Brasília e muitas vezes fomos de helicóptero a Nova Fundação. O Brigadeiro disse que falando em Brasília do trabalho que os salesianos realizam aqui no Rio Negro, eles não acreditam. É necessário levá-los ao lugar e assim voltam impressionados e comovidos. (Hohenscherer 1994: 23)

Depois do relativo abandono dos missionários salesianos, da expulsão dos evangélicos e, principalmente, da sucessão de brigas ao longo das últimas décadas, Santo Atanásio hoje tem no clã *Dög M'èh Tèhd'äh* (“Filhos da Cobra Uirapixuna”) o seu esteio, clã esse que

²⁹ Mas, se, no caso do mito de origem das plantas cultivadas, a abundância agrícola primeva foi substituída por um novo tempo marcado pelo trabalho e pela vida breve, poderíamos nos perguntar: qual imagem da vida hup derivou da interrupção desta abundância mercantil primeva? Penso que aí está um dos caminhos para a descrição da vida nas comunidades contemporâneas dos Hupd'äh do Japu, as quais, como veremos no decorrer da tese, são apresentadas contemporaneamente pelos próprios na chave de uma dupla escassez, tanto dos recursos da floresta como das mercadorias dos brancos; de uma dupla falta também: tanto de conhecimentos xamânicos e rituais dos antigos, perdidos com a chegada dos salesianos, como dos conhecimentos dos brancos, em vista de uma relativa ineficácia atribuída pelos Hupd'äh às instituições escolares.

reivindica uma relação preferencial com a Serra dos Porcos, além de terem sido, os “primeiros a chegar com os padres”. Tema esse, como se vê na narrativa de Horácio, controverso. Santo Atanásio é uma imensa clareira no meio da floresta, a qual continua sendo roçada pelos Hupd'äh mesmo sem a presença constante dos *Tëg Höd'äh* (brancos), que incitaram os Hupd'äh a essa empreitada. A escola contempla Educação Infantil e Ensino Fundamental, sendo coordenada por diferentes homens Wòhd'äh de Iauaretê que se alternam no cargo. Da mesma forma, os professores são em sua maioria Wòhd'äh, à exceção de três professores hup. Assim como Fátima, Santo Atanásio é categorizada pelos Hupd'äh como um lugar *wéd pã* (“sem comida”). A Funai retirou seu posto e a pista de pouso, oficialmente desativada há décadas, com o guarda-pista também partindo da comunidade, é periodicamente roçada e queimada pelas crianças hup – como se mantivessem em potência a abundância mercantil dos primeiros tempos.

Como pode ser visto na imagem de satélite abaixo, a comunidade é dividida em cinco “vilas”, que receberam nomes em um padrão parecido ao dos bairros de Iauaretê. Assim, Santo Atanásio tem, hoje, a aparência espectral da cidade que não foi, em vista das dificuldades encontradas pelos Hupd'äh em fazê-la “crescer”. As vilas são, conforme dados de 2013: “Centro” (8 casas, *Dög M'èh Tèhd'äh* com cunhado *Mòy Kä' Tèhd'äh*), “Comara” (onde ficavam as máquinas para a construção da pista de pouso, 5 casas, *Dög M'èh Tèhd'äh* com sogro *Moh Hät Tèhd'äh*), Buritizal (*Dög M'èh Tèhd'äh* com cunhado *Sokw'át Noh Köd Tèhd'äh*), Domingos Sávio (6 casas, *Paç Ya'am Tèhd'äh* com cunhados *Sokw'át Noh Köd Tèhd'äh*) e Raíz (5 casas, *Sokw'át Noh Köd Tèhd'äh*). Os *Dög M'èh Tèhd'äh* ocupam hoje todas as funções da estrutura de cargos que formam a “comunidade”: líder (substituiu recentemente o termo “capitão”), vice-líder, 1º animador, 2º animador, 3º animador, ministro e catequista. Da mesma forma, a concentração das funções nesse clã ocorre com os cargos de Agente Indígena de Saúde e dos professores, ainda que, neste caso, tenha uma exceção.



Imagem de satélite I: comunidade Santo Atanásio

Antes da grande briga de 2007, havia mais duas vilas: Monte Alegre (*Mòy Kǎ' Tèhd'äh* com seus cunhados *Paç Ya'ám Tèhd'äh*) e Sarapó (*Mòy Kǎ' Tèhd'äh* com seus cunhados *Dög M'èh Tèhd'äh*). Nesse ano, portanto, em um dia de festa com grandes quantidades de caxiri, eclodiu um conflito entre as linhagens dos *Mòy Kǎ' Tèhd'äh* que moravam nessas vilas, Sarapó e Monte Alegre, e algumas linhagens dos *Dög M'èh Tèhd'äh*. O entrevero tomou grandes proporções, envolvendo terçados, flechas e mesmo armas de fogo, estendendo-se ao dia posterior, em que os dois coletivos, à luz do dia, enfrentaram-se abertamente em um modo de conflito algo distinto se comparado às habituais brigas em dia de caxiri, de tendência mais espontânea e caótica. Ao todo, quatro mortos, um aleijado e muitos feridos. Um dos homens do clã *Mòy Kǎ' Tèhd'äh* que tomou parte no conflito narrou-me como uma “guerra mundial”, tal qual fazem os brancos. A trama da briga é extremamente complexa, não remontaremos em detalhe. Mas, cabe colocar que, dentre os muitos motivos das tensões acumuladas entre os clãs em relação de afinidade, esse homem do clã *Mòy Kǎ' Tèhd'äh* destacou justamente a ocupação dos cargos na comunidade, os quais, segundo ele, os *Dög M'èh Tèhd'äh* “sovinavam” (*wóy*): dizendo que essa era a terra deles e que os *Mòy Kǎ' Tèhd'äh* eram estrangeiros.

Além dessas tensões às voltas com a política dos cargos comunitários, havia um importante elemento mito-histórico em jogo, o qual nos fornece uma chave para a compreensão das relações entre os clãs dos Hupd'äh do Japu, direcionando-nos ao tema do próximo tópico, e conectando com o tema das “guerras tribais” entre os povos do alto rio Negro, apresentadas brevemente ao início do tópico “2. A chegada dos brancos e os gentios do noroeste amazônico”. Entre os Hupd'äh do igarapé Japu, há muitas histórias contadas sobre raptos noturnos de mulheres de outras malocas. Expedições eram montadas agregando homens que adentravam a maloca da mulher que um deles desejava tomar como esposa, agredindo os parentes da noiva em potencial, o que por vezes levava a flechadas e mortes. A respeito dessa hostilidade e violência entre os clãs antigamente, há uma história que me foi contada algumas vezes nas rodas de ipadu dos *Mòy Kǎ' Tèhd'äh* de Fátima e de Água Viva. As versões variam, apresento aqui uma síntese:

Guerra e assimilação

Um homem do clã *Mòy Kǎ' Tèhd'äh* de *Hup Hoy* casou com uma mulher do clã *Dög M'èh Tèhd'äh*, tendo dois filhos com ela. Quando as crianças ainda eram muito novas, os irmãos da mulher *Dög M'èh Tèhd'äh* mataram seu cunhado. Ela, a mãe das crianças, as criou sozinha dizendo que seus tios maternos haviam matado seu pai, incitando-os continuamente à vingança. Então, o mais velho (*Hùt B'ò'*) e o mais novo (*Èd*) dos irmãos *Mòy Kǎ' Tèhd'äh* foram crescendo e começaram seu treinamento. Antes de amanhecer, despertavam e iam para o igarapé praticar o *b'atib' s'om* (treinamento de luta corporal na água). Depois, com porretes, desenvolviam técnicas de ataque e de defesa, tomando o porrete das mãos um do outro. Treinavam também com flechas: um atirava, o outro pegava no ar. Passaram formigas nos braços para que seus socos doessem nos seus inimigos. Quando cresceram, estavam prontos, fortes. Foram na *hayám* (“grupo local”) de seus tios maternos, os *Dög M'èh Tèhd'äh*, mataram a todos, comendo a carne da coxa das pessoas [alguns contam que eram as coxas só das mulheres, outros dizem que comiam as coxas de homens e mulheres]. Entretanto, não pararam na vingança contra seus tios. E assim esse primeiro ataque deu início a uma jornada dos dois irmãos *Mòy Kǎ' Tèhd'äh* passando por muitas *hayám*, matando a todos e comendo carne de gente, transpondo o território dos *Hupd'äh*. Então, foram parar no rio Japurá e atacaram os *Pǎpǎn' Hupd'äh* (“Gente Sapo”). Esses eram muito fortes, e conseguiram acertar o calcanhar de um dos irmãos, que morreu. O sobrevivente voltou para a terra dos *Mòy Kǎ' Tèhd'äh*, chegando já velho, trazendo consigo uma mulher da maloca dos *Pǎpǎn' Hupd'äh* que estava grávida dessa outra gente [Em outra versão a mulher raptada não estava grávida]. Do filho que nasceu dessa mulher descendem esses *Hupd'äh* que hoje estão em Jacaré Banquinho (comunidade no igarapé Japu) e Piracema (no igarapé Cabari), que são *sǎp Mòy Kǎ' Tèhd'äh* (“outros Filhos do Osso do Veado”). [versão sintética de: Valdemar Barreto, comunidade Fátima; Alberto Cruz, comunidade Água Viva]

Segundo o homem *mòy kä'* que me fez o relato da briga, no dia em que ocorreu essa “guerra mundial” dos Hupd'äh, os *Dög M'èh Tèhd'äh*, além de sovinar caxiri para os *Mòy Kä' Tèhd'äh*, gritavam na porta do centro comunitário: *ya'ám bò' tèhd'äh! ya'ám bò' tèhd'äh!* (“filhos do cachorro! filhos do cachorro!”³⁰). Trata-se de uma provocação alusiva ao canibalismo dos *Mòy Kä' Tèhd'äh*, a qual os descendentes do clã *Dög M'èh Tèhd'äh* que foram aniquilados e comidos costumam entoar quando embriagados em Santo Atanásio. Segundo o narrador, essa história está no fundo das fortes hostilidades entre esses dois clãs afins, pois os *Dög M'èh Tèhd'äh* até hoje se ressentem.

De modo interessante, esse mito, que se atualiza ainda hoje na vida desses Hupd'äh vivendo em um povoado-missão, apresenta a relação dos clãs dos Hupd'äh do Japu como se replicassem de forma minimalista (os dois irmãos) as guerras tribais narradas nos primórdios da colonização do noroeste amazônico, sobretudo entre os povos Arawak. Expedições guerreiras essas cujo objetivo, como colocamos no começo do tópico “2. A chegada dos brancos e os gentios do noroeste amazônico”, variava entre a aniquilação canibal dos inimigos – como na vingança empreendida pelos *Mòy Kä' Tèhd'äh* aos seus cunhados *Dög M'èh Tèhd'äh* – e a assimilação de outras gentes – caso dos *Pâpân' Hupd'äh*, uma gente de terras distantes que foi incorporada aos *Mòy Kä' Tèhd'äh*, dando origem a uma de suas linhagens.

Pouco tempo depois da “guerra mundial”, a FUNAI mediu a retirada de Santo Atanásio dos que viviam nas vilas Sarapó e Monte Alegre. Desta forma, uma das linhagens *Mòy Kä' Tèhd'äh* mudou-se para Jacaré Banquinho, anexando-se à comunidade Jacaré Banco, da etnia Tukano, no baixo curso do Japu, uma vez que uma das mulheres hup dessa linhagem casou com um Tukano do local. Outra linhagem *Mòy Kä' Tèhd'äh* (irmãos maiores), voltaram à terra de origem de seu clã em *Hup Hoy*. Beto (Alberto Cruz) conta que, no dia que se retiraram de Santo Atanásio para ocupar novamente *Hup Hoy*, chovia muito. Chegando ao local, uma torrente de água brotava da terra. E então ele batizou *Hup Hoy* com seu nome em português: “Água Viva”. Tal local, lembrando, foi onde se deu a primeira tentativa de formação de um povoado-missão entre os Hupd'äh, ainda na década de 1960, dissolvido, da

³⁰ A história fornece a matéria também para a caracterização dos *Mòy Kä' Tèhd'äh* como uma gente raivosa e incontrolável quando atacados, algo que me foi informado pelos próprios. Quando os Hupd'äh sonham com cachorro, sinaliza a visita vindoura de um homem do clã *Mòy Kä' Tèhd'äh*.

mesma forma que Santo Atanásio em 2007, depois de uma briga que decorreu em morte. Conforme narram os *Mòy Kä' Tèhd'äh* a respeito da volta à sua terra de origem, os altos esteios da antiga capela, que permaneciam no local, foram queimados. Uma das linhagens dos *Dög M'èh Tèhd'äh* – no caso, afins efetivos dessa linhagem dos *Mòy Kä' Tèhd'äh* que se mudou para Água Viva –, depois de serem expulsos de Santo Atanásio por outras linhagens de seu próprio clã devido à proximidade de suas relações com esses *Mòy Kä' Tèhd'äh* que se envolveram na guerra, juntaram-se ao pequeno grupo local.

Há, nisso, uma ironia do destino histórico, talvez sugestiva. Atualmente, no local onde foi feito o primeiro experimento de formação de um povoado-missão entre os Hupd'äh, vive um grupo local em tudo semelhante aos *hayám* (“grupos locais”) de *wähád wág* (“tempo dos antigos”): firmado por um grupo de irmãos de um clã de referência, tendo relação preferencial com a terra, no caso, os *Mòy Kä' Tèhd'äh*, acompanhados de alguns afins efetivos, os *Dög M'èh Tèhd'äh*. Tal qual os antigos, em Água Viva realizam-se refeições em que todos do grupo local compartilham o que pescam, caçam e colhem, em um conjunto de não mais que 50 pessoas. Hoje, no entanto, como os próprios colocam, o principal problema de Água Viva é a escola, pois, do 1º ao 6º ano os filhos dessa comunidade podem estudar na comunidade vizinha de Boca do Traíra, mas do 7º ao 9º ano devem enviar seus filhos para Santo Atanásio, onde convivem cotidianamente com a fome e com a possibilidade de conflitos.

4. Os Hupd'äh do igarapé Japu e a dobra do sistema regional



Mapa I: Grupos regionais Hupd'äh; fonte "Mapa-Livro da Foirn / ISA" (2006)

Os Hupd'äh dividem-se, basicamente, em três regiões, que, na classificação de Howard Reid, foram nomeadas como “grupos regionais”, distribuindo-se entre a região do interflúvio dos rios Papuri, Tiquié e Uaupés. Essas unidades territoriais tendem à endogamia local, de modo que cada uma delas apresenta-se como uma rede de grupos locais conectados pela circulação de pessoas por matrimônio ou visitação. Tais diferenças são marcadas por aspectos da língua, que, nas pesquisas linguísticas sobre a família linguística Maku, foram convencionadas como “variações dialetais”: “*sãp id*” (“outra fala”), recorrentemente assinalam dos Hupd'äh do Japu em relação aos dois outros grupos regionais. Jorge Pozzobon nomeia estes três grupos da seguinte forma: grupo regional ocidental (entre o alto curso dos

rios Papuri e Tiquié), grupo regional central (no interflúvio do médio curso destes rio) e grupo regional oriental (região de interflúvio entre o baixo curso do Papuri e o médio curso do rio Uaupés). Os Hupd'äh deste último grupo regional distribuem-se entre os igarapés Turi, Japu e Cabari, em cerca de dez comunidades. Dentre essas, há as maiores (*hayám pög*, “comunidade grande”), que remetem à formação dos povoados-missão de Santo Atanásio (230 habitantes) e Santa Cruz do Cabari (130 habitantes), assim como Fátima (150 habitantes), cuja história, como veremos no Capítulo 2 apresenta algumas peculiaridades se comparada às demais “comunidades grandes” da região. As demais comunidades são designadas como *hayám têh* (comunidade pequena), incluindo, nessa categoria, Água Viva e Boca do Traíra (ambas com cerca de 50 habitantes). Há também alguns “sítios”, designados simplesmente pelo nome do igarapé no qual se localizam, em que poucas famílias habitam no interior da floresta, como o sítio Abacate e o sítio igarapé Rã, ambos no caminho entre Iauaretê e o Japu.

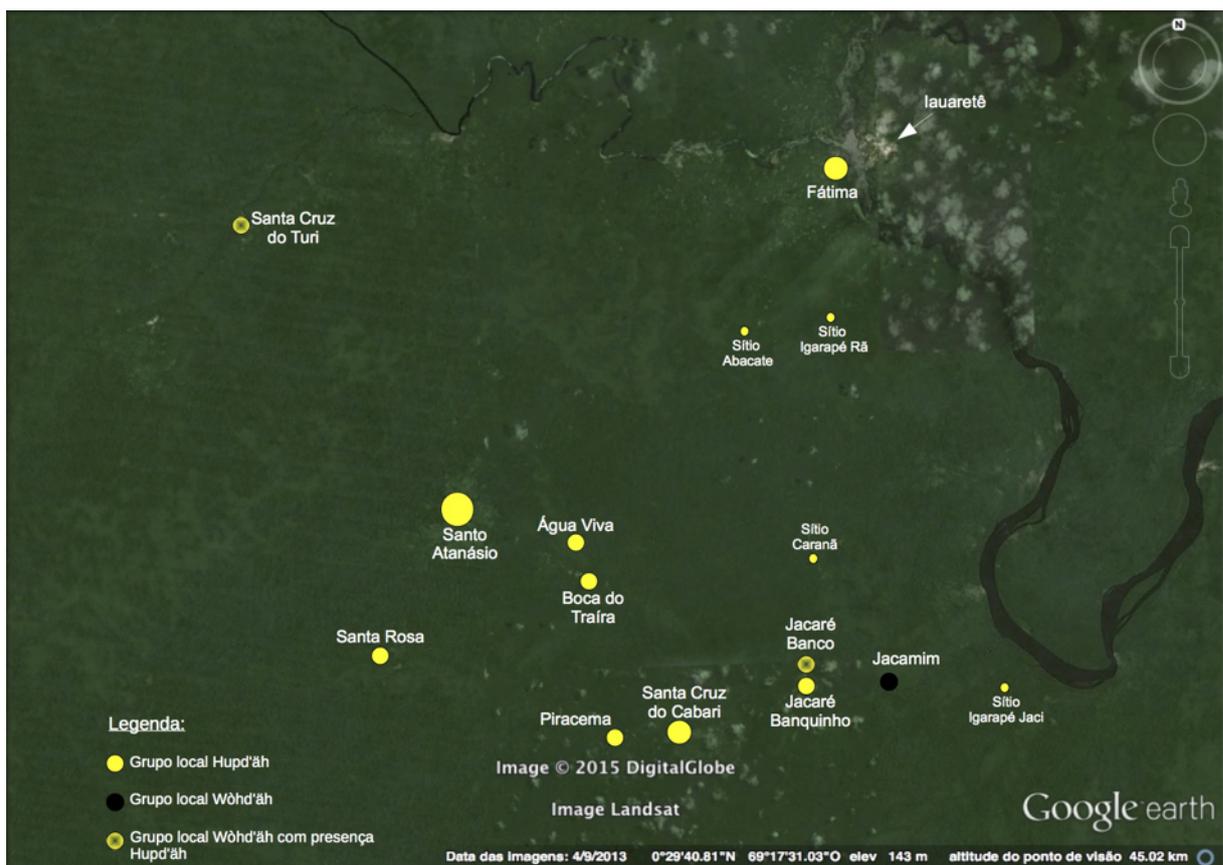


Imagem de satélite II: grupos locais Hupd'äh da região do Japu

O esvaziamento demográfico das populações da família linguística Tukano oriental da beira dos grandes rios e a formação de comunidades hup de maior densidade demográfica próximas às regiões ribeirinhas implicam que a linha dos rios atualmente funciona como o marcador espacial dos Hupd'äh, que costumam falar na “gente do Tiquié”, na “gente do Papuri” e na “gente do Japu”. No caso deste último grupo regional, ainda que tenha ocorrido concentração demográfica, o território pelo qual distribuem os grupos locais não teve alterações significativas se comparado ao “tempo dos antigos” (*wähäd wág*). Deste modo, os igarapés que cortam a floresta continuam sendo habitados pelos grupos locais hup, à exceção da comunidade de Nossa Senhora de Fátima, na qual evidencia-se de fato um “descimento” para a beira de um grande rio, o Uaupés, acoplando-se como um dos bairros/comunidades formadores da cidade indígena de Iauaretê, como veremos no Capítulo 2.

Essa “gente do Japu”, ou grupo regional oriental, tomando a expressão de Jorge Pozzobon, se comparada às demais, tenderia a uma maior assimilação da cultura dos índios ribeirinhos (Pozzobon 1983: 112), bem como estaria mais sujeita às influências não-indígenas. A respeito disso, além das narrativas dos Hupd'äh da região, contamos com os relatos de Michel Terribilini e Mario Terribilini (1961: 2-10; cf. também Terribilini 2000), dois pesquisadores amadores que, em 1960, visitaram uma maloca hup situada a 25 km a sudoeste de Iauaretê, nas imediações do igarapé Japu. A descrição dos primos Terribilini sobre a “família” e a “organização social” dos Hupd'äh indica que nessa região, por volta do início dos anos 1960, haveria um complexo de malocas a algumas horas de caminhada umas das outras, conectadas por relações de aliança (1961: 7; Terribilini 2000: 236-7), que por vezes podiam derivar na prática do rapto de esposas em potencial. Essa prática foi abandonada apenas na década de 1960, devido à influência dos missionários salesianos. Kurt Nimuendaju, em 1927, quando de sua passagem pela região de Iauaretê, conheceu e fez um registro fotográfico de uma dessas malocas hup do igarapé Japu.

Jorge Pozzobon comenta ainda que esse estilo de habitação bastante próximo ao dos índios ribeirinhos não teria sido incorporado pelos demais grupos regionais, que habitam em “precários tapiris” – baseado nas descrições de Reid em seu trabalho de campo (entre 1974 e 1976) e nas suas próprias descrições dos Hupd'äh (quando de suas passagens entre 1989 e 1996). Já Renato Athias (1995) que, como dito acima, começou sua pesquisa com os Hupd'äh do igarapé Japu depois deslocando-se para os Hupd'äh do rio Tiquié, destaca a centralidade da

“simbolismo” da maloca na cosmologia hup. Esta variação entre Jorge Pozzobon, que afirmava peremptoriamente a moradia dos Hupd'äh em “precários tapiris” – à exceção dos tukanizados do Japu –, e Renato Athias, que desdobra sua análise de aspectos da cosmologia hup sob a imagem da “maloca”, revela uma interessante polêmica implícita na literatura etnológica desses povos do alto rio Negro.



Foto IV: Hupd'äh em frente à maloca do igarapé Iauácaua, afluente do Japu (K. Nimuendaju, 1927); fonte: http://renatoathias.blogspot.com.br/2013_03_01_archive.html#693484524452839173

Adiantamos, entretanto, que as malocas hup do igarapé Japu, conforme as narrativas dos próprios Hupd'äh, eram compostas da mesma forma que os grupos locais dos demais grupos regionais hup, considerando que um clã de referência agregava alguns cunhados, tendo, portanto, composição cognática. E essas malocas, não obstante aos clãs e às linhagens serem atribuídos territórios de origem e habitação preferencial, tendiam à mobilidade espacial.

Ademais, a forma-maloca da moradia alternava-se com períodos em acampamentos (tapiris) em locais relativamente distantes das terras de referência de cada clã. O local desses acampamentos tendia também a uma ocupação recorrente por parte de algumas famílias, marcando territórios de caça por divisões clânicas.

Kurt Nimuendaju, que em 1927 vinha descendo o rio Uaupés e conhecendo as malocas dos povos Arawak e Tukano, coletando exemplares da grandiosa cultura material do alto rio Negro, pareceu profundamente desinteressado por essa construção hup e pelo que encontrou dentro dela. Apenas um velho, uma mulher doente e uma criancinha. Descrevendo a construção da seguinte forma:

Pouco adiante estava uma maloca maior com entrecasca de páu, igual as malocas mais desleixadas dos Tariána. Também os habitantes, uns 20 talvez não tinham, afora de sua língua, nada mais de civilização primitiva dos Macús, nem sequer a fabricação de cestos de cipó em technica espiral, tão característica para esta tribo... (1927: 154)

Nimuendaju extrai, dessa experiência, a seguinte conclusão: “as tribos da família Tucana e os Tariána exercem forte influencia sobre a cultura dos Macús da bacia do Uaupés, ao ponto de certos bandos deste não se distinguir mais do seus mestres senão pela língua e pela sua inferioridade social” (1927: 165). Essa sugestão de similaridade cultural e de modo de vida entre Maku e Tukano, que se depreende das descrições de Nimuendaju e, sobretudo, de Terribilini & Terribilini (1961), assombrou Vam Emst (2013 [1966]), pois contrastava fortemente com a imagem que Koch-Grunberg (1906) havia apresentado, com tanta eloquência, carregando em tons enigmáticos a “submissão voluntária” dos Maku frente aos Tukano.

Hoje em dia há duas concentrações de povos Tukano no igarapé Japu, em seu baixo curso: Jacaré Banco (etnia Tukano) e Jacamim (etnia Desano). Em ambas comunidades há casamentos entre homens dessas etnias e mulheres hup e, com isso, famílias hup agregadas. Outrora, entretanto, o igarapé Japu foi habitado ao longo de seu curso e foz por uma série de grupos linguísticos da família Tukano oriental, sobre os quais temos referências dispersas³¹,

³¹ Ermanno Stradelli, Alfred Wallace, Henri Coudreau, Theodor Koch-Grunberg, Soares d'Azevedo, Brüzzi da Silva, Renato Athias (1995), Geraldo Andrello (2012), Aloísio Cabalzar (2013).

tais como os Arapaso, os “Kuraua-tapuia” (Tukano), os Mirititapuia, os Piratapuia e os Desano. Todos esses coletivos que habitavam o igarapé Japu carregam consigo signos que indicavam uma relação de proximidade com os Maku, seja a posição de baixa hierarquia no interior de seu grupo linguístico (Piratapuia, Tukano e Desano) seja uma que, segundo os Tukano de alta hierarquia, assemelhava-se à língua dos Hupd'äh (Arapaso e Miriti-Tapuia). Alguns dos sibs Tukano que habitavam esse igarapé tornaram-se Tukano propriamente ditos apenas recentemente, tendo posição de “ex-Maku” no arranjo geral do grupo linguístico Tukano (Brüzzi 1977, Andrello 2012). Embora não tenhamos espaço aqui para concentrar e conectar estes dados dispersos sobre os Wòhd'äh que habitavam, e ainda habitam residualmente o igarapé Japu, pode-se inferir que a região deste igarapé, do ponto de vista Tukano, é um espaço onde ocorre a passagem entre as humanidades do alto rio Negro, sendo os coletivos da família linguística Tukano que nele viviam, portanto, figuras do gradiente rionegrino (Jackson 1983, a respeito da diferenciação de natureza e da diferenciações de gradiente entre Tukano e Maku).

Os Hupd'äh que lá estão hoje narram que, antigamente, viviam todos, Hupd'äh de diferentes clãs e Wòhd'äh de diferentes etnias, em malocas espacialmente próximas, mas que, entretanto, não casavam entre si, não obstante a baixa hierarquia dos Tukano que lá viviam e a proximidade de modo de vida em malocas. Tratar-se-ia, portanto, de duas redes paralelas de parentesco, o que é consistente com o modo pelo qual os Hupd'äh costumam explicar a exogamia hup fazendo relações de analogia e proporção na seguinte ordem:

clã hup A : clã hup B :: etnia woh C : etnia woh D :: nação E : nação F

Por exemplo:

Hupd'äh → *Mòy Käh Tèhd'äh : Dèh Puh Tèhd'äh*

::

Wòhd'äh → *Tukano : Desano*

::

brancos → *brasileiros : colombianos*

Do ponto de vista hup, trata-se da mesma ordem de diferença e relação que se replica nas séries, alterando-se apenas a quantidade de indivíduos, a qual aumenta exponencialmente na passagem de uma série para outra. Atualmente, há três clãs mais expressivos na região do Japu, os *Mòy Kǎ' Tèhd'äh* (“Filhos do Osso do Veado”), os *Dèh Puh Tèhd'äh* (“Filhos da Espuma d'Água”) e os *Dög M'èh Tèhd'äh* (“Filhos da Cobra Uirapixuna”). Esses clãs têm maior contingente populacional e a relação com as terras do Japu remete a uma relação de origem. Em torno desses clãs agregam-se grupos clânicos vindos de outras regiões (rios Papuri e Tiquié). Na figura abaixo, apresenta-se a relação exogâmica basal dos Hupd'äh do Japu, em que os *Mòy Kǎ' Tèhd'äh* casam com os *Dèh Puh Tèhd'äh* e com os *Dög M'èh Tèhd'äh*, e estes últimos não casam entre si, definindo duas relações entre os clãs: *yòh* (cunhados) e *báb'* (parentes).

Átomo sociológico dos Hupd'äh do Japu

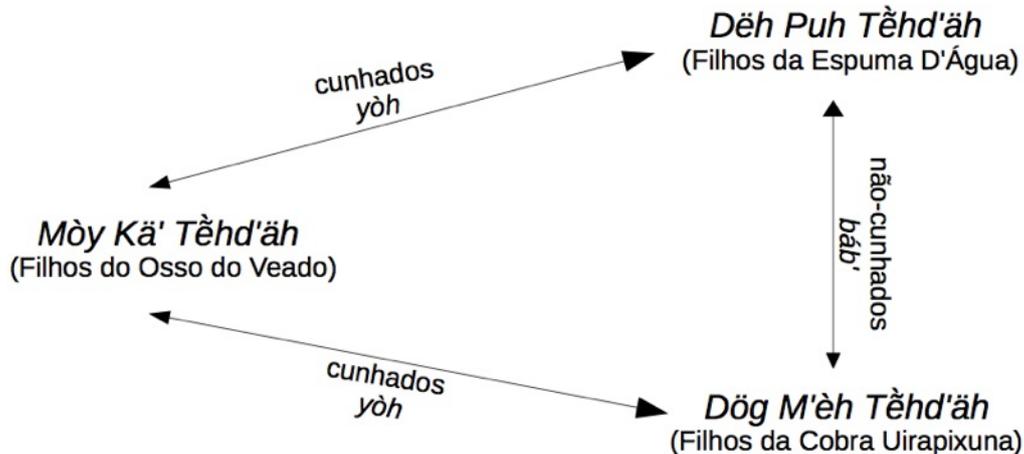


Figura I

Importante destacar que a relação entre os clãs acima apresentada implica em exogamia linguística, na medida em que, há algum tempo, cada um desses clãs falava uma língua própria. Atualmente, entretanto, todos falam apenas a língua dos *Mòy Kǎ' Tèhd'äh*, sendo, segundo os Hupd'äh, essa generalização da língua de um dos clãs um fenômeno relativamente recente, o qual, entretanto, não souberam remontar como teria se dado. Na sequência das relações de analogia, os Hupd'äh explicam que teria ocorrido com os *Dèh Puh Tèhd'äh*, os *Dög M'èh Tèhd'äh* e demais clãs da região o mesmo que se passou com os Tariano e outros “índios” que perderam a sua língua própria e hoje falam apenas a língua tukano³².

A relação na figura acima é o ponto nodal que define a trama histórica e de distribuição espacial dos Hupd'äh da região do Japu, articulada por uma série de tensões clânicas, tanto entre clãs afins como no interior de um mesmo clã, isto é, entre as diferentes linhagens de agnatos, tema central na vida dos Hupd'äh contemporâneos diante das dificuldades para manter a estabilidade da composição das comunidades. Hoje encontramos os *Dög M'èh Tèhd'äh* concentrados em Santo Atanásio, com algumas linhagens que, devido a brigas internas desse clã, agregaram-se a seus cunhados *Mòy Kǎ' Tèhd'äh* em Piracema (*Dög M'èh Tèhd'äh* de sobrenome Pedrosa) e Água Viva (*Dög M'èh Tèhd'äh* de sobrenome Serra). Os *Dèh Puh Tèhd'äh* estão distribuídos em Boca do Traíra (sobrenome Andrade) e Fátima (sobrenome Ramos), dividindo-se em “sublinhagens”. E os *Mòy Kǎ' Tèhd'äh*, dentre os três clãs, são os que se encontram mais dispersos no território. A linhagem dos irmãos maiores dos *Mòy Kǎ' Tèhd'äh* está concentrada em Água Viva, sua terra de origem. Uma parte dos irmãos menores desse clã está em Fátima, enquanto a outra vive com os cunhados *Dög M'èh Tèhd'äh* em Santo Atanásio, ainda que, atualmente, esteja em processo de aproximação de seus agnatos em Fátima. Já a linhagem *mòy kǎ'* de sobrenome Seabra, assimilados aos *Mòy Kǎ'*

³² A expansão da língua tukano e enfraquecimento de línguas minoritárias na região se daria pela concorrência de duas razões, uma propriamente colonial que remete ao aparato dos internatos salesianos (Caballar 2013: 131), a outra de ordem sociológica, um vez que o grupo linguístico Tukano teria sido melhor sucedido em ampliar o leque de alianças, tornando-se um dos principais fornecedores de mulheres aos demais grupos do Uaupés (Andrello 2012), a língua tukano, assim, sendo disseminada de mãe para filho entre os demais povos. Se considerarmos o “Átomo sociológico dos Hupd'äh do Japu” acima, e a posição dos *Mòy Kǎ' Tèhd'äh* como os fornecedores de mulheres por excelência nesse grupo regional hup, talvez seja essa uma chave para o entendimento do processo pelo qual a língua *mòy kǎ'* tomou essa abrangência geral entre os Hupd'äh da região do Japu.

Tèhd'äh em um tempo indefinido (como narramos ao final do tópico anterior), devido a brigas internas da linhagem distribuíram-se entre Piracema, no igarapé Cabari, e Jacaré Banquinho.

Em Santa Cruz do Cabari (comunidade no igarapé Cabari, no limite sul do grupo regional) concentram-se os irmãos menores desses três clãs do igarapé Japu, cuja conexão genealógica não é possível estabelecer, formando uma espécie de nebulosa de baixa hierarquia hup e imprimindo, nesse grupo regional, um traço de divisão espacial com base em distinções hierárquicas. As diferenciações entre os Hupd'äh do Japu e os de Santa Cruz do Cabari envolvem também diferenças linguísticas, uma vez que, em Santa Cruz, fala-se uma mistura da língua hup do igarapé Japu com a língua hup do rio Tiquié. Essa comunidade no limite sul do grupo regional oriental é um ponto de passagem espacial e sociológico para outro grupo regional hup, da “gente do Tiquié”, casando, na maior parte das vezes, com os Hupd'äh de Taracuí igarapé, afluente do rio Tiquié. Em relação aos Hupd'äh do alto Papuri, o ponto de passagem é a língua falada no igarapé Turi. Além da língua, as diferenças entre os Hupd'äh do alto Papuri e os Hupd'äh do Japu são marcadas por distinções civilizacionais, uma vez que, conforme os Hupd'äh do Japu, os do alto Papuri não seriam batizados nem teriam escolas, mal saberiam ler e escrever, não saberiam ao certo quais são os sobrenomes de seus pais e mães, também não conheceriam o preparo do arroz, do feijão e da carne de frango, não têm documentos, não sabem rezar, nem conhecem o dinheiro, além de ter vergonha de falar a língua hup na presença dos Tukano.

Tal relação, que toma os signos da civilização diferencialmente distribuídos conforme o curso do rio Papuri (de oeste a leste, do alto ao baixo curso, opondo grupos regionais hup), tendo os Hupd'äh do alto Papuri em um extremo e os Wòhd'äh que formaram a cidade de Iauaretê, na foz do Papuri, em outro, replica-se no interior do próprio grupo regional oriental dos Hupd'äh. Coloca-se, assim, uma distinção entre Fátima (os Hupd'äh da cidade indígena de Iauaretê) e os Hupd'äh das comunidades do Japu, sendo o caminho entre essas localidades feito por uma trilha na qual, assim como no fluxo dos rios, se “desce” (*hî*) para Fátima e se “sobe” (*pé*) para o Japu. Os Hupd'äh de Fátima, comunidade hup em Iauaretê, afirmam sua proximidade das mercadorias e hábitos dos brancos em oposição aos parentes que vivem nas comunidades no interior da floresta, os quais teriam uma vida penosa pela dificuldade de acesso aos bens de origem não-indígena. Por seu turno, os Hupd'äh do Japu, sobretudo os que

vivem nas *hayám tēh* (“comunidade pequena”), dizem que os Hupd'äh de Fátima também, ao seu modo, têm uma vida penosa, pois passam fome, dependem exclusivamente da alimentação dos brancos, do trabalho com os Wòhd'äh de Iauaretê e do dinheiro para sobreviver, não respeitando as restrições rituais e resguardos alimentares, consumindo cachaça excessivamente, o que, tudo somado, tem gerado as muitas mortes na comunidade nos últimos anos, em uma situação em que os pais não conseguem alimentar os filhos de maneira apropriada. Os Hupd'äh de Fátima estariam, em suma, excessivamente próximos deste modo de vida citadino dos Wòhd'äh de Iauaretê. O tema e a controvérsia em relação à boa distância da cidade, e tudo que a cidade implica, é uma tônica da vida dos Hupd'äh contemporâneos, que realizam uma série de experimentos no sentido de equacionar o melhor dos dois mundos, digamos assim, das duas abundâncias, a da floresta e a da cidade e suas mercadorias.

As diferenciações hup aqui tomam um aspecto comum nas culturas amazônicas, sintetizado por José Kelly (2005), tomando os dados etnográficos yanomami, como uma aproximação entre “como costumávamos ser” – no caso hup, o *wähäd wág* (“tempo dos antigos”) – e a vida dos que habitam rio acima: seja o grupo regional do alto curso do rio Papuri, do ponto de vista do grupo regional do baixo curso como um todo, seja, no interior desse, a oposição entre os Hupd'äh de Iauaretê (no sentido da descida da trilha) e os Hupd'äh do igarapé Japu. Isso faria das linhas dos rios eixos transformacionais que, no caso do alto rio Negro, tem repercussões tanto na relação entre os Tukano e os Hupd'äh – visto que diz respeito à oposição beira do rio *versus* fundo da floresta (curso dos igarapés) – como nas relações entre diferentes coletivos hup. Posteriormente, Kelly (2015) desdobraria dessas considerações o que chamou de “teoria da anti-mestiçagem” amazônica, articulando uma série de casos etnográficos para a expansão da teorias etnográfica das transformações do “espaço convencional yanomami” – dualismo concêntrico yanomami e a progressão escalar da inimidade (remontando às descrições de Jacques Lizot e Bruce Albert) – em vista do novo contexto do “eixo transformacional do 'virar branco’”. Essa teoria etnográfica projetada por José Kelly é promissora para a descrição das transformações contemporâneas dos Hupd'äh, ainda que, no caso do alto rio Negro, as instituições de descendência (os “clãs” hup) determinem uma topologia de relações diferente das exploradas por José Kelly (2014), uma versão algo diferente do dualismo concêntrico. Além disso, pensando no caso dos Hupd'äh, a

tríade [rio acima (yanomami) – rio abaixo (yanomami/branco) – cidade (branco)], que se desdobra da dualidade yanomami/branco, recebe uma camada a mais [Hupd'äh / Wòhd'äh / brancos], transformando uma vez mais a topologia das relações.

Em suma, se tomarmos como referência os traços definidores do sistema regional do alto rio Negro, bem como suas transformações no período colonial, expostos entre o primeiro e o segundo tópicos deste capítulo, tais como a exogamia linguística e o gradiente civilizacional (baixo curso *versus* alto curso dos rios), para as descrições dos Hupd'äh do Japu até o momento apresentadas, deparamo-nos com uma situação em que a trama de diferenciações dos Hupd'äh – a exogamia clânica-linguística, em suas malocas e tapiris, entre civilizados e selvagens, irmãos maiores e menores, clãs que guerreiam... – replica a complexidade do sistema regional do alto rio Negro. Penso que, assim, criam-se as condições para desviar do grande divisor entre índios do rio e índios do mato na literatura etnológica da região. Aproximamo-nos de um aspecto do sistema tal qual descrito por Marilyn Strathern para a Papua Nova Guiné, em que princípios

radically distinguishing whole clusters of societies are also replicated within them... As a consequence, what distinguishes the Mountain Papuan Baruya from Hagen in the Central Highlands also appears to the observer to distinguish elder and younger Arapesh brothers in the single settlement of Ilahita. (Strathern 1991: xviii)

Do ponto de vista do observador, da antropologia, o “sistema regional” implicaria, portanto, uma espécie de complexidade constante das relações e informações independentemente da escala de análise; isto é, fractais (Strathern 1991). Ao lançarmos mão dessa ideia, importante explicitar que a intenção última é justamente borrar a ideia de “escala” em nosso objeto de análise, a qual, pensamos, ainda que tenha validade como recurso heurístico para a antropologia, não seria, no entanto, uma boa imagem para traduzir a perspectiva dos Hupd'äh, pois, tomando as analogias entre as séries de relação exogâmica [Hupd'äh – Wòhd'äh – brancos] que os Hupd'äh nos apresentam, não se poderia estabelecer o ponto de origem da relação, do qual partiriam, por derivação, as replicações nos outros pontos – não à toa, para narrar o conflito entre os clãs em Santo Atanásio, meu interlocutor hup lançou mão da imagem da “guerra mundial”. O conjunto de relações das quais se abstrai o “sistema regional do alto rio Negro” não seria marcado por uma oposição entre dentro e fora (o “dentro” definindo uma hierarquia de englobamento, continente-conteúdo), ou de

pertencimento parcial, pressupondo uma totalidade e relações de englobamento, mas um conjunto de princípios e marcadores que modulam uma multiplicidade de gentes em relação de contiguidade espacial, e que, no contexto da cidade, do encontro “multiétnico” em um mesmo espaço, tende a um rearranjo das relações, como sugerem alguns processos recentes vividos pelos Hupd'äh em Iauaretê e em São Gabriel da Cachoeira.

CAPÍTULO 2

Ya'ám Huh: os Hupd'äh na Cachoeira da Onça

*Ganga was sunken, and the limp leaves
Waited for rain, while the black clouds
Gathered far distant, over Himavant.
The jungle crouched, humped in silence.
Then spoke the thunder*

DA

*Datta: what have we given?
My friend, blood shaking my heart
The awful daring of a moment's surrender
Which an age of prudence can never retract
By this, and this only, we have existed
Which is not to be found in our obituaries
Or in memories draped by the beneficent spider
Or under seals broken by the lean solicitor*

In our empty rooms

DA

*Dayadhvam: I have heard the key
Turn in the door once and turn once only*

(T. S. Elliot)

O terreiro central de Nossa Senhora de Fátima estava vazio neste final da manhã de um dia de semana. O calor da tarde se anunciava embaixo das folhas de zinco, que recentemente substituíram a palha de caranã da antiga cozinha sem paredes na parte externa da casa dos Barreto. *B'à' Boh* (“Guloso de Beiju”, apelido), deitado de bruços em sua rede amarrada no anexo da casa de Ricardo, seu tio paterno, estava visitando seus irmãos clânicos em Fátima, e agilmente fabricava, a partir de um pedaço de cortiça, uma embarcação de brinquedo para seu sobrinho Jean, um menino por volta dos seis anos. Jean, escorado em um dos esteios da construção decenária, murmurava algo ao fim do trabalho de *B'à' Boh*, que, sem mudar de expressão, acrescenta uma “rabeta”, também de cortiça, hélice de pedaços de folhas colhidas ao chão, na popa da embarcação de brinquedo. Jean imediatamente toma seu presente em mãos e, do chão, faz um rio imenso, rasgado pela embarcação animada pelo barulho de motor que o menino evocava. Pelo rio imaginário, imitando os gestos do pai João Batista, um dos principais motoristas dos Hupd'äh desta região nas longas viagens para a cidade de São Gabriel da Cachoeira, Jean tomou o rumo da ladeira que leva para o igarapé principal de Fátima (*M'i' Dēh*, “igarapé minhoca”), o qual define os limites com a

comunidade vizinha, Santa Maria, composta majoritariamente pelos Tariano descendentes de uma das malocas que ocupavam o local quando da chegada dos missionários salesianos há cerca de oitenta anos.

Aproximo-me de *B'à' Boh* e lhe pergunto “*B'à' Boh, bí'íy ám?*” (“Guloso de beiju, você está fazendo/construindo?”), uma das habituais perguntas-cumprimento que caracterizam os encontros cotidianos dos Hupd'äh. Pergunta retórica que consiste em interrogar exatamente o que a pessoa está fazendo, “você acordou?”, o análogo hup ao “bom dia!” da língua portuguesa, e assim também, por exemplo, “você está lavando roupa?”, “você está deitado na rede?”, respondida justamente afirmando o ato, “acordei”, “estou lavando roupa”, “estou deitado na rede”. Essas interações cotidianas em seus diálogos pontuais, tão prescritos quanto performáticos, conferem ao cotidiano hup o aspecto do bater de antenas das formigas. A informação gerada nesses eventos está fadada a tomar o aspecto indireto do “diz que...” que anima um certo modo comunicacional dos Hupd'äh, na medida em que as coisas, o mundo, os eventos são tratados por evidências fugidias a partir das quais as afirmações tendem a conter uma interrogação implícita; onde a distância inspira sempre suspeita, como as notícias que chegam da cidade de São Gabriel da Cachoeira, cenário de tragédias recorrentes.

B'à' Boh me respondeu: “*bí'íy, Bru, bí'íy... hoh tég, wayró' tég...*” (“estou fazendo, Bruno, estou fazendo... canoa, avião...”). E, com isso, puxa de um canto tapado por sua rede um avião também de brinquedo, esse, além do corpo de cortiça, estava adornado com plantas e frutos fazendo as vezes das hélices e das asas. A resposta simpática de *B'à' Boh*, o clima ameno na aldeia esvaziada no momento do trabalho nas longínquas roças de Fátima, e a circulação de crianças em bandos agitados e ruidosos brincando ou com suas embarcações e motores de cortiça ou com seus pequenos arcos e flechas para caçar calango, temperava os ares deste dia em Fátima, cujo amanhecer foi marcado por um evento que condensa a vida dos Hupd'äh desta comunidade no ano de 2012, em que viveram uma alarmante sucessão de mortes.

Acordei com Ricardo (“capitão” de Fátima, homem de referência do clã *Mòy Kā' Tèhd'äh*) agitado em sua rede; parecia sonâmbulo e emitia gritos de pavor. Maria, sua esposa, tentava acordá-lo, mas foi só quando João Batista, filho do casal, entrou no quarto que tudo se acalmou. Moisés (clã *Dèh Puh Tèhd'äh*), cunhado de Ricardo e pai de um rapaz assassinado

cerca de dois meses antes, veio pouco tempo depois e me explicou o ocorrido. A criança que nasceu morta no dia anterior e todos os demais mortos recentes de Fátima – em 2012 foram seis mortes na comunidade – estavam atacando Ricardo, seus *b'atì b' d'äh* (“espectros”) queriam comer ele, disse Moisés, comer o seu rosto, gesticulou, ao que ele reagia pedindo que alcançassem pedaços de pau e terçados para se defender.

No dia anterior, Valdemar (filho de Ricardo), chegou em Fátima depois de uma estadia de meses trabalhando em São Gabriel da Cachoeira, roçando para alguns Wòhd'äh que vivem na cidade mas mantêm sítios nas redondezas da concentração urbana. Não havíamos nos encontrado ainda no meu regresso à Fátima. Ele, em nossa primeira conversa, perguntou sobre a minha passagem anterior em Fátima: “Burú, você lembra como a comunidade era?” E, antes que eu falasse qualquer coisa, emendou numa resposta variando entre português e língua hup. “A comunidade não está mais unida”, disse Valdemar, destacando que, no final da tarde, ninguém mais joga futebol. Segundo Valdemar, Fátima estava triste, muitas mortes estavam ocorrendo. Por isso seus irmãos estavam, aos poucos, mudando-se para São Gabriel da Cachoeira, insistindo para que Valdemar fosse juntar-se a eles. Prosseguiu explicando que voltou para Fátima porque não queria deixar seu pai, Ricardo, sozinho. Valdemar disse que sabe um pouco sobre benzimentos, tem alguma “força”, e que pode ajudar seu pai, que, sozinho, não está conseguindo proteger a família e a comunidade.

Valdemar arremata dizendo que em Fátima estão todos com a cabeça “estragada” (*döhöyí*), pensando em suicídio, em briga, os jovens estão morrendo, de modo que essa comunidade, outrora pujante, ao invés de crescer, está diminuindo. Algum pajé, algum benzedor de outra comunidade está atacando Fátima, afirmou Valdemar. Em São Gabriel da Cachoeira, foi exatamente isso que lhe disse um pajé Hupd'äh do rio Tiquié: algum pajé de outra comunidade deve ter invejado Fátima, pois eles eram unidos, todos trabalhavam e brincavam juntos. Valdemar planeja voltar para São Gabriel da Cachoeira e procurar os feiticeiros poderosos de lá, tanto os feiticeiros indígenas como os feiticeiros brancos, os “macumbeiros”, para que sua comunidade volte a ter o aspecto de outrora.

Esta fala de Valdemar colocava em tons fortes um discurso onipresente entre os Hupd'äh desta localidade. Jovens se mataram por enforcamento, crianças eram acometidas por uma forte diarreia, que leva a óbito algumas horas depois do aparecimento do sintoma, um

adulto morto em um acidente enquanto caminhava em uma trilha à noite para caçar, as tensões entre os cunhados formadores de Fátima... Além desse quadro, em junho de 2012, quando retornei a Iauaretê, havia se instaurado um clima de guerra tribal iminente. Um jovem Hupd'äh havia desaparecido em maio na aduana colombiana. O jovem ou seu corpo nunca foram encontrados, os Hupd'äh entretanto não tinham dúvidas sobre seu assassinato, atribuindo a responsabilidade a um jovem Tariano de Santa Maria, que havia chamado o jovem para ir ao outro lado do rio, na Colômbia. Os Wòhd'äh de Iauaretê falavam de um levante dos Hupd'äh contra os Tariano, falavam que todos em Fátima, com a ajuda dos parentes do igarapé Japu, atacariam Santa Maria. Outros diziam que essas guerras não acontecem mais nos dias de hoje, mas que, ainda assim, em se tratando dos Hupd'äh, ninguém sabia ao certo o que poderiam fazer, decerto alguma vingança se daria. Em Fátima, nos dias de festa com consumo de caxiri (*húptök wág*, “dia de caxiri”), os Hupd'äh parentes do rapaz, tanto homens como mulheres, entoavam elegias em forma de choro-canto quando em embriaguez. Essa situação, em que a morte deste jovem hup deixou em latência a vingança contra a família de Tariano, provocou alguns movimentos no sentido da expulsão dos Hupd'äh de Iauaretê: alguns velhos Tariano afirmavam que, “pela lei”, o lugar dos Hupd'äh seria “cem quilômetros para dentro do mato”.

Em um dia de festa estávamos no centro comunitário (*äg moy*, “casa de bebida/beber”) de Fátima. João Batista, esparramado em uma das cadeiras escolares, com os olhos entrecerrados contemplava silenciosamente o pátio central tomado pelo burburinho de seus parentes. Aproximei-me, sentei ao seu lado e, enquanto esperávamos a próxima rodada de caxiri, ele me disse: “era para essa comunidade crescer, ficar bonita, viver bem, mas olha só, está diminuindo, é só briga, morte”. As famílias Hupd'äh passaram a reagir a essa situação, fazendo reflexões que, via de regra, tomavam o passado da comunidade como ponto de referência e contraste, da mesma forma que Valdemar em sua fala acima narrada, na qual ele remetia à minha própria experiência em Fátima em 2007, um tempo em que os Hupd'äh desta localidade ainda não haviam sido acometidos por essa sucessão de infortúnios. Esta pluralidade de reflexões dos Hupd'äh revelou uma trama tanatológica complexa, para a qual trazemos a imagem preliminar da “morte que sobe de dentro, mas que vem de fora”, tomando uma expressão de Deleuze & Guattari, o que toca aspectos variados da vida dos Hupd'äh, tais

como a constituição de coletivos e da pessoa, as relações com os Wòhd'äh e os brancos, o catolicismo, a “civilização”, em suma, as socialidades alternadas em sentido contrastivo.

Essa trama estabelece justamente a trilha a ser percorrida neste capítulo (estendendo-se também ao próximo), que, ainda que voltado a processos evidentemente traumáticos, os quais deram a tônica da vida dos Hupd'äh da comunidade de Fátima nos últimos anos, busca imprimir algo do *ethos* hup, às voltas com um notável humor cotidiano, um estímulo constante à risada compartilhada entre adultos e que na euforia dos bandos de crianças hup, que cruzam a comunidade de um lado para outro, revela sua potência máxima. Penso ser esse um aspecto mais profundo que pareceria em uma primeira mirada: aspecto cotidiano das “sociedades frias” na acomodação dos eventos em dias (e piadas) que tendem a se repetir, ainda que os eventos sigam repercutindo na vida noturna dos xamãs – como no sonho de Ricardo narrado acima –, responsáveis pelo “cercamento” (*tá'*) da comunidade, e nos dias de festa em que os parentes choram-cantam a morte dos seus. De todo jeito, entre mortes e risadas, a vida que compartilhei com os Hupd'äh da comunidade de Fátima de tudo teve, menos tédio³³.

1. Descendo para a beira do rio

Na língua hup, a comunidade de Fátima é chamada de *Ya'ám Huh*, “Cachoeira da Onça”, em referência às corredeiras de Iauaretê³⁴, enquanto o nome em português, Nossa Senhora de Fátima, remonta, como veremos a seguir, a uma das diversas experiências de missionarização realizadas pelos salesianos com algumas famílias hup do igarapé Japu que se

³³ Complementando essa introdução à narrativa etnográfica, cabe referir que, por diferentes motivos, ao longo da tese fiz a opção de alterar ou omitir alguns nomes dos Hupd'äh cujas histórias são narradas.

³⁴ A palavra “Iauaretê” é um topônimo que remete à gente-onça que, na mitologia dos Tariano, habitou o local no passado. As pedras, ilhas e demais aspectos da paisagem local formaram-se a partir das transformações do demiurgo Ohkomi na tentativa de escapar da gente-onça, habitantes primevos da cachoeira, que acabou o alcançando, matando e comendo seu corpo: “[t]odas as formas que assumiu até ser morto tornaram-se pedras da cachoeira que hoje se prestam à colocação de armadilhas de pesca” (Andrello et alii 2012: 24). Nas rodas de ipadu em Fátima é comum os Hupd'äh contarem histórias de algumas dessas pedras. E uma gente-onça, que passou pelos igarapés Japu e Turi realizando dabucuris com os humanos que lá viviam, os matando e devorando no final da festa, tem importância na toponímia dessas localidades, dando nome, por exemplo, a *Hup Hoy* (“Poço de Gente”).

aproximaram da missão de Iauaretê entre as décadas de 1940 e 1970. Essas famílias fizeram parte das primeiras tentativas de missionarização direta destes povos que ocupam o interior das florestas do alto rio Negro. Os Hupd'äh descrevem a constituição de Fátima basicamente como uma dualidade entre os clãs *Mòy Kā' Tèhd'äh* (“Filhos do Osso do Veado”, linhagem dos irmãos menores, sobrenome Barreto) e *Dèh Puh Tèhd'äh* (“Filhos da Espuma d'Água”, linhagem dos irmãos menores, sobrenome Ramos), em relação de afinidade, remetendo às duas famílias que originaram Fátima, as quais, ressaltam sempre os Hupd'äh, outrora viviam como “uma família só”, como “bons cunhados”. A origem desses coletivos é o igarapé Japu, do qual, por um processo de segmentação clânica em linhagens, se destacaram de seus parentes agnatos que vivem hoje em Água Viva (*Mòy Kā' Tèhd'äh*, linhagem dos irmãos maiores, sobrenome Cruz) e Boca do Traíra (*Dèh Puh Tèhd'äh*, sobrenome Andrade³⁵), ocupando, no decorrer do século XX, diferentes pontos nas florestas entre o igarapé Japu e Iauaretê.

As famílias fundadoras de Fátima antes viviam em *Pəd Dèh* (igarapé Cunuri), a três horas de caminhada de Santa Maria, no caminho entre o igarapé Japu e Iauaretê. Habitavam uma maloca (*moy pòg*, “casa grande”, ou *yám moy*, “casa de cantar e dançar”), cujo local até hoje é marcado por um conjunto de árvores de umari (*pèj tæg*), constantes referências às moradas dos antigos. Ainda hoje, sempre que se passa pelo local, os Hupd'äh apontam e enunciam: *wähád'äh nìh pèj tæg* (“os umarizeiros dos velhos”). Antes de agregar-se a Iauaretê, os Hupd'äh contam que seus pais viviam de forma muito móvel, dedicando seu tempo mais à caça que ao trabalho agrícola da roça. Costumavam roubar mandioca e outros produtos das roças dos Tariano de Santa Maria. Estes, irritados, expuseram o caso para os missionários salesianos e freiras de Iauaretê, e também para os funcionários da Funai que, à época, mantinha um posto justamente em Santa Maria, no qual trabalhava o antropólogo Peter Silverwood-Cope, que havia realizado sua pesquisa de doutorado com os Kakwa, povo Maku em território colombiano.

³⁵ O coletivo do clã *Dèh Puh Tèhd'äh* que permaneceu em Boca do Traíra e o coletivo que se fixou em Fátima, diferentemente dos *Mòy Kā' Tèhd'äh*, não marcam sua separação como duas linhagens. Ambos os coletivos têm um ancestral comum, Felipe Andrade, que era bigamo, sendo os que permaneceram em Boca do Traíra todos descendentes da esposa *Tùd*, enquanto os de Fátima descendem da esposa *Sìb*.

A versões da história neste ponto se multiplicam. Os padres com quem tive a oportunidade de conversar acreditam que a formação de Fátima foi um arranjo mediado pela Funai, enquanto a antropóloga Ana Gita de Oliveira (comunicação pessoal), que em 1979 realizou pesquisa de campo com os Tariano de Santa Maria, afirma peremptoriamente que a Funai, na figura de Peter Silverwood-Cope, jamais mediará este descimento dos Hupd'äh para a beira do rio. Por sua vez, os Tariano, parentes dos que se envolveram nas negociações, dizem que foram algumas missionárias e a Funai os responsáveis. Há, via de regra, um tom accidental nestas narrativas da formação de Fátima. Ana Gita de Oliveira, que realizou o primeiro levantamento a respeito de Fátima, diz o seguinte em sua dissertação de mestrado:

Há também próximo à Santa Maria (5 minutos de caminhada) um grupo local de Húpda Maku... As informações referentes à vinda desse grupo local são confusas; alguns Tariaña atribuem o fato aos missionários; estes dizem ter sido a Funai; e, tanto missionários como a FUNAI dizem que eles vieram devido à escassez de caça e terra boa para roça em Serra dos Porcos. (Oliveira 1981: 137)

Os Hupd'äh retomam cotidianamente essa história nas rodas noturnas de ipadu, especialmente neste ano de 2012 em que sua presença no local estava sendo agudamente questionada pelos Tariano que lhes cederam a terra. A fala dos Hupd'äh sobre a formação de Fátima é pontuada por figuras como a “irmã” (*b'ày äy*, literalmente “mulher padre”) – que lhes dava muitas coisas, encarnando a generosidade e a abundância material dos missionários –, “Pedro Peter” (antropólogo Peter Silverwood-Cope) – um homem muito branco, alto, que andava só de tanga, como os velhos Hupd'äh, com as duas bochechas cheias de ipadu, caçando de arco e flecha – e o velho Tariano Olavo Araújo, que lhes cedeu a terra, irmão mais velho do atual catequista da comunidade, com o qual os Hupd'äh têm uma relação próxima de prestação de serviços na roça. Essas figuras são trazidas à tona todas em consórcio nesta atração dos Hupd'äh para a beira do rio, afirmando sua presença no local como algo nada accidental, e sim um processo orquestrado, como veremos a seguir.

Havia um acordo arranjado por essa variedade de atores, no sentido de evitar conflitos mais graves entre os grupos indígenas, e que tinha no horizonte uma motivação claramente civilizacional. Assim, os Tariano deveriam ceder uma parte de suas terras aos Hupd'äh, podendo, assim, vigiá-los, devido à maior proximidade espacial, mantendo o problema dos roubos das roças sob controle. Conforme um Tariano da família que cedeu a terra que viria a

se tornar a comunidade de Nossa Senhora de Fátima, o acordo também previa que os filhos desses casais hup originários estudariam no internato da missão salesiana de Iauaretê e, assim que esta geração se formasse, as famílias partiriam de volta para o igarapé Japu, seu local de origem, para auxiliar na civilização dos parentes no interior da floresta. Mas, segundo esse Tariano, que, como referido acima, hoje atua como catequista em Fátima, essa “turma” – vocabulário regional – foi ficando, fixando-se e até hoje está aí, ainda que, ressalva, a qualquer momento podem partir, pois não seria seu costume permanecer muito tempo em um mesmo local. Quarenta anos depois da fundação de Fátima, os Hupd'äh dessa localidade multiplicaram-se, somando cerca de 150 pessoas – taxa que flutua devido ao elevado número de mortes, mas também à agregação temporária de parentes de outras localidades –, e eles nem voltaram para o igarapé Japu nem estudaram no internato, salvo algumas raras exceções. Até a presente data, apenas dois Hupd'äh completaram o ensino médio na escola São Miguel, e o discurso geral em Iauaretê, entre os missionários e os Wòhd'äh, e mesmo entre os próprios Hupd'äh, é que eles, os Hupd'äh, ainda hoje estão chegando recentemente na civilização.

Como se pode ver, o tempo verbal da “entrada” dos Hupd'äh na civilização é complexo de ser exprimido, tratando-se, na verdade, de uma chegada que se estende no tempo, algo como um “povo de recente contato de longa duração”, o que certamente diz respeito à decalagem histórica apresentada no Introdução e cria efeitos importantes na relação com os Wòhd'äh – esses sim já teriam “entrado na civilização” há um bom tempo, como os próprios enunciam (Andrello 2006). Os passos desta “entrada” dos Hupd'äh estão distribuídos pela tese, remontando a história da formação dos “povoados-missão” dos Hupd'äh na região do Japu, bem como alguns experimentos preliminares dos missionários com os Hupd'äh desta região, descritos abaixo. Neste sentido, cabe agora descrever a primeira formação de Fátima, no rio Tiquié, planejada e protagonizada pelo padre Afonso Casanova na primeira metade da década de 1970.

Nos relatos do padre Alcionílio Brüzzi Alves da Silva, em “A Civilização Indígena do Uaupés” (1977 [1962]), encontramos os primeiros registros históricos da aproximação de coletivos Hupd'äh do Japu à missão de Iauaretê.

Em outubro de 1947, poucos dias de nossa visita à maloca dos Maku, cerca de seis Km de Iauaretê, dera-se entre eles, por ocasião de um caxiri (festa com bebedeira), uma briga com facão, na qual um índio veio a falecer e vários ficaram feridos gravemente. Em janeiro de 1948, houve nessa mesma maloca, dissensão de maior

vulto e verdadeira luta com bastão, facão e flechadas, entre os Maku e os Taryana, ainda por ocasião do caxiri. (Brüzzi Alves da Silva 1977: 145)

Em setembro de 1947, de [sic] uma briga entre os Makú, nas proximidades de Iauaretê, por ocasião de uma festa, um índio recebeu 5 grandes e profundos golpes de facão (nos dois ombros, testa, mão e nádega direita)... (Brüzzi Alves da Silva 1977: 326)

As brigas entre os Hupd'äh em dia de festa, os excessos no consumo de caxiri, bem como as tensões com os Tariano, desde então se faziam reverberar nos apontamentos dos missionários, temas que hoje são centrais na vida dos Hupd'äh em Iauaretê e que são conteúdo recorrente dos sermões proferidos pelos padres. Howard Reid (1979: 293-294) comenta que os salesianos, em vista do fracasso na missionarização dos Hupd'äh ao lançar mão dos métodos até então empregados com os demais povos da região, passaram, no começo da década de 1950, a realizar novos experimentos, tendo esses coletivos próximos a Iauaretê como primeiro alvo. Segundo Reid, naquele tempo existiam ao menos quatro grupos locais de Hupd'äh vivendo cerca de três horas do centro missionário. Assim, um dos padres ordenou que esses coletivos se juntassem, de modo a formar uma aldeia maior, a meia hora de caminhada de Iauaretê. Assim teriam procedido os Hupd'äh, que enviaram seus filhos para o internato, recebendo visitas periódicas dos padres. Dois anos depois de formada esta comunidade, os Hupd'äh organizaram uma grande festa e muitos Tariano foram participar. A Howard Reid, os Hupd'äh das proximidades de Iauaretê contaram que, no auge dessa festa, iniciou-se uma briga que resultou na morte de cinco Tariano e um homem hup. A história dessa briga repercute ainda hoje, mesmo que o número de mortos tenda a variar conforme a narrativa. Certa vez, enquanto eu acompanhava os Hupd'äh de Fátima para o trabalho em suas roças, eles mostraram o igarapé onde os Tariano caíram mortos. Em uma das caminhadas que fiz voltando do igarapé Japu em direção a Iauaretê, me foi contada uma das versões de como essa briga teria começado e quais velhos Hupd'äh teriam tomado parte.

Antonio Giaccone, padre de Iauaretê que elaborou a “Pequena Gramática e Dicionário Português Ubde-Nehern ou Macú” (1955), descreve esse momento em que os missionários da região percebem que as “primeiras tentativas dos missionários para reabilitá-los [os Hupd'äh] foram frustradas”, atribuindo o fracasso em grande parte aos Wòhd'äh que se sentiam altamente contrariados diante do estabelecimento de relações diretas entre os missionários e os Hupd'äh, por vezes tomando desses à força as mercadorias obtidas com os padres (1955: 3). Em vista disso, o padre João Marchesi passou a chamar os Hupd'äh de “meu irmão menor”

(*yi'i aka-bihi*), na língua tukano, diante dos Wòhd'äh. Além de lançar mão de termos de parentesco para reequacionar as assimetrias interétnicas, o padre João Marchesi idealizou e executou um plano ousado que, em um mesmo movimento, pretendia remover os obstáculos logísticos do acesso dos padres aos Hupd'äh, estabelecendo as condições para que as benesses da civilização adentrassem à floresta em fluxo constante, e impelisse os Hupd'äh à sedentarização e à adoção de um modo de vida produtivo. Assim se deu a construção de uma estrada, de cerca de setenta quilômetros, entre Iauaretê e o rio Tiquié, cortando o território dos Hupd'äh em sentido norte-sudoeste. Para esse trabalho, o padre contratou os próprios Hupd'äh para limpar e manter a estrada que cruzava seu território ao meio (Reid 1979). Segundo o relato do padre Norberto Hohenscherer, o plano de Marchesi era “entrar em contato com os Maku que vivem no centro da mata... povoar a estrada, dar-lhes um serviço pelo qual seriam remunerados com sal, roupa e outras coisas que precisavam” (1994: 7), ao que Giacone acrescenta, em 1955, que uma vez finalizada a estrada, “prestará grandes serviços nessa fronteira”.

Ao longo da estrada estão-se colocando centros de Macú encarregados da manutenção da mesma, sendo assim quase obrigados a residências fixas, onde já fazem suas roças e plantações, sendo este o primeiro passo para sua reabilitação e civilização. Agora aparecem com mais frequência à sede da Missão e ninguém os molesta porque passam por irmãos menores dos padres. Eles mesmos solicitaram que ao menos um padre fixe sua residência entre eles, porque querem também aprender. (Giacone 1955: 4)

Segundo Reid, vinte anos depois de sua finalização, em 1974, a estrada estava abandonada e o plano de sedentarização dos Hupd'äh havia fracassado. No decorrer das décadas de 1950 e 1960, os missionários realizavam visitas esporádicas aos grupos locais dos Hupd'äh. Na década de 1970, entretanto, como comentado na Introdução e no Capítulo 1, a estratégia de missionarização dos Hupd'äh teve uma importante guinada, essa sim tendo efeitos duradouros na vida de muitos de seus coletivos: a formação de “povoado-missão” (Athias 1995).

No contexto do fracasso da primeira tentativa de formação de um povoado-missão no igarapé Japu, como narrado no Capítulo 1, segundo Reid, a Prelazia do Rio Negro, em 1970, acionou o padre Afonso Casanova, considerado à época um especialista em índios não-civilizados, pois havia passado anos entre os Yanomami. Hohenscherer afirma que, em 1969,

em uma assembléia da Prelazia, o “Pe. Afonso ficou responsável pela evangelização dos Maku”. As informações sobre as datas de deslocamento e locais de moradia do padre Afonso divergem nos relatos de Reid e Hohenscherer. Conforme o último, Casanova teria gasto dois anos conhecendo os “setenta lugares distantes entre si” espalhados pelas “paróquias de Pari-Cachoeira, Taracuí e Jauareté” em que habitavam os “Maku” (provavelmente incluindo Hupd'äh e Yuhupdeh). E depois de morar nos centros missionários de Pari-Cachoeira e Taracuí, Afonso Casanova dedicou-se a formar uma residência em Boca da Estrada, local no rio Tiquié que, como o próprio nome diz, localiza-se no ponto em que a estrada do padre João Marchesi desembocava no rio Tiquié, a qual, por um erro de traçado, não chegou à missão de Pari-Cachoeira, e sim em um trecho à jusante das intenções originais. Ao redor da residência do padre teria se formado um povoado Hupd'äh: “tudo estava bem animado, quando um dia, na sua ausência, tomaram caxiri, brigaram e tocaram fogo nas casas deles. A casa de Pe. Afonso ficou sozinha, sem outros moradores ao redor” (Hohenscherer 1994: 9). Em vista desse fracasso, o padre Afonso deu início ao planejamento de uma nova experiência missionária, baseada nos mesmos princípios norteadores, mas diversificando os métodos, o que seria a primeira versão de Nossa Senhora de Fátima.

Howard Reid, por sua vez, pontua o primeiro movimento do padre Casanova entre os Hupd'äh como a reunião de grupos locais dispersos no Japu que deu origem à comunidade de Santo Atanásio. Em 1972, segundo Reid, Casanova estaria diante de uma série de impasses e problemas causados por erros de planejamento cometidos nesse povoado. E, tendo essas falhas em mente, passou a se dedicar ao planejamento de uma nova fórmula na tentativa de missionarização dos Hupd'äh.

Esse plano, elaborado depois de consultar missionários experientes (Hohenscherer 1994: 9), consistia em formar um povoado no baixo rio Tiquié, de fácil acesso por via fluvial, mas relativamente isolado dos demais indígenas, em um local chamado Fátima, onde não havia Hupd'äh morando próximos, mas uma construção de concreto e telhado de zinco feita por alguns missionários alguns anos antes (Reid 1979: 299). Tratava-se de “terra muito boa e muito peixe, muito favorável para agrupar gente”. E foi então que, em 1973, o padre Casanova reuniu algumas famílias Hupd'äh que residiam próximas a Jauareté e haviam passado, nos anos anteriores, ao largo das duas tentativas de formação de reduções no igarapé

Japu. Essas famílias, segundo Reid, estavam tendo problemas com os Tariano de Santa Maria, de modo que Casanova deslocou esse grupo inteiro em uma viagem de cerca de duzentos quilômetros, descendo o rio Uaupés, passando a cachoeira de Ipanoré e adentrando o rio Tiquié até Fátima, sua nova moradia, na qual alguns Yuhupdeh das proximidades foram também agregados pelos missionários.

Ainda nesse ano, o padre Casanova foi à Espanha e, de volta, trouxe mais três novos missionários para auxiliar nessa empreitada, Juan Pablo (estudante de medicina), Rocío (sua esposa e professora) e Rosalia (enfermeira). Havia uma expectativa adicional da parte dos salesianos nessa nova experiência de missionarização dos Hupd'äh:

Pe. Afonso e os voluntários refletiram juntos sobre a situação dos Maku e sobre qual seria a melhor maneira de ajudá-los, evangelizá-los e promovê-los. Acharam bom fazer de Fátima um centro de formação para líderes. Estes líderes depois iriam trabalhar junto com seus irmãos. Evangelizar e promover os Maku através dos próprios Maku. (Hohenscherer 1994: 10)

Uma vez isolados um conjunto de Hupd'äh e um conjunto de Yuhupdeh de seus parentes, colocados em posição estratégica para o acesso e dependência exclusiva dos missionários, imaginava-se esse local como uma espécie de berço formador de futuros evangelizadores indígenas que pudessem, eles próprios, civilizar os Hupd'äh e Yuhupdeh. Entretanto, da mesma forma que nas outras tentativas, em pouco tempo a empresa começou a demonstrar fragilidades. Como até hoje se escuta da parte dos missionários na região, esse novo fracasso, no relato do padre Hohenscherer, é atribuído aos próprios Hupd'äh, e também aos Tukano da região. Esses, além de apresentarem resistências às ações do padre Casanova, dizendo que este se interessava apenas pelos Hupd'äh, “não gostaram que os Maku fossem morar na beira do rio grande pois eles se sentem donos da terra e do peixe” (Hohenscherer 1994: 10). E, da parte dos Hupd'äh, Hohenscherer afirma que

Pe. Afonso tinha convidado uma família Maku de Jauareté para ficar com ele em Fátima, por causa de uma filha que tinha muito boas qualidades. Estudava na missão, sabia português e era muito jeitosa. Mas tinha uma irmã que já tinha andado pela Colômbia, onde tinha aprendido todo tipo de maldade. Separada de seu marido, começou a andar atrás de outros homens casados. Pe. Afonso, preocupado com a evangelização dos Maku, não podia permitir aquilo e teve que chamar-lhe a atenção. Por causa disto o pai ficou muito desgostoso, pois era um pajé poderoso. Mais tarde surgiu a história de que enterrou um cigarro e amaldiçoou o povoado. Por causa disto muitos abandonaram o povoado. (Hohenscherer 1994: 10)

Howard Reid apresenta outros elementos, condizentes com as histórias que, décadas mais tarde, eu mesmo escutaria nas rodas de ipadu em Fátima (Iauaretê) da parte dos Hupd'äh que tomaram parte dessa redução no rio Tiquié. O aspecto alimentar foi central para a dissolução dessa primeira versão da comunidade hup de Fátima, considerando que, da mesma forma que as experiências de missionarização anteriores, no começo Casanova garantiu generosos suprimentos de farinha, e, à medida que as roças dos Hupd'äh cresciam, foi gradativamente diminuindo o fluxo de alimento. Além da proibição das visitas e trocas com os Tukano do rio Tiquié, tornando os habitantes Hupd'äh e Yuhupdeh de Fátima inteiramente dependentes da relação com os missionários, uma série de boatos a respeito da “sovinagem” do padre passaram a surgir (Reid 1979: 299). Isso tudo gerou uma situação de desgaste na relação dos Hupd'äh com Casanova, redundando, em 1974, em um novo fracasso na constituição de uma comunidade nos moldes que os salesianos imaginavam para os Hupd'äh. Com a dissolução de Fátima no rio Tiquié, os missionários partiram, os Yuhupdeh voltaram caminhando pela floresta, enquanto os Hupd'äh, largados em um ponto sem trilhas para retorno ao seu local de origem, passaram meses caminhando e tomando canoas emprestadas, refazendo, em sentido inverso, a viagem de duzentos quilômetros que os levou até Fátima no rio Tiquié.

Ricardo Barreto, líder da comunidade de Fátima atual, era jovem no tempo da ida de sua família para o Tiquié, e costuma se referir à penúria dessa viagem de retorno a Iauaretê, bem como às memórias da fartura de peixes do rio Tiquié. Comenta ainda que foi nessa experiência missionária no rio Tiquié que teve acesso à cachaça pela primeira vez, trocando, por vezes, pacas inteiras por um gole de aguardente com os regatões que passavam pelo rio na década de 1970. Na época, ressalta Ricardo, não tinham conhecimento dos valores das mercadorias dos brancos, até aquele momento acessadas exclusivamente pela mediação dos Wòhd'äh ou trocadas com os missionários. Posteriormente, ele casaria com Maria Ramos, a menina “que tinha muito boas qualidades... sabia português e era muito jeitosa” à qual Hohenscherer se referia acima, tendo sido uma das poucas crianças hup que suportou a vida no internato salesiano. O pai de Maria, o “pajé poderoso” que o padre nos apresenta, é José Ramos, justamente a liderança que mediou a formação de Fátima, em Iauaretê.

Em 1975, portanto, depois de uma longa viagem de regresso para a qual não contaram com qualquer tipo de apoio da parte dos missionários que os haviam deslocado, essas famílias Hupd'äh estavam de volta às proximidades de Iauaretê, como dito anteriormente, na moradia em *Pëd Dëh* (igarapé Cunuri). E, uma vez mais, problemas ocorreram com os Tariano de Santa Maria devido ao roubo de suas roças, improvisando-se, pelo consórcio de uma variedade de atores – Hupd'äh, Tariano, Funai, missionários –, uma solução temporária. Tal solução, por improvisada e temporária que fosse, diferentemente do que se passou com os planos ousados de engenharia social dos padres Marchesi e Casanova, acabou por durar no tempo. A esta altura, como ficará mais claro no próximo capítulo (tópico “2. A potência dos que 'ficaram para trás’”), as duas famílias originais já haviam se desdobrado em três, aos Hupd'äh dos clãs *Mòy Kã' Tèhd'äh* e *Dëh Puh Tèhd'äh* somando-se um cunhado Pira-Tapuia (sobrenome Darbono), de um sib de baixa hierarquia do rio Uaupés. E, assim, dessas três casas primevas que ocuparam o espaço da roça dos Tariano do clã koivathe atrás da comunidade Santa Maria desdobraram-se, ao longo de algumas décadas, as três gentes que atualmente formam Fátima.

Os Hupd'äh descrevem o passado em Fátima como um tempo de abundância. Havia caça nas florestas próximas, peixes nos igarapés, as irmãs católicas e a Funai os ajudavam com utensílios variados e a pequena comunidade de três casas vivia como “uma família”, compartilhando tudo. Situação essa algo diversa da que hoje é vivida na localidade. A abundância do passado e o compartilhamento de alimentos em um coletivo pequeno foi gradativamente dando espaço ao crescimento demográfico (não só dos Hupd'äh como de Iauaretê como um todo), à escassez e à conseqüente impossibilidade da partilha. De todo modo, hoje, passada uma geração de pessoas que nasceram, cresceram e estão tendo seus filhos em Fátima, e outros ainda que em Iauaretê chegaram na infância e hoje criam seus netos no local, os Hupd'äh consideram que fizeram dessa a sua terra também.

2. *Nìh S'áh: a terra e as gentes de Fátima*

Os Hupd'äh, não obstante estarem localizados no lado do rio com menor concentração demográfica, por terem sido os últimos a chegar, ficaram com os terrenos mais distantes para a feitura de suas roças, o que implica caminhadas diárias de cerca de quatro horas. Em geral, homens e mulheres vão juntos, e, enquanto as primeiras se concentram no trabalho com a mandioca, os homens, sempre carregando seus arcos e flechas, diferentemente dos Wòhd'äh das comunidades vizinhas, voltam-se aos cuidados das plantas de coca (*pũ'ũk*) e das folhas secas de embaúba (*pũ'ũk b'òh*) que serão usadas para a preparação do composto a ser comido nas duas rodas noturnas que se formam em Fátima. A pesca é uma atividade em geral noturna, realizada sobretudo nos igarapés no caminho das roças, os quais encontram-se no momento praticamente exauridos de seus recursos devido à repetição do uso de venenos variados (*d'ũç*, *hòp nam* etc.) para tinguajar ao longo das últimas décadas, ou em igarapés acessíveis pelo rio Uaupés, pelo qual os Hupd'äh se deslocam com suas canoas e motores rabeta (5 HP). Por vezes, as crianças pescam *hòp tẽh* (“piabinha”) no final da tarde no igarapé que costeia Fátima, o *M'í Dẽh* (igarapé Minhoca, também chamado de igarapé Chibuí). Dentre os rios grandes, raramente os Hupd'äh pescam no Uaupés, pois os “Wòhd'äh não deixam” (*Wòhd'äh tũk nĩh*, em sentido literal os “Wòhd'äh não querem”), considerando que há, segundo os Hupd'äh, divisões de territórios de pesca anteriores ao crescimento demográfico de Iauaretê, aos Hupd'äh tendo sobrado os pequenos e distantes igarapés. Mas no rio Papuri, ainda que não frequentemente, só homens pescam à noite. As expedições de caça partidas de Fátima são raras hoje em dia, pois este recurso estaria muito distante para que pudessem acessar, conforme o padrão sedentário de vida atual da maior parte dos habitantes de Fátima. Além disso frequentemente atribuem à falta de cachorros caçadores – “morreram todos (*ná' hũ'yí'*) – seu insucesso nas tentativas. Em geral, no período das férias escolares, os coletivos de Fátima se dispersam em “sítios” localizados depois dos limites das últimas roças de Iauaretê, isto é, as dos Hupd'äh, já no interior da floresta na direção do igarapé Japu. Nesses locais a caça encontra-se com maior facilidade, além de pequenos peixes. Fátima, conforme a classificação dos Hupd'äh desse grupo regional, é, em suma, uma comunidade *wéd pã* (“sem comida”), assim como Santo Atanásio.

Conforme uma estimativa feita em 2014, se somadas as rendas mensais dos Hupd'äh de Fátima, são 11.292 reais que ingressam nessa comunidade de cerca de 150 pessoas, entre sete aposentados, um professor (rede municipal), um agente indígena de saúde e treze famílias beneficiárias do Programa Bolsa Família. Esse montante, por variadas razões, é um tanto menor do que ocorre nas demais comunidades de Iauaretê (Andrello 2006), mas, por outro lado, se comparada às comunidades hup desse grupo regional, Fátima é certamente a que conta com mais recursos financeiros. Além disso, importante ressaltar que parte dos cartões bancários e de benefícios sociais dos Hupd'äh de Fátima ficam nas mãos de comerciantes de Iauaretê e São Gabriel da Cachoeira, de modo que, devido às especificidades do sistema financeiro do alto rio Negro, esses 11.292 reais não são gastos todo mês na comunidade, circulando em um sistema de dívidas contraídas sobretudo nos tempos em que os Hupd'äh descem para São Gabriel.

Eventualmente, os Hupd'äh prestam serviços nas roças dos demais indígenas de Iauaretê, pagos em dinheiro, comida, roupas ou outras mercadorias. E os principais benzedores de Fátima são frequentemente procurados pelos Wòhd'äh para realizarem curas, pagas do mesmo modo que os demais serviços. Os alimentos industrializados, comprados nas vendas dos Wòhd'äh do outro lado do rio Uaupés no centro da missão de Iauaretê, têm, portanto, relevância no cotidiano dessa comunidade.

* * *

Aproxima-se o fim da tarde em Fátima. Do alto falante da missão de Iauaretê, no outro lado do rio Uaupés, depois do anúncio das reuniões e assuntos comunitários a serem tratados amanhã, chamando os líderes dos bairros, escuta-se uma canção católica em tom dramático – “Quem me tocou? / Quem me tocou? / Senti que uma força saía de mim... / Quem me tocou?”. As mulheres, que há pouco chegaram das roças distantes, trabalham a mandioca no tipiti, enquanto ordenam, emulando um tom autoritário (*táw id*, “fala brava”), que as crianças dirijam-se ao igarapé Chibuí: “*hám! s'om ay hám!*” (“vai! vai tomar banho!”). Os homens responsáveis pela feitura do ipadu, nesse dia, aos poucos acrescentam-se à cena, trazendo as

porções de folhas de coca que buscaram mais cedo em suas roças, carregadas em pequenos aturás (cestos) ou em bolsas feitas na roça com folhas de taioba e gravetos.

Homens e mulheres se alternarão no uso dos fornos compartilhados pelas famílias próximas. Em geral primeiro elas fazem o beiju manejando seus *hèb'* (“abano”), e uma vez limpos os resíduos de farinha com pequenas vassouras de cipó, os homens despejam as folhas de coca sobre o forno, mexendo-as de um lado para outro para que não queimem. As folhas de embaúba seca, que tomam os arredores das roças, são agilmente destacadas dos galhos e postas todas juntas no chão varrido ou em um carcomido pedaço de lata. Ao atear fogo nessas folhas, produz-se o *pũ'ũk b'òh* (“sal da coca”). Os esqueletos das folhas de embaúba são atirados embaixo do forno, animando as chamas, produzindo uma fumaça que faz arder os olhos dos que manejam a coca. E, com a noite anunciada, logo começam os sons do pilão socando as folhas secas de coca nas duas rodas de homens que cotidianamente se formam em Fátima. Uma que tem como referência o clã *Mòy Kã' Tèhd'äh*, em geral na casa de Ricardo Barreto; a outra, na casa de Miguel Ramos, que reúne os homens do clã *Dèh Puh Tèhd'äh* e seus cunhados agregados.

As mulheres, crianças e homens que não têm idade para comer coca, depois se alimentarem e devidamente banhados, se reúnem para assistir televisão, dividindo-se em um corte bastante similar ao das rodas de coca, em que alguns ocuparão a casa de Terezinha e Aparício (Casa 5, Diagrama 3, no tópico 3), outros a casa de João e Analeta (Casa 1, diagramas 3 e 4, no tópico 3). Jornais, novelas, jogos de futebol e eventualmente algum filme ou show de tecnobrega nos aparelhos DVDs trazidos de São Gabriel da Cachoeira dividem as atenções no decorrer da noite. A primeira vez que estive em Fátima, em 2007, coincidiu com a chegada do primeiro aparelho de DVD na comunidade, levado por João Batista, Agente

Indígena de Saúde da comunidade³⁶. Naquele tempo, todos assistiam à única televisão de Fátima na casa de Ricardo e Maria (Casa 1, diagramas 3 e 4, no tópico 3). E foi em uma dessas oportunidades que escutei pela primeira vez uma referência ao *wähád wág* (“tempo dos velhos/antigos”). Assistíamos a um filme chamado “Electra” em que a heroína e seus inimigos eram guerreiros com super poderes. Horácio perguntou-me se os brancos foram desse jeito um dia, pois os velhos contavam que os Hupd'äh, no tempo dos antigos, eram guerreiros incríveis tais como os do filme.

Ficam todos compenetrados na tela da televisão, ainda que a língua falada lhes soe em grande parte incompreensível, e cria-se uma expectativa no final da tarde aproximando-se o momento de assistir a determinados programas, cujos personagens, times de futebol ou apresentadores lhes pareçam, por quaisquer razões, mais interessantes. Em 2012, por exemplo, era comum as mulheres hup falarem de “Carminha”, um dos personagens de uma novela veiculada na época, e as crianças cantarem insistentemente, dias a fio, às gargalhadas e empurrões, a música de abertura, bem como outras trilhas sonoras desse mesmo programa: “oioioi / oioioi”, “ai ai ai ai ai / assim você mata o papai”; misturando, por vezes, as canções. Outro programa de sucesso entre os Hupd'äh de Fátima é “Topa tudo por dinheiro”, em que o apresentador Silvio, o velho branco, joga dinheiro para as mulheres.

“*Ám báb' d'äh, Brù*” (“são teus parentes, Bruno”), disse-me um amigo hup instigado com o fato de eu mesmo não ter me tornado um jogador de futebol. A televisão, entre os Hupd'äh, é um expositor de imagens da vida dos brancos, o que gera uma série de especulações, como a de Horácio descrita acima, em geral em tom jocoso, mas que, por vezes,

³⁶ O Agente Indígena de Saúde (AIS), ao lado do professor, é uma das funções remuneradas que atualmente fazem parte das comunidades dos Hupd'äh. Em geral é indicado pelas comunidades algum homem Hupd'äh do clã de referência do grupo local, que tenha alguma habilidade na língua portuguesa, como no caso de João Batista, que, quando jovem, passou alguns anos em Manaus estudando em uma escola agrícola, aprendendo naquela ocasião a fala, a leitura e a escrita desta língua. O Agente Indígena de Saúde faz parte da estrutura pela qual se ramificam os DSEIs (Distrito de Saúde Especial Indígena) nas diferentes comunidades, o qual, por sua vez, é parte do Sistema Único de Saúde (SUS) que integra o sistema de saúde no território nacional. O AIS está vinculado à Política de Atenção Básica dos Povos Indígenas, e dentre suas competências consta “[p]lanejar seu trabalho, atuando individualmente ou em equipe, avaliando e reorientando o processo da implementação da atenção básica sob sua responsabilidade” (Fundação Nacional de Saúde 2005: 13). Trata-se, na lógica escalar do Sistema Único de Saúde (atenção básica > média complexidade > alta complexidade), da primeira instância de atuação nas comunidades, encaminhando os casos mais graves para avaliação dos enfermeiros e médicos que atuam nos Pólos Base, como o de Iauaretê (responsáveis pelos Hupd'äh de Fátima) e Médio Uaupés (Hupd'äh do Igarapé Japu).

pode tomar contornos mais graves. João Batista, certa vez, pensativo, me perguntou a respeito do que os brancos estavam falando na televisão sobre o fim do mundo, sua dúvida consistia, basicamente, se o mundo acabaria só onde os brancos vivem ou se acabaria também na terra dos Hupd'äh. Segundo João, se o mundo acabasse em ambas as terras, tratar-se-ia de uma injustiça, pois os brancos têm casas totalmente fechadas e bem estruturadas, enquanto os Hupd'äh vivem “de qualquer jeito”, e, ocorrendo o fim do mundo, os ventos soprariam no interior de suas casas e os bichos, fugindo, as invadiriam. Seria um caos; enquanto os brancos estariam a salvo.

No tempo em que vivi em Fátima, fiquei hospedado na casa de Ricardo Barreto e Maria Ramos, onde vive também esse filho do casal, João Barreto, e sua esposa, Anacleta Ramos. Esses casais habitam quartos separados e são, em duas gerações genealógicas de duração de Fátima, os únicos casamentos diretos entre a linhagem dos *Dëh Puh Tëhd'äh* e a linhagem dos *Mòy Kã' Tëhd'äh* que originaram a comunidade, tendo essa casa, portanto, uma função axial na tessitura das relações dos Hupd'äh de Fátima. Para a minha estadia, João e Ricardo também construíram, com o material que tinham em mãos, um quarto, cujas paredes eram formadas por ripas de madeira que nos entremeios deixavam vãos. Assim, eu podia observar o que se passava fora da casa, e os que estavam fora da casa podiam também me observar. Frequentemente postavam-se do lado de fora da casa crianças, mulheres e homens, durante um bom tempo me observando. Com um sorriso nos lábios, comentavam entre si, aos sussurros, o que eu fazia, como fazia e, principalmente, os objetos dos quais eu lançava mão cotidianamente³⁷. Muitos desses objetos podiam ser encontrados nas lojas dos Wòhd'äh de Iauaretê, do outro lado do rio Uaupés, mas em minhas mãos, ganhavam, do ponto de vista dos Hupd'äh, predicados fantásticos, atributos curiosos e logo começavam os pedidos, tão jocosos quanto insistentes, gerando a teatralização de discussões que invariavelmente acabavam em risadas. E, então, eles entravam e a conversava mudava de rumo, em geral no sentido da

³⁷ Um dia estávamos eu e Alberto Cruz, *Mòy Kã' tē'ih* (“homem filho do Osso do Veado”) da comunidade de Água Viva, na cozinha da AMIDI (Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Iauaretê). Fomos enrolar cigarros quando lhe ofereci uma seda da marca *Smoking*, ele, admirado, disse que os brancos sempre ficam inventando coisas, que foi assim desde a criação das gentes, como os *wähäd'äh* (velhos) hup contam. Os Hupd'äh e os Tukano ficaram com medo e não quiseram lamber a cuia com os animais venenosos. Já os brancos não tiveram medo, e, assim, a eles foi atribuído este dom de criar coisas. Os Hupd'äh, por sua vez, ficaram apenas com os benzimentos.

minha fala atrapalhada da língua hup, que eles, generosa e pacientemente, tratavam de corrigir. No final das estadias em Fátima, tudo que era meu ficava por lá, distribuído cuidadosamente, considerando, em função do destinatário, episódios específicos dos meses de convivência.

No começo das rodas de ipadu, antes que a conversa enverede pelos assuntos xamânicos mais densos, a geografia do mundo dos brancos é um tema recorrente. Às perguntas sobre a localização exata das cidades dos brancos – Rio de Janeiro, São Paulo e Brasília, são as referências mais usuais, bem como Bogotá, na terra dos *körób d'äh* (colombianos) –, qual a maior delas, como é a vida nesses locais; somam-se juízos a respeito da beleza dos espaços citadinos, que alguns afirmam terem visto na televisão, outros em sonho, contrapondo às características da aldeia hup. Assim, a limpeza e a organização das cidades, os prédios altos, o asfalto, são opostos, pelos Hupd'äh de Fátima, diametralmente ao espaço em que vivem: “*titi' kád*” (“sujo demais”), e apontam para as folhas no chão e para as casas³⁸. Este olhar voltado para a cidade dos brancos pode ser, do ponto de vista dos Hupd'äh, recíproco. Justino, enquanto preparávamos ipadu, disse em tom de galhofa que minha esposa estava no Rio de Janeiro em seu computador observando tudo que eu fazia entre os Hupd'äh, inclusive pillar coca naquele exato momento. Certa vez um Hupd'äh me explicou, em uma roda de ipadu na comunidade de Santo Atanásio, saber a diferença entre os aviões e os satélites que passam constantemente nos céus. Nos primeiros há gente, deslocando-se de uma cidade para outra, enquanto nos satélites não (*húp pã*, “não há gente”), tratando-se apenas de máquinas e olhos. Neste sentido, em julho de 2012 Moisés me procurou perguntando se eu poderia, do meu computador, ver o local preciso e como teria se dado o assassinato de seu filho na aduana colombiana um par de meses antes.

No caso dos aviões, questões sobre a origem e o destino dos que estão passando no céu no momento são sempre trazidas à conversa. E, posteriormente às minhas especulações

³⁸ Importante ressaltar, desde já, algo que ficará mais claro nas Considerações finais da tese: na experiência de uma cidade propriamente dita, como no caso das descidas para São Gabriel da Cachoeira, essas impressões tendem a se inverter. Nessas ocasiões, o tema da excrecência da cidade dos brancos passa a dar a tônica da fala dos Hupd'äh, acentuando, dentre um série de outros aspectos negativos dos locais de moradia dos brancos, o fedor das ruas. Penso que, de alguma forma, tais oscilações estejam conectadas ao que foi apresentado na Introdução quanto à dinâmica entre habitar o “centro do mundo” e o “fim do Brasil”.

baseadas na orientação solar, ao fim das quais lanço mão das cidades cujos nomes eles repetem cotidianamente, os Hupd'äh acrescentam a exclamação “*w'éh ká d!*” (“é muito longe!”) e a pergunta de sua localização exata, “*Manau Belem mer'ah...*”, isto é, se estaria a jusante de Manaus e Belém. O conceito hup de *nìh s'áh* (“nossa terra”) modula todas essas apreciações dos Hupd'äh acima, as quais dão pistas de algumas transformações contemporâneas desse conceito – se comparadas ao que os antropólogos Howard Reid, Jorge Pozzobon e Renato Athias nos apresentam em suas etnografias como o “presente etnográfico” dos Hupd'äh – e têm implicações importantes na vida e no modo atual dos Hupd'äh habitarem as terras do alto rio Negro e além.

Nìh s'áh, a terra, o mundo em que os Hupd'äh habitam, é um plano horizontal povoado por uma variedade de seres: povos distantes, povos próximos, Wòhd'äh, animais, *b'atìb'd'äh* (“espíritos”, conferir nota 49), dentre outros, incluindo, no centro, os Hupd'äh. Depois de uma dessas conversas na roda de ipadu sobre a geografia das cidades dos brancos, Moisés, remetendo ao que os *wähád'äh* (“velhos”) dizem, fitou-me e, esperando uma confirmação de minha parte, afirmou: “os Hupd'äh ficam no meio”. A descrição que os Hupd'äh fazem das gentes que os circundam inspirou Jorge Pozzobon a formular a seguinte correspondência: “distância geográfica = distância ontológica” (Pozzobon 1991: 76), na medida em que proporcionalmente à distância espacial os povos ganham atributos de não-humanidade desde a perspectiva dos Hupd'äh (Pozzobon 1991: 74-5). Estamos diante da dinâmica do dualismo concêntrico ameríndio, em que o interior é associado à familiaridade, ao parentesco e à segurança; e o exterior, à alteridade e aos perigos em geral (Rivière 1993: 511; sobre o “sistema de desconfiança preventiva generalizada”, conferir Viveiros de Castro 1986a: 279; conferir, também, Viveiros de Castro 2001: 22), cortando o sistema clânico patrilinear e a terminologia dravidiana de parentesco que estruturam as relações de exogamia dos Hupd'äh, desdobrando-se no que Jorge Pozzobon nomeia como “esferas endogâmicas”. Uma equação propriamente espacial condiciona o pensamento que classifica as gentes em próximos e distantes (ontologicamente), sendo o compasso pelo qual os Hupd'äh mapeiam o espaço horizontal da terra em que vivem, condicionando fortemente as relações de alteridade e de parentesco.

Como apresentado ao final do Capítulo 1, os Hupd'äh dividem-se em três grupos regionais, unidades essas de tendência endogâmica e falando uma das variações dialetais da língua hup. E no interior desses grupos regionais distribuem-se em grupos locais (*hayám*) formados, no mais das vezes, por arranjos cognáticos que agregam homens de clãs em relação de cunhadio. A dinâmica espacial concêntrica acima exposta implica que a *nìh s'áh*, a terra dos Hupd'äh, seja constantemente assaltada por potências destrutivas vindas do exterior, em especial as doenças cuja origem é remetida sobretudo à influência dos brancos, chegando, no alto rio Negro, pela beira dos grandes rios ocupados pelas comunidades dos Wòhd'äh. Assim, o centro da floresta, espaço por excelência de vida dos Hupd'äh, seria outrora um núcleo de segurança vital onde essas potências patológicas não adentrariam. Esse relativo isolamento em que os *wähád'äh* (“velhos”) viviam, entretanto, frisam constantemente os Hupd'äh da região do Japu, não mais ocorre como antes³⁹. A entrada das doenças dos brancos no centro da floresta, não mais concentrando-se na beira dos rios do alto rio Negro, marca uma virada na vida dos Hupd'äh, sendo, segundo os próprios, uma das principais condições para estes processos de “descida” para a beira dos rios que vemos em Fátima.

No interior da *nìh s'áh* a relação entre os diferentes grupos locais dos Hupd'äh replica a relação entre a *nìh s'áh* e o seu exterior, de modo que, além de relações de parentesco, visitas e trocas no interior dos grupos regionais – e também para além deles –, uma rede de hostilidades xamânicas e acusações variadas modulam as relações das comunidades hup entre si, e, da mesma forma, com as comunidades dos Wòhd'äh próximos.

Passemos agora a um exame da constituição interna de Nossa Senhora de Fátima, destacando as tensões clânicas com que os Hupd'äh dessa localidade lidam atualmente. Assim poderemos, no próximo tópico, tecer as relações entre os conflitos internos a Fátima e as implicações do concentrista da *nìh s'áh*, descrevendo um aspecto fundamental a que me referi na introdução deste capítulo como a trama tanatológica que faz parte da vida contemporânea da comunidade de Fátima. Uma informação preliminar à descrição dos processos a seguir se faz relevante neste ponto: diferentemente do que acentuam os antropólogos Howard Reid, Jorge Pozzobon e Renato Athias a respeito do caráter nômade

³⁹ Como vimos na Introdução, em especial na narrativa sobre a visita do “senhor Sarampo”.

dos Hupd'äh no que toca à sua relação com territórios específicos, nos quais não estariam marcadas propriedades clânicas; entre os Hupd'äh com quem trabalhei a relação preferencial de determinado clã (mais precisamente, no caso, da linhagem clânica) com uma terra é um aspecto enfatizado, ainda que, ou justamente por isso, sujeito a todo tipo de controvérsia. Controvérsias essas que têm papel fundamental nos conflitos entre cunhados na região do Japu, desembocando em brigas em dia de festa e, algumas vezes, em mortes.

Abaixo (Diagrama 1) podemos ver os descendentes de Mateus Barreto, irmão mais novo de *Yawíh*, um importante ancestral desse clã, e de outro velho Hupd'äh, cujos descendentes são os irmãos maiores do clã *Mòy Kã' Tèhd'äh* e que hoje habitam Água Viva (sobrenome Cruz). Mateus Barreto deu origem à linhagem dos irmãos menores (sobrenome Barreto) do clã *Mòy Kã' Tèhd'äh*. Essa linhagem foi, ao longo do século XX, gradativamente se deslocando de *Hup Hoy hayám* (Água Viva), ocupando diferentes locais no baixo curso do igarapé Japu (tais como Jacamim e sítio Caranã). Os filhos mais novos de Mateus, Joana (*Mún*, indivíduo 27) e Joscelício (indivíduo 28), agregaram-se à linhagem dos *Dëh Puh Tèhd'äh* que descreveremos a seguir, aproximando-se de Iauaretê. Na década de 1970, Joscelício Barreto e sua esposa formariam uma das famílias originais do que viria a constituir a comunidade de Fátima. O filho mais velho desse casal, Ricardo Barreto (indivíduo 32, em G+2), destacou-se como a grande liderança e principal benzedor da comunidade depois da morte de José Ramos, seu sogro. Em G+1, vemos o grupo de irmãos e irmãs de referência do clã *Mòy Kã' Tèhd'äh* da comunidade de Fátima⁴⁰.

⁴⁰ Os descendentes de Frederico Barreto, irmão mais velho de Mateus, apenas recentemente (a partir de 2012) passaram a se incorporar a Fátima; não formam, portanto, uma das famílias originais da comunidade.

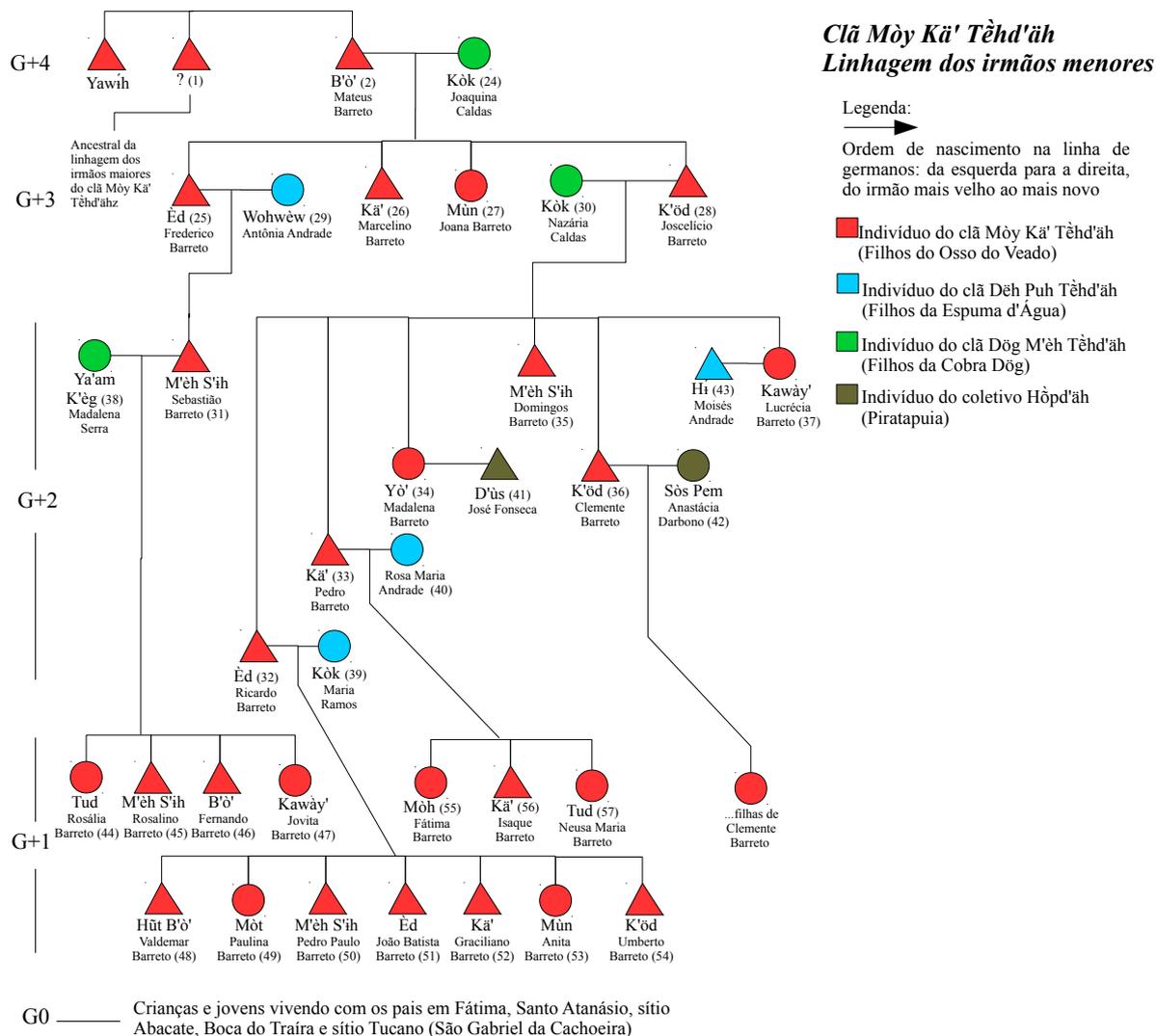


Diagrama I

Atualmente, há apenas um homem vivo da linhagem dos irmãos maiores do clã *Dèh Puh Tèhd'äh*: Horácio Andrade (indivíduo 137, da casa 17, diagrama 4, no tópico 3), que mora na comunidade de seu sogro, Ricardo Barreto. Portanto, os coletivos nos quais se desdobram os *Dèh Puh Tèhd'äh* de referência das comunidades de Boca do Traira e Fátima são ambos parte da linhagem dos irmãos menores, todos descendentes de Felipe Andrade (indivíduo 58, em G+3, Diagrama 2 abaixo). O *wähád* Felipe era bígamo, casado com duas irmãs do clã *Mòy Kà' Tèhd'äh*: *Tud* (irmã mais velha, da qual descendem os *Dèh Puh Tèhd'äh*

de Boca do Traíra) e *Síb* (irmã mais nova de *Tud*). Os descendentes de Felipe Andrade com sua esposa *Síb* (Josefa Cruz, indivíduo 60) são os *Dëh Puh Tëhd'äh* da comunidade de Fátima. A aliança em G+2 do filho mais velho deste casamento de Felipe Andrade (Pedro Andrade, indivíduo 62) com uma das mulheres da linhagem dos irmãos menores dos *Mòy Kä' Tëhd'äh* (Joana Barreto, indivíduo 27), casal este que não teve filhos, selaria a aliança entre esta “sublinhagem” (descendentes de *Síb*) dos irmãos menores dos *Dëh Puh Tëhd'äh* com os irmãos menores *Mòy Kä' Tëhd'äh*, formando um pequeno coletivo de cunhados que se deslocaria por diferentes igarapés entre o Japu e Iauaretê, passando pelo experimento civilizacional do padre Casanova no rio Tiquié, descrito no primeiro tópico deste capítulo, até fixarem-se em Fátima em meados da década de 1970. Esta sublinhagem dos *Dëh Puh Tëhd'äh*, originalmente tendo o sobrenome “Andrade” (como todos os demais de seu clã), posteriormente foram batizados como “Ramos” pelos padres. José Ramos (indivíduo 68) é a liderança que conduziu a aproximação dos Hupd'äh aos funcionários da Funai, às irmãs católicas na missão de Iauaretê e aos índios Tariano de Santa Maria, de modo a fixar este coletivo de cunhados *Mòy Kä' Tëhd'äh* e *Dëh Puh Tëhd'äh* em Iauaretê, tornando-se o primeiro “capitão” de Fátima.

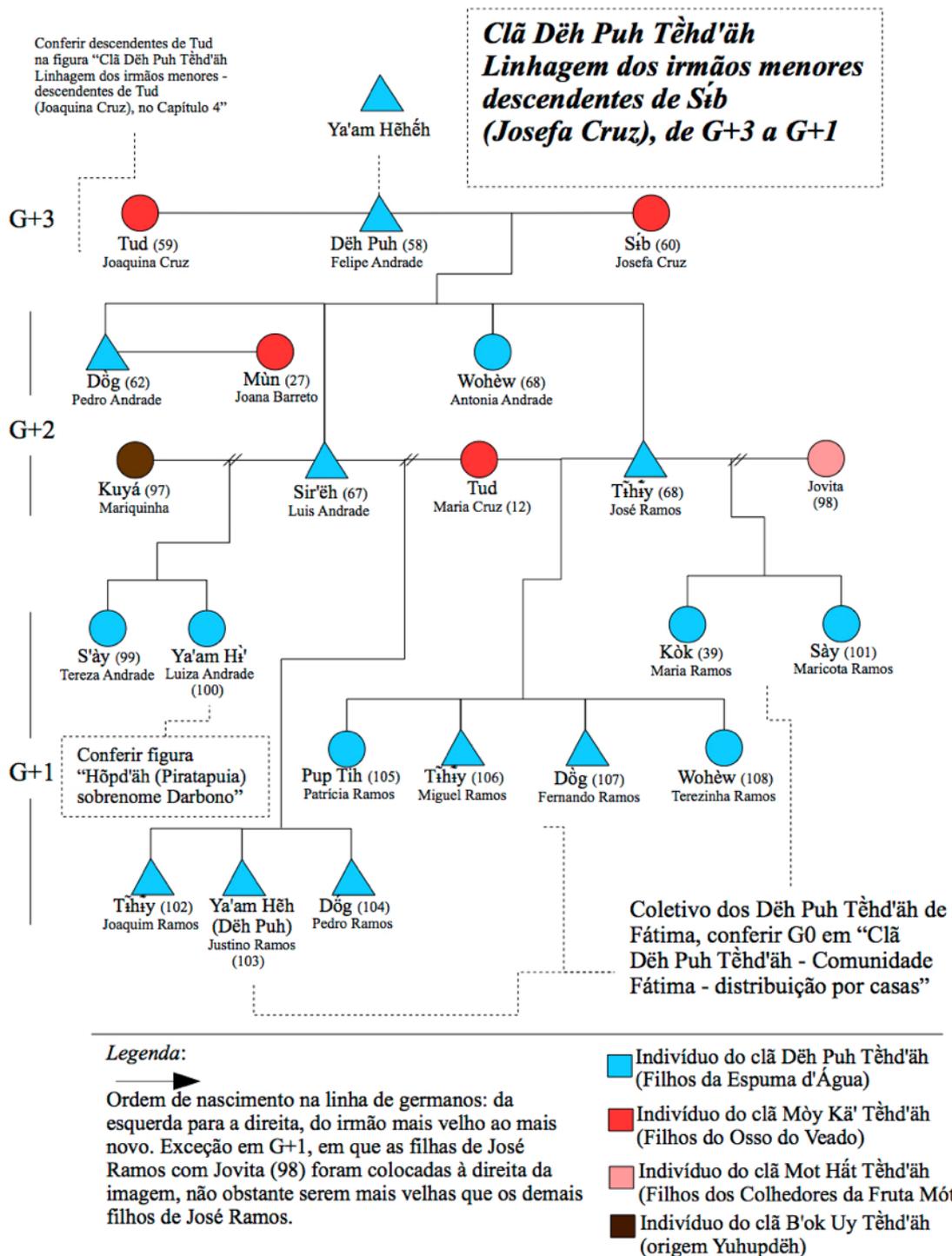


Diagrama II

Como mencionado anteriormente, entre as linhagens dos *Mòy Kā' Tēhd'āh* e dos *Dēh Puh Tēhd'āh* estruturantes de Fátima, após o casamento entre Pedro Andrade e Joana Barreto (em G+2, Diagrama 2), o qual daria forma à afinidade efetiva desse coletivo, ocorreram apenas dois casamentos no tempo de duração de Fátima: os de Ricardo Barreto (indivíduo 32, Diagrama 1) com Maria Ramos (filha mais velha de José Ramos, indivíduo 39, Diagrama 2) e de João Batista Barreto, um dos filhos desse casal, com Anacleto Ramos (neta de José

Ramos). Esses dois casais vivem hoje na mesma moradia, grifada como “Casa 1” nos diagramas apresentados no tópico “3. O cercamento e a hostilidade primordial do mundo”. Portanto, as linhagens formadoras de Fátima, ao longo dos anos, casaram com Hupd'äh de outras localidades, principalmente do igarapé Japu, mantendo a tendência à endogamia regional acima aludida e agregando conjuntos de cunhados à comunidade, definindo assim os dois principais coletivos que ocupam hoje Fátima. Desta forma, na imagem abaixo pode-se ver a expressão espacial desta divisão em dois coletivos, cada qual formado por um clã de referência (das famílias originais) ao qual se agregam alguns cunhados efetivos.



Imagem de satélite III: Comunidade Fátima - coletivos agregados e distribuição em casas

Cada uma das casas indicadas na figura cima por números tem um casal de referência, sendo as diferentes cores relativas ao clã do homem do casal, permitindo visualizar, assim, a diversidade clânica dos cunhados de Fátima. No tópico “3. O cercamento e a hostilidade primordial do mundo” são apresentados diagramas em que se pode ver a composição interna das casas dos dois coletivos, desdobrando, portanto, os casamentos de G+1 nos diagramas 1

(linhagem dos *Mòy Kä' Tèhd'äh*) e 2 (linhagem dos *Dèh Puh Tèhd'äh*). Os traçados vermelho e azul representam com precisão a composição das duas rodas de coca de Fátima, e, no mesmo sentido, dos que assistem televisão à noite juntos e, na verdade, das unidades de relação cotidiana mais próxima em geral: compartilhamento dos fornos para assar beiju, torrar farinha e secar as folhas de coca; compartilhamento de alimentos, tanto os plantados nas roças, a caça e a pesca, como comprados nas vendas em Iauaretê; e também nos dias de festa os que tendem a beber em suas casas juntos. Esses coletivos formaram também dois mosaicos de roças distintos, e mesmo os bandos de crianças de Fátima dividem-se em conformidade com este corte. Assim, o aspecto, sempre ressaltado pelos Hupd'äh, da comensalidade do passado de Fátima, da pequena reunião de famílias que se anexou a Santa Maria como vimos no tópico anterior, foi gradativamente se transformando nesses dois conjuntos de gentes entre os quais uma série de tensões passaram a ocorrer.

Além dos problemas com os Tariano no ano de 2012 devido à morte do jovem hup, o que colocava em questão a presença dos Hupd'äh como um todo em Iauaretê, havia outro motivo para a repetição das narrativas que remetiam à formação de Fátima. Alguns anos antes, entre minha visita no mestrado (2007) e meu retorno no doutorado, ocorreu uma briga de grandes proporções entre os clãs da comunidade, resultando em golpes de terçado que quase levaram à morte um dos filhos de Ricardo Barreto. Desde então, explicam os Hupd'äh de ambos os clãs, tudo mudou. Trata-se de uma história que ambas famílias contam com certo pesar, ainda que por motivos diversos. De todo modo, depois desse episódio, a possibilidade de novas brigas passou a imprimir ares tensos nos dias de festa, e, assim, o ato da comunidade beber caxiri reunida no centro comunitário (*äg moy*) tornou-se problemático, muitos preferindo embriagar-se em suas casas com os de seu coletivo. A fala de João Barreto, exposta na introdução deste capítulo a respeito do insucesso dos Hupd'äh de Fátima em “fazer a comunidade crescer” se deu justamente em um desses eventos.

Os *Dèh Puh Tèhd'äh* enfatizam sempre o protagonismo de José Ramos quando contam a história de aproximação de Iauaretê, uma narrativa que inclui a perda de uma caixa de adornos rituais que teria se extraviado em *Pëd Dèh* (igarapé Cunuri) na descida para o rio Uaupés. Segundo os *Dèh Puh Tèhd'äh*, José Ramos foi o primeiro a chegar nessa terra e a tratar com os atores locais para a permanência dos Hupd'äh no local, enquanto os cunhados

teriam vindo ao seu encontro. Os *Mòy Kā' Tèhd'äh*, por sua vez, acentuam a figura de Ricardo Barreto, genro de José Ramos, e homem vivo mais velho das famílias que passaram a habitar o local. A competência xamânica e política de Ricardo é algo reconhecido por todos, sendo um benzedor reconhecido não apenas pelos Hupd'äh, como também pelos Wòhd'äh de Iauaretê, constantemente procurado por esses para prestar serviços xamânicos em troca de pagamento. Ricardo, hoje com sessenta anos, há algumas décadas ocupa a função de “capitão” da comunidade, duração essa que impressiona os Wòhd'äh de Iauaretê, cujas comunidades tendem a instituir uma rotatividade dos que ocupam esta função. A liderança de Ricardo em muitos aspectos ressoa a figura tradicional do *yo'òm ìh* (“líder”) dos grupos locais hup de outrora⁴¹. Além disso, sua capacidade oratória, a beleza de sua fala, a desenvoltura discursiva e o carisma humorístico, que se expressa sobretudo nas rodas de ipadu, são aspectos para os quais inclusive um dos homens *Dëh Puh* da comunidade certa vez me chamou a atenção.

Jorge Pozzobon, descrevendo a figura da liderança entre os Hupd'äh do alto Papuri na década de 1980, destaca o papel econômico e sociológico desses líderes. Esse homem, em geral em torno dos quarenta anos, agrega homens mais jovens com base na proximidade de parentesco (Pozzobon 2000: 57; Athias 1995). Não cabe a essa figura o arbítrio dos conflitos internos, apenas a coordenação dos afazeres coletivos e a realização de rituais em seu espaço doméstico. Conforme a descrição de Pozzobon, o prestígio entre os Hupd'äh advém sobretudo da capacidade de caçar desses homens, a qual é consideravelmente mais elevada que a dos homens mais jovens. Essa capacidade lhe garante a possibilidade de distribuição de seus rendimentos em um grupo local formado por várias famílias (“grupos de fogo” na classificação de Pozzobon), de forma que uma liderança não se constitui apenas em vista das relações de parentesco, envolvendo também a generosidade (Pozzobon 2000: 65). De qualquer forma, como salienta o autor, o que “interessa registrar aqui é o viés cognático do recrutamento de coabitantes pelo líder: reúne em torno de si, além dos agnatos mais próximos, uma série de parentes por afinidade” (Pozzobon 2000: 57).

⁴¹ *Yo'òm ìh*, em tradução literal: “homem perigoso/sério”.

A descrição de Pozzobon sobre o *yo'òm ìh*, o atrator que garantiria alguma estabilidade e duração aos coletivos hup de tendência marcadamente centrífuga, ressoa fortemente com o que os *Mòy Kā' Tèhd'äh* afirmam a respeito do passado de Ricardo e de Fátima: antes um caçador eficaz que fornecia alimento para muitos dos Hupd'äh que lá viviam, não apenas seus filhos imediatos; na casa dele e de sua esposa Maria todo o fim de semana “trabalhavam caxiri”, reunindo os Hupd'äh e recebendo visitas dos Wòhd'äh de Iauaretê, fazendo a sua casa o papel ritual dos *àg moy* (“centro comunitário”) de reunião dos parentes e visitantes para beberem juntos. Além disso, como ficará claro a seguir, Ricardo, como figura xamânica de referência de Fátima, apresentava grande competência no “cercamento” da comunidade diante dos ataques dos feiticeiros das demais comunidades. Entretanto, de uns tempo para cá, sua palavra foi gradativamente perdendo efeito para acionar os eventos coletivos. Frequentemente, ao amanhecer, depois do primeiro banho do dia e de comer *wòn'* (mingau de farinha de mandioca), Ricardo vai ao pátio central de Fátima e profere discursos chamando a ações coletivas: trabalhos de limpeza, organização para celebrações católicas, festas, dabucuris⁴² etc. Em 2013, por exemplo, Ricardo convocou a realização de um dabucuri em que umari seria ofertado, aproveitando a grande quantidade desta fruta que

⁴² *Pá*, na língua hup denota o ato de “derramar”, bem como de fazer dabucuri (rituais de oferta) de itens variados: frutas silvestres, caça, peixe etc. Stephen Hugh-Jones, em *The Palms and the Pleiades* (1979), seu célebre estudo sobre os rituais dos Barasana, um dos povos da família linguística oriental, apresenta a distinção forte entre “*Food-giving House*” (dabucuri) e “*He House*” (jurupari). Nas festas com consumo de caxiri, os dabucuris (“*Food-giving House*”) ocorre a reunião do aglomerado de malocas vizinhas sob um mesmo teto, colocando-se como uma mesma comunidade, de modo que “*the house standing metonymically for the people inside*” (S. Hugh-Jones 1993: 101). A progressão dessas festas indica o ideal de integração entre os grupos das diferentes malocas. No início do dabucuri, anfitriões e hóspedes permanecem separados e suas relações são marcadas por cantos formais, enfatizando, sobretudo, as diferenças entre eles. Esta formalidade é gradativamente diluída no decorrer da festa, ao passo que, ao final, todos estão dançando juntos; a deferência que marca as atitudes iniciais é substituída pela jocosidade entre os homens. O ápice da integração se dá na refeição comunal que encerra a festa, momento máximo em que o grupo territorial formado pelo conjunto de malocas coloca-se como “*a single commensal family*”, os visitantes provendo carne, os anfitriões beiju e caxiri (S. Hugh-Jones 1993: 101). Assim, o princípio da reciprocidade articula a relação entre anfitriões e visitantes, operando-se através de trocas que “*reflect the opposed complementary and egalitarian relationship between affinity-related groups represented, in the context of the ritual, primarily by the men*” (S. Hugh-Jones 1993: 101). Ao passo que, os rituais secretos de iniciação masculina, ou juruparis (“*He House*”), aos quais estão vetadas as mulheres e as crianças, funcionam como a antítese dos dabucuris (S. Hugh-Jones 1993: 111), atualizando as relações hierárquicas entre os sibs. Oposto ao ethos da comensalidade e da indiferenciação que marca as relações cotidianas e os rituais que congregam os grupos territoriais, o jurupari “*is vertically oriented towards the ancestors and also intrinsically hierarchical, employing a number of ritual devices to mark out the relative standing of the people involved*” (S. Hugh-Jones 1993: 111). Como podemos ver nas pesquisas de Howard Reid (1979), Pedro Lolli (2010) e Danilo Ramos (2014), realizadas com os Yuhupdeh e os Hupd'äh, estes povos não marcariam uma distinção tão clara entre um e outro ritual, de modo que os dabucuris dos Hupd'äh podem ou não ter o toque das flautas de jurupari.

estava amadurecida nos arredores de Fátima. Apenas seus filhos, afins efetivos e eu nos apresentamos para carregar os pesados cachos, de modo que o dabucuri acabou não sendo realizado e as mulheres usaram o umari para cozinhar sem a realização do ritual.

Os *Dëh Puh Tèhd'äh* reconhecem as habilidades de Ricardo como figura de referência de Fátima, mas questionam aspectos desse passado ressaltado pelos *Mòy Kä' Tèhd'äh*, em especial os filhos mais novos de José Ramos, que morreu quando esses ainda eram crianças. Miguel e Fernando contam sua infância como um tempo de “muita dificuldade”, amparados por sua mãe, Maria Cruz, por vezes não tendo o que comer. Os *Dëh Puh Tèhd'äh* da primeira geração de Fátima (Luís Ramos e José Ramos, conferir Diagrama 2 acima), tiveram êxito em povoar Fátima com filhos homens, o que é um dos grandes objetivos dos Hupd'äh em seu processo de “fazer gente”. O mais velho deles, Joaquim Ramos, tem idade próxima à de Ricardo Barreto, fato que os *Dëh Puh Tèhd'äh* apresentam para relativizar o tom forte do argumento da senioridade masculina de Ricardo na comunidade de Fátima. À medida que esses filhos *Dëh Puh* foram amadurecendo passaram a distribuir no conjunto de irmãos as diferentes capacidades de liderança concentradas em Ricardo Barreto. Assim, Justino Ramos (indivíduo 103, Diagrama 2), atual vice-capitão de Fátima, é a figura política de referência, muitas vezes proferindo discursos depois de Ricardo. Fernando Ramos (indivíduo 107), um dos dois Hupd'äh que conseguiram finalizar o ensino médio na escola São Miguel em Iauaretê, destaca-se hoje como “ministro” da comunidade, dedicando-se à relação com a instituição católica, com os padres e os brancos em geral. E Miguel Ramos (indivíduo 106) ainda jovem revelou grande capacidade xamânica (descreveremos na conclusão do Capítulo 3), sendo preparado pelo irmão mais velho, Joaquim Ramos (indivíduo 103) – que de certa forma se projeta em todos os outros –, para se tornar o principal benzedor da família. As rodas de ipadu dos *Dëh Puh Tèhd'äh* de Fátima realizam-se hoje na casa de Miguel – em 2007 tinham a casa de Joaquim como local principal, ao menos do que pude observar em minha curta estadia. E é nessas rodas que os *Dëh Puh Tèhd'äh* acima apresentados, somados também o irmão Pedro Ramos (indivíduo 104) e alguns dos filhos mais velhos desse conjunto de irmãos, discutem os modos pelos quais podem “consertar” a comunidade de Fátima, lançando mão de suas habilidades específicas; emitindo juízos quanto aos aspectos decadentes da comunidade, o que é de comum acordo entre os diferentes clãs.

Tudo se passa, portanto, como se Fátima hoje em dia concentrasse em si mais de um grupo local aos moldes anteriores da chegada dos missionários católicos, desdobrados do grupo local original de *Pëd Dëh* e que se deslocou para a vizinhança da comunidade de Santa Maria, hoje formando um dos bairros da “cidade do índio”, Iauaretê (Andrello 2006). Conforme o modelo apresentado por Howard Reid, o qual não levava em conta a formação dos “povoados-missão”, entre os Hupd'äh há basicamente dois padrões de composição do grupo local: 1) um cerne de homens casados agnaticamente relacionados ao qual se agrega uma variedade de homens afins (Reid 1979: 127-8); e 2) dois grupos nucleares em posição de afinidade, trocando mulheres (Reid 1979: 128-9). Fátima, portanto, concentraria dois desses grupos locais do primeiro tipo⁴³. Entre esses coletivos, cada qual com um clã de referência, em vista da eclosão das tensões nos últimos anos, princípios distintos foram acionados para narrar as relações de preferência com a terra. No caso dos *Dëh Puh Tëhd'äh*, José Ramos é apresentado como o *kìhsät* (“guia, mentor⁴⁴”) que levou os Hupd'äh a essa terra, enquanto os *Mòy Kã' Tëhd'äh* acentuam na figura de Ricardo Barreto, o *yo'òm ìh* (“líder”), como a condição de possibilidade para a prosperidade passada e a duração no tempo de Fátima. De todo jeito, ambas linhagens clânicas fizeram dessa a sua terra e atualmente enfrentam o problema comum da decadência da vida, das brigas, da fome, da morte; tomando, a partir daí, rumos diferentes como veremos a seguir.

⁴³ A bem dizer, trata-se de três coletivos, como veremos no Capítulo 3, tópico “2. A potência dos que 'ficaram para trás”.

⁴⁴ *Kìhsät*, “estar na frente, preceder”, “em primeiro lugar, ser o primeiro” a executar uma ação (conforme dicionário de Henri Ramirez 2006) é um conceito fundamental na socialidade hup. Este conceito foi descrito em detalhe na etnografia recente de Danilo Ramos (2014) no que toca aos mitos e movimentos pelos quais os Hupd'äh passaram a habitar as terras do alto rio Negro, envolvendo também a posição dos Hupd'äh na Cobra-Canoa como guias dos Wòhd'äh na chegada nestas terras, atribuindo aos Hupd'äh, do ponto de vista hup, uma relação de precedência – logo, de preferência – na região (Marques & Ramos 2015).

3. O cercamento e a hostilidade primordial do mundo

A fala de Valdemar Barreto exposta na introdução do capítulo apresenta uma consequência importante do modo como os coletivos de Fátima se formaram, algo que os *Mòy Kā' Tèhd'äh* costumam enfatizar ao narrar a decadência da comunidade e que os *Dèh Puh Tèhd'äh* estão empenhados em “consertar” (*consertayí'*, empréstimo da língua portuguesa), tendo efeitos drásticos na vida e na morte dos Hupd'äh: a impossibilidade de “cercar” (verbo *tá'*, “impedir a passagem de”) o coletivo diante dos ataques xamânicos do exterior. Valdemar partiu de São Gabriel da Cachoeira retornando para Fátima pois em São Gabriel sentia falta dos benzimentos de seu pai Ricardo, e também, tendo ele próprio alguns conhecimentos xamânicos, pretendia ajudar Ricardo a reestabelecer as condições de proteção da comunidade. Certo dia, João Barreto (Agente Indígena de Saúde de Fátima) e eu conversávamos sobre a morte das crianças em Fátima para escrevermos um documento a ser endereçado à coordenação do DSEI-ARN (Distrito de Saúde Especial Indígena - Alto Rio Negro). João então comentou que em uma comunidade deve haver um benzedor principal e que os demais, junto a esse, devem formar uma linha, benzer e fumar. Inclusive, por conta disso, seu pai não ordenou que João comesse ipadu, algo que apenas Valdemar, seu irmão mais velho, deveria fazer. Segundo João, o que se passa hoje em Fátima é a situação inversa: Ricardo benze de um lado, enquanto os *Dèh Puh Tèhd'äh* benzem de outro; os movimentos xamânicos se cruzam. “Vira bagunça”, disse João, complementando que antes em Fátima apenas Ricardo benzia, e tudo se passava com maior tranquilidade, a comunidade era bem cercada e as crianças não morriam⁴⁵.

Em uma roda de ipadu em 2013, Valdemar comentou a respeito do ataque xamânico que estariam sofrendo da parte de um feiticeiro de outra comunidade. Em sua fala, o objeto do ataque oscilava entre a comunidade de Fátima como um todo, apenas a linhagem dos *Mòy Kā' Tèhd'äh* de Fátima e a pessoa de Ricardo em particular. Os efeitos deste ataque em Fátima

⁴⁵ Conforme Danilo Ramos (2014), na comunidade Taracúá Igarapé, em contraste ao que colocaram em Fátima, estes atos xamânicos de cercamento da comunidade ocorrem de modo que os diferentes coletivos internos à comunidades se alternam nesta posição de efetuar o benzimento.

serão desdobrados a seguir. No caso da linhagem, mortes recentes em decorrência de trovões eram sinais inequívocos, como no caso de um irmão mais novo de Ricardo, Pedro Barreto (indivíduo 33, Diagrama 1), que havia morrido recentemente em decorrência de raio em sua roça na comunidade onde morava, Boca do Traíra. Da mesma forma, a casa de Valdemar em Fátima também foi atingida algum tempo antes por um raio, matando uma de suas filhas. Além da inveja da comunidade de Fátima, outro possível motivo apontado por Valdemar para que este pajé estivesse atacando sua linhagem em específico e a comunidade como um todo, seria a inveja que Ricardo, o principal benzedor, despertaria nos pajés dos arredores, pois era bem remunerado por seus serviços. Ricardo mesmo estaria enfeitiçado (*dóhyí'*), “um pouco estragado”, na tradução que Valdemar fez durante a conversa. Quando questionei sobre a identidade deste pajé, Valdemar disse, dando de ombros, não saberem de quem se trata, e que existem muitos pajés ao redor, complementando com um gesto circular com o dedo indicador. Tive a impressão que a identidade do pajé, ainda que eventualmente relevante, tende a ter um aspecto difuso: na fala de Valdemar, esse pajé por vezes era descrito como um ente singular, que “inveja”, tem “ciúmes” (*hib'i'*) de Ricardo e/ou da comunidade, e por vezes esse pajé parecia uma força genérica de efeito contínuo, algo não marcado por uma motivação específica.

Penso que essa força hostil dispersa nos arredores da terra dos Hupd'äh, da comunidade e da pessoa traduz-se nos ritornelos que conduzem as conversas cotidianas, revelando aspectos importantes do pensamento hup, os quais busco condensar nesta descrição por meio de duas expressões: a hostilidade primordial do mundo⁴⁶ e o princípio da incerteza comunicativa; ambos os aspectos relativos ao caráter eminentemente arriscado da vida em *nìh s'áh* (“nossa terra”). Há dois enunciados muito frequentes no cotidiano dos Hupd'äh: *yo'óm* (“é perigoso”) e *tìh tìhíy* (“ele/ela está mentindo”). Vivendo com os Hupd'äh tem-se a impressão de não haver gesto ou ato banal, *yo'óm* (“é perigoso”) é um juízo e um alerta que acompanha toda ínfima atividade cotidiana: comer *ków* (quinhampira), descer para o igarapé para tomar banho, a ida para as roças em que os passos devem ser dados de forma precisa,

⁴⁶ Expressão que tomo, de maneira um tanto selvagem, de Albert Camus em “O Mito de Sísifo” (1942). Originalmente “*l'hostilité primitive du monde*”, e comumente traduzida como “hostilidade primitiva do mundo”, devido à carga semântica da palavra “primitivo”, ainda mais em se tratando da descrição de aspectos do pensamento de uma sociedade indígena, preferi a tradução com a palavra “primordial”.

cruzar o rio para ir à missão de Iauaretê, a entrada de insetos na casa, o canto de determinado pássaro, mostrar o dicionário da língua hup que poderia ser usado pelos colombianos para invadir o Brasil, beber caxiri com os parentes, visitar outras comunidades, comer ipadu, assim como todo tipo de interação em vigília ou em sonho... são todos atos plenos de perigos intrínsecos, que são constantemente evocados em tom de alerta.

Da mesma forma, os juízos relativos ao caráter enganoso nos atos comunicativos são ubíquos. A extensão semântica de *tʰh*, que os Hupd'äh traduzem como “mentira/mentir”, excede em muito a língua portuguesa, sendo um aspecto forte dos modos de comunicação dos Hupd'äh, em que o ruído parece menos um acidente que algo propriamente constitutivo das relações. Em frente à sede da COIDI (Coordenação das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê), local onde funcionava o antigo hospital dos salesianos, no centro da concentração urbana de Iauaretê, costumeiramente as mulheres de Fátima reúnem-se no final da tarde com mercadorias e alimentos comprados, carregados em sacolas plásticas, para tomar refrigerante acompanhadas de seus filhos enquanto aguardam a carona de algum parente para cruzar o rio Uaupés de volta à Fátima. Em uma dessas oportunidades, perguntei sobre o horário marcado para a carona: “João mentiu pra gente”, diz Teresinha em português, “*tʰh pög!*” (“um grande mentiroso!”), complementa sua cunhada. Fernando, quando o caminho de Fátima para Santa Maria foi limpo para a realização da “missa campal” em 2013, disse que seu irmão mais velhos havia “mentido” (*tʰ' tʰhíy*), uma vez que os planos para a limpeza sugeridos por ele não haviam surtido o efeito esperado, o caminho ficando bastante escorregadio – “*tʰh*”, neste caso, podendo ser traduzido como “falastrão”.

Há ainda uma transformação particularmente instigante que esse ruidoso modo comunicacional dos Hupd'äh pode tomar nos dias de festa e embriaguez de caxiri, nos quais vivencia-se uma espécie de fofoca (*irekóh*) mútua e presencial. Nessas ocasiões não é incomum que dois Hupd'äh – de relações variadas entre si, mesmo sexo, sexo oposto, irmãos clânicos, cunhados etc. – entrettenham conversas paralelas com um terceiro, no caso, eu como vértice, formando uma complexa triangulação. Essas conversas paralelas tratam do mesmo

tema, os dois Hupd'äh, entretanto, apresentando pontos de vista diametralmente inversos, e referindo-se um ao outro como “mentiroso”, sem se dirigirem um ao outro diretamente⁴⁷.

Outro aspecto importante deste modo comunicacional é sua implicação na relação dos Hupd'äh com a cidade de São Gabriel da Cachoeira. O gradiente da distância – e a equação da “distância ontológica” conceituada por Jorge Pozzobon descrita no tópico anterior –, isto é, o concentrismo de *nìh s'áh*, envolve também um aspecto comunicacional em que o caráter “mentiroso”, “enganador”, “deceptivo” da informação aumenta em função da distância espacial. Seja pelo sistema de radiofonia, seja pelos Hupd'äh e Wòhd'äh que retornam da cidade (rio abaixo) para as comunidades (rio acima), as notícias que chegam de São Gabriel da Cachoeira são sempre as mais extravagantes, escabrosas ou trágicas, via de regra envolvendo fatos inusitados, a morte ou outra forma de infortúnio extremo de algum Hupd'äh, o que provoca comoção entre seus parentes na aldeia, expressa nos choros-cantos dos bêbados. No entanto, geralmente, com o passar do tempo, o caráter trágico das notícias da cidade vai se arrefecendo à medida que versões gradativamente mais amenas do ocorrido passam a circular na comunidade, algumas vezes o próprio suposto falecido aparecendo de retorno à sua terra contando as peripécias vividas no período em São Gabriel da Cachoeira⁴⁸.

⁴⁷ A bem dizer, esse modo de comunicação que justapõe pontos de vista contrastantes não é exclusivo aos dias de caxiri, reverberando de certa forma com uma das modalidades principais do humor hup, a qual está fundada numa quadrangulação de homens: um emissor da piada (hup A), um receptor da piada (hup B), um objeto da piada (hup C) – esses três presentes no ato da fala – e uma quarta figura (hup D), necessariamente ausente, que é um marido hup qualquer. A piada consiste no emissor (hup A) referir-se ao objeto da piada (hup C), direcionando a fala ao receptor (hup B), pelo nome do marido (hup D) da mulher hup com a qual supostamente o objeto da piada (hup B) teve relações sexuais – por óbvio, extraconjugais. Esta piada pode ser feita na forma de provocação direta também, tratando-se neste caso de uma triangulação em que as figuras anteriormente apresentadas como o receptor (hup B) e do objeto da piada (hup C) são sintetizadas em uma só. Em qualquer uma das versões – seja a triangular ou a quadrangular – o homem hup objeto da piada reage negando peremptoriamente o fato, acusando o outro (emissor) de ser um mentiroso, e devolve na mesma moeda, o chamando pelo nome do marido da mulher com quem ele supostamente teve relações sexuais extraconjugais, invertendo as relações.

⁴⁸ Por exemplo, em 2014, em vista da descida massiva dos Hupd'äh para São Gabriel da Cachoeira no tempo das férias, acabei permanecendo meses os acompanhando na cidade. Depois dessa temporada, quando me desloquei para Fátima, depois ingressando nas comunidades do igarapé Japu, os Hupd'äh que haviam permanecido nas comunidades ficaram algo surpresos com a minha presença, pois escutaram dizer que eu havia fugido com os Yanomami para Maturacá e nunca mais voltaria para as comunidades hup. Em outra oportunidade, soubemos que um Tariano de Iauaretê havia morrido em São Gabriel da Cachoeira, uma semana depois não se tratava de morte, mas de um acidente automobilístico grave e ele havia perdido os movimentos do corpo. Pouco tempo depois, comentavam que esse Tariano estava apenas com a face desfigurada. Ao fim de um mês, soube-se que ele se desequilibrou da bicicleta, causando uma raspão no nariz. As bebedeiras em Parauari, local em que os Hupd'äh ficam acampados na cidade próximos ao porto Queiroz Galvão, são fonte inesgotável para a formulação dessas notícias.

Importante notar que os brancos, habitantes paradigmáticos das cidades, são também eles próprios mentirosos compulsivos do ponto de vista dos Hupd'äh. Certa vez, quando acompanhava Beto em seus afazeres em São Gabriel da Cachoeira para resolver os problemas da aposentadoria de seu pai, diante dos entraves da burocracia das instituições locais, ele afirmou que os brancos eram *búd' ih* (“homem enrolador”). Conforme me explicou um homem hup de Fátima, a “mentira” seria um traço diacrítico forte da diferença entre os brancos e os Hupd'äh; os últimos, de forma radicalmente distinta aos brancos, nunca mentem.

Os ritornelos do cotidiano hup, *yo'óm* (“é perigoso”) e *tíh tíhíy* (“ele/ela está mentindo”), relacionados, respectivamente, à hostilidade primordial do mundo e ao princípio da incerteza comunicativa, ao evocarem a exterioridade caótica que os cerca, evocam também a efemeridade da interioridade hup. *Nìh s'áh* (“nossa terra”), *hayám* (“aldeia, grupo local, comunidade”) e *húp* (“pessoa”) são conceitos em tudo análogos no pensamento dos Hupd'äh, cujo moto-contínuo é marcado pelo contraste entre forças centrípetas e forças centrífugas moduladas constantemente pelo xamanismo no esforço de estabelecer as condições de duração no tempo e saúde das pessoas individuais e coletivas. A cosmologia hup gira em torno dos três componentes que constituem a pessoa: *sáp* (“corpo”), *háwäg* (traduzido como “alma” em Reid 1979 Athias 1995; ou “sopro vital” em Lolli 2010 e Ramos 2014) e *b'atìb'* (“sombra/espectro⁴⁹”) (Reid 1979: 219; Athias 1998: 252-3, 2006: 18-19).

A *háwäg* (“sopro vital”, “alma”, também referindo-se ao “coração”) é assentada na pessoa hup no ritual de nomeação (*tèh bi'id*, “benzimento do filho”), no qual o xamã, em

⁴⁹ Para efeitos esquemáticos, opto, neste trabalho, pela tradução “espírito” quando *b'atìb'* se refere à miríade de seres da floresta que predam os humanos – ocupando a zona inferior do universo, conforme a versão verticalizada do cosmos hup apresentada por Reid. Quando *b'atìb'* é relacionado diretamente a um dos componentes da pessoa, traduzo ora como “espectro” – no caso das referências sobre o *b'atìb'* do morto que vêm pregar seus parentes – ora como “sombra” – quando o *b'atìb'* é referido como um dos componentes de um *húp* (pessoa) vivo. Reid traduz em geral como “fantasma” (*ghost*), afirmando que é equacionado juntamente com a “sombra” (*nim*) (1979: 222). Renato Athias também traduz como “fantasma” ou “sombra” (1998). Existe ainda mais um elemento que complexifica a tradução deste termo, pois *b'atìb'* é aplicado tanto à “sombra” (sempre em relação a uma pessoa, enquanto um de seus componentes) como a “espíritos” em geral (seres sobrenaturais da floresta). Trata-se de forças que tendem a reverberar. Enquanto Reid traduz *b'atìb'* também como “escuridão, cegueira” (1979: 222), no dicionário da língua hup de Henri Ramirez, consta que *nim* pode significar tanto “sombra de uma árvore” como “sombra da pessoa, espírito do morto” (nesse caso, *húp nim*) (Ramirez 2006: 116). Existem, portanto, dois termos, *b'atìb'* e *nim*, em relação sinérgica, coincidindo seus sentidos em parte, e divergindo em outros aspectos: se *b'atìb'* é aplicado aos espíritos da floresta em geral e a um dos componentes da pessoa hup, *nim* é aplicado às sombras como fenômeno físico e também como componente da pessoa hup.

geral o avô paterno, atribui à criança hup um dos nomes clânicos patrilinearmente transmitidos. O xamã traz a *hǎwäg* da criança desde *Pud Dèh Mòh* (Lago de Leite), casa dos primeiros ancestrais, os *Hib'áh Tèhd'äh* (“Filhos do Nascimento”, extensões de *K'èg Tèh*, o criador, traduzido por “Deus”), realizando a viagem primeva de formação da humanidade na Cobra Canoa, mostrando os caminhos à alma neófito e modulando sua relação com os *Hib'áh Tèhd'äh*⁵⁰. Esse nome, em língua hup, pode ser referido como *bi'id hāt* (“nome de benzimento”), *húp hāt* (“nome de pessoa”) ou *wähād hāt* (“nome dos velhos”), e é através dele, sempre refazendo a viagem primeva, que os diferentes processos de cura serão realizados ao longo da vida da pessoa. Trata-se do princípio clânico da pessoa e os xamãs, em sonho, viajam *hǎwägüt* (algo como “em estado de *hǎwäg*”) pelo cosmos, encontrando seus ancestrais e relacionando-se com toda sorte de alteridade: os donos da caça para liberar os animais do subterrâneo; outros xamãs, travando por vezes combates de contra-feitiçaria; as cidades dos brancos, onde dessem e, tal como os brancos, experimentam a vida neste mundo etc.

⁵⁰ Seguem as descrições de Renato Athias (1995) e Jorge Pozzobon (2000) desse ritual: “Avoir un [biin hat] c'est donc appartenir au clan, jouir de certains droits et avoir accès à l'ensemble des connaissances propres à ce clan. Le nom, c'est le souffle de vie, le souffle de l'ancêtre commun, de celui qui a fondé le clan. Lors de la cérémonie, l'enfant se tient au côté de l'homme de référence le plus âgé du clan ou bien du grand-père paternel, quand celui-ci est encore en vie. Cet homme, qui serre entre ses mains une sorte de petitealebasse (cuia) pleine d'eau, récite le mythe d'origine du clan durant des heures. Quelques personnes assistent à la cérémonie et parlent entre elles. De temps en temps, l'homme à la cuia arrête son récit pour le commenter ou bien annoncer où et de qui il l'a appris. Lorsqu'un autre vieillard est présent, le conteur lui passe la cuia et, par la même occasion, la parole. Le nouveau conteur peut continuer le récit du premier ou bien en commencer un autre. La bouche du conteur est toujours dirigée vers laalebasse” (Athias 1995). “A exemplo dos clãs ribeirinhos, os clãs Maku reivindicam um corpo de mitos de origem e um conjunto de nomes próprios. A incorporação formal de um recém nascido no clã de seu pai se opera através da cerimônia *teh mbiidn*, escolha do nome (em Hupdu). Um membro mais velho do clã toma o alucinógeno *kahpi* (*banisteriopsis caapi*) e vai ter com os *hibah tehdu*, os ancestrais, a fim de encontrar um *biidn hat*, um nome, para a criança. Escolhido o nome no repertório de nomes clânicos, o oficiante o “sopra” na criança. Tudo isso é bastante semelhante ao que ocorre entre os Tukano, na cerimônia do *bahsu kewame* – sopro do nome. Tal como os Tukano, os Maku declaram que cada clã tem o seu próprio conjunto de nomes. Sendo assim, o simples enunciado do nome deveria imediatamente identificar um indivíduo qualquer com o seu grupo de filiação, fornecendo com isto seu status matrimonial (se afim ou agnato de ego). Porém, os nomes Maku flutuam entre vários clãs: numa amostra de 84 nomes Hupdu, 55 eram exclusivos a determinados clãs e 25 eram comuns a diversos clãs, inclusive aos ligados por laços de afinidade.” (Pozzobon 2000: 42) .

Hǎwäg e *b'atìb'* são duas qualidades da pessoa, as quais reverberam forças no cosmos em contraste e embate perenes⁵¹. Howard Reid, que realizou sua pesquisa com os Hupd'äh do rio Tiquié na década de 1970, apresenta um modelo que destaca estas oposições como uma variação de proporcionalidade na constituição da pessoa ao longo da vida, algo que não observei entre os Hupd'äh do Japu atuais nos mesmos moldes que descreve Reid. Segundo o autor, as proporções dos componentes da pessoa hup variam no decorrer da vida conforme a ocorrência de doenças e infortúnios e através da manipulação por meio de rituais (Reid 1979: 223): a criança nasce com um *b'atìb'* (sombra) muito grande, ao passo que sua *hǎwäg* é pequena; e, ao longo da vida, por processos rituais, de restrição alimentar e de curas xamânicas a proporcionalidade inverte-se. Assim, os velhos teriam sua *hǎwäg* grande e *b'atìb'* pequeno, sendo a influência dos avós sobre as crianças, por meio da convivência cotidiana, um dos meios fundamentais para sua proteção e para a inversão da proporcionalidade. A *hǎwäg*, portanto, é o meio pelo qual os xamãs realizam as curas e objeto de ações de proteção, nutrição e fortalecimento (Reid 1979: 221) que se colocam em oposição ao *b'atìb'* (sombra) da pessoa.

O *b'atìb'* (sombra), como componente da pessoa, não é algo marcado pelos Hupd'äh do Japu contemporaneamente, os quais afirmam terem apenas *hǎwäg*. Escutei uma única referência de um Hupd'äh ao afirmar que, segundo os *wähád'äh* (“velhos”), as crianças tinham seus *b'atìb'* (sombra) muito grandes. Ainda assim, o modelo de Reid revela aspectos pertinentes para o xamanismo dos Hupd'äh do Japu. Na fala dos Hupd'äh do Japu contemporâneo, o *b'atìb'* (sombra) parece ser mais um aspecto da pessoa que propriamente um componente. *B'atìb'* é costumeiramente traduzido como “diabo”, contrastando portanto com *hǎwäg*, como vimos acima, uma extensão de *K'èg Tèh*, “Deus”. Chamar o outro de *b'atìb'* é uma forma de humor recorrente entre os Hupd'äh, sempre que alguém apresenta uma intencionalidade que escape aos preceitos da ética católica, em geral algo que diga respeito aos excessos nas bebidas alcoólicas (tanto caxiri como cachaça), na vida sexual (propensão a

⁵¹ Segundo Howard Reid, tais “noções” têm “propriedades afetivas e dinâmicas”, ao mesmo tempo sendo “simples unidades de composição humana” (Reid 1979: 224). Corpo, alma e sombra seriam, conforme sua descrição, propriedades da pessoa hup, não no sentido de posses, mas de qualidades que a compõem, fazendo-a uma espécie de conector entre os diversos pontos do cosmos, cujo movimento replica-se no ciclo de vida dos humanos.

relações extraconjugais) ou na convivência nos dias de festa (*ũh meh pó g*, “brigão”). Por vezes pode se tratar de uma provocação gratuita apenas para gerar risadas, ao que o acusado de ser *b'atìb'* afirma, como contraponto, a sua relação com *K'èg Tèh* (“Deus”), dizendo que nunca se excede nas bebidas, que não tem relações sexuais com ninguém – nem sequer com sua esposa, em tom irônico –, e, devolvendo na mesma moeda, afirma que o outro, esse sim, é *b'atìb'*. E assim por diante. Neste sentido, um dos homens hup de Fátima que era particularmente voltado às atividades sexuais extraconjugais em dia de festa, recebeu o apelido de “*b'atìb'*”, acompanhando seu nome. E, assim como Reid observou, é comum os velhos se referirem jocosamente aos bandos de crianças como *b'atìb' d'äh*.

B'atìb' é um marcador de agência que se refere ao potencial maléfico das pessoas e das coisas. Um dos termos para se referir à cachaça (*sib'i*) é justamente *b'atìb' sir'èh*, “urina do diabo”. Conforme a explicação de um homem hup de Fátima, quando consomem cachaça em excesso, todo o conhecimento armazenado em *háwäg* é temporariamente perdido, liberando um potencial destrutivo, gerando situações de conflito entre parentes, brigas e suicídios. O limite da memória genealógica dos clãs *Mòy Kã' Tèhd'äh* (Filhos do Osso do Veado) e *Dèh Puh Tèhd'äh* (Filhos da Espuma d'Água) coincide com ancestrais que não morreram, virando onça em vida e que, por um processo de encantamento, entraram na terra, mais precisamente nos morros dos mortos que circundam os grupos locais do igarapé Japu. Para além desses ancestrais-onças, os Hupd'äh desses clãs já não recordam dos nomes de seus antepassados, mas designam sua perspectiva: pajés poderosos que, em sonho, viram o nascimento de Jesus, com ele entretendo, nesse primeiro momento, uma relação com aspectos de “reciprocidade negativa”, pois enxergavam como *b'atìb'*, como vimos no Capítulo 1.

Além de um dos aspectos da pessoa, *b'atìb'* refere-se também ao conjunto de espíritos que habitam nas florestas nos arredores dos grupos locais hup, os *b'atìb' d'äh*, que predam os humanos especialmente à noite, uma vez que neste período saem para caçar. Uma inversão perspectiva envolve a relação entre humanos e *b'atìb' d'äh*, pois o período diurno, solar, dos humanos, é a noite dos *b'atìb' d'äh*, e vice-versa. Os riscos cotidianos da vida dos Hupd'äh são fortemente condicionados pela presença desses seres. Dirigir-se sozinho (*ayùp sáp*, “um corpo”) para o igarapé à noite é sempre acompanhado do alerta de um parente: *b'atìb' amán wéd tég!* (“o *b'atìb'* vai te comer!”). Esses seres podem ser referidos tanto como uma

presença, uma influência genérica presente nas florestas, como seres singularizados, por exemplo, os *hohóh b'atìb' d'äh* (“Espírito Sapo”) que vivem em uma morada específica no caminho entre Água Viva e Boca do Traíra.

Para a presente análise, é especialmente relevante o caráter espectral do *b'atìb'* da pessoa. Ainda que os Hupd'äh do Japu hoje em dia não se refiram ao *b'atìb'* como um componente do *húp* vivo (pessoa) nos moldes que descreve Reid, na morte, ocorre a disjunção da singularidade que forma a pessoa, distribuindo suas partes em destinos pós-morte distintos: a *há wäg* tomando um caminho que envolve a horizontalidade (morros dos mortos) e a verticalidade (céu) do cosmos, enquanto o *b'atìb'* (espectro) permanece na terra assombrando os parentes, os quais tenta levar consigo por meio de atos predatórios. Foram justamente esses espectros dos Hupd'äh mortos em 2012 na comunidade de Fátima que atacaram Ricardo, o benzedor, em sonho, como narrado na introdução do capítulo. Da mesma forma, os jovens Silvestre, Benjamim e Orlando um dia chegaram apavorados no quarto onde eu morava na casa de Ricardo. Pouco mais cedo eu havia emprestado pilhas para que eles fossem pescar no rio Papuri à noite. Nessa ocasião, foram perseguidos pelo *b'atìb'* (espectro) de Edivaldo, o rapaz assassinado na aduana colombiana, irmão de Benjamim. Também nesse ano, Ricardo, no caminho para o bairro São Pedro, ao lado de Fátima, em um domingo em que havia muito caxiri nesta localidade, avistou o *b'atìb'* (espectro) de Carlos, que poucos dias antes havia morrido em um acidente na floresta. Os temores quanto à predação do espectro do parente morto frequentemente impedem as incursões noturnas na floresta para caçar e pescar, provocando a concentração espacial dos parentes vivos e a intensificação da convivência no grupo local. Além disso, os benzedores realizam encantamentos nos cigarros cuja fumaça deve ser soprada no corpo de todos para proteção.

A dinâmica do xamanismo hup se dá às voltas com processos de concentração e dispersão da pessoa. A doença e, no limite, a morte são descritas como um processo de dispersão da *háwäg* (“sopro vital”, “alma”, “coração”) no espaço, ao passo que a cura feita pelo benzedor é justamente a reunião da *háwäg* em processo de dispersão, em um movimento tal qual o *têh bi'id* (“benzimento do filho”), no qual o xamã vem desde o Lago de Leite, singularizando a *háwäg* da pessoa, mostrando-lhe os caminhos. A concentração e a dispersão da *háwäg* diz respeito também ao estado anímico, os humores de um determinado coletivo,

não sendo portanto estritamente condicionadas por cuidados individuais. Um hup de Fátima disse que os gritos e a violência de seu irmão mais novo, que recentemente passou a consumir cachaça de um modo excessivo do ponto de vista desse seu irmão mais velho, faziam com que a *háwäg* da mãe deles se espalhasse, ela que já se encontrava doente pelo feitiço do pajé de identidade indeterminada que está atacando Fátima. O irmão mais velho, em um dia de embriaguez, foi na casa de seu irmão mais novo e fez um discurso forte (*táw íd*, “fala brava”) chamando-o à responsabilidade dos cuidados com sua mãe e acusando seus excessos. Entretanto, o irmão mais velho reconhece a dificuldade da situação, afirmando que seu irmão mais novo ele próprio está enfeitiçado, o que o impede de pensar corretamente, ao ponto de ocorrer-lhe pensamentos suicidas.

A dinâmica do xamanismo hup entre a concentração e a dispersão de processos vitais envolve também uma dimensão ética: dois modos de posicionar-se no mundo e nos afazeres da vida. A roda de ipadu é o momento por excelência da concentração de conhecimentos de um conjunto de homens. Esses sentam-se em meia-lua, tendo sempre um xamã de referência, responsável pelo benzimento do cigarro a ser fumado coletivamente e que controla a circulação da lata com o ipadu colhido e preparado por seus parentes (irmãos clânicos e afins efetivos). Trata-se de um momento que envolve a narração de todo tipo de história, voltado também para risadas, mas sobretudo para os assuntos xamânicos, entoação de mitos e benzimentos. Diariamente as mulheres aproximam-se com líquidos variados (café, leite, suco) e também com chumaços de *yó'* (“pinu-pinu”, uma planta urticante, palavra que também se refere às “vespas”) para serem benzidos pela xamã de referência ou outro benzedor da roda, levando de volta para suas casas os compostos benzidos para protegerem e curarem seus filhos. Os homens hup comedores de coca descrevem o ato como uma experiência de *kéy miníg* ou *wä' kéy miníg* (“ver / escutar / pensar reto”), tendo implicações cotidianas, concentrando as forças para a nutrição dos filhos, os afazeres na roça, a convivência na *hayám* (grupo local) etc.

A roda de ipadu é, portanto, um momento de concentração de forças que contrasta com o consumo de cachaça, experiência via de regra excessiva entre os Hupd'äh em que os *míg*

d'äh (“loucos”) cometem todo tipo de ultraje⁵². Os bêbados de cachaça chegam da aduana colombiana gritando termos e xingamentos em português que se enquadram como *tá' páy id* (“fala feia”). Ficam caídos pelo chão, choram, podendo agredir seus parentes e quebrar seus pertences. Esses excessos e a loucura acarretada podem levar, no limite, à morte. E foi justamente em uma roda de ipadu de Fátima, no coletivo de homens agregado pelos *Mòy Kã' Tèhd'äh*, que comentaram a respeito de Silvestre, um dos jovens Pira-Tapuia da comunidade, o qual se enforcaria algumas semanas depois, ainda em 2012. A ocasião dessa roda de ipadu na casa de Moisés foi uma noite de expressões soturnas, poucas palavras a respeito da preocupação com Silvestre, seguidas de silêncios diante do quase inevitável.

Em 2012, Silvestre estava com dezessete anos, e costumava contar histórias fantasiosas sobre namoradas Tariana, colegas no 1º ano do segundo grau na Escola São Miguel. Mas Silvestre estava gostando mesmo de uma menina hup de Santo Atanásio, cuja família estava à época em processo de aproximação de Fátima. Silvestre e essa menina chegaram a juntar as redes na casa dos pais dele em Fátima. Porém, nos dias de festa, ela se aproximava do primo e companheiro inseparável de Silvestre. Em um desses dias em que bebíamos caxiri no centro comunitário, Silvestre me comentou o quanto isso o entristecia (*hãwäg hi hũ'*). Nos meses que antecederam a sua morte, ele frequentemente me dizia que o *b'atìb'* (espectro) de seu irmão mais velho, que alguns anos antes cometeu suicídio por enforcamento, chamava ele por entre as árvores nos arredores de sua casa. Além disso, Silvestre narrava as experiências de embriaguez de cachaça que vinha tendo, nas quais sua *hãwäg* viajava para o céu e ia ter com os anjos e com Jesus, enquanto seu corpo ficava aqui, nesta terra, chorando-cantando, e ele “nem pensava mais para esse dia”. Corria também um rumor em Fátima que Silvestre, assim como outros jovens da comunidade, estavam cheirando gasolina nos dias de festa, artifício entorpecente esse que os *pesàwd'äh* (“jovens do sexo masculino”) aprenderam com alguns jovens Wòhd'äh de Iauaretê. Esses excessos entorpecentes de Silvestre, somados ao fato de a ele ter sido atribuída a paternidade de um dos “filhos de caxiri” – sempre um motivo de controvérsia – de Fátima, renderam-lhe, conforme o padrão acima descrito, a alcunha de “*b'atìb'*” (“endiabrado”).

⁵² Eventualmente algumas doses de cachaça podem ser compartilhadas nas rodas de ipadu. Entretanto, os excessos são mal vistos e evitados, ainda que não diretamente repreendidos quando de sua ocorrência.

Certo dia, Silvestre desapareceu. Os homens mais velhos, preocupados durante a roda de ipadu, havia um tempo refletiam sobre o processo de dispersão vital que Silvestre estava experienciando, e, com seu sumiço, pensaram que ele havia se matado, assim como fez seu irmão mais velho. Notícias começaram a circular na comunidade. Uma mulher Tukana de Iauaretê disse ter visto Silvestre remando uma pequena canoa de pesca para além da Cachoeira da Onça, rio Uaupés acima. Já uma mulher Tariana afirmou tê-lo visto remando perto da ilha de São João, longe do primeiro ponto, rio Uaupés abaixo. Havia algo de terceira margem do rio nesses tempos. No outro dia, ele simplesmente apareceu molhado e foi descansar. Encontrei Silvestre na beira do igarapé; sem pressa, deitado em uma pedra ao lado de seu primo, junto a um pequeno grupo de *pesàwd'äh* que aguardavam as mulheres terminarem o banho das crianças para mergulharem no pequeno poço do igarapé de Fátima. Silvestre então passou a contar a sua história como se seu primo a tivesse vivido, forma comunicativa essa, referindo-se à própria experiência como de outrem, que repetiria nos dias subsequentes. Falava que seu primo havia sumido, e andou por aí sem ninguém saber onde estava. Por fim, disse que ele (seu primo/Silvestre) havia passado este tempo com suas namoradas Tariana, que, na narrativa, ora tinham um nome ora outro. O primo de Silvestre acompanhava a nossa conversa com um olhar *blasé*.

Poucos dias depois eu estava em Boca do Traíra, em minha primeira estadia nessa comunidade do igarapé Japu, acompanhado de Moisés. Descansávamos em nossas redes armadas no centro comunitário quando ele escutou o casal de velhos da casa ao lado, Luís e Leonora, conversarem a respeito das notícias que chegavam de Fátima. “Putá merda”, disse Moisés em bom português, “de novo”, complementou. Silvestre havia se enforcado alguns dias antes, em uma festa no domingo em Fátima. Perguntei a Moisés se não poderia ser mais uma informação que posteriormente não se confirmaria, tal qual tantas vezes eu havia escutado, apesar do pouco tempo de chegada na região naquele momento da pesquisa. Moisés negou essa possibilidade em tom resignado, dizendo que dessa vez era isso mesmo e que alguns velhos haviam previsto a morte de Silvestre. Retornamos alguns dias depois para Fátima, chegando na manhã do domingo posterior ao suicídio do jovem hup. Era agosto, dia dos pais, e uma celebração grande havia sido organizada pelo catequista Tariano, morador de Santa Maria, que atua em Fátima. Nesse dia contaram-me detalhes sobre a morte do rapaz.

No domingo anterior, algumas famílias da comunidade haviam preparado uma pequena quantidade de caxiri, o que, na fala hup, denota um dia relativamente tranquilo. Como de hábito nos domingos, depois da missa na igreja de Iauaretê, alguns Hupd'äh foram para a aduana da Colômbia beber cachaça, dentre eles Silvestre e a menina de Santo Atanásio com quem estava amasiado. Ela, dizem, foi seduzida por alguns jovens Wòhd'äh na aduana. Silvestre então voltou para Fátima, havia bebido pouco, insistem os Hupd'äh. Seguiu direto para sua casa e se enforcou. Enforcou-se com os pés no chão, ressaltava, em tom dramático, o homem hup que viu a cena com seus próprios olhos (*hup këyëh*). E então o pai de Silvestre, um dos Pira-Tapuia que vivem em Fátima, vendo seu filho morto, foi ao centro da comunidade e passou entoar acusações afirmando que a morte de seu filho foi provocada por alguns de seus parentes, evocando uma rede de ressentimentos interior a Fátima, a qual, no caso, não estava circunscrita nas oposições antes relatadas entre os cunhados *Mòy Kã' Tèhd'äh* e *Dëh Puh Tèhd'äh*. Ricardo, alguns dias depois, disse-me que o *b'atìb'* (espectro) de Silvestre estava circulando pela comunidade e, mantendo os hábitos cotidianos do tempo em que estava vivo, como fazem os espectros durante algum tempo depois da morte da pessoa, foi observar-me por entre as frestas das ripas de madeira do quarto em que eu dormia, me chamando.

Por estar em Boca do Traíra no dia da morte de Silvestre, não participei de seu enterro. Portanto, complemento a narrativa com o relato da morte, também por suicídio (ingestão de timbó), e do enterro de uma menina da comunidade Água Viva, o qual presenciei em abril de 2014. Em 12 de abril de 2014, houve uma festa na comunidade de Boca do Traíra por conta de um trabalho coletivo para roçar o declive que leva a esse importante porto do igarapé Japu, onde permanecem as canoas dos Hupd'äh de Boca do Traíra, Água Viva, Santo Atanásio e Santa Rosa, estando no limite do trecho navegável do alto curso do igarapé. Convocado por Álvaro, um professor Desano de Iauaretê que trabalha nessa comunidade, esse evento agregou também os Hupd'äh de Água Viva, comunidade vizinha, cerca de vinte minutos de caminhada. Ao fim da tarde, os Hupd'äh de Água Viva foram se retirando, acompanhados de alguns parentes de Boca do Traíra, pois o caxiri estava acabando e em Água Viva havia coxos cheios da bebida atingindo o ponto certo de fermentação para consumo. Permaneci, a pedido do líder de Boca do Traíra, nessa comunidade. Mais tarde, à noite, enquanto bebiam no centro

comunitário de Água Viva, uma jovem retirou-se, foi até sua casa e bebeu uma cuia de timbó, que seria usado para tinguajar peixe no Japu em breve.

Acordei com a notícia e fui rapidamente a Água Viva. O corpo da falecida estava na mesa do centro comunitário, despido, mas coberto de forma não muito cuidadosa por sua rede e roupas. Como de hábito, as mulheres estavam sentadas em um dos lados do centro comunitário, enquanto os homens ocupavam o outro. Sabino e Gregório, tios paternos da falecida, ocupavam-se da construção do caixão improvisado com tábuas e retalhos de tábuas emendados de modo a tapar as irregularidades entre os pedaços de madeira cortados com os terçados ali mesmo. A mãe da jovem (mulher do clã *Dög M'èh Tèhd'äh*, de Santo Atanásio, casada com um homem do clã *Mòy Kà' Tèhd'äh* de Água Viva), abatida, juntava as peças de roupa da menina e tapava lenta e insistentemente seu corpo, como se a arrumasse pela última vez, auxiliada por algumas de suas parentes que vieram de Santo Atanásio ao saber do ocorrido. Alguns homens *Dög M'èh Tèhd'äh* de Santo Atanásio também estavam presentes, mas em silêncio, de modo que a feitura do caixão era responsabilidade dos parentes do pai. Com essas mulheres de Santo Atanásio, veio também a avó materna da falecida. Essa senhora, com um cajado em mãos, sentada ao lado de outras mulheres parentes da menina e outras senhoras mais velhas de Água Viva e Boca do Traíra, puxava um canto fúnebre, uma espécie de ladainha que consiste na repetição de *tötóg meh, tötóg meh, tötóg meh* (“netinha, netinha, netinha”), estendendo por vezes a última palavra. A mãe da falecida acompanhava o canto, porém sua voz enfraquecida era quase imperceptível; a bem dizer, o simples movimento dos lábios era sua participação no lamento cantado. As outras duas senhoras mais velhas presentes, Francisca, de Água Viva, e Carmem, de Boca do Traíra, acompanhavam fazendo uma espécie de eco do que entoava a avó da falecida, enquanto as mais jovens compunham um fundo vocal em que não se distinguiam bem palavras, mas que parecia repetir o tema básico. Nada em uníssono, de modo que a imagem sonora geral vislumbrava-se como ondas de lamentos, de diferentes intensidades e clarezas de dicção, que se atravessavam, se sobrepunham ou, por vezes, se confundiam num lago que se agita.

As crianças ficavam num canto, olhando para mim e sorrindo. Quando a feitura do caixão foi finalizada, os movimentos se aceleraram, o corpo foi retirado da mesa e posto no caixão no solo e o canto-lamento das mulheres se intensificou em ritmo e força. Na parte

baixa do caixão foi posta a rede da falecida e suas roupas, em peças inteiras ou retalhos, eram usadas para cobrir todas as partes de seu corpo de modo insistente. Sua mãe, auxiliada por uma parente de Santo Atanásio, rasgava energicamente tiras das roupas para tapar toda e qualquer fresta deixada pelas junções irregulares das tábuas do caixão. As mulheres se ajoelharam sobre o corpo e carpiram na intensidade máxima. Uma criança fez a menção de se aproximar, sendo imediatamente repreendida pelos adultos. O pai de criação chorou, seu irmão lacrimejou, e outro parente, que perdeu o filho ainda criança da mesma forma, parecia o mais comovido, ainda assim a postura masculina era marcada pela discricção e mesmo pela circunspecção, por sentimentos contidos. As mulheres foram se levantando, a mãe foi a última a se retirar. O caixão foi fechado.

Durante a cena, os *pesàwd'äh* (“jovens do sexo masculino”) de Água Viva caminhavam ao longo do centro comunitário num pequeno bando um tanto mais acelerado que todos os demais presentes. Estavam suados e sem camisa, pois a eles, dentre outros, coube a tarefa de cavar a terra onde seria enterrado o corpo, no limite entre as roças e a floresta. Assim que o caixão foi fechado, esse pequeno coletivo adentrou rapidamente o centro comunitário e ergueu o caixão nos ombros, tomando o caminho das roças seguidos pelo cortejo dos presentes que, somando as três comunidades envolvidas, era algo numeroso. O caminho até o local do enterro passava pela casa do avô paterno da falecida, um velho do clã *Mòy Kā' Tèhd'äh*, que chorava intensamente no interior de sua casa. Benedita, sua parente clânica, entrou e chorou junto ao velho. No local da cova, uma cruz e algumas tiras de madeira marcavam a sepultura de uma criança. O sol estava forte e muitos procuravam refúgio e ramos de folhas para se proteger, uma menina pôs alguns ramos em cima do caixão. Ainda no centro comunitário, juntaram todos os restos da feitura do caixão (lascas e pequenos pedaços de madeira não usados) em um aturá carregado por uma mulher, parente da falecida pelo lado materno. Com este material fizeram uma fogueira ao lado da cova, onde puseram também a sandália, e mais algumas roupas da falecida que sobraram da feitura do caixão. Seu tio paterno separava cuidadosamente as folhas riscadas de seu caderno de estudos para que fossem também para a fogueira. Enquanto os pertences queimavam, puseram o último item a ser destruído: a certidão de nascimento.

Quando o caixão foi finalmente baixado com o auxílio de cordas e toras de madeira como suporte, o choro-canto das mulheres mais uma vez se intensificou. Todos se aglomeraram em torno do monte de terra ao lado da cova aberta. Em gestos enérgicos, ansiosos mesmo, todos tomavam em mãos alguns punhados de terra e jogavam em cima do caixão, ajudando a tapar a cova. Movimentos rápidos, seguidos de uma saída ágil em direção ao igarapé Japu para banhar-se com extremo cuidado, liberando-se de todo e qualquer resquício de terra, ou de qualquer outro tipo de sujeira que remontasse ao enterro. Da mesma forma, as roupas eram lavadas de forma aparentemente obsessiva.

A história do suicídio de Silvestre, penso, é uma narrativa que pontua vários aspectos de dispersão dos processos vitais e das dificuldades dos *wähád'äh* (velhos) de Fátima protegerem atualmente os seus parentes da influência dessas forças (os espectros dos parentes mortos, a cachaça da aduana colombiana, o ataque dos pajés de outras comunidades...) que ameaçam a interioridade hup, singularizada na *hǎwäg*, levando à desmesura da tristeza, à “loucura” (*míg*) enquanto incapacidade de “pensar/ver reto” (*kéy miníg*) e, em casos extremos, à morte. Essa dinâmica entre forças centrípetas e centrífugas, mediadas pelo xamanismo, aplica-se também à *hayám* (“aldeia, grupo local, comunidade”). Ao início deste tópico, da fala dos irmãos Valdemar e João Batista, podemos depreender um paralelo entre a forma ideal de “cercar” a comunidade, isto é, um xamã principal e outros que o acompanham fumando tabaco juntos, e a estrutura da roda de ipadu. Em uma dessas rodas, Ricardo proferiu um lamento em que narrava como os antigos Hupd'äh faziam para realizar o *hayám bi'id* (“benzimento da comunidade”), contrastando às condições atuais dos xamãs em Fátima. Valdemar, então, complementou a fala de seu pai contando a respeito dos quatro tipos de xamãs que existem entre os Hupd'äh: *sǎw* (“pajé”, “xamã-onça”), *hup kà d ìh* (“xamã do banco”), *hup bi'id ìh* (“benzedor”, “xamã do benzimento”) e *sacaca* (“feiticeiro”), afirmando que *sǎw* (“pajé”) e *hup kàd ìh* (“xamã do banco”) não mais existem neste grupo regional do igarapé Japu, apenas nos Hupd'äh do rio Tiquié e do alto rio Papuri. A morte recente do último pajé dos Hupd'äh do Japu, um velho da comunidade Santo Atanásio chamado Guilherme Caldas, do clã *Dög M'èh Tèhd'äh* (“Filhos da Cobra Uirapixuna”), o qual, ressaltam os Hupd'äh, não transmitiu seus conhecimentos a ninguém, é algo sempre trazido à tona nas conversas, bem como a perda de conhecimentos xamânicos e os aspectos negativos que isso implica na vida atual.

Stephen Hugh-Jones, em seu estudo intitulado “*Shamans, Prophets, Priests and Pastors*” (1994), lança mão de duas formas – “tipos-ideais”, conforme a abordagem de Hugh-Jones – de xamanismo para dar conta dos movimentos xamânicos e suas transformações no processo de colonização do noroeste amazônico, desdobrando os atributos desses diferentes xamanismos nos movimentos messiânicos do passado, bem como nos padres e pastores do presente. Assim, o “xamanismo horizontal” estaria associado às sociedades de tendência mais igualitária, orientadas para a floresta, com ênfase ideológica na guerra e na caça, sendo a forma basal do xamanismo nas sociedades amazônicas. Em alguns casos, porém, dentre eles os povos Arawak e Tukano do noroeste amazônico, o xamanismo horizontal convive com o que o autor conceitua como “xamanismo vertical”. Tais formas de xamanismo podem ser sintetizadas em um mesmo xamã, que combina essas diferentes capacidades, ou, em outros casos, elas são distribuídas em duas figuras distintas. Diferentemente do xamanismo horizontal, o xamanismo vertical teria mais evidência em sociedades de tendência complexa, onde se encontram instituições de descendência e rituais de iniciação nos quais a ancestralidade é um elemento chave, com ênfase cosmológica, portanto, menos marcada nos princípios da guerra e da predação (1994: 33). Eduardo Viveiros de Castro (2008), em um ensaio em que discute e desdobra consequências conceituais dessa proposta de S. Hugh-Jones, sumariza essa oposição entre xamanismo horizontal e xamanismo vertical da seguinte forma:

Tal contraste é especialmente saliente em povos como os Bororo do Brasil Central ou os Tukano e Aruaque do Rio Negro, onde há duas categorias bem distintas de mediadores místicos. Os xamãs que Hugh-Jones classifica de “horizontais” são especialistas cujos poderes derivam da inspiração e do carisma, e cuja atuação, voltada para o exterior do *socius*, não está isenta de agressividade e de ambigüidade moral; seus interlocutores por excelência são os espíritos animais causadores de doenças (as quais são frequentemente concebidas como casos de vingança canibal por parte dos animais consumidos). A categoria dos xamãs “verticais”, por sua vez, compreende o que se costuma chamar de mestres cerimoniais, guardiães pacíficos de um conhecimento esotérico precioso, especialistas na condução a bom termo dos processos de reprodução das relações internas ao grupo (iniciação, nomeação, funerais). (Viveiros de Castro 2008: 98)

Importante notar que, onde as figuras coexistem, a relação entre elas toma aspectos complementares e contraditórios. A respeito dos povos da família linguística Tukano oriental, Hugh-Jones apresenta a distinção entre duas grandes categorias de xamãs: *yai* (“onça” ou “pajé”) e *kubu* (o que o autor traduziu como “sacerdote”) (1994: 38). Os ancestrais dos pajés

obtiveram seus poderes, em grande parte associados ao uso de alucinógenos (caapi e paricá), do mestre dos trovões, e em torno de si carregam os signos da predação, sendo estreitamente associados à potência dos raios e trovões e à agressividade das onças. O pajé tende a viver sozinho em casas isoladas no interior da floresta, sendo frequentemente acusado de feitiçaria. Há também uma função econômica associada à horizontalidade das relações xamânicas do pajé, que visita os donos dos animais para a obtenção de caça e pesca, informando aos caçadores os locais para os quais devem se dirigir. Essa relação com os donos da caça, garantindo que os animais sejam liberados do subterrâneo para que possam ser caçados na terra, exige a contrapartida de certo número de almas humanas (1994: 41).

Alternativamente, os poderes do *kubu* são transmitidos no interior de um determinado grupo de descendência, sendo voltados ao aprendizado de um corpo mítico, de fórmulas xamânicas (“benzimentos”), cantos clânicos, voltados para a cura e para rituais de iniciação em que as flautas sagradas (jurupari) são tocadas. Trata-se de uma figura que carrega em si os signos da senioridade e da ancestralidade no noroeste amazônico, sendo ele próprio muitas vezes um ancião, cujos esforços são voltados justamente para a duração no tempo e a saúde dos coletivos. Em vista do processo de colonização, hoje em dia no noroeste amazônico, segundo Hugh-Jones, os xamãs verticais e horizontais propriamente ditos coexistiriam apenas entre os povos Arawak (evangélicos), ao passo que, no Uaupés, entre os Tukano (católicos), essa figura do pajé (xamã horizontal) teria desaparecido, restando apenas os *kubu* que teriam assumido atributos dos pajés (1994: 34). Esta afirmação de Hugh-Jones quanto ao desaparecimento dos pajés no Uaupés poderia ser relativizada, sobretudo se levarmos em conta a forte presença dessas figuras entre os Hupd'äh, povo que não é levado em conta na análise do autor⁵³. No entanto, para efeitos da análise aqui proposta, como bem aponta Hugh-Jones, a inexistência, ou melhor, a raridade atual de figuras que encarnem o xamanismo horizontal de forma paradigmática, os pajés, não implica que os efeitos de seus poderes tenham saído de cena nas interações xamânicas da região do Uaupés. Como Hugh-Jones constatou entre os Barasana, os pajés são referências constantes nas tramas que envolvem rivalidade, inveja e acusações mútuas, opondo-se às outras figuras xamânicas (que condensam

⁵³ Como descrito anteriormente, os pajés hup atualmente concentram-se nos rios Tiquié e Papuri, mas mesmo no Igarapé Japu a ausência dessa figura xamânica é um fato recente.

as capacidades verticais) voltadas à reprodução do grupo, das gerações ao longo do tempo, conectando os vivos aos ancestrais clânicos (1994: 71).

O equacionamento preciso da distribuição dessas capacidades xamânicas, sintetizadas por Stephen Hugh-Jones na distinção heurística entre o “xamanismo vertical” e o “xamanismo horizontal”, nas quatro categorias de xamã dos Hupd'äh – *sáw* (“pajé”), *hup kàd ìh* (“xamã do banco”), *hup bi'id ìh* (“benzedor”) e *sacaca* (“feiticeiro”) –, exigiria um espaço textual excessivo, o que acabaria por desviar dos objetivos da presente narrativa. Mas, por ora, gostaria de destacar como a trama tanatológica que marca a vida dos Hupd'äh de Fátima é drasticamente colocada nesta oposição entre os benzedores da comunidade e este pajé, ora singular ora genérico, exterior ao grupo local; e como essa oposição remonta aos aspectos das contradições entre o xamanismo vertical e o xamanismo horizontal. Neste sentido, é comum os Hupd'äh de Fátima atribuírem a alta frequência de mortes de crianças ao processo de predação do qual são vítimas, em que um pajé estaria fazendo a “troca” das *hãwäg* (“almas”, “sopro vital”) das crianças pela cura de outras pessoas; tomando, portanto, a vida das crianças de Fátima para que outro coletivo possa crescer. Além dessas mortes diretamente causadas por esse pajé estrangeiro, sua agência feiticeira estabelece uma relação complexa com as tensões internas dos coletivos formadores de Fátima, as quais são ao mesmo tempo causa da vulnerabilidade xamânica atual da comunidade – fazendo com que os benzedores não concentrem seus esforços, cruzando as ações xamânicas de proteção, de “cercamento da comunidade” – e consequência do ataque do pajé – que faz deteriorar as relações de convivência entre os cunhados na comunidade. Situação essa que é agravada, conforme os Hupd'äh da região do igarapé Japu, pelo processo de perda de conhecimentos de *wähäd wág* (“tempo dos antigos”) pela ação dos missionários católicos.

Como narrado no tópico anterior, o ápice dessas tensões entre os coletivos de Fátima foi justamente a briga que quase levou à morte um dos filhos de Ricardo devido a golpes de terçado. Essa briga marca o começo de um processo de dispersão da comunidade em que os *Dëh Puh Tëhd'äh*, armados com arcos e flechas, fugiram para *S'ày Dëh* (igarapé Rã) e lá permaneceram algum tempo temendo a vingança de seus cunhados, esvaziando Fátima por um período. *S'ày Dëh* (igarapé Rã), cerca de três horas de caminhada de Fátima, está nos limites entre as roças dos *Dëh Puh Tëhd'äh* e a floresta, logo, no caminho para o igarapé Japu,

e é o local de um antigo acampamento de caça do ancestral Felipe (indivíduo 58, Diagrama 2, tópico 2). Fato esse que, inclusive, os *Děh Puh Těhd'äh* apontam para relativizar os argumentos dos Tariano de que a chegada dos Hupd'äh nas proximidades de Iauaretê seja um processo recente. A partir dessa primeira fuga para *S'ày Děh* (igarapé Rã), os *Děh Puh Těhd'äh* de Fátima e os cunhados englobados em seu coletivo passaram a fazer casas e constituíram um sítio nessa localidade, para onde, atualmente, partem nas férias escolares, aproveitando os recursos da floresta. E, além disso, diante da deterioração da vida em Fátima, são frequentes os lamentos e a afirmação de que estariam indo embora de vez para viver em seus sítios na floresta. Abaixo, no Diagrama 3, constam as famílias formadoras desse coletivo agregado pelos *Děh Puh Těhd'äh* distribuídos nas casas de Fátima e que fizeram casas também no sítio em *S'ày Děh* (igarapé Rã).

(O Diagrama 3 é o desdobramento genealógico do Diagrama 2 (em que se expôs G+3, G+2 e G+1 do clã *Děh Puh Těhd'äh*), mostrando os casamentos em G+1 e G0. A distribuição espacial das casas, conforme sua numeração, pode ser vista na imagem de satélite de Fátima no tópico 2)

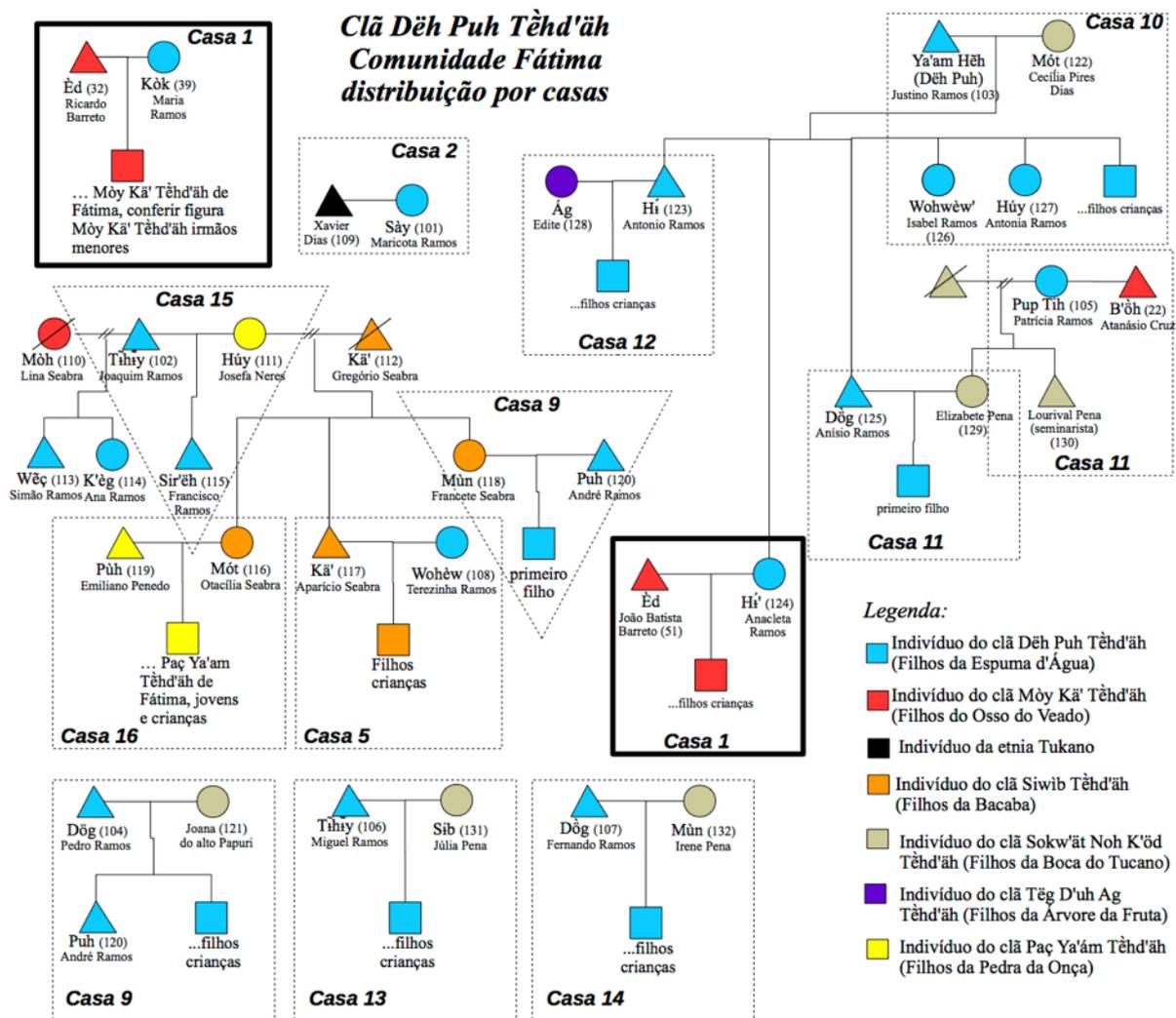


Diagrama III

Os Mòy Ká' Têhd'äh, por seu turno, a partir da briga deram início a um processo gradual de migração para a cidade de São Gabriel da Cachoeira. O rapaz agredido pelos cunhados e um de seus irmãos formaram o sítio Tucano no quilômetro 80 da estrada que leva para Cucuí (fronteira com a Venezuela), dentro da Terra Indígena Balaio, em um curva que marca o local para onde partia a antiga estrada para Boa Vista (Roraima). Essa localidade, antes de se tornar Terra Indígena, segundo os Hupd'äh, era de um antepassado dos Coimbra, família dos brancos donos de São Gabriel da Cachoeira, descendentes de Manduca (figura histórica sobre a qual tratamos no Capítulo 1) e parentes do atual prefeito do município. A sua moradia nesse local foi possibilitada por um cunhado Curipaco (família linguística Arawak), casado com uma de suas irmãs, Anita Barreto, cuja comunidade, Parintins, formada por indígenas Curipaco

evangélicos vindos da Colômbia, fica próxima ao sítio Tucano. Os irmãos que permaneceram em Fátima, nos dias de bebida, choram a ausência dos que partiram para as proximidades da cidade e afirmam frequentemente que estão na iminência de juntarem-se a eles, deslocando todo esse coletivo agregado pelos *Mòy Kǎ' Tèhd'äh* de Fátima para a estrada que leva à cidade. Em Fátima, assim, dizem os *Mòy Kǎ' Tèhd'äh*, ficariam apenas os *Dèh Puh Tèhd'äh*. Além da possibilidade de morarem os irmãos todos, os Hupd'äh destacam que os sítios ao longo da estrada para Cucuí oferecem muitos recursos de caça e pesca, diferentemente das condições atuais de Fátima. Mesmo no igarapé Japu, escutei que os *Mòy Kǎ' Tèhd'äh* de Fátima estavam fazendo proselitismo para que todos os *Mòy Kǎ' Tèhd'äh* do Japu partam para essa localidade, fazendo um conjunto de sítios *mòy kǎ'* ao longo da estrada, ressaltando as qualidades e a pujança alimentar dessa nova terra. A constituição desse novo ponto de habitação dos Hupd'äh intensificou fortemente as descidas dessa família para o centro urbano de São Gabriel da Cachoeira. Abaixo, no Diagrama 4, vemos a distribuição em casas do coletivo agregado pelos *Mòy Kǎ' Tèhd'äh* de Fátima, bem como as famílias que hoje formam o sítio Tucano.

(O Diagrama 4 é, portanto, o desdobramento genealógico do Diagrama 1 (em que se expôs G+4, G+3, G+2 e G+1 do clã *Mòy Kǎ' Tèhd'äh*), mostrando os casamentos em G+2 e G+1. A distribuição espacial das casas, conforme sua numeração, pode ser vista na imagem de satélite de Fátima no tópico 2.)

Clã Mòy Kã' Tèhd'äh
Comunidade Fátima
distribuição por casas

Legenda:

- Indivíduo do clã Mòy Kã' Tèhd'äh (Filhos do Osso do Veado)
- Indivíduo do clã Dèh Puh Tèhd'äh (Filhos da Espuma d'Água)
- Indivíduo do clã Dög M'èh Tèhd'äh (Filhos da Cobra Dög)
- Indivíduo do coletivo Hòpd'äh (Piratapuia)
- Indivíduo do clã K'ög K'eg Tèhd'äh (Filhos do Osso do Zogue-Zogue)
- Indivíduo da etnia Cupiraco (família linguística Aruak)

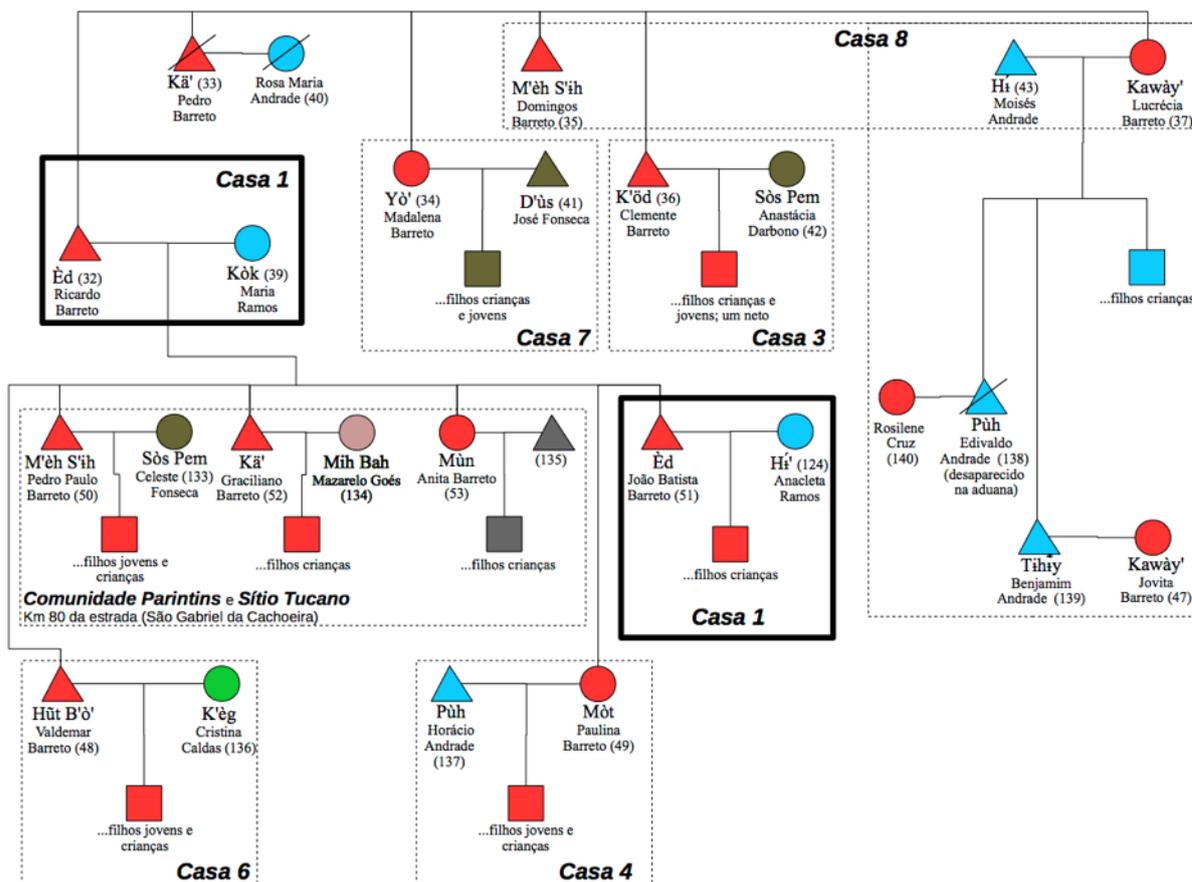


Diagrama IV

A dinâmica de tensões entre esses coletivos é, penso, a tônica do moto-contínuo da vida dos Hupd'äh de Fátima, em que tudo acaba sendo incorporado por ela, inclusive a minha presença entre eles. Por algum tempo, no primeiro período de campo do doutorado, flanei na estrutura social dos Hupd'äh, posteriormente sendo incorporado aos *Mòy Kã' Tèhd'äh*, recebendo de Ricardo Barreto o nome de benzimento *Éd*, por sinal o mesmo de Ricardo e de seu filho João Batista, meu primeiro anfitrião em Fátima. Sem um nome de benzimento, dizem os Hupd'äh, eu já teria morrido em sua terra, pois, como me explicou o Agente Indígena de Saúde de Água Viva e Boca do Traíra, seus hábitos de higiene são muito

diferentes aos dos brancos e eu, como branco, tenho a pele, os órgãos, na verdade, todos os componentes do corpo excessivamente delgados; o que faz com que os brancos não suportem as doenças, sendo seres essencialmente frágeis. Esse nome de benzimento e posição clânica acabou por definir minha relação com os coletivos de Fátima e, de certa forma, de todo o igarapé Japu.

A dispersão espacial de Fátima é, como se vê, um processo relativo⁵⁴. Na maior parte do ano, convivem os coletivos na localidade, fazendo as frágeis amarras da comunidade através da fina arte das relações cotidianas de troca hup, cuja sutileza e sofisticação, envolvidas no cálculo do tempo e da qualidade da retribuição em função da relação de parentesco, tomaria toda uma tese para descrever. Enfim, algum alimento para um lado, uma gasolina algum tempo depois para outro, alguma risada compartilhada ou momentos iniciais nas rodas de ipadu em que os homens de uma e outra linhagem formadora de Fátima se visitam, logo cada um partindo para a de seu coletivo... A Casa 1, grifada acima nos diagramas 3 e 4, concentrando os dois casais em que a aliança entre as linhagens dos *Mòy Kã' Tèhd'äh* e dos *Dèh Puh Tèhd'äh* de Fátima se efetivou, tem, como exposto anteriormente, uma função axial, sendo um ponto de intersecção e circulação entre partes dos diferentes coletivos. De todo jeito, nos dias de festa, a latência da vingança está sempre nos ares.

O que, então, faz com que os coletivos de Fátima insistam em permanecer juntos nessa terra ambiental, xamanística e sociologicamente desolada? Por vezes, as falas que afirmam a iminência da partida derradeira de Fátima, seja para *S'ày Dèh* (igarapé Rã), na floresta no caminho para o igarapé Japu, seja para o sítio Tucano, na floresta nos arredores de São Gabriel da Cachoeira, são seguidas de ressalvas, afirmando o dever e a responsabilidade em não abandonar a “comunidade”, em “fazer a comunidade crescer”, em “fazer a comunidade ir para a frente”. Em outros casos, porém, alguns Hupd'äh se mostram um tanto descrentes quanto a esses deveres e a esse projeto de vida comunitária. Em geral, na verdade, essas variações são propriamente oscilatórias em uma mesma pessoa, que um dia declara estar

⁵⁴ Por exemplo, a possibilidade de deslocamento em massa do coletivo dos *Mòy Kã' Tèhd'äh* não exclui que eles estejam abrindo novas roças em Fátima e esforçando-se para atrair um conjunto de parentes de sua linhagem (descendentes de Frederico Barreto, conferir Diagrama 1 e nota 40) que apenas recentemente se aproximaram de Iauaretê, antes vivendo na comunidade Santo Atanásio.

partindo de Fátima, no outro está carregando as tábuas para a construção da capela e os esteios para erguer a escola, elementos imprescindíveis para o “crescimento da comunidade”. Para traçar algumas possibilidades de resposta da pergunta acima, no próximo capítulo descreveremos as relações dos Hupd'äh de Fátima com a “cidade do índio”, Iauaretê.

4. Conclusão: segmentaridade e transformações em *nìh s'äh*

A história de Fátima, uma das *hayám pög* (“comunidade grande”) desse grupo regional dos Hupd'äh do Japu, é um tanto distinta do que vimos no capítulo anterior sobre a formação de Santo Atanásio. Ao invés da agregação de uma série de grupos locais que viviam espacialmente separados, em Fátima um pequeno grupo local evoluiu no tempo de modo a formar diferentes coletivos habitando o mesmo espaço. O efeito, entretanto, é basicamente o mesmo, bem como a relação que passou a ocorrer entre esses diferentes coletivos, redundando, como vimos, em uma briga de efeitos drásticos na vida da comunidade, tal qual em Santo Atanásio (Capítulo 1, tópico “3. A cidade dos Hupd'äh”). Os Hupd'äh de Fátima, hoje, veem-se às voltas com a impossibilidade da partilha generalizada que fundamenta os processos de consanguinização do coletivo, e, pela agregação de cunhados de outros lugares – o que implica a baixa frequência de casamentos entre as linhagens clânicas formadoras de Fátima –, ao que tudo indica, a relação entre esses grupos foi gradativamente passando da afinidade efetiva para a afinidade classificatória. Para a compreensão das possíveis implicações desse movimento na constituição dual (clãs afins) dos coletivos hup, fazem-se agora algumas notas conceituais sobre a teoria da afinidade potencial, a qual se desdobra também na relação entre os Hupd'äh e seus outros: os Wòhd'äh e os brancos.

Dando seguimento ao tema lévi-straussiano da “abertura ao Outro”, Eduardo Viveiros de Castro propôs uma “teoria geral da socialidade amazônica”. Ao infletir em formulações anteriores (1993) a linguagem melanésia da dicotomia do dado e do construído, da convenção e da invenção (conforme as proposições de Roy Wagner em *The Invention of Culture*), o autor realiza um experimento com o par afinidade/consanguinidade, dicotomia fundante da teoria antropológica do parentesco, imprimindo um sentido propriamente ameríndio nesses

conceitos (2001: 19) – o que remete ao que Peter Rivière cunhou como a “amerindianização dos conceitos” (Rivière 1993: 513; Viveiros de Castro 2001: 19). O dispositivo fundamental para a amerindianização dos conceitos de afinidade e consanguinidade é precisamente a instituição de uma relação hierárquica entre eles, opondo o dravidiano amazônico ao indiano, no qual as categorias têm uma relação de igual status. Alternativamente, no dravidiano amazônico há uma relação de englobamento do princípio da consanguinidade pelo princípio da afinidade (2002b: 409). O ordenamento hierárquico (mas, vale enfatizar, não totalizante) entre afinidade e consanguinidade surge da inflexão do concentrismo que caracteriza as classificações socioespaciais amazônicas – como a *nìh s'áh* (“nossa terra”) que apresentamos neste capítulo – sobre o diametralismo da terminologia dravidiana, o que implica um desequilíbrio entre as categorias (2001: 20). Também neste sentido, a prevalência da aliança sobre a descendência como princípio institucional estruturante dessas sociedades – remontando, mais uma vez, a Lévi-Strauss e ao tema do “cunhadio” – implica que a “afinidade prevalece sobre a consanguinidade como princípio relacional” (2002b: 411). As relações de alteridade, o exterior do *socius*, são inscritas sob o signo da afinidade, na medida em que “o Outro, em suma, é primeiro de tudo um Afim” (2002b: 416). Já, no interior do coletivo de parentes, a partição entre consanguíneos e afins é englobada pela consanguinidade, formando uma mônada que se constitui em contraste a um fundo cósmico em que a afinidade é basal.

Faz-se necessária uma diferenciação entre a afinidade como “valor genérico” – a “afinidade potencial” – e a afinidade como “manifestação particular” nas relações de parentesco – a “afinidade efetiva”. Ocorre aqui uma fratura no domínio da afinidade, colocando, de um lado, o parentesco, conjugando a consanguinidade e a afinidade efetiva, os cunhados propriamente ditos, e, de outro, a afinidade potencial, espaço em que esta categoria de parentesco torna-se idioma de relação, mas não de relação social em sentido estrito (1993: 179). Entre esses dois domínios há uma dinâmica em que a afinidade potencial é a condição exterior do parentesco, uma “dimensão de virtualidade de que o parentesco é o processo de atualização” (2002b: 412). No sentido proposto por Viveiros de Castro, dizer que há um englobamento hierárquico do parentesco pela afinidade potencial (cosmopolítica), do interior pelo exterior (*socius*), significa dizer que o segundo dos termos é imanente ao primeiro, implicando um risco constante de irrupção (2002b: 430). Os sistemas amazônicos são, assim,

refratários à totalização; formados por unidades que nunca se fecham, dicotomias que não se estabilizam.

A construção do parentesco se dá em oposição a esse fundo virtual de socialidade, em um processo de eclipsamento da afinidade (dado) pela consanguinidade (construído) através da contínua extração da intensidade afim que aponta para o polo nunca atingível da identidade absoluta, da consanguinidade pura. A construção da pessoa é coextensiva à construção da socialidade; ambas se baseiam no mesmo dualismo em desequilíbrio perpétuo entre os polos da identidade consanguínea e da alteridade afim. As relações intra- e interpessoais são, além disso, “co-intensivas”, visto que a pessoa não pode ser tomada como parte de uma totalidade social, mas como versão singular de um coletivo – o qual, por sua vez, é uma amplificação da pessoa.

José Kelly (2001: 97) desdobra desse princípio da “dependência simbólica em relação ao exterior para a reprodução social” uma variedade de vestes da “simbólica do idêntico e do diferente” nas cosmologias ameríndias. Assim:

Eu : Outro :: Consanguíneos : Afins
Vivos : Mortos
Nós : Inimigos
Predador : Presa
Humano : Divino
Masculino : Feminino

É neste sentido que a estrutura acima é “fractal”: a distinção entre parte e todo não é pertinente (Viveiros de Castro 2002b: 439). A pessoa dividual amazônica é uma singularidade composta de corpo e alma, na qual a polaridade eu/outro e consanguinidade/afinidade se atualiza cindindo a pessoa em um princípio de identidade consanguínea e um princípio de alteridade afim (2002b: 444). Destarte, os modos de construção de corpos de parentes têm como foco processos de assemelhamento corporal no sentido da consanguinização. Essas assimetrias nos pares de opostos devem ser constantemente manipuladas por ações xamânicas, rituais e guerreiras, que são os modos cosmopolíticos que a diplomacia toma nesta paisagem em que o interior das mônadas (pessoas, coletivos) se forma pela constante interface

com o exterior. Diplomacia essa que possibilita um grau de individuação para que a vida humana transcorra sem degenerar em caos, que, aqui, toma a forma da predação generalizada.

“Afinidade e canibalismo são os dois esquemas sensíveis da predação generalizada, que é a modalidade prototípica da Relação nas cosmologias ameríndias” (Viveiros de Castro 1993: 184). A humanidade sendo coextensiva ao corpo de parentes, e este sendo constituído em oposição ao fundo cósmico da afinidade potencial, a predação canibal torna-se o esquema geral de toda a diferença (1993: 185). A construção do parentesco é também um processo de domesticação desse potencial predatório generalizado, o qual, assim como a afinidade, pode ser estabilizado em um valor mínimo, mas nunca anulado em absoluto (1993: 191).

Interessante notar que, no caso da “guerra” de Santo Atanásio, narrada no Capítulo 1, em vista das falhas de reciprocidade entre os clãs afins, surge justamente o tema mítico do canibalismo como forma de vingança dos *Mòy Kã' Tèhd'äh* contra os *Dög M'èh Tèhd'äh*. Tema esse que, tomando as notas conceituais acima como referência, dá forma simbólica à irrupção da afinidade potencial na relação entre os clãs de cunhados dos Hupd'äh do Japu, e que, nas provocações gritadas no centro comunitário nos dias de embriaguez – “filhos do cachorro!”, “filhos do cachorro!” –, é continuamente atualizado, podendo tomar, como no caso dessa comunidade, a forma de uma guerra propriamente dita. Como nos mostra Robin Wright a respeito dos povos Arawak do alto rio Negro, a guerra e o canibalismo marcariam a relação com a “periferia da sociedade onde nenhum tipo de relação permanente tivesse sido ou pudesse ser desenvolvido”, dizendo respeito ao limite negativo da afinidade, ocorrendo entre “grupos geográfica e socialmente distantes... frequentemente estruturadas por hostilidades, permanecendo tais grupos como adversários permanentemente em oposição com os quais nenhuma relação de aliança poderia ser desenvolvida” (2005: 90).

No caso de Fátima, a passagem gradual da relação entre suas linhagens formadoras de afins efetivos para afins classificatórios, através do processo de segmentação em dois coletivos, marcando justamente um distanciamento na constituição do corpo de parentes, o que é pontuado na própria fala dos Hupd'äh dessa localidade – “antes éramos uma só família” –, coloca, no limite, a possibilidade da guerra como um dos meios de relação. Não é fortuito que os dias de festa com consumo de caxiri sejam particularmente tensos em Fátima; e que os diferentes coletivos que convivem nessa comunidade tomem precauções de beberem em

separado. Nesse movimento, tudo se passa como se as hostilidades constituintes das relações entre os grupos locais em *wähád wág* (“tempo dos antigos”), sempre às voltas com os sentidos da “reciprocidade negativa” – rapto de noivas, ataques noturnos, feitiçaria –, se atualizassem no seio da comunidade católica, levando aos processos de dispersão: o deslocamento de parte dos *Mòy Kä' Tèhd'äh* para o sítio Tucano em São Gabriel da Cachoeira; o deslocamento sazonal dos *Dëh Puh Tèhd'äh* para o igarapé Rã. Ao que tudo indica, o princípio da “consanguinização”, que está na base da formação das comunidades católicas no Uaupés, como mostramos na Introdução da tese a partir dos trabalhos de Kaj Århem e Cristiane Lasmar, não dá conta da formação dessas *hayám pög* (“comunidade grande”) dos Hupd'äh do Japu, ainda assim, ao seu modo, a comunidade persiste, o que sugere um outro princípio em jogo. Desenvolveremos esse tema no próximo capítulo, sobretudo no tópico “3. Fazendo a comunidade”.

A constituição interior da sociedade, expressa na divisão da grade terminológica do sistema de parentesco em consanguíneos e afins, é equacionada ao exterior da sociedade, a uma oposição nós/inimigos, o que estabelece as possibilidades de passagem entre o dentro e o fora do coletivo e aponta a centralidade da categoria de “afinidade” como dobradiça do sistema. Em um trabalho anterior (Marques 2011), onde descrevo o “sistema patrão-cliente” (Ramos et alii 1980) que ocorre entre os Hupd'äh e os povos Tukano, procuro mostrar como as formas mútuas de predação transversalizam essa relação de patronagem, revelando vetores que modulam as assimetrias do sistema. Essa predação mútua diz respeito às imagens de anti-humanidade que um projeta sobre o outro, entre as quais há, de certa forma, uma inversão: para os Tukano, os Hupd'äh são como animais, sub-humanos e selvagens; e, para os Hupd'äh, os Tukano são como os espíritos antropofágicos, raivosos e abusivos. Argumento que, da perspectiva dos Hupd'äh, os Tukano estariam na dobra entre afins potenciais (inimigo) e parceiros de troca (patrão). A domesticação do potencial predatório dos Tukano se daria por meio, portanto, da particularização dessa relação generalizada, formalizada ritualmente e constantemente afirmada nas relações cotidianas quando da convivência entre os Hupd'äh e os Tukano na aldeia ribeirinha.

conexões particularizadas, como as que associam parceiros de troca, amigos rituais, os xamãs e seus aliados não-humanos, os guerreiros e suas vítimas humanas. Tais relações personalizadas de afinidade (ainda não-matrimonial, no sentido de que não se apóiam em um elo de casamento efetivo, ou ao menos intra-humano) são uma

peça central da cosmopolítica indígena, visto que servem ao mesmo tempo de evidência e de instrumento para a relação genérica. (2002b: 417)

A mediação que os Tukano exerciam – e, em certo sentido, ainda exercem – no Uaupés, distribuindo objetos de origem não-indígena para os Hupd'äh, bem como a mediação no processo de missionarização desses, como vimos no Capítulo 1, ganha sentido propriamente simbólico, uma vez que os brancos, em vista do gradiente da distância no concentristo de *nìh s'áh*, tendem a ocupar o espaço da afinidade potencial: relação generalizada “com grupos não-aliados, os brancos, os inimigos, os animais, os espíritos”.

A primeira interação com os brancos que os Hupd'äh me relataram foi justamente no nascimento de Jesus, a qual, como vimos, foi inicialmente marcada pela posição de inimizade. Da mesma forma, no período colonial, vimos na vingança de *Hùt B'ò'*, matando o branco que adentrou a terra dos Hupd'äh do Japu para escravizá-los, e na surra que deram no terrível Manduca, um tempo em que a potência vital dos antigos, bem como sua excelência guerreira, sobrepunha-se à capacidade bélica e aos desmandos dos brancos. A entrada das doenças dos brancos em *nìh s'áh*, entretanto, parece o anúncio de uma virada (não absoluta, importante ressalvar) nessa proporção de potências. Quando questionados sobre como se deram as transformações em suas vidas, sobre as razões de hoje viverem em comunidades maiores e, no caso de Fátima, de terem descido para a beira dos rios, os Hupd'äh do Japu costumam afirmar precisamente isto: que a floresta não é mais como outrora, uma vez que as influências patogênicas dos brancos adentraram esse espaço.

Beto certa vez me relatou uma das histórias que sua mãe costumava lhe contar em sua infância. A mãe de Beto era uma *Paç Ya'ám tē'ây* (“mulher do clã Filhos da Pedra da Onça”), clã que costumava passar algum tempo no pé *Paç Pög* (Serra Grande), no centro da floresta. Beto contou-me de quando os *Paç Ya'ám Tēhd'äh* a primeira vez que viram um avião. Alguns homens estavam no cume dessa serra, o qual ergue-se acima das nuvens, e viram um avião passar abaixo de seus pés. As mulheres, porém, estavam no pé da serra e pensaram que o mundo estava acabando. Então, tomaram seus filhos nos braços e puseram os raladores de mandioca nas costas, protegendo-se do fim iminente.

Como vimos no tópico “2. *Nìh S'áh*: a terra e as gentes de Fátima” a terra dos Hupd'äh, hoje, é constantemente cruzada por aviões em que os *Tëg hõd'äh* (“brancos”) deslocam-se de uma cidade para outra, e também por satélites, máquinas-olhos dos brancos que podem vigiar os Hupd'äh. A contrapartida desses aviões e satélites são justamente os sonhos dos xamãs em suas visitas às cidades dos brancos. Cidades essas de localização difusa, ultrapassando os limites de *nìh s'áh*: “para além de Manaus, para além de Belém?”

Há um movimento a ser destacado aqui, algo que os Hupd'äh do Japu contemporâneos colocam cotidianamente e que sugere uma transformação no “gradiente da distância ontológica” (afinidade potencial) descrito por Jorge Pozzobon e Howard Reid para conceituar o concentrismo de *nìh s'áh*, às voltas com a influência patogênica que emana das cidades dos brancos. No pensamento dos Hupd'äh do Japu contemporâneos, essas cidades de localização difusa na periferia de *nìh s'áh* tornam-se uma espécie de centro alternativo do mundo, os perigos e a potência patogênica a ela associados passam a conviver com outros aspectos, atribuindo-lhe algo de belo, e ganhando contornos de uma potência vital: atrator para o qual se deslocam as *hãwäg* dos xamãs, se dirigem as atenções das crianças na escola, no qual se fixam os olhos das mulheres nas noites diante da televisão e onde se concentram as conversas dos homens nas rodas de *ipadu*. Uma abundância outra que, entretanto, se anuncia de forma apenas residual na vida cotidiana dos Hupd'äh, entoando lamentos sobre a falta de todas as coisas, nessa oscilação dos que habitam o centro e a periferia do mundo a um mesmo tempo.

CAPÍTULO 3

Cenas da vida de província

*Society, you're a crazy breed
I hope you're not lonely, without me*

*When you want more than you have, you think you need
and when you think more than you want, your thoughts
begin to bleed
I think I need to find a bigger place
cause when you have more than you think, you need
more space*

*Society, you're a crazy breed
I hope you're not lonely, without me*

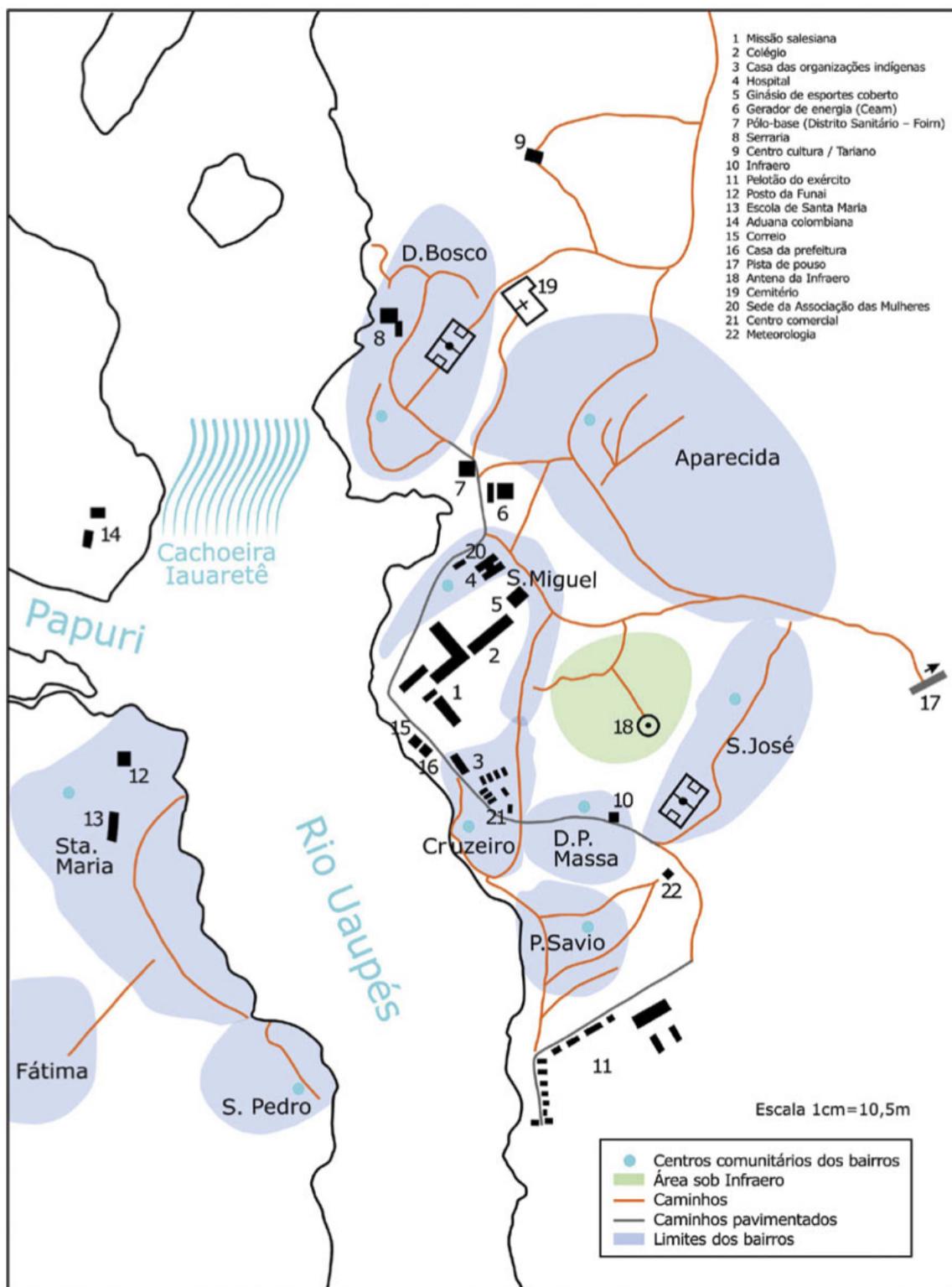
(Eddie Vedder)

Ana Gita de Oliveira (comunicação pessoal) relatou-me que, em 1979, quando fazia sua pesquisa de mestrado em Santa Maria, José Ramos e os demais homens hup de Fátima jamais cruzavam *M'í Dēh*, o igarapé que define o limite entre as comunidades dos Hupd'äh e dos Tariano, sem soprarem a fumaça dos cigarros em seus corpos. Esse ato certamente dizia respeito à necessidade dos processos de cercamento xamânico descritos no capítulo anterior. Atualmente, os Hupd'äh de Fátima não sopram mais cigarros na transição entre essas terras, sendo a passagem pelo igarapé um momento por excelência de limpeza corporal. Molham os cabelos, bochecham água, retiram o barro dos pés, esfregam as unhas das mãos, assoam o nariz das crianças: todos atos voltados para a aparência de asseio na aparição pública em Iauaretê.

1. Iauaretê: os Hupd'äh na cidade dos índios

Do ponto de vista dos brancos (missionários, exército, políticos etc.) que passam por Iauaretê, à Fátima, quando contrastada à urbanização dos demais bairros-comunidade de Iauaretê, são atribuídos traços fortes de pauperização. Distinção essa que é constantemente ressaltada também pelos Wòhd'äh e, em algumas ocasiões, pelos próprios Hupd'äh, que por vezes referem a si mesmos pelo emblema superlativo cunhado e repetido pelos missionários

católicos ainda hoje: “Hupd'äh, os mais pobres”. A história da formação de Iauaretê foi resumida na Introdução, bem como alguns dos aspectos da vida atual nessa localidade. A população (cerca de três mil pessoas) distribui-se em dez “bairros”, “vilas” ou “comunidades”, sete desses localizam-se na margem esquerda do rio Uaupés, onde também ficam a igreja, o centro da missão, a Escola São Miguel, o pelotão do Exército, a sede da COIDI (Coordenação das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê), a agência dos Correios, a sub-sede da Prefeitura de São Gabriel da Cachoeira, a Unidade Mista Hospitalar, o Polo Base, a CEAM (Companhia Energética do Amazonas), a Infraero, a COMARA (Comissão de Aeroportos da Região Amazônica) e os comércios. Isto é, nessa margem concentra-se a estrutura propriamente urbana da “cidade do índio”, com uma rua principal de cimento, costeando o Uaupés, onde circulam os carros do Exército, bem como um carro de um indígena que trabalha realizando transporte de todo tipo mercadorias e materiais para a população e algumas motos das famílias de comerciantes indígenas mais abastados. Algumas ruas de terra completam a estrutura viária que conecta as comunidades. A margem direita é formada por três comunidades: Santa Maria e São Pedro, ambas na beira do rio Uaupés, são, como já mencionado, majoritariamente formadas por indígenas da etnia Tariano, cujas famílias descendem de antigas malocas das lideranças de destaque nas alianças com os colonizadores; Fátima completa a composição da margem direita, sendo a menor comunidade de Iauaretê. Abaixo consta um mapa reproduzido da tese de Geraldo Andrello (2004).



Mapa II: Iauaretê; fonte Geraldo Andrello (2004)

Como nos mostra Andrello (2006: 1545-146), até a década de 1970 Iauaretê era formada por cinco comunidades, que remetem justamente às cinco malocas tariano encontradas pelos missionários salesianos quando da fundação da missão no final da década de 1920. São elas: Santa Maria, São Miguel, Dom Bosco e São Domingos Sávio. Sobre a

formação de Santa Maria e São Pedro, os bairros vizinhos de Fátima, Andrello relata o seguinte:

Santa Maria, a maior delas, localiza-se na margem oposta à Missão, constituindo o núcleo Tariano original de Iauaretê. Foi ali que, ao final dos anos de 1920, os primeiros salesianos foram recebidos pelo antigo chefe Tariano Leopoldino. Sua instituição como comunidade resultou da agregação em uma mesma comunidade dos antigos moradores de duas malocas ali já estabelecidas antes da chegada dos padres. Com a chegada de novos moradores nos anos 80, os membros de um desses grupos decidiram reintroduzir a divisão original. Daí surgiu a comunidade de São Pedro, que já consta como tal nos dados de 1988. Essa é a única comunidade atual de Iauaretê que mantém um perfil étnico tradicional, composta quase exclusivamente por famílias Tariano. As outras três comunidades vieram a se formar em áreas adjacentes à Missão. (Andrello 2006: 145)

As malocas que originaram essas cinco antigas comunidades encontravam-se mais dispersas no território em torno da cachoeira da Onça, sendo as suas gentes posteriormente concentradas nas proximidades da Missão: um processo enaltecido pelos missionários salesianos devido à rapidez e ao sucesso da empreitada:

[d]ois anos depois de ter sido aberta a missão de Iauaretê as cinco malocas Tariano tinha sido derrubadas surgindo em lugar delas umas 60 casas, bem-feitas e que fazem a boa coroa aos grandiosos edifícios da missão, e causam maravilha aos colombianos que chegam a essa fronteira. (Missão Salesiano de Iauaretê, s. d. e, apud Andrello 2006: 143)

Desde a chegada dos salesianos, o centro da missão tornou-se o ponto de central para a obtenção de mercadorias nessa região densamente povoada, funcionando como o ponto de referência para os indígenas do rio Papuri, e do alto e médio Uaupés, os quais, entretanto, permaneciam em suas comunidades em franco processo de transformação com a derrubada das malocas e a construção de casas abrigando as famílias nucleares. Famílias essas que enviavam seus filhos para Iauaretê para integrarem o regime do internato salesiano, que durou entre a década de 1930 e 1980, os quais retornavam nas férias para a comunidade. No entanto, a partir do final da década de 1970 e ao longo da década de 1980, além de algumas famílias Hupd'äh do igarapé Japu, como vimos anteriormente, indígenas de outras etnias e localidades passaram a se incorporar às comunidades de Iauaretê, com base, segundo Ana Gita de Oliveira (1981), em laços de afinidade estabelecidos com os Tariano de Iauaretê. Segundo

Andrello, em paralelo a esse crescimento das comunidades tradicionais, outros conjuntos de famílias passaram a ocupar terras próximas à Missão que até então não eram habitadas por ninguém. Assim, Tariano de outras localidades do rio Uaupés, Pira-Tapuia do rio Papuri deram início ao que se tornaria a grande comunidade de Aparecida. Neste mesmo sentido, famílias que viviam em comunidades no rio Uaupés, a jusante de Iauaretê, receberam autorização dos salesianos para se instalarem na terra que viria a ser o bairro Cruzeiro (Andrello 2006: 146-147). Nos levantamentos populacionais do começo da década de 1990 surge a comunidade Dom Pedro Massa e, em 2002, o bairro São José Operário.

Em Iauaretê, hoje, encontram-se indígenas das etnias Tariano, Baré, Baniwa (família linguística Arawak), Tukano, Pira-Tapuia, Desana, Wanano, Arapasso, Tuyuca, Cubeo, Miriti-Tapuia, Carapanã, Barasana, Bará (família linguística Tukano oriental), Hupd'äh (família linguística Maku) e alguns não-indígenas. A língua franca é o Tukano, assim como em toda a região do Uaupés, e as etnias se distribuem diferencialmente pelos bairros, alguns marcados por maior pluralidade, outros pela concentração étnica. Os soldados, tanto indígenas como não-indígenas, são itinerantes e, no período em que realizei trabalho de campo, havia uma intensa circulação de funcionários da COMARA devido aos trabalhos de duplicação da pista de pouso do pelotão do Exército.

O fechamento do internato dos salesianos no final da década de 1980 é certamente um ponto de inflexão nessa história, uma vez que muitas famílias da região, não mais podendo deixar seus filhos para estudarem no local, acabaram por transferir sua moradia para as proximidades da missão salesiana. Com essa “explosão demográfica”, como coloca Andrello, Iauaretê a partir da década de 1990, ganha traços que a diferenciam dos outros centros missionários salesianos na região, Taracuí, Assunção do Içana e Pari-Cachoeira⁵⁵. A alta concentração demográfica, a grandeza arquitetônica dos prédios de concreto armado, o grande

⁵⁵ Conforme Andrello, dentre as razões que levaram a essa diferenciação: “Sua posição geográfica, na confluência de duas zonas densamente povoadas – rio Papuri e alto Uaupés – responde em grande parte por isso. Sua localização na linha da fronteira vai garantir que os processos deflagrados nos anos 70 ganhem novos contornos na década seguinte, quando a região do alto rio Negro como um todo passará a ser tratada pelo Estado sob o viés geopolítico da segurança nacional. O futuro que alguns de seus moradores já lhe haviam desenhado vai ecoar nas negociações com autoridades de órgãos do Governo Federal que terão lugar nos anos seguintes, e, em um contexto de militarização, “explosão demográfica” e reconhecimento de territórios indígenas, projetos contraditórios irão ensejar conflitos entre os grupos indígenas locais que até então não se conhecia” (Andrello 2006: 144).

número de comércios, a circulação de dinheiro etc. são efeitos da ação missionária e da aposta feita pelos indígenas da região em torno dos signos do progresso e de um projeto de vida calcado basicamente no estudo dos filhos, tendo no horizonte seus futuros empregos. Caminho esse, entretanto, não desprovido de contradições. Em Iauaretê hoje observa-se uma relação de estratificação econômica entre as famílias que foram melhor sucedidas nesse projeto, assumindo os cargos e empregos das instituições locais (unidade hospitalar, escola, Infraero etc.), bem como formando seus próprios comércios, e os que, hoje, por vezes, “comem apenas arroz com chicória”, como me explicou um dos comerciantes indígenas. Esse corte socioeconômico não estabelece correspondência com as antigas hierarquias dos grupos de descendência nem com a preferência de acesso aos recursos por parte dos que habitavam a terra antes da chegada dos demais, os Tariano. Tal clivagem entre formas diferenciadas de prestígio fornece matéria para todo tipo de controvérsias e acusações, dizendo respeito também a uma das tensões mito-políticas constitutivas de Iauaretê, qual seja, a relativa às diferentes versões, tariano e tukano, de sua ocupação, o que implica a discussão de quais seriam os “moradores legítimos”, além da prerrogativa de arbitrar sobre a constituição de novas comunidades (Andrello et alii 2012: 24).

Outro aspecto das dificuldades na vida em Iauaretê, hoje, diz respeito aos problemas vividos com os jovens. O fato de as famílias investirem recursos para que seus filhos unicamente estudem no colégio, não engajando-os nas atividades econômicas, faz com que a convivência com a família, sobretudo os avós, fique prejudicada: “[b]oa parte do dia é gasta em frente à TV. E assim, o comentário mais frequente em torno das dificuldades enfrentadas em Iauaretê diz respeito a um certo 'descontrole da juventude', que se traduz concretamente em muitos casos de briga por ocasião de festas e de gravidez precoce” (Andrello et alii 2012: 24). O projeto educacional dos filhos, que condensa a motivação original da concentração urbana de Iauaretê, esbarra em uma série de obstáculos. Um dos jovens de Iauaretê, o qual ingressou em uma universidade brasileira com base nos programas de ações afirmativas, relatou-me que simplesmente não foi possível acompanhar as disciplinas de cálculo no curso de engenharia da computação pelo qual optou. De regresso a Iauaretê, por ora cuidando do comércio do pai, comentou que tais disciplinas também apresentavam grandes dificuldades para seus colegas não-indígenas que haviam estudado em colégios em grandes cidades, mas, no caso dele, estudante da escola São Miguel, tornou-se impossível seguir o curso. A raridade

de empregos em Iauaretê é possivelmente o principal obstáculo desse projeto de vida, o que faz com que muitos tenham que migrar para São Gabriel da Cachoeira, mesmo lá encontrando dificuldades para a obtenção de empregos. Além disso, os indígenas refletem hoje que a circulação de dinheiro em Iauaretê, já há um bom tempo calcada nas aposentadorias dos idosos, e incrementada com os programas sociais do governo federal a partir dos anos 2000, não necessariamente implique em melhoria de vida. Neste sentido, costumam afirmar que a maior parte do dinheiro que ingressa nas contas dos correntistas de Iauaretê acaba na mão dos donos dos bares na aduana colombiana, que vendem sobretudo bebida alcoólica de origem brasileira, trazida de forma ilegal, passando pela Terra Indígena, desde São Gabriel da Cachoeira, o que gera ações de repressão da parte do Exército para a apreensão dessa mercadoria ilegal. Uma das lideranças da atual coordenação da COIDI comentou-me que deveria ser feito um estudo para que se compreendesse esse particular gosto pelo dispêndio dos indígenas de Iauaretê: “índio não fica com dinheiro no bolso”, afirmou.

É de comum acordo entre os Wòhd'äh de Iauaretê que o crescimento até aqui atingido não é suficiente, e que, assim, novas alternativas devem ser buscadas. Entretanto, quanto aos termos em que se dariam os novos caminhos, uma série de discordâncias se coloca. Há os mais radicalmente desenvolvimentistas que afirmam a necessidade, e mesmo a inevitabilidade, de Iauaretê se municipalizar, deixando de fazer parte da Terra Indígena Alto Rio Negro, para que, com a construção de uma prefeitura própria, novos empregos sejam gerados, além de atrair recursos para a nova cidade na fronteira com a Colômbia. Outros visualizam que, com isso, os indígenas perderiam a segurança de ocupar essas terras, argumentando que os primeiros são ingênuos, pois decerto os comerciantes de São Gabriel da Cachoeira dominariam a economia em Iauaretê, que rapidamente sofreria um processo tal qual o ocorrido na própria São Gabriel da Cachoeira, isto é, os brancos ocupando o centro, bem como os melhores empregos, empurrando os indígenas para a periferia e para a miséria. Já os primeiros dizem que o único entrave para que Iauaretê vire um município é a resistência dos outros, pois políticos e comerciantes de São Gabriel da Cachoeira e do estado do Amazonas já estariam apoiando o movimento. Esse debate sobre o futuro de Iauaretê diz respeito a algo que é consenso entre as lideranças indígenas (Wòhd'äh) da região, pautando falas dos diretores da FOIRN e do atual coordenador da CR Funai-SGC, Domingos Barreto, um indígena Tukano do rio Tiquié: uma vez demarcadas as Terras Indígenas do Alto e Médio

rio Negro, a discussão e a luta agora se dão no sentido de criar alternativas para a geração de renda dentro das TIs.

Em meio ao debate sobre os rumos que o crescimento de Iauaretê doravante deve tomar, algumas ideias vão surgindo, tais como a abertura de uma agência do Banco do Brasil e uma agência do Bradesco, além da construção de uma PCH (Pequena Central Hidrelétrica) na cachoeira de Aracapá, substituindo o obsoleto gerador de energia da CEAM, e até mesmo a construção de um zoológico, como escutei certa vez. Especula-se também a respeito da criação do “Município Indígena de Iauaretê”, uma espécie de intermédio entre as duas posições acima destacadas, o que foi inclusive apresentado como pauta de discussão na campanha de um dos candidatos indígenas, oriundo de Iauaretê, que concorreu para a Prefeitura nas eleições municipais de São Gabriel da Cachoeira em 2012. Os que propõem a ideia afirmam que essa seria uma maneira responsável de conduzir uma solução para os impasses do crescimento demográfico e econômico de Iauaretê dentro de uma realidade indígena, e, além disso, que seria o primeiro “Município Indígena” do Brasil, tendo de ser criada essa nova figura político-administrativa.

Há, no entanto, duas ideias formuladas pelos Wòhd'äh que dizem mais diretamente a respeito da vida dos Hupd'äh: a construção de uma estrada para o igarapé Japu, loteando as terras ao longo dela entre as famílias dos Wòhd'äh de Iauaretê para a derrubada de grandes roças destinadas à produção de excedente de farinha de mandioca, a ser vendido nos comércios de São Gabriel da Cachoeira e na própria Iauaretê; e a criação em média escala de galinhas para o abastecimento das famílias locais, as quais seriam alimentadas com milho plantado no igarapé Japu. Neste sentido, algo como uma relação cidade-campo se esboça dentre os futuros possíveis das relações entre Wòhd'äh e Hupd'äh. Em suma, Iauaretê é, como se vê, uma potência urbana – com muito do que isso implica – no contexto regional, exercendo pressão nas áreas em seu entorno, e mesmo no horizonte político da vida indígena do alto rio Negro. Além disso, Iauaretê é um atrator de recursos e mercadorias, sendo constantemente visitada pelos Hupd'äh das comunidades do igarapé Japu, que se deslocam pela trilha que leva a Fátima ou pelo rio Uaupés em suas canoas movidas a rabetá, assim como pelos Wòhd'äh que permaneceram nas comunidades do alto e médio rio Uaupés e do rio Papuri, os quais confluem em Iauaretê.

Entre os Hupd'äh de Fátima essas discussões quanto à municipalização de Iauaretê chegam de modo um tanto turvo e reverberam de formas diferenciadas. Contaram-me que os Wòhd'äh lhes propagandearam a municipalização com base no preço da cachaça, que cairia pela metade: a garrafa de “corote”, que naquele momento era vendida na aduana colombiana entre dez e quinze reais, caso Iauaretê tornasse-se uma cidade propriamente dita, custaria não mais que cinco reais. Isso, entretanto, os Hupd'äh não necessariamente veem com bons olhos. Um dos homens de Fátima afirmou que, caso isso ocorresse, todos os Hupd'äh morreriam, e que ele, antes disso, fugiria para seu sítio no igarapé Rã. Outro, em tom não-catastrófico, mas igualmente definitivo, disse-me que em algum tempo Iauaretê seria como uma cidade dos brancos, e que os “índios” andariam com seus próprios carros e teriam muitas coisas mais, viveriam exatamente como os brancos, mas que eles, os Hupd'äh, não, eles continuariam desse jeito mesmo, pois os velhos disseram que os Hupd'äh deviam viver sempre um pouco afastados da cidade, mais para dentro da floresta. A cidade envolve potências incontroláveis do ponto de vista dos Hupd'äh, com as quais podem e, de certa forma, desejam lidar por algum tempo, como nos acampamentos no tempo das férias escolares em São Gabriel da Cachoeira, mas não de forma perene.

Acima, na breve narrativa sobre os primórdios da formação da missão salesiana de Iauaretê, destacamos uma passagem textual em que os missionários enalteciam a derrubada das malocas e a sua substituição por “60 casas, bem-feitas e que fazem a boa coroa aos grandiosos edifícios da missão”, as quais causavam “maravilha aos colombianos que chegam a essa fronteira”. A casa, signo inicial do progresso civilizatório da vida indígena na região, tem ainda hoje um papel relevante nos modos de diferenciação entre os habitantes de Iauaretê. Atualmente, entretanto, a diferença não é marcada entre casas e malocas, entre a “civilização dos brancos” e a “cultura dos antigos”, mas entre as diferenças estruturais das casas, as quais funcionam, do ponto de vista dos indígenas, como marcas da estratificação socioeconômica (intra-indígena) local.

Moisés, homem hup de Fátima, certa vez me explicou que os Wòhd'äh de Santa Maria têm casas como as dos brancos, de concreto e piso de cimento batido, com telhados de zinco e uma série de divisórias internas, além de muitos móveis pelos quais distribuem seus objetos variados, tudo salvaguardado por portas de madeira maciça, fechaduras e chaves. Poucas

casas de Fátima são revestidas de tábuas de madeira, com algumas divisões internas e telhado de folhas de zinco, as demais podem ser de pau-a-pique, casca de árvore, teto de palha de caranã, ou simplesmente não ter paredes, sem divisões internas, algumas dessas aproveitando folhas de zinco usadas anteriormente em outras construções. A dificuldade de estabelecer a relação entre continente e conteúdo, entre casa e objetos, formando uma relação de propriedade, é um tema central na vida dos Hupd'äh de Fátima, algo que ressoa, de alguma forma, com os processos de cercamento xamânico descritos no capítulo anterior. Os objetos, em Fátima, tendem a circular intensamente, o que os Hupd'äh descrevem ora como uma incapacidade de guardá-los ora como um atributo intrínseco à vida hup, fundada na partilha entre parentes. De todo jeito, trata-se de uma dinâmica em que tudo se esvai, não tendo caixas, nem armários, nem fechaduras em suas portas, quando há portas. As roupas e os poucos pertences em geral são postos em jiraus ou no interior de malas.

Durante minha estadia, eles se empenharam intensamente em garantir que o quarto em que eu permanecia fosse selado da melhor forma possível. Depois de improvisarem uma parede, fizeram uma porta com folhas secas de palmeira e, caso eu saísse sem fechá-la, o que ocorria com frequência, logo vinha alguém e o fazia, advertindo-me. E as caixas de plástico (“organizadores”) em que eu guardava meus pertences eram dos itens mais cobiçados quando de minhas partidas. João costuma explicar o insucesso dos Hupd'äh de Fátima em seus esforços na escola devido a essa dificuldade em guardar objetos e acumular coisas, de modo que perdem livros, cadernos, canetas, lápis etc., diferentemente do que ocorre com as fórmulas xamânicas dos benzimentos que os velhos têm consigo. Da parte dos Hupd'äh que falam português, é comum a afirmação “Hupd'äh vive de qualquer jeito”, ressaltando atributos precários de suas casas e o modo não planejado em que conduzem a vida, em contraste aos brancos e aos Wòhd'äh vizinhos; esses últimos teriam sido relativamente melhor sucedidos em apreender o modo de vida voltado para as relações de propriedade e de acúmulo em que uma certa forma de casa cumpre papel fundamental.

Entretanto, um dia em que Pedrinho e eu estávamos no porto de Iauaretê esperando que algum Hupd'äh surgisse com sua canoa para nos transportar de volta à Fátima, ele me contou a respeito das riquezas incríveis, do ouro e do diamante, que estão embaixo de suas casas em Fátima, e também embaixo da terra dos sítios de sua família em Igarapé Rã, o que

fazia por inverter a relação de precariedade da superfície. E mesmo essa pode ser ultrapassada no futuro. Na ocasião de uma festa em que bebíamos caxiri, Joaquim, irmão mais velho de Pedrinho, aproximou-se e sugeriu que eu escrevesse um documento endereçado ao governador do Rio de Janeiro, no qual eu relataria a respeito dos “Hupd'äh, os mais pobres” e pediria ao governador que os ajudasse com quantidades consideráveis de cimento e zinco para a construção de novas casas na comunidade.

Assim como as casas, as embarcações e os motores funcionam como marcas da estratificação socioeconômica dos habitantes de Iauaretê. As canoas de madeira contrastam fortemente com as voadeiras de metal, da mesma da forma que os motores rabeta (5HP), com os motores 15HP e 40HP. Da parte dos Hupd'äh, as canoas de madeira, geralmente compradas de segunda mão em São Gabriel da Cachoeira, ainda que referidas pelos nomes de seus compradores, são de usufruto coletivo de um conjunto de famílias. Diferentemente dos Wòhd'äh, cujas famílias nucleares geralmente têm sua própria canoa ou voadeira, os Hupd'äh não inscrevem os nomes dos donos em tinta na lateral interna ou externa da embarcação. Lança-se mão dos motores, no caso dos Hupd'äh, todos rabeta, conforme o mesmo padrão em que os usos dos objetos distribuem-se em consonância com o corte dos coletivos de Fátima descritos no capítulo anterior. No começo das manhãs, os homens de Fátima, antes de alguns partirem para as roças, outros, para o centro urbano de Iauaretê, colocam os motores ao solo e manejam seus consertos com as ferramentas que têm à mão, enquanto conversam compartilhando conhecimentos a respeito de detalhes da maquinaria e brincando uns com os outros.

As canoas e rabetas são frequentemente perdidas nas bebedeiras na aduana colombiana, de modo que rabetas novas compradas em São Gabriel da Cachoeira tendem a acabar no fundo do rio Uaupés pouco tempo depois de adquiridas. Já as canoas, em geral, são roubadas pelos Wòhd'äh embriagados ou, quando amarradas de modo displicente nos atracadouros da aduana, desprendem-se e são levadas pela correnteza da cachoeira da Onça. Quando ocorrem esses sumiços das embarcações, no outro dia, sóbrios, os Hupd'äh partem em expedições em busca de suas canoas, roubadas ou extraviadas, com base em notícias pouco confiáveis que chegam pela boca dos outros indígenas que teriam avistado o objeto perdido em um ou outro local. Do ponto de vista dos Wòhd'äh, a relativa pouca habilidade dos

Hupd'äh com os assuntos do rio, a estrutura sem acabamento de suas canoas de madeira e o hábito de cruzarem o rio Uaupés em embarcações abarrotadas de gente geram risadas e ironias, retribuídas pelos Hupd'äh de forma categoricamente desinteressada no momento da interação; ainda que tais cenas façam parte do regime de “vergonha” (*hutbi*) que conduz os afetos dos Hupd'äh na vida no centro urbano de Iauaretê, sobretudo nos eventos de exposição pública (sobretudo nas celebrações católicas, mas também, em algumas ocasiões, em reuniões políticas), bem como nas interações nos comércios locais e nas instituições de saúde.

Na Introdução e no Capítulo 1, adiantamos os contrastes entre os pontos de vista dos Tukano sobre os Maku e dos Hupd'äh quanto aos Wòhd'äh. Cabe agora, além de delinear outros aspectos desses contrastes, descrever seus efeitos nas interações em Iauaretê, em especial no que toca às expectativas e aos movimentos de “civilização” dos Hupd'äh, com ênfase, no tópico “2. A potência dos que 'ficaram para trás””, na narrativa sobre a recente sedentarização da família de *Hòpd'äh* (Pira-Tapuia) de Fátima, o terceiro de seus coletivos formadores, somando-se aos coletivos agregados pelos *Mòy Kä' Tèhd'äh* e pelos *Dèh Puh Tèhd'äh* descritos no capítulo anterior. Narrativa essa que nos permite visualizar, de modo drástico, os contrastes entre os dois vetores de influência, as duas socialidades nas quais a vida contemporânea dos Hupd'äh da região do Japu oscila, encarnadas, no caso, em uma oposição entre os Hupd'äh do alto Papuri (cunhados dos Pira-Tapuia de Fátima) e os Wòhd'äh e os missionários de Iauaretê: os dois extremos dos vetores da não-civilização e da civilização distribuídos no alto curso e na foz do rio Papuri, respectivamente.

Os Hupd'äh sabem detalhes sobre as histórias das famílias dos Wòhd'äh de Iauaretê: sua proveniência das comunidades nos rios Papuri ou Uaupés, sobrenomes, posições na estrutura hierárquica do grupo linguístico, casamentos, cargos que ocupam, trabalhos realizados com os padres, serviços realizados na Missão, onde estudaram e para onde enviaram seus filhos para estudar, se bebem muita cachaça ou não, se costumam roubar, mentir ou enfeitiçar, seus sucessos e insucessos nos trabalhos nas instituições estatais etc. Mesmo alguns velhos que vivem no igarapé Japu e nunca vão a Iauaretê narram detalhes sobre a vida das famílias dos Wòhd'äh. Alternativamente, os Wòhd'äh enxergam os Hupd'äh como um coletivo nebuloso, sem diferenciações internas, uma “turma”, como costumam dizer. Essas diferenças têm um aspecto ostensivo, pois nas caminhadas em Iauaretê os

Hupd'äh são facilmente identificados pelas roupas, pela postura e porte corporais, pelo modo cuidadoso de caminharem observando o seu entorno, parando para comentar entre eles os eventos e objetos que se lhes passam pelos olhos despertando curiosidade, e, principalmente, pela tendência a andarem em coletivo. Tais caminhadas são sempre motivadas por afazeres específicos, mas têm um forte aspecto de passeio, o que tende a diferenciá-los dos demais habitantes, que parecem mais firmemente engajados em afazeres pontuais, para a resolução dos quais vão de um a outro lugar de modo aparentemente objetivo. Em Iauaretê há alguns pontos espaciais por excelência de encontro dos Hupd'äh, sobretudo as escadas em frente à sede da COIDI, e também a parte baixa do porto principal. Em ambos os locais permanecem um longo tempo esperando suas caronas de volta a Fátima, trocando informações sobre seus afazeres, esperando os parentes que chegam do outro lado do rio Uaupés ou simplesmente observando e conversando sobre os acontecimentos presentes.

Espectadores uns dos outros, a assimetria entre a perspectiva dos Hupd'äh sobre os Wòhd'äh – conhecimentos de detalhes da vida dos outros – e a perspectiva dos Wòhd'äh sobre os Hupd'äh – o outro como massa disforme e indiferenciada – desdobra-se em uma assimetria que tem o vetor civilizacional como referência: os Hupd'äh tomando a posição de espectadores do “desenvolvimento” alheio e, do ponto de vista dos Wòhd'äh, os Hupd'äh tornando-se uma espécie de problema de ordem pública em Iauaretê, uma massa não apenas disforme mas também turbulenta em muitos aspectos. Em Iauaretê abundam as fofocas a respeito da vida dos Hupd'äh de Fátima, das coisas terríveis que lá aconteceriam, dos abusos no consumo de cachaça, das brigas brutais, da fome e, sobretudo, da situação das crianças, que, segundo os Wòhd'äh, viveriam supostamente sem os cuidados devidos⁵⁶.

Como exposto anteriormente, as imagens de anti-humanidade sofreram uma inflexão católica e propriamente civilizacional, na medida em que alguns Wòhd'äh, hoje, movidos pela “pena” e pela “compaixão” quanto ao que julgam como o estado precário de vida dos

⁵⁶ Ao retornar à região em 2012, fui alertado pelo então coordenador da COIDI a respeito dos problemas vividos por essa comunidade. Não raro, os Wòhd'äh demonstravam surpresa e admiração pelo fato de eu, branco, viver com eles. Por outro lado, conforme me contaram os Hupd'äh, os Wòhd'äh adotavam uma postura protetora para com eles, os alertando sobre os perigos de eu estar roubando seus saberes para enriquecer quando retornasse à minha terra, assim como teriam feito outros pesquisadores (linguistas e antropólogos), no passado, com os próprios Wòhd'äh.

Hupd'äh, atribuem-se a missão de “ajudá-los” para que se tornem trabalhadores rurais produtivos, bons cristãos e que façam sua “comunidade ir para a frente”. Isso diz respeito não apenas a Fátima como também às comunidades do igarapé Japu, nas quais os professores Wòhd'äh das escolas dos Hupd'äh desejam elaborar “projetos” para que o trabalho dos Hupd'äh nas roças torne-se mais produtivo. Em suma, em Iauaretê, os Hupd'äh estão via de regra na posição de ouvintes quanto aos modos como deveriam conduzir suas vidas, tanto da parte dos Wòhd'äh como dos padres.

Os Hupd'äh, por sua vez, costumam criticar o que consideram excessos moralizantes da parte dos Wòhd'äh, cuja enunciação qualificam como *ta'páy íd* (“fala feia / má”), pois, segundo eles, os próprios Wòhd'äh são os que mais bebem cachaça, justamente por terem mais dinheiro, e os que mais cometem violências de todo tipo, devido à inclinação anímica de sua gente para a raiva. Beber caxiri ou cachaça com os Wòhd'äh é um ato pleno de riscos. Os Hupd'äh contam que, nessas situações, os Wòhd'äh desejam lhes bater sem motivo algum, devido a uma propensão incontrolável, o que também envolve agressões verbais nas quais os Wòhd'äh dizem que os Hupd'äh “não são gente” e que esta “não é a sua terra”, e que os Hupd'äh deveriam voltar para a floresta. Desta forma, dificilmente um homem hup vai sozinho à aduana colombiana, devendo andar em bandos por prevenção, e, nas festas com caxiri nas comunidades dos Wòhd'äh, os Hupd'äh raramente aparecem, mesmo quando convidados por algum dos anfitriões. E, quando vão, não costumam ficar até o ponto em que o caxiri começa a fazer efeito mais intenso.

Interessante notar que é justamente nas bebedeiras que as imagens de anti-humanidade que conduziam e, de certa forma, ainda conduzem o ponto de vista dos Wòhd'äh sobre os Hupd'äh, as quais tratamos no Capítulo 1, retornam às interações presentes desprovidas de suas inflexões católicas (“pena”, “compaixão” etc.). E então que os temores quanto à brutalidade e aos desmandos dos Wòhd'äh, no caso de Iauaretê, sobretudo dos Tukano e dos Tariano, voltam à cena; os modos “civilizados” de relação entre os “parentes⁵⁷” sendo

⁵⁷ Em discursos públicos, ou na fala política cotidiana, as lideranças indígenas Wòhd'äh costumam se referir aos Hupd'äh como parte da grande categoria dos “parentes” indígenas, o que, em contrapartida, nunca escutei da parte dos Hupd'äh, que, vale lembrar, afirmam categoricamente sua diferença em relação aos “índios” na série interétnica [Hupd'äh – índios – brancos].

temporariamente deixados de lado, acusando a sub-humanidade dos Hupd'äh e a sua posição de estrangeiros nessa terra – como se costuma dizer em Iauaretê, “Iauaretê é de muita gente”, mas não necessariamente de todos. Neste sentido, a embriaguez implica um retorno do “tempo dos antigos”, estabelecendo uma dinâmica contrastiva com o dia a dia de Iauaretê e das disposições civilizatórias dos Wòhd'äh em relação aos Hupd'äh. Os Wòhd'äh, por sua vez, também temem os Hupd'äh nessas situações de embriaguez, acentuando seu caráter intempestivo e sua particular brutalidade nos confrontos físicos em que rapidamente recorrem a pedaços de pau, pedras e mesmo terçados e arcos e flechas com curare, partindo, segundo os Wòhd'äh, todos juntos, inclusive mulheres e crianças, para o ataque ao inimigo. “Sem bebida, eles são bons, mas, quando bebem, ficam muito brabos, perigosos”, disse-me um senhor Tariano certa vez, o que é uma fala recorrente a respeito dos Hupd'äh em Iauaretê, definindo a oscilação de seu caráter em função do consumo de bebida alcoólica, opondo a pacificidade, a domesticidade cotidiana hup à sua virulência em dia de festa.

E é essa dupla face da relação entre Hupd'äh e Wòhd'äh, qual seja, a disposição civilizatória que contem o risco da violência embutida, que dá a tônica da relação dos Hupd'äh de Fátima com a comunidade de Santa Maria, com a qual estabelecem relações históricas e cotidianas mais próximas. Como vimos no Capítulo 2, a terra em que as primeiras famílias hup se estabeleceram em Iauaretê foi cedida pelos Tariano de Santa Maria, nos fundos de sua própria comunidade. E no decorrer da década de 1970, pelo que depreendemos do relato de Ana Gita de Oliveira (1981), essas famílias eram consideradas uma espécie de anexo de Santa Maria. Nossa Senhora de Fátima, como uma comunidade própria dos Hupd'äh em Iauaretê, é registrada apenas no censo de 1982 (Andrello 2006: 146).

Fátima localiza-se no caminho das roças de algumas das famílias de Santa Maria, as quais, portanto, cruzam a comunidade dos Hupd'äh diariamente. Entre os Hupd'äh de Fátima e os Tariano de Santa Maria podem se formar relações de trabalho mais estáveis, como, por exemplo, entre Clemente Barreto (indivíduo 36, Diagrama 1 e Diagrama 4) e Bosquinho Araújo, algo que remonta aos laços de patronagem mencionados na conclusão do capítulo anterior. Por seu trabalho nas roças de Bosquinho, Clemente é recompensado com mercadorias de todo tipo e, por vezes, com dinheiro. Da mesma forma, o velho Manoel Oliveira, de Fátima, presta serviços para José Campos, Tariano da comunidade São Pedro.

Esse velho hup, oficialmente, vive em São Pedro, sendo a sua estadia no local mediada justamente por essa relação de patronagem com o velho Tariano. Em outros casos, as relações de trabalho podem ser esporádicas, como no caso dos trabalhos de Fernando para a diretora da escola de Santa Maria. A forma de recompensa varia, podendo, além dos alimentos comprados nas vendas de Iauaretê e do dinheiro vivo, se dar na forma de utensílios de segunda mão. Os Tariano encomendam também trabalhos de manufatura de objetos, tais como a feitura de cochos para a preparação de caxiri, variados tipos de artesanatos (cestos, tipitis, abanos etc.), e até mesmo uma canoa de pesca, como acompanhei, em uma oportunidade, Moisés fazendo para um Tariano de Santa Maria.

As comunidades também são ligadas por uma rede de compadrio, na qual, via de regra, os Wòhd'äh apadrinham os filhos dos Hupd'äh, bem como os casais jovens. Ao início das manhãs e sobretudo ao final das tardes, são frequentes as famílias de Wòhd'äh que se direcionam a Fátima em busca de curas xamânicas dos benzedores hup, sobretudo de Ricardo Barreto, os quais são pagos com comida (em geral, industrializada), roupas velhas ou dinheiro. É comum também os Wòhd'äh requisitarem a visita dos benzedores Hupd'äh à casa dos doentes em Iauaretê, assim como, quando os benzedores Hupd'äh necessitam de dinheiro, atravessarem o rio Uaupés em busca de pacientes em potencial nos bairros dos Wòhd'äh. No tempo que vivi em Fátima, nunca vi ou tive notícias dos Hupd'äh buscarem os benzedores Wòhd'äh em outras comunidades para tratarem de suas doenças – à exceção de um pajé (xamã-onça, “xamã horizontal”, trazendo a distinção de S. Hugh-Jones 1994 antes descrita) reputedamente poderoso que vive na aduana colombiana. E mesmo os serviços de saúde de Iauaretê são a última parada no itinerário terapêutico dos Hupd'äh de Fátima.

A concepção de vida baseada na educação escolar dos filhos, como vimos no capítulo anterior, está na base do arranjo que possibilitou a formação da comunidade de Fátima nessa terra cedida pelos Tariano, bem como é a motivação que levou à constituição da cidade indígena de Iauaretê. Em 2012, interessante notar que virtualmente todos os Hupd'äh de Fátima estavam de alguma forma vinculados à rede escolar. Durante a manhã, as crianças menores (Pré-escola) têm aulas com o professor hup Horácio Andrade (indivíduo 137, Diagrama 4) no centro comunitário, uma extensão em Fátima da Escola Municipal Indígena Santa Maria, onde as crianças com mais idade (Ensino Fundamental) estudam depois de terem

cursado as séries iniciais nessa extensão em Fátima⁵⁸. Os adultos com filhos estudavam no EJA (Educação de Jovens e Adultos, em formato de Supletivo), ao final da tarde, depois de retornarem do trabalho nas roças. Suas professoras eram mulheres Tariana da comunidade Santa Maria, cujas aulas eram ministradas no espaço em que estavam construindo a capela entre os anos de 2012 e 2013. Alguns dos jovens que terminam o Ensino Fundamental na Escola Santa Maria ingressam na Escola Estadual São Miguel para cursarem o Ensino Médio, integrando em geral as turmas noturnas. E mesmo os velhos comedores de ipadu cogitavam, à época, matricular-se no Programa BB Educar, da Fundação Banco do Brasil⁵⁹. Diziam-me eles que em breve estariam estudando à noite em Fátima, comendo ipadu dentro da sala de aula, complementavam jocosamente.

A rotina escolar, portanto, fazia parte das manhãs, tardes e noites de Fátima. Logo no início da manhã, enquanto os estudantes do Ensino Médio da Escola Santa Maria passavam de banho tomado, com seus cadernos em mãos para entrarem nas salas de aula do bairro vizinho, o professor Horácio começava os cânticos em português com as crianças menores hup que entoavam em coro músicas como: “Escravos de Jó / Jogavam caxangá / Tira, bota / Deixa o Zé Pereira que se vá...”. Algumas orações católicas eram conteúdo também para o aprendizado da língua portuguesa, aprendizado esse que é possivelmente o grande interesse dos Hupd'äh na escola. No final da manhã as crianças eram liberadas e os estudantes da Escola Santa Maria retornavam. Algumas horas mais tarde retornavam os adultos das roças e, depois de se banharem, sentavam-se nas carteiras dispostas no espaço em que a capela estava sendo construída – naquele momento, uma construção desprovida de paredes. E, à noite, os poucos jovens de Fátima e das comunidades do igarapé Japu, hospedados na casa de parentes em Fátima, que ingressavam no Ensino Médio, iam para seus cursos noturnos, atravessando o rio Uaupés. Além disso, no tempo livre, é comum que adultos e crianças peguem livros

⁵⁸ Em 2013, das 22 crianças que estudavam a Pré-escola em Fátima, apenas 10 apresentavam a documentação necessária para a matrícula, o que acarretava problemas na quantidade de merenda escolar enviada à comunidade para o semestre.

⁵⁹ Conforme o site do Programa: “O BB Educar consiste na tecnologia social de formação, em comunidades de todo o país, de alfabetizadores que assumem o compromisso de constituir núcleos de alfabetização. A metodologia tem como base os princípios de uma educação libertadora e na prática da leitura do mundo, que considera a realidade do alfabetizando como ponto de partida do processo educativo, conceitos fundamentados nos ensinamentos de Paulo Freire.” (fonte: <http://www.fbb.org.br/bbeducar>)

escolares, folheando-os e comentando entre si a respeito das curiosidades com as quais se deparam.

Quando perguntei a João Batista sobre a expectativa dos Hupd'äh em vista desse investimento massivo nas atividades escolares, ele respondeu que, na verdade, não pretendiam mais que o aprendizado de algumas “continhas”, para não serem enganados pelos comerciantes, e de algumas “palavrinhas” em português, para não passarem vergonha na cidade. Por outro lado, para seu filho homem, Jean, João imaginava um futuro diferente, pois gostaria que ele se tornasse um técnico em enfermagem ou mesmo um enfermeiro. João já havia planejado que, uma vez que seu filho ingressasse no Ensino Médio, o apartaria das demais crianças hup da Escola Santa Maria, enviando o menino sozinho para estudar na Escola São Miguel do outro lado do rio. Segundo João, as crianças hup, quando juntas, impedem umas às outras de estudar, atrapalhando a aula de todos os demais. “Muita bagunça”, disse João.

Não obstante essa relativa despreensão dos Hupd'äh em relação aos aprendizados da escola, são constantes as queixas quanto aos insucessos nessa empreitada e mesmo a apreciação dos homens entre trinta e quarenta anos sobre o fato de os mais jovens terem menos conhecimentos escolares que eles próprios. De modo geral, percebe-se que os jovens, adolescentes e adultos na faixa etária dos vinte anos, têm um domínio relativamente menor da língua portuguesa se comparados aos seus parentes mais velhos que se dedicaram ao estudo formal. Os pais desses jovens costumam refletir sobre esse curioso aspecto. Como o caso de Moisés, que trabalhava intensamente para que seus filhos pudessem estudar a maior parte do tempo, mas, mesmo no caso dos que chegavam no segundo grau, motivo de orgulho para Moisés, chamava a sua atenção o fato de terem conhecimentos ínfimos da língua portuguesa, diferentemente dele próprio que, ainda na infância, havia passado um certo tempo em Manaus para o tratamento de uma doença, aprendendo o português nessa ocasião.

As aulas em Iauaretê são ministradas em língua tukano, o que é certamente mais uma dificuldade com a qual os Hupd'äh têm de lidar, pois essa é sua segunda língua. Além disso, toda a estrutura educacional é mediada pelos Wòhd'äh, de modo que atualmente os Hupd'äh movimentam-se no sentido de formar uma escola própria em Fátima, gerando uma série de tensões com os Tariano administradores da Escola Santa Maria, os quais, segundo os Hupd'äh,

não permitem que eles formem sua própria instituição escolar. Em vista da minha presença entre eles, aproveitaram para escrever documentos endereçados à Prefeitura e à Secretaria Municipal de Educação de São Gabriel da Cachoeira, tirando fotos das estruturas em que as aulas são ministradas atualmente (centro comunitário e espaço da capela), requisitando que fosse aberta uma escola em Fátima, apartando-se institucionalmente da Escola Santa Maria. E antes mesmo que lhes fosse dada uma resposta, dividiram tarefas entre os coletivos de Fátima para improvisarem uma construção. Assim, os *Mòy Kä' Tèhd'äh* foram para a floresta buscar os esteios da construção, enquanto os *Dèh Puh Tèhd'äh* ficaram responsáveis por trazerem os caibros. Em 2013, quando retornei, a estrutura de uma pequena sala de aula estava pronta, coberta por folhas de zinco, no local da antiga casa de Moisés, desmontada depois da morte de seu filho assassinado na aduana da Colômbia justamente por um Tariano de Santa Maria.

Os responsáveis pela Escola Santa Maria advertiram os Hupd'äh de que esta não era uma boa alternativa, pois o cuidado que uma escola exige, enfim, todos os processos burocráticos envolvidos, eram por demais trabalhosos e exigiam conhecimentos específicos. E, nesse ano de 2013, ainda apresentaram uma nova ideia aos Hupd'äh: uma vez que suas crianças estavam passando fome, sem roupas e soltas a maior parte do tempo, construiriam uma creche para elas. Essa seria uma espécie de solução para os problemas que, segundo os Wòhd'äh da comunidade Santa Maria, os Hupd'äh enfrentavam com suas crianças. A ideia foi categoricamente rechaçada pelos Hupd'äh, que julgaram como oportunista da parte desses que, segundo eles, estão sempre importunando suas crianças, dizendo coisas feias (*ta'páy id*) e as maltratando na escola. E que eles jamais abririam mão de criarem seus filhos do jeito que fosse. A então diretora da Escola Santa Maria afirmou que eles não estavam compreendendo bem o que se passava e que ninguém tinha a pretensão de tomar seus filhos, apenas de apoiá-los. Mas os Hupd'äh não foram demovidos por esses argumentos, demonstrando certa indignação nos dias que se passaram.

Essa recusa categórica de transferir a criação de seus filhos para os Wòhd'äh coloca de forma particularmente visível as clivagens entre os processos de “fazer gente” e de “fazer a comunidade” – “ir para a frente”, “crescer” – que conduzem a vida dos Hupd'äh, os quais buscaremos traçar em linhas gerais no decorrer do capítulo. Tal recusa certamente diz respeito aos limites colocados às disposições civilizatórias dos Wòhd'äh em relação a eles, mas, além

disso, há outro aspecto que influenciava essas tensões, o qual concerne à outra face da relação entre Hupd'äh e Wòhd'äh apresentada acima: a violência. Um ano antes, em 2012, como colocado no capítulo anterior, a relação entre os Hupd'äh de Fátima e os Tariano de Santa Maria ganhou, conforme os comentários em Iauaretê, ares de uma guerra tribal, devido ao desaparecimento de um jovem hup de Fátima na aduana colombiana. Os Hupd'äh, e, na verdade, todos os demais em Iauaretê, afirmavam que este rapaz hup havia sido assassinado por um jovem Tariano de Santa Maria.

Em língua hup, os Tariano são em geral chamados de *S'èhd'äh*, mas escutei referências a eles também pelo termo *P'éyd'äh* (“Gente Trovão⁶⁰”). As narrativas sobre a relação entre os Hupd'äh do igarapé Japu e os Tariano de Iauaretê apresentam, via de regra, aspectos de “reciprocidade negativa⁶¹”. Como descrito no Capítulo 1, a história do ataque à maloca hup em *Wahnáw Díd* (localidade no igarapé Cabari) e da decorrente vingança de *Hùt B'ò'* apresenta uma expedição de brancos (colonizadores) adentrando a região do igarapé Japu, guiados justamente por um Tariano de Iauaretê (ancestral dos que hoje vivem em Santa Maria, conforme os Hupd'äh me explicaram), para capturar escravos Hupd'äh. Tal expedição foi devidamente vingada por um guerreiro do clã *Mòy Kã' Tèhd'äh* chamado *Hùt B'ò'*, que matou

⁶⁰ Conforme o dicionário da língua hup de Henri Ramirez (2006), “s'èh *n. ind.* certo tipo de fruta não comestível da caatinga que se parece com o uacu (família das papilionoídeas)”, o que é consistente com o modo pelo qual os Tukano se referem aos Tariano: “Paâa – Tariana”, “Paâ-kãro: certo tipo de árvore da caatinga” (Ramirez 1997). Já o termo *P'éyd'äh* (“Gente Trovão”) remete à mitologia tariano, segundo a qual seriam eles os “Filhos do Sangue do Trovão” (Andrello 2006).

⁶¹ Tal qual o caráter concêntrico de *nìh s'áh* (“nossa terra”) que aludimos no Capítulo 2, tópico “2. *Nìh s'áh*: a terra e as gentes de Fátima” (Capítulo 2), Bruce Albert (1985: 193) descreve a classificação sociopolítica yanomami que se projeta espacialmente em círculos concêntricos, variando entre a proximidade de parentesco do grupo local e as relações de inimizade que conduzem as relações simbólicas com o exterior. Da mesma forma, Joana Overing (2002: 133) apresenta o gradiente da classificação das relações entre os Piaroa: da identidade à diferença, da segurança ao perigo, de modo que as relações com os estrangeiros (não-parentesco) são determinadas pelos princípios da predação, da feitiçaria e da vingança, em um *continuum* de relações moduladas pelos diferentes aspectos da reciprocidade. “Vê-se, pois, que o contínuo que se move do perigo para a segurança e da diferença para a identidade, move-se ao mesmo tempo da reciprocidade negativa à reciprocidade potencial e, finalmente, à reciprocidade completa – a intensidade dessa última relação é tão extrema que quase se aproxima da empatia que Sahlins (1972) denomina 'reciprocidade generalizada'. A segurança com o afim efetivo é parcialmente adquirida por meio de reciprocidade adequada, e é por essa razão que a troca matrimonial entre os Piaroa é firmemente baseada sobre um princípio de reciprocidade levado adiante por meio da repetição em série e múltipla de laços afins” (Overing 2002: 134). O princípio da “reciprocidade negativa”, portanto, é o que rege as relações no exterior do *socius*, “em exceção daquela com o parceiro comercial ocasional” (Overing 2002: 133). Como vimos na conclusão do Capítulo 2, Eduardo Viveiros de Castro desdobra desse *continuum* o modelo da “afinidade potencial” e as possibilidades particularização da afinidade, as quais propomos, dizem respeito às relações entre Hupd'äh e Wòhd'äh e modo pelos qual se constituem como “parceiros de troca” no alto rio Negro.

um branco e um Tariano em seu caminho de volta da terra dos Hupd'äh para Iauaretê, liberando os Hupd'äh escravizados. Da mesma forma, já nos relatos do padre Alcionílio Brüzzi Alves da Silva, em “A Civilização Indígena do Uaupés” (1977 [1962]), apresentados no capítulo anterior como os primeiros registros da presença de coletivos hup próximos a Iauaretê, datando de 1947, narra-se uma briga entre Hupd'äh e Tariano resultando na morte de um destes. Relato esse que Howard Reid, na década de 1970, escutou dos próprios Hupd'äh, alegando tratar-se de cinco mortos.

Kurt Nimuendaju, em sua passagem por Iauaretê, em 1927, pouco antes do estabelecimento definitivo dos missionários salesianos no local, conversou com o chefe Tariano que conduziu a fixação dos missionários em Iauaretê. Leopoldino disse-lhe o seguinte:

O tuchaua Leopoldino qualificou estes Macús [os do Japu, visitados pelo pesquisador nessa passagem pela região, como vimos no Capítulo 1], como também alias os Yuruparí-Tapuya, como seus “escravos”. O seu [dos Hupd'äh do Japu] maior contato porém nem é com Yauareté mas com a aldeia Yuquira-rapecúma dos Curauá-Tapuya, da qual eles ficam mais perto. (Nimuendaju 1927: 154).

Essa curta passagem do relato de Nimuendaju é bastante sugestiva das diferenças entre as relações que os Hupd'äh estabeleciam com os Tariano (família linguística Arawak) e com os diferentes povos da família linguística Tukano que habitavam a região – no caso, os “Curauá-Tapuya” de Juquira (Yuquira-rapecúma), na foz do igarapé Japu. Ainda que na fala do chefe Leopoldino e na mitologia tariana⁶² apareçam as figuras dos “escravos Maku”, as relações de patronagem mais próximas eram via de regra estabelecidas com os povos Tukano, algumas dessas, aliás, se estendem até os dias de hoje, transmitidas na passagem das gerações de famílias de Hupd'äh e de Wòhd'äh, como o caso dos Tukano de Santa Luzia, no baixo rio Papuri, próximo à foz do igarapé Turi. Se tomarmos as reflexões expostas na conclusão do Capítulo 2 como referência para a descrição desses processos, visualizamos um cenário em que, do ponto de vista dos Hupd'äh do igarapé Japu, a nordeste de *nìh s'áh* (“nossa terra”), a

⁶² Em “Lendas e Crenças do Uaupés”, o padre Alcionílio Bruzzi Alves da Silva (1994: 262-263), apresenta uma narrativa mítica dos Tariano de Iauaretê em que *Koiwate* (ancestral dos Tariano de Santa Maria) desejava matar um Maku, pois pensou que esse fora responsável pela morte de seu filho, sendo, no entanto, dissuadido pela sua esposa.

cachoeira de Iauaretê era (e é) habitada por esta gente com a qual os processos de particularização da afinidade potencial – formando relações à imagem dos parceiros de troca amazônicos – eram um tanto mais frágeis se comparadas aos estabelecidos com povos da família linguística Tukano. Não à toa, a violência e o aspecto geral da “reciprocidade negativa” ganhe tal relevância nos relatos da relação entre os Hupd'äh e os Tariano em *wähád wág* (“tempo dos antigos”), e, mesmo que atualmente mediada pelas disposições civilizacionais, tendo como base moral a compaixão católica, essa forma de relação continue em potência, por vezes, se atualizando. E é em uma terra cedida por essa “Gente Trovão”, plena de atributos da afinidade potencial, fragilmente particularizada, que os Hupd'äh de Fátima fizeram e fazem continuamente sua terra, o que fornece mais um elemento para o que vimos referindo como a trama tanatológica da vida atual dessa comunidade hup.

De modo importante, os próprios Tukano de Iauaretê ressaltam essa falha na reciprocidade como a causa dos conflitos entre os Hupd'äh de Fátima e os Tariano de Santa Maria. Segundo os Tukano de Iauaretê, os Tariano “não sabem trabalhar com os Hupd'äh”, “não sabem pagar”, de modo que, na recente construção da maloca de Santa Maria, um projeto do IPHAN em vista do “resgate cultural” dos Tariano, trabalho para o qual os Hupd'äh foram chamados, uma das famílias de Santa Maria que estava à frente da condução desse projeto não soube retribuir o trabalho dos Hupd'äh. Aí estariam, nessa falha de reciprocidade, segundo os Tukano, as condições dos conflitos entre as comunidades. Os Hupd'äh, por sua vez, não se queixam do pagamento relativo a esse serviço, dirigindo sua crítica ao usufruto dos ganhos do projeto, uma voadeira e um motor 40HP cedidos pelo IPHAN, que teriam beneficiado exclusivamente essa família Tariano. Mas, do ponto de vista dos Hupd'äh, esse é um aspecto menor; o fato crítico, no caso, era a morte de um dos seus pelas mãos de um dos outros.

O jovem Hupd'äh desaparecido na aduana era do clã *Dëh Puh Tëhd'äh*, e seu pai, Moisés Andrade (indivíduo 43, Diagrama 4), oriundo do igarapé Japu, foi agregado à Fátima por ter se casado com uma mulher do clã *Mòy Kã' Tëhd'äh*. Logo, em Fátima, o rapaz morava no conjunto de agregados desse clã. Entre os Hupd'äh, as reações oscilavam. Nos dias de consumo de caxiri, a comunidade era tomada pelo choro-canto, principalmente das mulheres, mas também de alguns homens. Outros esbravejavam e afirmavam que poderiam matar um

dos Tariano – especificamente da família do assassino. Os *Mòy Kā' Tèhd'äh* choravam a morte de um de seus sobrinhos, mas não anunciavam a possibilidade de vingança. O suspeito da morte fugiu de Iauaretê, mas alguns meninos Hupd'äh (parentes próximos do morto), em dia de caxiri, mais de uma vez invadiram a casa de seu pai, ameaçando-o. Na filigrana, o conflito é um tanto mais minimalista que a “guerra tribal” que se anunciava em Iauaretê: não se tratando de um levante dos Hupd'äh contra os Tariano, mas de um conjunto de famílias hup de laços (agnático e de afinidade) particularmente próximos contra um conjunto de famílias Tariano.

Alternativamente, quando sóbrios, os homens tentavam resolver o caso buscando as lideranças de Iauaretê e através da escrita de um relatório a ser enviado à Funai, trabalho para o qual pediram a minha ajuda. Também neste sentido, como narrado anteriormente, o pai do rapaz desaparecido me perguntou se com o meu computador eu poderia ver exatamente onde e como seu filho fora assassinado para mostrar à polícia. A família do Tariano que foi considerado responsável pelo sumiço do jovem de Fátima, justamente uma das que negociou a vinda dos Hupd'äh de *Pëd Dëh* para avizinhar-se a Santa Maria na década de 1970, reagiu ameaçando expulsar todos os Hupd'äh, afirmando que ali não é a terra deles. Um velho Tariano de Santa Maria disse que “pela lei dos Tariano” os Hupd'äh deveriam ficar a cem quilômetros de distância da beira dos rios, floresta adentro. E que essas terras todas até Santo Atanásio (comunidade hup no igarapé Japu) eram dos Tariano. Alguns meses depois, foram a São Gabriel da Cachoeira tratar com o coordenador da Funai, exigindo que expulsassem os Hupd'äh da localidade.

Em outubro de 2012, por recomendação da Funai e da Foirn, a família do rapaz desaparecido procurou a Polícia Civil em São Gabriel da Cachoeira, fazendo o boletim de ocorrência de seu desaparecimento. Com o passar do tempo, o conflito foi se arrefecendo, embora, até hoje, em dia de caxiri, por vezes o desaparecimento de Edivaldo, entre outras tristezas, seja tema de algum choro-canto dos familiares mais próximos (mãe, pai, irmãs e um tio materno) quando cai a noite. Um par de meses depois de seu desaparecimento, os meninos que tentavam vingá-lo invadindo a casa do pai do suposto assassino foram pescar na beira do rio Papuri, próximo à aduana colombiana, e viram seu *b'atib'* (espectro), voltando aterrorizados a Fátima.

E é nessa trama que a dupla face da relação entre os Hupd'äh e os Wòhd'äh, qual seja, a civilização e a violência – inextrincáveis, vale notar –, tomam seus ângulos mais agudos, pois que, em Iauaretê, com a descida dos Hupd'äh para a beira do rio, as diferenças que outrora se distribuíam em espaços heterogêneos – o fundo da floresta *versus* a beira do rio –, convivendo sazonalmente no tempo dos serviços nas aldeias dos Wòhd'äh, na “cidade do índio”, equacionam-se em um regime que tende à fixidez espacial, conforme um mesmo modelo organizacional (a “comunidade”). Tais processos de compressão espacial das relações, no entanto, aparentemente desdobram-se em uma alternância de temporalidades, cada qual com uma forma de socialidade pressuposta. Assim, o tempo atual da vida nas “comunidades”, baseado nos preceitos de uma “vida melhor” ao incorporar os modos católicos e civilizacionais da formação de coletivos em bairros na “cidade do índio”, convive com a irrupção da socialidade do *wähád wág* (“tempo dos antigos”), sobretudo nos dias de festa e embriaguez, em que as diferenças entre as gentes de Iauaretê se colocam de forma dramática, redundando por vezes em violência, na acusação do caráter estrangeiro dos Hupd'äh e na necessidade de se apartarem espacialmente.

Diante da falha dos modos civilizados de relação entre os Hupd'äh de Fátima e os Tariano de Santa Maria, como vimos, a solução apresentada pelos Tariano foi justamente a expulsão dos Hupd'äh, rompendo o arranjo estabelecido na década de 1970, sobre o qual tratamos no capítulo anterior. A isso os Hupd'äh responderam que, caso fossem embora, levariam todos os seus filhos com eles e, assim, a Escola Santa Maria fecharia e os Tariano perderiam seus empregos, pois, diferentemente dos Hupd'äh, os Tariano não costumam ter muitos filhos, de sorte que a existência dessa escola depende da gente criada pelos Hupd'äh de Fátima⁶³.

Essa ameaça de expulsão da parte dos Tariano, somada às tensões entre os coletivos formadores de Fátima, colocava em xeque a existência de Nossa Senhora de Fátima como

⁶³ Trata-se de um padrão em todo o rio Papuri, desde seu alto curso até a foz (Iauaretê). Com o esvaziamento demográfico das comunidades dos povos Tukano da beira dos rios, os Hupd'äh se aproximaram, constituindo comunidades maiores em proximidade às comunidades dos Tukano que permaneceram no rio Papuri: assim, Waguiá (Hupd'äh) e Jandiá (Tukano), São Fernando e Anchieta, Cabeça da Onça e Uirapixuna, São João e Santa Marta e, ainda que apresentando algumas diferenças em relação a esses casos anteriores, Fátima e Santa Maria. As crianças hup dessas comunidades são fonte de emprego para os professores e agentes indígenas de saúde Wòhd'äh das comunidades vizinhas.

uma “comunidade”. É então que as narrativas sobre a formação de Fátima passaram a abundar, remontando ao passado das famílias que viviam e se alimentavam juntas em contraponto à situação presente. E, quanto ao futuro, os Hupd'äh oscilavam entre o abandono dessa terra – os caminhos doravante possíveis distribuindo os coletivos de Fátima por diferentes terras – e a insistência em seguir fazendo a comunidade como um dos bairros de Iauaretê.

Horácio, o professor hup de Fátima, certa vez pediu-me para acompanhá-lo na Escola São Miguel, onde, nos computadores disponíveis, pretendia aprender a usar o *e-mail* que lhe foi criado pela Secretaria de Educação, bem como conhecer a *internet*, da qual os Wöhd'äh lhe falavam. Abrimos algumas notícias, dentre elas, uma que tratava do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), o que despertou grande interesse em Horácio, que indagava-me sobre esses brancos pobres que não tinham onde habitar: espécie de oxímoro do ponto de vista dos Hupd'äh sobre os brancos, figuras essas, por excelência, ricas e plenas de todo tipo de propriedade. Horácio disse-me que ele também era um “sem terra”, pois havia sido expulso de Santo Atanásio e agora estava sendo expulso pelos Tariano de sua nova terra, Fátima, na qual vivia com seu sogro Ricardo.

À sua frente, Horácio, que constantemente se queixa do cansaço do trabalho como professor e da vida comunitária em Fátima, via dois futuros igualmente possíveis: tomar o rumo da cidade de São Gabriel da Cachoeira, onde trabalharia catando lixo pelas ruas; ou partir para a floresta e viver apenas com sua família no sítio que construiu próximo de sua roça. Interessante essa oposição, ao que parece, radical que Horácio colocava a partir da dissolução do projeto da “comunidade”: integrar-se ao núcleo urbano de São Gabriel da Cachoeira, ocupando a posição que lhe cabia na estratificação socioeconômica, ou investir no sonho de “um mundo no qual se poderia viver *entre si*” – retomo a célebre expressão de Lévi-Strauss ao final de “Estruturas Elementares do Parentesco” (1982: 537). A “comunidade”, desta forma, parece uma solução intermediária entre o “viver melhor”, ao incorporar elementos da civilização (escola, capela, mercadorias), e a “viver bem” (que tem no interior da floresta seu espaço paradigmático), combinação essa plena de paradoxos e de amarras frágeis, cuja dissolução, do que pode se depreender dos mundos possíveis de Horácio, revela justamente os dois extremos em jogo: a civilização sem mediações (a cidade propriamente

dita) e a vida definitiva entre os consanguíneos na floresta, tal qual, contam os Hupd'äh, faziam em *wähäd wág* (“tempo dos antigos”). Eis, me parece, a tensão constitutiva de Fátima, e também, de certa forma, de Iauaretê como um todo, onde os aspectos civilizacionais, postos em primeiro plano, convivem com um fundo de intensas hostilidades xamânicas entre uma pluralidade de gentes de origens diversas concentradas em um mesmo espaço.

2. A potência dos que “ficaram para trás”

A “comunidade” é certamente uma versão católica da vida indígena no alto rio Negro. Mas, tomando o ponto de vista indígena sobre a “comunidade” e o que nela está implicado, ao visualizarmos, portanto, como ponto intermediário entre esses dois extremos – os dois mundos possíveis de Horácio –, tomam os aspectos do que Marshall Sahlins ressaltava com o conceito de “indigeneização da modernidade” (Sahlins 1997). Os indígenas do alto rio Negro, através do catolicismo e seu modo de vida postulado, constituiriam as condições para a incorporação desses elementos culturais e de ordem material estrangeiros, nesse sentido, um processo de “ampliação do mundo” (1997: 108). Da mesma forma, Iauaretê, uma soma de comunidades-bairro em uma cidade indígena, seria uma extensão desses processos em que a concentração demográfica é possivelmente a condição principal para a atração das possibilidades e recursos do mundo dos brancos, como colocado no Capítulo 1 a respeito da formação dos povoados-missão entre os Hupd'äh.

Entretanto, se observarmos mais detidamente a experiência dos Hupd'äh nesse modo de vida comunitário, sobretudo entre os Hupd'äh da região do Japu, em que não apenas Fátima, mas também nas outras comunidades da região ocorrem processos semelhantes, percebe-se que tende de maneira mais aguda ao desarranjo, à entropia, traduzidos nos discursos quanto aos repetidos insucessos em “fazer a comunidade crescer”: uma abundância que nunca chega, civilização em que nunca se entra – relembrando a complexidade em expressar o tempo verbal da “entrada” dos Hupd'äh na civilização que apresentamos no primeiro tópico do Capítulo 2.

O que ocorre em vista da ruína da vida comunitária? Os mundos possíveis de Horácio inspiram justamente o alargamento, a extensão do espectro dos processos de “indigeneização da modernidade”, ou melhor, ao colocar a aparente isonomia entre os extremos opostos pelos quais oscila a vida hup contemporânea (a cidade e a floresta), Horácio nos apresenta as intensidades em jogo e em desequilíbrio perpétuo, as quais, fragilmente combinadas nas versões hup da vida comunitária do alto rio Negro, operam uma espécie de entropia mútua. As relações de parentesco e a constituição de *hayám* (“grupos locais”) impossibilitam o devido crescimento da “comunidade”, a concentração demográfica e o que ela implica (“viver melhor”). E a forma de vida da “comunidade” cruza os modos do “viver bem” entre os parentes próximos, tendo esses em *wähád wág* (“tempo dos antigos”) a sua imagem de referência, voltados aos processos de consubstancialização e cercamento xamânico das interioridades hup; aquecendo, assim, as tensões entre os clãs de cunhados que compartilham uma mesma terra, como vimos em Fátima, e redundando em situações como a “guerra mundial” de Santo Atanásio, conforme apresentado no Capítulo 1.

É na forma-comunidade que reside ainda hoje o projeto civilizacional dos indígenas do alto rio Negro, sendo justamente o que veio substituir as malocas em um processo que envolveu violência física e cultural dos missionários salesianos em relação aos indígenas nas décadas que seguiram ao seu estabelecimento na região no decorrer do século XX. Uma experiência histórica que os Wòhd'äh constantemente relembram ao falarem das humilhações sofridas pelos “avós”, e os próprios padres e missionários atuais reconhecem. Essa narrativa dos Wòhd'äh, que remete ao processo de perda cultural sofrido pelos seus antepassados e que repercute em sua vida atual, sobretudo no que toca à realização dos rituais de iniciação, mas também a uma série de outros saberes e práticas que possibilitavam a boa formação da pessoa e dos grupos locais, é em geral complementada com um reconhecimento de que, por outro lado, “os padres trouxeram coisas boas”, em referência aos novos conhecimentos trazidos ao alto rio Negro pelos missionários. Em vista das mudanças recentes do discurso dos católicos sob influência do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e do conceito de “inculturação”, disseram-me os Wòhd'äh que os padres em Iauaretê passaram a instigá-los a “valorizar e

revitalizar os benzimentos⁶⁴”. Isso, entretanto, causava certa indignação entre eles, pois, primeiro, como poderiam revitalizar o que havia se perdido?; e, além do mais, como agora, depois de terem provocado todo o processo de abandono de práticas tradicionais dos indígenas, vinham os padres lhes dizer que deviam revitalizá-las?

A fala e as práticas dos missionários que trabalham em Iauaretê hoje em dia certamente apresentam algumas diferenças em relação ao que ocorria no passado, não tendo em relação aos Hupd'äh a mesma pulsão colonizadora de outrora, cujo ápice foi a década de 1970. Atualmente, inclusive, os padres pouco entram no igarapé Japu, realizando visitas semestrais e influenciando relativamente pouco nos assuntos comunitários. No entanto, entre os Hupd'äh, essa abertura para os processos de “revitalização cultural” acima aludida em nada reverbera, sendo, de seu ponto de vista, a atual relação com os padres em moldes muito semelhantes aos de outrora. Em referência a essa relação, é comum marcarem que os padres os impedem de tocar as flautas de Jurupari (*b'äyd'äh yěh nih*, “os padres não mandam / mandam não fazer”). Situação essa que se radicaliza em Iauaretê, pois, como me explicaram os Hupd'äh de Fátima, além da proibição da parte dos padres, o próprio Exército enviaria seus soldados para lhes aprisionar caso tocassem suas flautas (*surára sú' tęg*, “o soldado vai prender”). Portanto, a despeito de as linhagens dos clãs *Mòy Kä' Tèhd'äh* e *Dèh Puh Tèhd'äh* de Fátima terem suas flautas guardadas em pequenos igarapés próximos à comunidade, jamais as tocam. Não obstante a proibição da parte dos padres, nas comunidades do igarapé Japu, mais distantes de Iauaretê, realizam-se rituais de iniciação masculina em que são tocadas essas flautas, ainda que em frequência consideravelmente menor que no passado. A realização desses rituais no interior da floresta invariavelmente repercute entre os Hupd'äh de Fátima, funcionando como gatilho para as narrativas sobre *wähád wág* (“tempo dos antigos”) nas rodas noturnas de ipadu.

⁶⁴ Quanto aos pressupostos do conceito católico de “inculturação”, destaco a seguinte passagem: “A inculturação do Evangelho no contexto da realidade indígena do Brasil se caracteriza como processo de penetração no cotidiano de um grupo ou de um povo, de tal forma que ele possa expressar sua experiência de fé na sua própria cultura; uma atitude preferencial pelos mais pobres: 'A inculturação do Evangelho é um imperativo do seguimento de Jesus e é necessária para restaurar o rosto desfigurado do mundo'... O processo de inculturação do Evangelho pressupõe a adaptação às categorias mentais da cultura, seus valores e expressões da abrangente tradição dos povos indígenas, determinados e vitalizados no seu meio ambiente.” (Hüttner 2007: 158)

E talvez essa imagem, a dos Hupd'äh em Iauaretê comentando, nas rodas de ipadu, o toque das flautas de Jurupari de seus parentes no interior da floresta, seja um dos emblemas de Fátima. Do ponto de vista dos Hupd'äh, Fátima é uma espécie de posto avançado dos Hupd'äh na cidade indígena de Iauaretê, sendo a base de apoio para seus parentes dos igarapés Japu, Cabari e Turi quando de suas incursões citadinas, o que envolve um intenso processo de visitação, tanto de curta duração para obtenção de mercadorias nos comércios de Iauaretê como no tempo das férias escolares, em que os parentes do Japu podem permanecer mais de um mês em Fátima⁶⁵. Ou mesmo, como referimos antes, Fátima também é o local de moradia para os jovens das comunidades do interior da floresta que desejam cursar o Ensino Médio na escola São Miguel. Em contrapartida, do ponto de vista dos Wòhd'äh de Iauaretê, Fátima é um enclave hup na cidade, como vimos no tópico anterior, um conjunto disforme e turbulento, tomando por vezes o aspecto de um problema de ordem pública, fazendo jus ao epíteto “Hupd'äh, os mais pobres”.

No entanto, há um outro aspecto das relações entre Hupd'äh e Wòhd'äh que não se reduz à sua tradução como uma estratificação socioeconômica. Fátima, como enclave hup na cidade, tem a ela também associados os signos da tradicionalidade do alto rio Negro. Na Introdução da tese apresentamos as porcentagens de manutenção cultural sugeridas pelos Wòhd'äh, em que, conforme me comentou um deles, face ao processo de missionarização, teriam mantido 20% de sua cultura, ao passo que os Hupd'äh da região do Japu variariam entre 40 e 60%, enquanto os do alto rio Papuri teriam mantido em torno de 80%. Esse mesmo senhor comentou a respeito dos Hupd'äh de Fátima conservarem ainda hoje um aspecto fortemente coletivo de vida, diferentemente dos demais indígenas de Iauaretê que atualmente marcam mais a separação em famílias nucleares. A própria roda de ipadu é um dos elementos diacríticos fortes nessa trama entre o que se costuma opor em Iauaretê como a “cultura dos antigos” e a “civilização dos brancos”, pois os toques de pilão para reduzir as folhas de coca no final da tarde e as rodas de ipadu noturnas ocorrem apenas em Fátima. Nesse mesmo sentido, a constante procura dos Wòhd'äh pelos benzedores hup, o que, vale lembrar, não é

⁶⁵ Importante notar que o sentido inversa das visitas, isto é, dos Hupd'äh de Fátima às comunidades dos igarapé Japu e Cabari são mais raros. Em geral, alguns jovens deslocam-se para o interior da floresta na ocasião de grandes festas, ou algumas crianças são enviadas pelos seus pais para permanecerem algum tempo com os parentes dos igarapés Japu e Cabari.

recíproco, parece corresponder a essa dimensão das relações que inverte os pressupostos em jogo: o que de determinado ponto de vista é atraso, de outro é reconhecido e valorizado como a resiliência hup diante da civilização, a potência própria dos que “ficaram para trás”.

Potência essa que coloca outras possibilidades de futuro diante dos Hupd'äh, as quais não necessariamente correspondem às disposições civilizacionais tão marcadas em Iauaretê, sendo constantemente vigiadas e compondo uma instigante trama de agenciamentos históricos e contra-históricos que atravessam a vida dos Hupd'äh. No decorrer do capítulo anterior e deste, referimos algumas vezes ao terceiro dos coletivos formadores de Fátima, cujo esteio é um grupo de irmãos *Hòpd'äh* (“Gente Peixe”, etnia Pira-Tapuia⁶⁶), somando-se aos agregados pelos clãs *Mòy Kã' Tèhd'äh* e *Dèh Puh Tèhd'äh*. E é em processos recentes (2013) vividos por esse terceiro coletivo que essa trama torna-se particularmente visível, opondo as influências dos Hupd'äh do alto rio Papuri às dos Wòhd'äh e padres de Iauaretê; e também, de certa forma, reproduzindo a própria história de formação de Fátima e da descida dos Hupd'äh para a beira do rio, sedentarizando-se como um dos bairros de Iauaretê.

No croqui (1979) que Ana Gita de Oliveira (1981: 137, D.7) apresenta do anexo do bairro de Santa Maria que viria a se tornar a comunidade de Fátima, em uma das casas formadoras desse agrupamento primevo de famílias, vivia Luiza Ramos (indivíduo 100, Diagrama 2, uma das filhas de Luis Ramos, clã *Dèh Puh Tèhd'äh*) com seu marido, um Pira-Tapuia do rio Uaupés chamado Joaquim Darbono (indivíduo 142, Diagrama 5). Esse casamento originaria o terceiro coletivo de Fátima, cuja genealogia consta no Diagrama 5, abaixo. Joaquim Darbono, assim como outros homens Pira-Tapuia que casaram com mulheres hup na segunda metade do século XX, agregou-se à aldeia de seus cunhados, no caso, os *Dèh Puh Tèhd'äh* de Fátima, deixando sua comunidade de origem. Os filhos do casal cresceram entre os Hupd'äh, não aprendendo a língua tukano, e adotando um modo de vida tal qual o dos Hupd'äh. Mesmo seus nomes de benzimento são traduções em hup da lista de nomes do grupo de descendência de seu pai. Os Hupd'äh se referem a eles como *Hòpd'äh* (“Gente Peixe”),

⁶⁶ Povo da família linguística Tukano oriental, localizados no médio rio Papuri, médio e baixo rio Uaupés. Migraram também para diferentes localidades do rio Negro e para a cidade de São Gabriel da cachoeira. Esses Pira-Tapuia de comunidades do médio rio Uaupés que casaram com os Hupd'äh, alguns dos quais fazendo sua moradia no interior da floresta, são de sibs de baixa hierarquia. Sobre os Pira-Tapuia da comunidade São Gabriel, no médio rio Papuri, conferir a dissertação de Aline Scolfaro (2012).

tradução do etnônimo *Waikhana*. E, no arranjo geral da exogamia hup, tal coletivo é referido como *Mòm Tèhd'äh* (“Filhos do Metal”), um clã de exceção que não é localizado nas metades exogâmicas em que se dividem os clãs hup. Isto é, os *Hòpd'äh* não são irmãos nem, a priori, cunhados de nenhum dos clãs hup, o casamento portanto não é prescrito com nenhum dos grupos de descendência.

Não obstante descenderem de uma mulher *Děh Puh*, hoje estabelecem relações mais próximas com os *Mòy Kă' Tèhd'äh* de Fátima, dos quais se tornaram afins efetivos devido ao casamento de Clemente Barreto com Anastácia Darbono (Casa 3, Diagramas 4 e 5). E, conforme me explicou João Batista, sobrinho de Clemente, atualmente esse coletivo dos *Hòpd'äh* (Pira-Tapuia) de Fátima, se comparado aos próprios *Hupd'äh* de Fátima, apresenta de forma mais destacada os atributos que diferenciam os *Hupd'äh* dos *Wòhd'äh*: são os que mais caçam, menos trabalham na roça, tendem a um certo nomadismo, e também não frequentam a missa na igreja de Iauaretê e não matriculam seus filhos na escola. “Eles não trabalham”, pontuava João.

Até a metade do ano de 2013, esses Pira-Tapuia, segundo o censo do DSEI Rio Negro, moravam no sítio Abacate, local que na classificação dessa instituição faz parte de Fátima. O sítio Abacate (*Yuhúm Děh*, “igarapé Abacate”, em língua hup) dista cerca de três horas e meia de caminhada de Fátima, no interior da floresta, em meio ao caminho que leva ao igarapé Japu. Essas famílias Pira-Tapuia transitavam intensamente entre suas casas no sítio Abacate e a comunidade de Fátima, onde eram hospedados em anexos das casas 3 (Clemente Barreto) e 4 (Horácio Andrade).

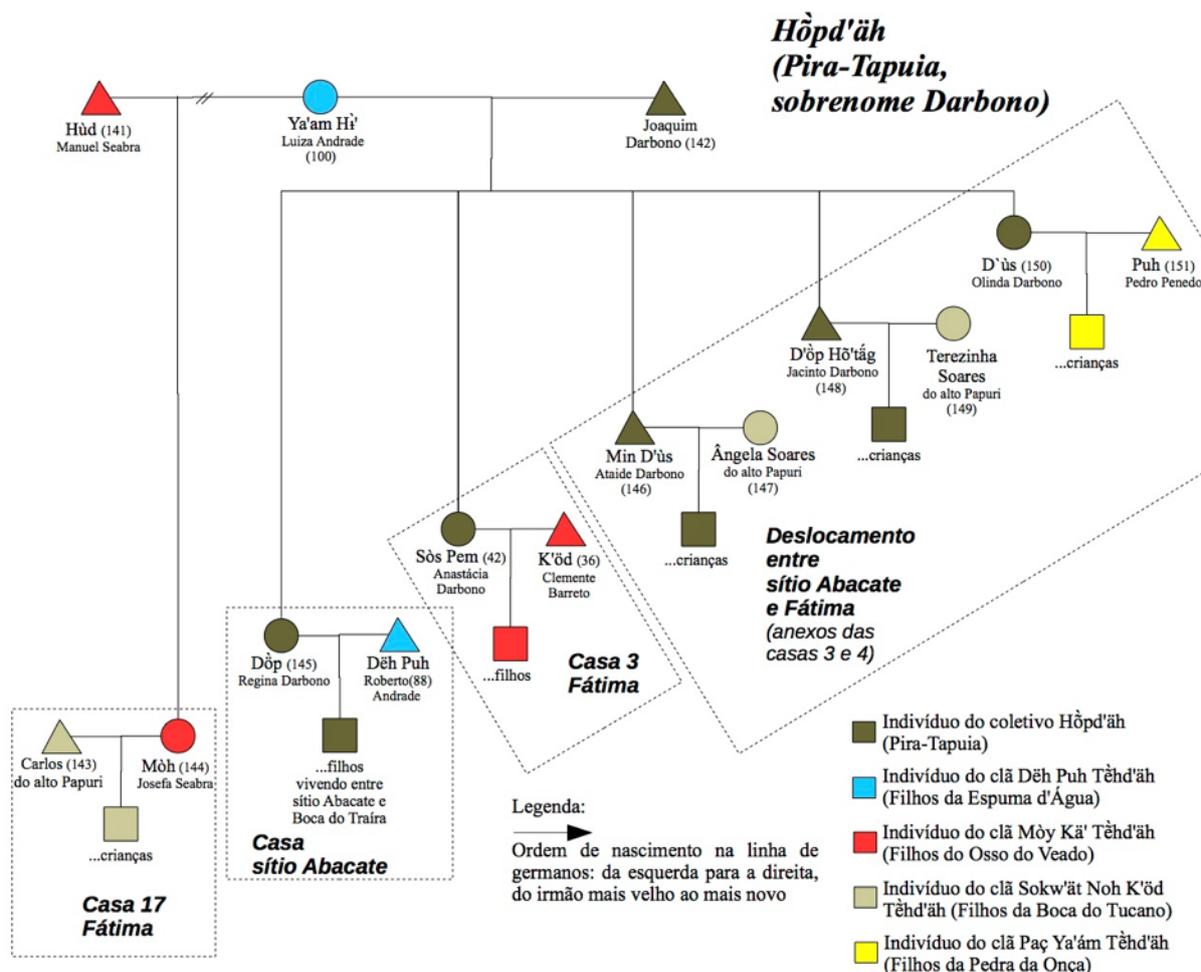


Diagrama V

Ataide (indivíduo 146) e Jacinto Darbono (indivíduo 148) casaram com duas irmãs da comunidade hup de São Fernando, no alto rio Papuri, localizada portanto no grupo regional ocidental, conforme a classificação de Jorge Pozzobon. Com esse movimento, agregaram seu sogro (Joaquim), um cunhado (Jorge), do clã *Sokw'ät Noh K'öd Têhd'äh* (“Filhos da Boca do Tucano”), e um concunhado (Eliseu), do clã *Tëg D'uh Ag Têhd'äh* (“Filhos da Fruta da Árvore”), somando, portanto, a esses Pira-Tapuia “hupdicizados”, um conjunto de Hupd'äh do alto rio Papuri que desceu para a região de Iauaretê. Como referimos no Capítulo 1, tópico “4. Os Hupd'äh do igarapé Japu e a dobra do sistema regional”, da perspectiva dos Hupd'äh do baixo curso do rio, isto é de Fátima e do igarapé Japu, esses Hupd'äh do alto rio Papuri estabelecem um contraponto aos aspectos da civilização dos Hupd'äh católicos. Esse coletivo de mobilidade intensa, formado pelos Pira-Tapuia e seus cunhados, tendo como referência o

sítio Abacate, mantinha seu trânsito circunscrito às terras em torno desse local: deslocando-se para a floresta para caçar e coletar frutos; e para Iauaretê, onde, como referido acima, ocupavam os anexos de casas de seus parentes em Fátima, local onde iam para participar das festas com caxiri, visitar sua mãe e irmã mais velha, ou simplesmente beber cachaça comprada na aduana colombiana com dinheiro obtido, em geral, pela venda de carne de caça para os Wòhd'äh ou no trabalho na roça dos Tariano de Santa Maria. Nas casas onde permaneciam em Fátima ocorria uma relação de complementaridade alimentar, pois esses Pira-Tapuia e Hupd'äh do alto Papuri móveis garantiam um maior fluxo de carnes de caça e de peixe, algo, importante lembrar, relativamente raro na alimentação dos Hupd'äh de Fátima atualmente, enquanto esses, em contrapartida, os abasteciam com os produtos agrícolas de suas roças. Contudo, frente aos preceitos da vida comunitária de Iauaretê, esse coletivo móvel, caçador, que não frequentava as missas nem matriculava seus filhos na escola, apresentava fortes contrastes, o que gerou tensões com os Tariano de Santa Maria, com os padres de Iauaretê e, conseqüentemente, com os próprios Hupd'äh de Fátima. Quanto a isso, um aspecto tomava particular relevo: Eliseu, o concunhado do alto rio Papuri, era casado com duas mulheres, da mesma forma que os ancestrais dos Hupd'äh do Japu, o que, ao que parece, não podia ser tolerado pelos padres, sobretudo em vista da influência que tal prática ancestral podia exercer em relação aos Hupd'äh de Fátima.

Ao final de maio de 2013, quando retornei para a segunda etapa do trabalho de campo, estavam praticamente todos doentes em Fátima. Além das doenças habituais, a diarreia das crianças e a gripe dos adultos, havia ainda alguns doentes de malária, trazida do período na cidade de São Gabriel da Cachoeira, em que algumas famílias permaneceram acampadas nas proximidades do porto Queiroz Galvão durante as férias escolares, entre dezembro de 2012 e abril de 2013. A senhora Luiza Andrade, mãe dos Pira-Tapuia de Fátima, estava com tuberculose, e Moisés Andrade com uma enfermidade que ainda não havia sido identificada nem pelos benzedores de Fátima nem pelos enfermeiros do Polo Base de Iauaretê⁶⁷. Moisés explicou-me que, em Fátima, os Hupd'äh ficam doentes devido, basicamente, à falta de

⁶⁷ A doença de Moisés, segundo o próprio, começou em São Gabriel da Cachoeira, em outubro do ano anterior, depois de uma semana na cidade, em que praticamente não se alimentou, consumindo bebida alcoólica intensamente. Assim, no último período de férias, ao invés de rumar para a cidade, Moisés foi com sua esposa e filhos para um acampamento no interior da floresta, onde permaneceram comendo farinha e peixe.

comida – ele mesmo viria a falecer em novembro desse mesmo ano, 2013, em Manaus, na Unidade de Terapia Intensiva do Hospital Tropical em decorrência do que foi diagnosticado como cirrose ocasionada por hepatite B, agravada pela falta de alimentação e consumo de bebida alcoólica.

Além desse quadro de enfermidades, Fátima estava às voltas com os boatos em relação a Jacinto Darbono (indivíduo 148, Diagrama 5, apelido *Sarakà' Wih*, “Gavião de Galinha”), um dos homens Pira-Tapuia de Fátima. Jacinto havia fugido para a floresta com a irmã mais nova de sua esposa, Teresinha, quando esta se encontrava na cidade para o tratamento de uma doença. Diziam os Hupd'äh que Jacinto esboçava, tal qual seu concunhado Eliseu, uma relação bígama. Entre os Hupd'äh, esse fato repercutia de duas formas. A primeira, aos mesmos moldes em que até então eu escutara as referências sobre Eliseu, projetava um tom ameno e jocoso em relação a esses homens hup bígamos, o que fornecia matéria para piadas e provocações entre os homens. Chamavam-se esses de *Dos Mujer* (“duas mulheres”), *Ka'àp Höd* (“dois buracos”) ou *Ka'àp Te'in* (“duas esposas”). O apelido de referência a Eliseu em Fátima era justamente “*Dos Mujer*”.

Alternativamente, entre alguns Hupd'äh mais comprometidos com os modos católicos, as referências à bigamia de Eliseu, e principalmente ao que Jacinto fazia naquele momento fugindo para a floresta com a irmã mais nova de sua esposa, ganhavam ares de reprovação moral. O ministro hup da comunidade, certa vez, durante a preparação do ipadu, comentou-me que estava triste com Jacinto, que ele estava “cometendo adultério” e que, agora, eles, os Hupd'äh, deveriam rezar por conta desse seu parente desviado. Complementou afirmando que todos ali estavam passando fome, que as crianças estavam crescendo sem comida, mas que ele não partiria definitivamente para seu sítio em igarapé Rã, pois não queria deixar a comunidade, que ali era a “paróquia” e que ele queria ajudar a “comunidade crescer”. O proselitismo civilizacional de João Batista tocava outros aspectos além do catolicismo: aos Pira-Tapuia dizia que o tempo de permanecer na floresta, andando de um lado para outro em caçarias, já havia passado, e que agora eles deveriam matricular seus filhos (à época, sem documentos) na escola e ganhar Bolsa Família. Esse tom moralizante e civilizacional convivia, portanto, com o aspecto mais geral da indiferença jocosa quanto à bigamia de Jacinto, alguns inclusive brincando que em breve fariam o mesmo.

Desde o ano anterior, 2012, havia sido marcado com o padre de Iauaretê uma cerimônia de batismo coletivo das crianças hup, a ser realizada na festa de Nossa Senhora de Fátima, a padroeira da comunidade, em 13 de maio de 2013. A festa foi realizada, mas o batismo não. Algum tempo depois, os Hupd'äh comentaram que o padre se recusou a batizar as crianças de Fátima por conta do caso de bigamia de Jacinto Darbono. Os Hupd'äh responderam ao padre que compreendiam, mas que, então, não batizasse apenas os filhos do seu parente bigamo, ao que o padre, segundo os relatos, reagiu convocando os Hupd'äh de Fátima para que intensificassem os cultos na comunidade no decorrer dos meses seguintes para batizar seus filhos⁶⁸. O clima na comunidade esquentou, a mãe de Jacinto, senhora Luiza, comentou que não queria que ele se casasse com a irmã mais nova de sua esposa, pois isso estava gerando muita fofoca entre os Hupd'äh (*irekòh pög*). Aparentemente, essa rede de fofocas se estendeu por toda Iauaretê, alguns Wòhd'äh comentaram comigo que o padre estava “errando com os Hupd'äh” e a própria diretora-presidente da FOIRN me procurou para esclarecer a respeito do que havia escutado de seus parentes: que supostamente eu e um dos diretores da COIDI estávamos organizando um abaixo-assinado para expulsar o padre de Iauaretê.

Os meses que se seguiram foram de intensificação litúrgica entre os Hupd'äh de Fátima, em um grau que até então eu não havia presenciado. Os habituais cultos semanais, realizados no sábado de manhã, os quais serão descritos no próximo tópico, passaram a ser realizados três ou até quatro vezes por semana; e os parentes mais engajados nos modos católicos começaram a exercer certa pressão sobre esse terceiro coletivo de Fátima. Jorge, do alto rio Papuri, cunhado de Jacinto, para acalmar os ânimos, enviou sua irmã mais nova, que havia fugido para a floresta com Jacinto, para São Gabriel da Cachoeira como acompanhante de uma das senhoras hup de Fátima, que estava para ser internada na CASAI (Casa do Índio).

⁶⁸ Essa situação nos coloca diante do que poderíamos referir como os limites da “inculturação”. Ao menos do que se depreende dos movimentos dos padres de Iauaretê, tal conceito estaria fundado numa oposição bastante rígida entre cultura e sociedade. Os benzimentos, os rituais, e mesmo o toque das flautas de Jurupari atualmente estariam liberados, todos aspectos culturais em vista da adaptação do catolicismo “às categorias mentais da cultura, seus valores e expressões da abrangente tradição dos povos indígenas” (conferir nota 64). Tais aspectos contam com o incentivo ou ao menos a tolerância dos atuais missionários. Em duas missas em Iauaretê que presenciei, inclusive foram incorporados os toques de flautas Japurutu, certa vez com a participação dos próprios Hupd'äh de Fátima. Mas, do ponto de vista do padre, a bigamia corresponde a um outro conjunto de fenômenos, algo que excede os limites da “inculturação” católica, tratando-se, ao que parece, de “sociedade”.

Jorge passou a se referir a Jacinto como: *pëcadu, b'atìb', b'atìb' dōhóy* (“pecado, diabo, diabo soprador de feitiços”).

A isso se somava outro conjunto de problemas, que tocava diretamente as relações entre os Hupd'äh de Fátima e os Tariano de Santa Maria. O sítio Abacate é próximo ao local da antiga moradia dos Hupd'äh em *Pëd Dëh* (igarapé Cunuri), em proximidade relativa, portanto, às roças de algumas famílias Tariano. E, nesse mesmo ano de 2013, se multiplicaram as acusações de roubo dessas roças, sendo a responsabilidade atribuída a esse coletivo de tendência móvel dos Pira-Tapuia e seus cunhado do alto rio Papuri. As acusações de roubo de roças dos Tariano de Santa Maria, bem como a polêmica gerada por esse Pira-Tapuia, que, sob influência de seu concunhado do alto Papuri, esboçava uma relação bígama ao fugir para a floresta com a irmã menor de sua esposa, levaram a um movimento em tudo análogo ao da própria criação da comunidade de Fátima, no sentido de sedentarizar esse coletivo ao aproximá-lo de Iauaretê.

Em um enredo, portanto, que envolve de alguma forma o padre de Iauaretê, o ministro católico Tariano que trabalha com os Hupd'äh de Fátima, o catequista Tariano (responsável pela preparação do batismo das crianças hup em 2013) e alguns Hupd'äh de Fátima mais comprometidos com as convenções católicas que definem o comunitarismo de Iauaretê, foi dado um ultimato aos “nômades”: ou se estabeleciam em Fátima ou no sítio Abacate, e de todo jeito deveriam fazer eles mesmos as suas roças. Caso decidissem por se fixar em Fátima, a comunidade toda os ajudaria a fazer suas próprias roças para que pudessem “trabalhar”. Nas reuniões comunitárias das manhãs de sábado, esse assunto foi devidamente tratado pelos Hupd'äh, pelo ministro e pelo catequista Tarianos que os acompanhavam. Depois de algum tempo, decidiu-se pela permanência dos Pira-Tapuia e seus cunhados em Fátima.

O concunhado bígamo dos Pira-Tapuia, partiu de Fátima de volta para sua terra assim que um Wòhd'äh do alto rio Papuri lhe ofereceu carona, não sem antes ter uma de suas esposas “roubada” (*s'ékýí'*) por um rapaz do igarapé Turi, que vive hoje no sítio em igarapé Rã, nas proximidades de Fátima. As casas de teto de caranã e sem paredes, no sítio Abacate, foram abandonadas e o coletivo agregado pelos Pira-Tapuia passou a ocupar definitivamente o anexo da casa de Clemente Barreto. Quando de meu retorno a Fátima em março de 2014, soube que essa família sedentarizada estava tendo muitos problemas com consumo de cachaça

em Fátima. No final desse mesmo ano 2014, soube, por telefone, que o velho vindo do alto Papuri (sogro dos Pira-Tapuia) faleceu em decorrência de uma doença respiratória e homem que em 2013 esboçou a relação bigama cometeu suicídio em um dia de festa.

Assim, no sítio Abacate permaneceu apenas a família de Roberto Andrade (comunidade Boca do Traíra, clã *Děh Puh Těhd'äh*) e Regina Darbono. Os Hupd'äh de Fátima dizem que Roberto vive como os antigos (*wähád'äh*), que hoje está no sítio Abacate e amanhã pode estar em outro lugar; e que faz isso porque não quer que seus filhos passem fome. Em 2013, quando fui a pé para o igarapé Japu, parei para dormir no sítio Abacate e comi ipadu com Roberto, que, então, disse-me que vive sozinho na floresta pois foi assim que seu pai o ensinou. Interessante notar que Roberto é o único filho homem de Casimiro Andrade, homem hup que, conforme descrevemos no Capítulo 1, entre as décadas de 1940 e 1960, era apresentado como “o único Maku civilizado” na região de Iauaretê, sendo justamente o mediador entre os Hupd'äh do Japu e a Missão dos salesianos. Ainda em 2013, *B'à' Boh* (“Guloso de Beiju”, apelido de Fernando Barreto, indivíduo 46, Diagrama 1) e sua esposa, filha justamente de um dos Pira-Tapuia de Fátima, um jovem casal que estava tendo seu primeiro filho, fizeram uma roça e mudaram-se para o sítio Abacate, recusando-se, inclusive, a participar do Mutirão de Documentação organizado em Iauaretê em agosto de 2013. Nessa ocasião, muitos Hupd'äh do Japu desceram para Fátima para fazer documentos e dar entrada no cadastro do Programa Bolsa Família. O irmão mais velho de *B'à' Boh*, que vive em Santo Atanásio e deseja cursar o Magistério Indígena para se tornar professor, comentou que seu irmão mais novo não quer saber de documentos, de estudar e da vida em Iauaretê. E, assim, ao que tudo indica, um novo conjunto de Hupd'äh vai ocupando o sítio no interior da floresta, levando adiante a tensão perene entre os que afirmam a univocidade do futuro dos Hupd'äh em direção aos modos dos brancos e os que “não querem saber de documentos”, vivendo à imagem dos antigos.

O processo de sedentarização dos Pira-Tapuia de Fátima nos coloca diante das linhas de força que atravessam a vida desses povos, no caso, personificadas na influência de *Dos Mujer*, o concunhado bigamo e nômade do alto rio Papuri, e na influência dos padres e Wöhd'äh de Iauaretê. Uma vez mais, tal qual vimos na descrição dos futuros possíveis de Horácio ao final do tópico anterior, coloca-se a disjunção entre os modos civilizacionais da

forma-comunidade e a possibilidade constante de fuga apontando para um futuro em que se viveria como os antigos. O “fazer a comunidade crescer” e os movimentos em direção aos signos do progresso e do “viver melhor” embatem-se com uma outra ordem de agenciamentos, nos quais a bigamia não parece uma má ideia, perambular pela floresta pode ser interessante e fazer documentos ganha ares *nonsense*, dando vida a uma trama em contraponto ao

pensamento hoje dominante entre “nós”, [em que] apenas uma direção é pensável e desejável, a que leva do “negativo” ao “positivo”: do menos ao mais, da posse do pouco à propriedade do muito, da “técnica de subsistência” à “tecnologia de ponta”, do nômade paleolítico ao cidadão cosmopolita moderno, do índio selvagem ao trabalhador civilizado. (Danowski & Viveiros de Castro 2014: 157)

Como se vê, o sítio Abacate, em Fátima, é menor em muitos sentidos, assim como Fátima em Iauaretê, carregando a potência dos que “ficaram para trás”. Potência essa constantemente vigiada, sendo objeto de processos de captura, derivando em novas fugas, e assim por diante. Mas, e quanto a essa outra ordem de movimentos e agenciamentos, a que leva justamente a “ir para a frente”, à sedentarização, ao “trabalho”: no que mais consiste essa vida em comunidade dos Hupd’äh?

3. Fazendo a comunidade

As dimensões históricas e estruturais da formação das comunidades no alto rio Negro e entre os Hupd’äh foram tratadas na Introdução e no Capítulo 1, agora delinearemos, portanto, um aspecto do cotidiano de Fátima como uma comunidade, sobretudo no que toca à convenção católica nessas paisagens. Traçam-se também linhas conceituais sobre o processo de formação de comunidades e a constituição de coletivos em geral, realizando um esforço analítico sobre o que vínhamos assinalando de forma algo impressionista até esse ponto da etnografia: as amarras frágeis da forma-comunidade hup, a tendência à entropia mútua entre os diferentes modos de constituição de coletivos; enfim, como se colocam, para os Hupd’äh, os contrastes entre os processos de “fazer gente” e “fazer a sociedade” (Kelly 2015). Por esse ângulo, são de especial relevância os cultos católicos e reuniões comunais realizadas nas

manhãs dos sábados. A reunião matinal dos sábados é possivelmente o único momento em que a comunidade propriamente dita se realiza. E, nesses eventos, esboçam-se inversões em relação a atributos do cotidiano hup descritos anteriormente quanto ao princípio da incerteza comunicativa e da arquitetura vazada das casas e continentes hup em geral, em que os objetos circulam intensamente, não tendendo a uma posição fixa.

Em 2013, por conta da controvérsia envolvendo o que descrevemos no tópico anterior a respeito da sedentarização dos Pira-Tapuia, a qual redundou na postergação do batismo das crianças de Fátima, ocorreu um processo de intensificação dos cultos católicos. Nas reuniões matinais dos sábados 25 de maio e 8 de junho, o caso foi discutido pela comunidade. Ao amanhecer, depois de banharem-se e comerem algum mingau de farinha de mandioca, os Hupd'äh colocaram suas melhores roupas e dirigiram-se aos poucos à capela recentemente reconstruída⁶⁹. Enquanto os responsáveis pela organização do culto, à frente do altar, coordenam os primeiros movimentos, os demais parentes vão preenchendo os bancos de forma por vezes ruidosa. Fernando Ramos, o ministro da comunidade, é o responsável pelas leituras bíblicas e suas traduções em língua hup, e é a figura que conduz o culto, auxiliado por Teresinha Ramos, sua irmã mais nova, que puxa os cantos escolhidos em um livro de cantos e orações. Os homens sentam-se nos bancos à direita da perspectiva de quem olha para o altar, mulheres à esquerda, enquanto as crianças distribuem-se nos dois lados, mas não em igual proporção, tendendo a se concentrar no lado de suas mães e irmãs mais velhas. À frente, próximos ao altar, posicionam-se os responsáveis por alguma função específica na celebração, algo que implica conhecimentos da língua portuguesa: o ministro Fernando, os catequistas João Batista Barreto e Moisés Andrade, bem como Antônia Ramos, uma jovem destacada para os trabalhos da Pastoral da Criança, e, para a realização da leitura de alguns trechos bíblicos, alternam-se jovens que estudaram ou estão estudando no Ensino Médio.

No contexto de preparação das crianças hup para o batismo, esses cultos em Fátima contavam também com a presença de senhor Agripino, um Tariano morador das proximidades

⁶⁹ Para essa construção, trabalho que se estendeu entre 2012 e 2013, as famílias de Fátima tiveram de cotizar um volume considerável de gastos, sobretudo para o pagamento do indígena empregado da Missão, responsável por erguer a base de tijolos e a fixação das tábuas de madeira que estruturam as paredes. Receberam também algumas doações da Missão: bancos de madeira, tábuas e tijolos.

do centro da Missão, no outro lado do rio Uaupés, responsável justamente pela preparação das crianças. Agripino entoava os cantos sempre com fôlego, diferentemente de alguns dos Hupd'äh presentes: “Minha vida tem sentido / Cada vez que eu venho aqui / E te faço meu pedido / De não me esquecer de ti”. O canto dos Hupd'äh tende a não ser efusivo, e mesmo a postura corporal nos momentos específicos em que se deve levantar dos bancos, cantar, orar e sentar logo em seguida para escutar as passagens bíblicas, tende à dessintonia. A intercalação entre a fala dos responsáveis pela condução do culto e as repetições dos que estão sentados nos bancos é em geral feita de maneira tímida, não obstante os esforços do ministro Fernando, do catequista João e o exemplo sempre comprometido do Tariano Agripino.

Cordeiro de Deus, que tirais o pecado do mundo,

Resposta coletiva: Tende piedade de nós.

Cordeiro de Deus, que tirais o pecado do mundo,

Resposta coletiva: Tende piedade de nós.

Cordeiro de Deus, que tirais o pecado do mundo,

Resposta coletiva: Dai-nos a paz.

Quando as mãos se levantam aos céus, também há um atraso dos movimentos. Da mesma forma, a entoação coletiva das rezas e a execução do sinal da cruz. Não raro, algum burburinho toma espaço entre mulheres e jovens sentados nos bancos, bem como o choro ou o impulso de brincar das crianças, ao que o ministro Fernando reage com um olhar severo, fazendo gestos para que cessem os movimentos que escapam à condução geral do culto. Fernando concentra em si a gravidade dos gestos, a seriedade da fala, a circunspeção do pensamento, a sisudez do semblante, tal qual se observa da parte dos padres nas missas na igreja de Iauaretê e dos Wòhd'äh que auxiliam o culto. O ministro hup faz o possível para que seus parentes, através de seu exemplo, possam emular tais movimentos e disposição corporal, esforço esse que, em geral, tem eficácia moderada. É notável o cuidado extremo dos Hupd'äh com os objetos litúrgicos e seus lugares precisos: a Bíblia e o livro de cantos e orações em um certo local do altar, a base para a colocação das velas, o estandarte com a imagem de Nossa

Senhora de Fátima, o cálice dourado, o tecido de cor clara que o cobre, o pano sobre o altar, a disposição simétrica dos bancos... Disposição à fixidez de todas as coisas e à circunspeção corporal que contrasta fortemente com o cotidiano das casas e a circulação dos objetos.

Aproximando-se o encerramento do culto matinal, os que estão mais próximos cumprimentam-se com apertos de mão. Findo o culto, os Hupd'äh levantam-se energicamente dos bancos e saem da capela. Miguel passa por mim dizendo que um *b'atìb'* (“fantasma” foi sua tradução na ocasião) estava lhe atrapalhando durante a cerimônia, simulando chifres num gesto com os dedos indicadores acima da testa. Os homens seguem direto para o centro comunitário, enquanto as mulheres vão às suas casas buscar a contribuição para a refeição comunal a ser realizada no centro comunitário. Trazem bacias com beiju e mingau de farinha de mandioca, alguns acrescidos de caldo de açaí, e também alguns pratos com maniçoba ou japurá, por vezes com maniuara misturada, a qual pode ser servida na forma do corpo inteiro da formiga ou assada, socada e, assim, reduzida a pó. Os poucos peixes que os homens puderam pescar na noite anterior, seja o peixe inteiro ou na forma de mujeca, são oferecidos preferencialmente aos de fora da comunidade, que estiverem presentes na reunião: no caso, para Agripino, o catequista Tariano, e Bosquinho, o ministro da mesma etnia, morador da comunidade Santa Maria. Em outras ocasiões esse grupo de estrangeiros incluía também um casal, Auxiliadora e Raul, de Santa Maria, os quais coordenam os trabalhos da Pastoral da Criança. Há uma separação espacial dos presentes, de modo que os estrangeiros comem à parte dos Hupd'äh, e estes, por sua vez, dividem-se em homens, de um lado, e mulheres, de outro, ainda que essa última divisão não seja marcada de maneira particularmente rígida. Terminada a refeição, as mulheres retiram suas bacias e pratos vazios e dá-se início às discussões da comunidade.

João Batista, o catequista hup, convoca todos com mais de treze anos para que se aproximem, chamando-os conforme a ordem espacial das casas de Fátima, começando pelo velho Xavier, mais próximo do rio Uaupés, até chegar à casa de Sapiri, na direção das roças, e seguir para os que, à época, viviam no sítio Abacate, no interior da floresta. Aos poucos, assim como nas festas em que o caxiri é servido e nos cultos na capela, sentam-se homens de um lado e mulheres de outro do centro comunitário. Bosquinho, o ministro Tariano, logo toma a palavra e passa a tratar do problema do roubo das roças dos Tariano em uma longa fala em

língua tukano. Gentilmente, sabendo que não compreendo essa língua, Bosquinho traduz alguns trechos em português. A linha de condução da fala de Bosquinho, o roubo das roças dos Tariano e o nomadismo do coletivo dos Pira-Tapuia e dos Hupd'äh do alto rio Papuri, era entremeada pela discussão e afirmação quanto aos atributos e responsabilidades específicas de cada um dos cargos que estruturam a comunidade: líder, vice-líder, animadores, catequista e ministro. Bosquinho costuma ressaltar a inconstância dos Hupd'äh na ocupação desses cargos, pois mesmo a comunidade instituindo determinada pessoa para a tarefa, essa logo abandona suas funções. Afirma que o catequista é inclusive mais importante que o próprio líder, e que todos devem trabalhar juntos, e não derrubando um ao outro. Esse seria o método para que todos da comunidade pudessem produzir conforme suas necessidades, não precisando roubarem uns dos outros nem de seus vizinhos dos outros bairros. Também tratou da necessidade dos Hupd'äh aprenderem a ordem dos acontecimentos no dia de festa, que parassem de beber caxiri antes do sol raiar, como faziam os antepassados, e que se alimentassem bem antes de começar os festejos, sobretudo para não chegarem embriagados nas missas dos domingos na igreja de Iauaretê. E, por fim, colocou que o pessoal do sítio Abacate deveria decidir se ficaria em Fátima ou se se fixaria no interior da floresta, devendo, de todo jeito, trabalhar para a derrubada e o cultivo de roças.

Os Hupd'äh logo tomam a palavra. Justino, o vice-líder de Fátima, fala em língua hup, dentre outras coisas, chamando a atenção dos Hupd'äh para que parassem de me pedir coisas com tanta insistência, e sim realizassem trocas comigo, e também que não ficassem me importunando nos dias de festa. João Batista organiza o dízimo que cada família deve contribuir para a igreja em Iauaretê, além de tratar dos preparativos para a festa de aniversário dele e de Fernando. João aproveitou também para tecer uma dura crítica à atuação do líder da comunidade, Ricardo Barreto, seu pai, pois este, segundo João, não participa das reuniões gerais das lideranças de Iauaretê convocadas pelo alto-falante da Missão. Fernando colocou o problema das brigas em dia de festa e embriaguez, chamando a atenção para algumas situações ocorridas recentemente. Nessas reuniões comunais, os Hupd'äh tratam também dos trabalhos de edificação na comunidade, basicamente, a capela e a escola.

O burburinho dos parentes que estavam na posição de escuta em alguns momentos ameaçava se sobrepor à fala do eventual discursante, de modo que alguns Hupd'äh

esforçavam-se por concentrar a atenção dos presentes através de reprimendas verbais acompanhadas de semblantes fechados. De todo jeito, tendo passado algum tempo de falas e discussões, aos poucos a agitação toma tal proporção que praticamente impede a continuidade da reunião, decretando o seu fim. Os participantes vão se dispersando. Enquanto algum dos homens, que conhece o manejo do motor rabeta é destacado para reconduzir o catequista Tariano para o outro lado do rio Uaupés, outros trocam rapidamente de roupa em suas casas tomando o rumo das roças. Além das lidas diárias na agricultura, sábado é geralmente um dia para a colheita de mandioca para preparação de caxiri a ser consumido no domingo, assim como é um dia em que as rodas de ipadu tendem a durar mais tempo, necessitando de maiores quantidades de folhas de coca. Em outras oportunidades, depois dos cultos na capela e da reunião no centro comunitário, realizam-se trabalhos coletivos de limpeza da vegetação rasteira que se insinua no entorno da comunidade.

Em recente artigo, Robbins, Schieffelin e Vilaça (2014) traçam um panorama dos diferentes modos nos quais populações indígenas incorporam aspectos do cristianismo, comparando dados relativos a três povos convertidos ao protestantismo evangélico na Papua Nova Guiné e na Amazônia. A ênfase dos autores se coloca nos processos de transformação do *self* – “eu”, considerando a tradução padronizada do ensaio fundador de Marcel Mauss (2003 [1938]). Para as descrições das formas de reconfiguração do *self* indígena, os autores baseiam-se na noção protestante de “deus interior”, o que não corresponde ao catolicismo entre os Hupd'äh, de abordagem mais comunitária que interiorizante. Mas os autores destacam também os efeitos dessas mudanças nas pessoas coletivas indígenas, o que pode iluminar aspectos do catolicismo hup e do alto rio Negro em geral, o qual coloca em primeiro plano a dimensão institucional da religião cristã, sobretudo em suas implicações na mudança da forma de vida coletiva em comunidades. Nesse sentido, destacamos agora as alterações nos modos de comunicação dos povos indígenas, enfatizado na descrição que Bambi Schieffelin nos apresenta dos Bosavi, e nas mudanças na formação de “comunidades morais” entre os Wari', descritas por Aparecida Vilaça. Desse exercício comparativo, pretendemos depreender condições conceituais para a descrição das transformações na vida dos Hupd'äh tendo em vista a vida em “comunidade”.

Conforme Schieffelin, a abordagem dos missionários evangélicos que adentraram a vida dos Bosavi apresentava fortes contrastes com a ideologia da linguagem desse povo. O caráter literal da leitura da Bíblia desses cristãos fundamentalistas diferenciava-se do sentido não-literal da comunicação bosavi, em que a linguagem se dá às voltas com significados múltiplos⁷⁰. Da mesma forma, os missionários fundamentalistas incentivavam a transparência e a sinceridade na comunicação entre os indígenas, o que apresentava um desafio aos pastores nativos, contradizendo as preferências comunicativas locais, voltadas a formas estilísticas de caráter comunicacional indireto para evitar a atribuição de responsabilidade dos atos ou insinuações constrangedoras quanto ao que o indivíduo “realmente pensa” (2014: 570-571).

No caso dos Hupd'äh, interessante notar que os assuntos tratados na reunião comunal do sábado descrita acima eram precisamente os que animavam as fofocas (*irekóh*) da comunidade naqueles tempos, sendo a reunião, portanto, o momento em que tais temas eram tratados diretamente por todos em busca de resoluções, colocando as críticas uns aos outros de forma direta. Essa colocação direta, deve-se ressaltar, recebia uma importante modulação, não sendo apresentado qualquer tema de qualquer forma, e sim do ponto de vista da “comunidade”, tendo em vista o que a impedia de crescer, de ir para a frente. No modo de colocar os temas, não se tratava, portanto, da perspectiva de ego, e sim da perspectiva dessa forma específica de sujeito coletivo. Entretanto, ainda que diferentemente do caráter indireto com que as controvérsias são tratadas cotidianamente, e apesar do modo de apresentação desde a perspectiva de um sujeito coletivo, não estaríamos diante exatamente de uma inversão do que descrevemos no capítulo anterior pela insígnia do princípio da incerteza comunicativa. Tais eventos, ao fim e ao cabo, estimulam a geração de novas fofocas, pois os parentes ressentem-se devido às falas bravas (*táw id*) e falas feias (*ta'páy id*) enunciadas. E, assim

⁷⁰ A leitura bíblica dos católicos no alto rio Negro não é literal, incentivando mesmo a criatividade e a transposição das passagens bíblicas para a vida dos indígenas, algo em continuidade com o conceito de “inculturação” apresentado acima. Os Hupd'äh responsáveis pelos esforços tradutivos das passagens bíblicas em português certamente se engajam nessa proposta de leitura figurativa da Bíblia na busca de transpor as cenas bíblicas para seu entorno, mas, de modo interessante, há algo de “literal” na leitura bíblica do ponto de vista dos Hupd'äh: “literal” no sentido de trazer os relatos de como as coisas se deram no passado dos brancos. Escutei referências à Bíblia como *Tëg hód'äh nih wáhád pinig* (“as histórias dos antigos dos brancos”), considerando que *wáhád pinig* (“histórias dos antigos”) é justamente a expressão para se referir aos mitos dos Hupd'äh. Frequentemente, no dia anterior aos cultos, os encarregados pelas leituras vinham me perguntar não somente dúvidas pontuais quanto aos sentidos das palavras, como também a respeito do modo como as cenas bíblicas serem traduzidas aconteciam entre os brancos.

como ocorre diante dos excessos moralizantes atribuídos aos Wòhd'äh, surgem histórias relativas aos deslizes morais dos que proferiram essas falas, enfatizando a natureza deceptiva das mesmas e os sujeitos como anti-exemplo dos preceitos morais que tentavam projetar aos outros. Destarte, constitui-se todo um novo conjunto de controvérsias, que serão matéria de discussão nas reuniões subsequentes; e assim por diante.

Ao que parece, a sinceridade estimulada pelos padres na vida em comunidade, em que os indígenas devem trabalhar juntos “sem derrubar um ao outro”, a qual marca o modo de comunicação dessas reuniões comunais, não parece um conceito interiorizado entre os Hupd'äh; ou melhor, não se trata de uma relação transitiva: a sinceridade de um é a mentira para outro. Entre os Hupd'äh, a falta moral é via de regra alter-atribuída: o outro “mente”, o outro “bagunça”, envolvendo sempre suspeita, o sujeito nunca marcando sua própria intencionalidade nefasta. Há, importante notar, um outro momento em que as acusações podem se tornar diretas. Quando embriagados, nas festas, frequentemente conflitos eclodem devido à exposição direta de tudo aquilo que cotidianamente têm caráter indireto. Nesse sentido, Howard Reid (1979) descreveu as festas dos Hupd'äh como “barômetros sociais”, justamente por seu caráter revelador das tensões que são cotidianamente eclipsadas.

Outro aspecto a ser destacado da reunião comunal antes descrita trata da disposição civilizacional do ministro Tariano, a qual reverbera nas ações rituais e nas falas de alguns Hupd'äh, em sua postura circunspecta e na busca de manter os objetos cerimoniais em lugares precisos. O ministro Tariano fez uma fala em tudo voltada para que os Hupd'äh – os cargos da comunidade, o trabalho cotidiano, as moradias, os eventos das festas – se esforcem em adotar uma estrutura mais definida, que seu espaço habitado e tempo vivido ganhem uma certa ordenação conforme os preceitos da vida comunitária em Iauaretê. Esse seria precisamente o o cerne do processo de fazer a comunidade enquanto instituição de regras, de convenções. Para análise desse aspecto e seus desdobramentos na descrição da vida em comunidade dos Hupd'äh, lançamos mão do trabalho de Aparecida Vilaça sobre os Wari' e as transformações ocorridas com a conversão ao cristianismo evangélico.

Aparecida Vilaça apresenta uma descrição das transformações na vida dos Wari' tomando como objeto o modo como a noção cristã de *self* alterou as concepções de humanidade e de *self* desse povo amazônico (Robbins et alii 2014: 573). Os Wari' não se

segmentam em grupos de descendência ao modo dos clãs dos Hupd'äh; ainda assim, há alguns paralelos entre os conceitos de pessoa em um e outro povo, ambos colocando a premência da noção de “coração”. Para os Hupd'äh, como vimos no capítulo anterior, a saúde e a doença, assim como o “ver reto” (*kéy miníg*) e o “enlouquecer” (*mígay*), dizem respeito aos respectivos processos de concentração e dispersão da *háwäg* (“alma”, “coração”, aspecto clânico da pessoa), que é objeto de constantes investidas predatórias dos *b'atìb' d'äh*, termo que se refere tanto aos espectros dos parentes mortos quanto aos espíritos que habitam a floresta no entorno do *hayám* (“grupo local”). O processo de predação da parte dos *b'atìb' d'äh* (espíritos da floresta) é descrito pelo termo *wéd* (“comer”) – *b'atìb' amán wéd tég!* (“o *b'atìb'* vai te comer!”) ou *b'atìb' amìh háwäg wéd tég!* (“o *b'atìb'* vai comer tua alma / coração / sopro vital!”) – e implica transformações narradas como capturas dos humanos por esses seres. Clemente Barreto conta que, quando era criança em Fátima, num tempo em que a floresta estava mais próxima do espaço da aldeia, um *b'atìb'* em forma de *hup áy* (“mulher hup”) foi à sua casa, tomou-o pela mão e o levou para a floresta. Seus parentes, quando notaram a sua ausência, partiram assustados para o interior da floresta em seu encalço, encontrando-o sozinho. Ao retornar, foi devidamente benzido, tendo sua *háwäg*, em processo de dispersão, reconcentrada. A senhora Maria Ramos relata um evento parecido, em que um *b'atìb'* na forma de um macaco gigantesco – “King Kong”, me traduzia seu neto que acompanhava a narrativa impressionado – tentou tirar-lhe à força de sua casa, não tendo sido, entretanto, bem sucedido. Destino diferente do que ocorreu com Américo Andrade, um velho da comunidade de Boca do Traíra, que, recentemente, quando retornava pela floresta sozinho depois de uma festa em Água Viva, foi capturado por *hohóh b'atìb' d'äh* (“espíritos sapo”) com aspecto feminino. Os Hupd'äh mostraram-me os rastros, desviados da trilha, deixados por esses seres ao carregarem o velho hup para dentro da floresta. Américo faleceu algum tempo depois.

Em sua descrição da pessoa *wari'*, Vilaça destaca o corpo, o coração e o duplo. A definição *wari'* do “corpo” excede a dimensão meramente material, compreendendo aspectos da personalidade e do modo de ser, com especial ênfase no coração como a parte central do corpo em que se articula a complexidade das afecções que o formam. O corpo diferencia os *Wari'*, dizendo respeito às particularidades individuais, assim como à diferenciação do próprio coletivo dos *Wari'* em suas relações de alteridade com outros povos indígenas, com os

brancos e com seres de outras ordens. O “coração” é associado não apenas à maior parte das funções fisiológicas como também às disposições emocionais e cognitivas, à capacidade intelectual, sendo o *locus* da vitalidade e da agência wari'. Ter um coração em bom funcionamento, para os Wari', implica em saber como agir, o que fazer, referindo-se também ao pensar e às atitudes emocionais e morais. A vitalidade é diretamente proporcional à quantidade de sangue produzido pelo coração, sendo a tristeza, inversamente, concebida como um mau funcionamento desse órgão, levando ao adoecimento e, em casos extremos, à morte (2014: 573-574).

O duplo (*jamixi'*) concerne à dimensão propriamente perspectivista da socialidade wari', residindo nesse aspecto as transformações mais marcadas com a conversão desse povo ao cristianismo, linha de corte essa que faz com que autora distinga entre o “mundo wari' não-cristão” e o “mundo cristão”. Antes da conversão, isto é, no “mundo wari' não-cristão”, apenas os detentores de duplos eram considerados humanos, contemplando os Wari', outros povos indígenas, brancos e diferentes espécies de animais. Nessa dinâmica perspectivista, todos esses seres veem a si mesmos como humanos, tendo um mesmo modo de vida e cultura. A diferença, assim, reside no corpo (natureza). O duplo (*jamaxi'*), segundo Vilaça, não é um componente imaterial da pessoa, mas justamente a capacidade de se transformar nos corpos dessas outras gentes (2014: 275). Assim como no caso das capturas dos Hupd'äh pelos *b'atib' d'äh* acima descritas, tais transformações podem se dar de forma não-controlada, não-desejada, como na interação com os animais no evento da caça, em que o animal eventualmente pode deslocar-se da posição de presa, passando a agir como pessoa em relação ao caçador. O animal afirma sua perspectiva de humano ao capturar o duplo do caçador, afetando-o e transformando-o em um dos seus. Processo que, do ponto de vista dos humanos (Wari') parentes do caçador, são formas de contra-predação, cujo efeito é o adoecimento desse cuja subjetividade está sendo transformada pelas afecções dos animais, de modo que passa a enxergar esses outros como humanos, e, aos seus parentes Wari', como não-humanos. Com a conversão ao cristianismo, os Wari' passaram a traduzir esse processo como “perda de coração Wari'”.

No “mundo wari' não-cristão”, tais processos de transformação não-controlada faziam parte do cotidiano desse povo, dizendo respeito às doenças em geral. A prevenção dessas

transformações se dava através do cuidado cotidiano entre parentes, da atenção mútua e sobretudo da alimentação compartilhada, o que estabilizava a posição de humanos do coletivo wari' através dessa constante consubstancialização de corpos de parentes: *“people became like one another, constituting a moral community, to avoid turning into others by being seduced or captured by these other subjectivities”* (2014: 576). A vitalidade ligada ao coração era concebida como garantia de não-transformação.

O movimento central da vida dos Wari' é, portanto, a consubstancialização de parentes em um corpo coletivo de modo a evitar as transformações provocadas pelos duplos dos animais. Frente a essas questões, conforme Vilaça, o interesse dos Wari' no cristianismo se dá de modo mais destacado em dois aspectos que fornecem a eles “ferramentas adicionais” para lidarem com suas preocupações cotidianas: a ontologia e o código moral cristãos. A Criação, narrada no Gênesis, coloca uma diferença fundamental entre humanos e animais, fixando a posição dos primeiros como predadores dos outros. Assim, em termos wari', é como se os animais perdessem seus duplos. Dessa forma, a ontologia cristã lhes provê *“an additional tool for the continual work of differentiating themselves from animals”* (2014: 576). Em relação ao código moral cristão, a conexão entre as pessoas pelos laços da irmandade, baseada na generosidade e no amor generalizados, colocava-se em continuidade com o ideal de vida em comunidade, voltada ao eclipsamento das relações de afinidade, bem como à acusação de comportamentos condenáveis entre afins (raiva, feitiço, brigas). Posição essa que, nos mitos e rituais, é tematizada como um tipo de inimigo e associada justamente aos animais: ameaça perene à estabilidade da vida em coletivo. Uma vez que, no “mundo wari' não-cristão”, os Wari' eclipsavam a afinidade pelo uso de termos de parentesco que denotam relações de consanguinidade, a terminologia da irmandade cristã fornece a eles um outro vocabulário nesse sentido. *“Hence, it is as if Christianity, with its ontology and morality, had arrived as a response to the difficulties experienced by the Wari' in their day-to-day lives, offering viable solutions to problems of selfhood that already beset them”* (2014: 577).

Apresentadas essas incorporações de atributos do cristianismo que se colocam em continuidade com as questões e interesses que orientavam os Wari' em seu “mundo não-cristão”, a autora aponta que haveria, entretanto, uma mudança fundamental em vista, a qual concerne às inversões da semiótica wari', alterando a sua concepção do domínio do inato no

mundo e, conseqüentemente, a intencionalidade nos processos de simbolização. A teoria semiótica de Roy Wagner é a base teórica para tais colocações, a qual postula uma diferença fundamental de ênfase nos processos de simbolização das “classes média e alta euro-americanas” e dos “povos tribais, rurais e sociedades religiosas”; em um artigo de 1977, Wagner descreve essa diferença através da oposição entre a “conceituação científica do inato” e a “conceituação indígena (papua) do inato”. Essa ênfase, marcada na intencionalidade dos atores, trata da determinação de qual componente semiótico é entendido como a província da ação humana, logo, qual deve ser considerado o inato, dividindo o mundo do pensamento e da ação humana em duas alternativas (Wagner 1977: 303).

Assim, como nos apresenta Vilaça, os “euro-americanos”, ou a “conceituação científica do inato”, determina a natureza, as individualidades, o *self*, como domínio do inato (dado), enquanto as regras, as convenções e a sociedade são o foco da intencionalidade dos atores (construído, artificial). Alternativamente, a “conceituação indígena do inato” institui a intencionalidade inversa, na medida em que as convenções são inatas no mundo – como a cultura humana compartilhada entre humanos e animais no perspectivismo wari’ –, ao passo que a ação humana se coloca no sentido da diferenciação desde esse fundo convencional – a consubstancialização cotidiana dos corpos dos parentes, diferenciado-os dos animais ao contrapor-se às afecções destes, singularizando naturezas distintas. Se, no primeiro caso, a intenção do ator é relacionar, percebendo sua ação como a transformação de entidades *a priori* discretas em um padrão relacional consistente; no segundo, o ator percebe sua ação como diferenciante: uma transformação da continuidade relacional inata em distinções singulares construídas pelos esforços humanos⁷¹ (Wagner 1977: 391).

Com base na teoria semiótica wagneriana, para pensar as transformações das relações dos Wari’ com os animais na virada do “mundo não-cristão” (perspectivista) para o “mundo

⁷¹ Considerando as conseqüências conceituais desse “simbolismo relacional” do processo semiótico nas “sociedades que tomam a socialidade como um plano de fundo dado em relação à intenção humana”, Marilyn Strathern (1991) faz algumas considerações sobre a composição e decomposição das pessoas e suas implicações para a antropologia: “Where relations are perceived as immanent in things and persons, people work to make them known through the analogies they reveal. Persons and things are thus decomposed to reveal the relations which constitute them. To the anthropologist, this effort may well create a paradox. Prefiguration would be tantamount to conceiving of a ‘society’ or ‘culture’ as already in place, a configuration of which every new person is him or herself a recomposition” (1991: 79).

cristão” (fixação das posições de predador e presa), bem como as implicações disso na constituição dos coletivos, Vilaça conclui o seguinte a respeito da inversão semiótica wari’:

If what was once innate or given among the Wari’ was a world inhabited by an extended humanity that encompassed humans and animals, today this given world—given by God—centers on the difference between humans and animals. Hence although the Wari’ have striven to produce a moral community in both the traditional and Christian worlds, in the former context it was produced against the innate background of a generalized humanity, while in the Christian world, where this background ceases to exist, the production of a moral community, though similar to the former in terms of its overall characteristics, no longer comprises a movement of differentiation and particularization of a Wari’ community on the basis of a common human background. Today it seems to occur independently of this context, and the Christian Wari’ frequently describe the moralizing actions in a way reminiscent of our own, that is, as the production of a moral collective on the basis of individual idiosyncrasies. Christianity has led them to reconfigure the given world, in a way that became similar to our own. (2014: 577)

Nessa passagem, portanto, vemos a mudança na intencionalidade dos processos de simbolização wari’ – consequentemente, conforme os termos de Wagner, no que é precipitado como o inato –, tendo consequências nos movimentos de constituição dos coletivos. Doravante, com a reconfiguração do dado com a inflexão da ontologia cristã da Criação, os Wari’ articulariam seus coletivos (“comunidades morais”) em termos parecidos com os nossos, isto é, em um esforço de instituir uma relação entre idiosincrasias individuais dadas. Ao final de sua argumentação, a autora coloca algumas ressalvas que atenuam a linha de corte na ontologia Wari’ com a inflexão do cristianismo, apontando elementos que complexificam a análise e indicam reversibilidades possíveis, assim como o caráter não terminado das transformações ontológicas⁷². Tomaremos, aqui, as linhas gerais da argumentação de Vilaça para entreluzir, por contraste, processos vividos pelos Hupd’äh.

Os dois modos de constituição de coletivos que Vilaça apresenta na passagem acima, o primeiro em um mundo delineado pela trama perspectivista em que a consubstancialização dos parentes é o foco da ação humana, o outro baseado na ontologia cristã em que os humanos relacionam-se a partir de suas idiosincrasias individuais formando uma irmandade generalizada, apresentam, em linhas gerais, correspondências com o *hayám* (“grupo local”) do

⁷² Penso que, assim, complexifica-se também a distinção heurística entre o “mundo wari’ não-cristão” e o “mundo cristão”, bem como modula-se o recurso textual do uso do passado e do presente simples para narrar como as coisas se davam outrora e como ocorrem atualmente.

tempo dos antigos – e de agora – e com o *hayám* (“comunidade”) católica – povoados-missão instituídos pela ação missionária –, respectivamente. Entretanto, considerando os dados etnográficos disponíveis, nada indica que a ontologia cristã tenha se infletido no mundo hup de modo a transformar profundamente o domínio do inato. A humanidade segue tão estendida, e o mundo, tão hostil, quanto outrora. E, se levarmos em conta o que sugerem alguns processos descritos pelos Hupd'äh da região do Japu, tudo se passa como se essa hostilidade houvesse se magnificado em vista das transformações em *nìh s'áh* (“nossa terra”) a partir da entrada das doenças dos brancos no interior da floresta, situação essa que envolve também uma espécie de vulnerabilização cosmopolítica, devido às condições atuais da vida em comunidades demograficamente concentradas e à perda de conhecimentos xamânicos como efeito da ação dos missionários salesianos. Do ponto de vista dos Hupd'äh do Japu, possivelmente eles não estejam diante de um tratado de paz cosmopolítica, e sim de um aquecimento da guerra, e ainda com algumas de suas armas combatidas.

Entre uma e outra forma de instituição de coletivo, opera-se, no caso dos Hupd'äh, uma relação que poderia ser descrita de forma mais acurada pela imagem da justaposição (variando entre conjunções e disjunções possíveis) do que pela imagem da substituição. A ênfase nas reuniões comunais do sábado quanto ao regramento da comunidade, a adoção de convenções pré-estabelecidas e devidamente acordadas nesses eventos, nos quais repetem-se cotidianamente as mesmas regras, define os aspectos gerais da instituição da comunidade. Os ideais da igualdade e da irmandade católicos, de modo a subsumir as diferenças tradicionais em uma comunidade em que “ninguém derruba o outro”, são temas frequentes dos sermões dos padres de Iauaretê. O padre Alcionílio Brüzzi Alves da Silva, em “A Civilização Indígena do Uaupés” (1977 [1962]), descreve no capítulo “Observações sobre a psicologia do índio” um conjunto de temas que vemos ainda hoje reverberar nas pregações dos padres de Iauaretê, ainda que devidamente modulados pelas transformações do discurso da Igreja Católica sobre os indígenas, os quais aludimos anteriormente com o conceito de “inculturação”. Assim,

dentre esses temas: “volubilidade e inconstância⁷³”, “indolência⁷⁴”, “desmazelo⁷⁵”, “interesse e ganância⁷⁶”, “inveja⁷⁷”, “furto⁷⁸”, “mentira - falta de palavra - simulação⁷⁹”, “vingança⁸⁰”, “ vaidade⁸¹”, “soberba⁸²” etc. Os sermões tratam basicamente da vida nas comunidades e o tom moralizante se dá no sentido de repreender as disputas e os efeitos das clivagens internas, que faz com que “um queira ser mais que o outro”, que “um derrube o outro”, pontuando os casos de brigas entre parentes e sempre focando na relação entre indivíduos e famílias.

Esse aspecto moralizante das relações individuais certamente se coloca nas falas dos Hupd'äh nas reuniões da comunidade nos sábados de manhã. Mas, se tomarmos o ponto de

⁷³ “Não há, pois, [sic] esperar no indígena grande tenacidade de vontade. Não se pode contar com ele para um trabalho sempre idêntico, por exemplo, fazer diariamente observações meteorológicas ou a ligação de um gerador elétrico, ou mesmo levar comida para o gado” (1977: 126)

⁷⁴ “Aos visitantes, habituados ao ritmo intenso e constante de atividade das nossas grandes cidades, causará espécie encontrar os indígenas, durante o dia, deitados nas suas redes a dormir, ou entretidos horas a fio em amena conversa.” (1977: 126)

⁷⁵ “Talvez a relativa facilidade com que alcançam ou fabricam o de que precisam, torna-os descuidados das coisas e aparelhos, especialmente dos civilizados, deixando-os estragar-se ou perder sem atender ao seu valor ou necessidade” (1977: 129).

⁷⁶ “Mostram-se gananciosos negociando com outros índios, e até com os da própria tribo, portanto 'irmãos' seus.” (1977: 131)

⁷⁷ “A inveja é um dos vícios que desfiguram seu caráter, nem se dão os índios o cuidado de disfarçá-lo. Quem, pelas suas qualidades, começa a distinguir-se, será objeto de inveja dos demais e deixa-se logo tomar do receio de algum *malefício* dos outros.” (1977: 133, grifos do autor)

⁷⁸ “Sofrendo tão fortemente a picada da inveja, não é de admirar-se que apresente outro ponto fraco: a tendência para o furto. Recalque talvez contra o Branco, a quem julga sempre superior e rico, facilmente se apodera, mesmo fora dos casos patológicos de *cleptomania*, de alguma coisa dele, especialmente do que lhe pode ser útil para a vida, ou, se não o pode fazer, estraga alguma coisa do civilizado para causar-lhe prejuízo.” (1977: 133-134, grifos do autor)

⁷⁹ “O amor à veracidade que tem sido revelado entre alguns primitivos, não é o forte desses nossos índios... Não raras vezes os apanhamos em contradições.” (1977: 137)

⁸⁰ “Forte, ao invés [da fraqueza da expressão de sentimentos entre parentes, item anterior], é seu instinto de vingança, mesmo contra seu irmão, pai ou mãe.” (1977: 144) Nesse ponto um dos exemplos apontados é justamente a briga entre os Hupd'äh e os Tariano nas proximidades de Iauaretê em 1947.

⁸¹ “A moda *hippy* [sic] dos cabelos longos já contagiou esta população aborígene, e não só aos rapazolas estudantes, como também a índios na casa dos 30... E, quem sabe, lhes gere ainda a convicção de que assim se tornaram *mais civilizados*, ou *super-civilizados*.” (1977: 148, grifos do autor)

⁸² “Equivalente à vaidade é a soberba. Jamais reconhecem o próprio erro. À mínima palavra que lhes soa come [sic] repreensão, fecham-se no mutismo...” (1977: 149).

vista hup, vê-se que o desafio cotidiano em formar uma comunidade – tanto os grupos locais menores de outrora (e de hoje) como as comunidades maiores (povoados-missão) – coloca-se na relação entre os clãs afins. Considerando a referência do caso dos Wari' e suas tecnonímias para o eclipsamento das relações de afinidade, as quais se colocam em continuidade com a terminologia e o código moral cristãos baseados na irmandade generalizada, vemos que os Hupd'äh apresentam a tendência inversa: a marcação das duas relações possíveis entre os sujeitos (cunhados ou parentes), sejam individuais ou coletivos, é uma recorrência notável. Via de regra, quando um Hupd'äh refere-se a outro, ou quando fala do ponto de vista de seu coletivo em relação a outro, marca a posição de afinidade (*nìh yòh*, “meu cunhado”) ou de parentesco (*nìh báb'*, “meu parente”). Da mesma forma, quando os Hupd'äh referem-se a duas outras pessoas em alguma narrativa, o fazem indicando a relação de afinidade ou parentesco entre elas. A fundamentalidade do grupo de descendência para os Hupd'äh, logo, da relação de afinidade nele implicada, é um aspecto, até onde posso perceber, inatingível pela terminologia e a ideologia da irmandade cristã que os missionários católicos inseriram entre os indígenas do alto rio Negro.

Esse desafio de viver entre cunhados, portanto, é basal na socialidade hup, seja nos *hayám* (“grupos locais”) de proporções menores – em *wähád wág* (“tempo dos antigos”) e atualmente – seja nas comunidades (*hayám*) de maiores proporções formadas pela ação dos missionários. É no modo como esse desafio é vivido e pensado em uma e outra formação que parece residir a diferença. A formação da comunidade de Fátima é particularmente ilustrativa dessa diferença que estamos tentando descrever. Diferentemente da formação dos povoados-missão, nos quais se concentraram grupos locais (constituídos por clãs em relação de afinidade) que viviam espacialmente separados, Fátima evoluiu no tempo passando de uma forma de grupo local para outra.

Como vimos no capítulo anterior, no passado, as famílias de Fátima viviam como um pequeno coletivo formado por afins efetivos, a respeito do qual os Hupd'äh sempre destacam a boa convivência, a alimentação conjunta e a partilha de tudo que se caçava, pescava ou colhia, bem como a eficiência do cercamento xamânico diante dos ataques externos. Com o tempo, entretanto, ainda que um casamento tenha se realizado entre os clãs, o crescimento das famílias e a agregação de cunhados de outros locais às linhagens clânicas de referência foi

gradativamente aumentando a população de Fátima e, penso, transpondo a relação entre as linhagens dos clãs *Mòy Kǎ' Tèhd'äh* e *Dèh Puh Tèhd'äh* da afinidade efetiva para a classificatória. O crescimento demográfico certamente fazia parte dos planos dos Hupd'äh, imbuídos do projeto de “fazer a comunidade crescer”, mas colocou uma outra ordem de problemas, dentre esses, o destacado com mais frequência é a impossibilidade de partilha e de alimentação conjunta. No caso de Fátima, apresenta-se também a dificuldade em realizar os processos de cercamento xamânico devido ao cruzamento das ações dos benzedores dos diferentes coletivos formadores. Portanto, os processos cotidianos de consubstancialização do grupo local, eclipsando o potencial desagregador da afinidade, assim como a devida proteção xamânica, doravante tornavam-se prejudicados.

Os Hupd'äh, quando fazem uma descrição geral de Fátima, apresentam justamente como uma dualidade entre os clãs fundadores *Mòy Kǎ' Tèhd'äh* e *Dèh Puh Tèhd'äh*, mas quando tratam cotidianamente de suas gentes, os coletivos tomam outro aspecto. Durante o tempo que permaneci em Fátima, a convivência cotidiana passava a forte impressão de que, ao invés de um grupo local, na verdade, tratar-se-ia de três: o coletivo agregado pelos *Mòy Kǎ' Tèhd'äh* e seus cunhados, o coletivo agregado pelos *Dèh Puh Tèhd'äh* e seus cunhados e o coletivo agregado pelos *Hòpd'äh* (Pira-Tapuia) e seus cunhados. Do ponto de vista dos Hupd'äh, a formação de um *hayám* (“grupo local”) de proporções maiores, isto é, conforme a convencionalização católico-indígena da vida em comunidade, deve passar necessariamente pela relação entre essas pessoas coletivas, as quais, nessa convencionalização, tomam a posição de “indivíduos” (dado) a partir dos quais se deve formar um padrão relacional.

Não à toa as tarefas para a construção da sala escolar e da capela de Fátima tendiam a ser distribuídas conforme o corte desses coletivos. Também nesse sentido percebe-se que o desfecho do processo de sedentarização dos Pira-Tapuia (e seus cunhados), descrito no tópico “2. A potência dos que 'ficaram para trás’”, foi justamente a instituição de uma espécie de contrato com a comunidade, devidamente acordado na reunião comunitária do sábado e que colocava a convenção a ser adotada pelos agora sedentarizados: trabalhar na roça, participar das missas, documentar e matricular os filhos na escola etc. Por fim, vale lembrar que, dentre os temas que delineiam as diferenças entre Hupd'äh e Wòhd'äh, a centralidade dessa sorte de coletivo, o corpo de parentes para além das famílias nucleares, é justamente um dos aspectos

ressaltados pelos Wòhd'äh que, segundo os próprios, teriam adotado um modo de vida cotidiano mais voltado ao núcleo familiar. Aspecto dos Hupd'äh esse que, do ponto de vista dos Wòhd'äh, varia entre os sentidos da desorganização – a massa indiferenciada – e os sentidos da tradicionalidade – a potência dos que vivem ao modo dos antigos.

E é nesse ponto que tudo fica mais complicado e mais interessante. Como descrito no Capítulo 2, esses três coletivos de Fátima constituem-se e funcionam tal qual os *hayám* (“grupos locais”) dos antigos, tendo no passado de Fátima, acima retomado, uma imagem precisa de seus modos, envolvendo a consubstancialização dos afins, realizada na partilha e na alimentação conjunta, e cercamento xamânico. Trata-se, nesse aspecto, da mesma linguagem cotidiana que os Hupd'äh lançam mão para a constituição do *hayám* (“comunidade”) conforme o projeto de vida estimulado pelos padres, em que o crescimento demográfico é um elemento axial. Esse aspecto da justaposição entre dos dois modos de constituição de coletivos corresponde justamente à sua dimensão conjuntiva. Considerando que, em língua hup, o termo *hayám* é utilizado para ambas as formas, atribuindo qualificativos que designam suas diferentes magnitudes, é como se, do ponto de vista dos Hupd'äh, a *hayám póg* (“comunidade grande”), o “fazer a comunidade crescer”, fosse um processo em continuidade com a formação das *hayám tèh* (“comunidade pequena”), os grupos locais em *wähá d wág* (“tempo dos antigos”). Essa relação de continuidade é consistente com o que Geraldo Andrello descreve sobre a transformação da vida dos Tukano e Desano do rio Papuri, os quais, com a ação dos missionários, se deslocaram da vida em malocas para a constituição da grande comunidade de Pato (Andrello 2006: 195-227).

Entretanto, como vimos no caso de Fátima, essa linguagem não necessariamente dá conta da formação das grandes comunidades hup. Ou melhor, com o crescimento demográfico e a proliferação de coletivos menores aos modos dos antigos, e a conseqüente impossibilidade de partilha generalizada, cria-se o paradoxo da formação das comunidades, apontando para a dimensão disjuntiva da justaposição entre um e outro modo de constituição de coletivos: como crescer sem partilha? Nesse sentido, uma outra linguagem entra em jogo, na medida em que, na constituição das grandes comunidades, parece haver uma inversão da intencionalidade dos atores, lembrando que, como destaca Wagner, o “ator, em qualquer situação, pode ser uma pessoa, uma parte de uma pessoa, um grupo ou alguma outra entidade culturalmente

reconhecida”, de todo jeito, estando “sempre posto em *alguma* relação com a convenção” (Wagner 2010: 165, grifos do autor).

De modo interessante, é como se esses coletivos de clãs e cunhados efetivos, tomados como o dado, as unidades basais, os “indivíduos” para a construção de um coletivo maior conforme a convenção das comunidades católicas, na busca de subsumirem as diferenças em um todo irmanado, se contra-efetuassem nesse processo: reafirmando sua diferença, aquecendo as relações de afinidade entre os clãs e a tendência à separação espacial dos coletivos – “vou embora de Fátima” –; principalmente nos dias de festa com caxiri, podendo gerar as brigas de efeitos mais graves. Tais brigas são, em um aspecto geral, narradas como oposições entre dois clãs de cunhados, mas, na filigrana, ocorrem entre dois coletivos formados pelo clã e seus cunhados efetivos. Ao que parece, o paradoxo da comunidade hup e os lamentos do insucesso em “fazer a comunidade crescer, ir para a frente” dizem respeito propriamente a um problema de ressonância:

A segmentaridade torna-se dura, na medida em que todos os centros ressoam, todos os buracos negros caem num ponto de acumulação – como um ponto de cruzamento primário em algum lugar atrás de todos os olhos. O rosto do pai, do professor primário, do coronel, do patrão se põem a redundar, remetendo a um centro de significância que percorre os diversos círculos e repassa por todos os segmentos... Não se tem mais *n* olhos no céu ou nos devires vegetais e animais, mas sim um olho central computador que varre todos os raios. O Estado central não se constituiu pela abolição de uma segmentaridade circular, mas por concentricidade dos círculos distintos ou por uma ressonância dos centros. (Deleuze & Guattari 2004: 87)

É justamente nessa dificuldade em fazer ressoar os diferentes coletivos formadores de Fátima que reside o problema do ponto de vista dos Hupd'äh. Na primeira forma de constituição de coletivo, os atores percebem sua intencionalidade voltada para os processos de consubstancialização e cercamento xamânico frente às potências exteriores (dado) que ameaçam constantemente as interioridades hup, potências essas na forma de agências humanas de algum tipo – o pajé que enfeitiça Fátima, os *b'atìb' d'äh* que os capturam e transformam em um dos seus. O esforço dos xamãs se dá no sentido de singularizar a pessoa hup, concentrando sua *hãwäg* diante das ameaças de dispersão e captura, assim como o grupo local, em que o eclipsamento do potencial da afinidade é o foco cotidiano, evitando justamente a irrupção de conflitos e a consequente dispersão espacial. O que se produz desses esforços, que dizem respeito às noções do “bem viver” em *wähád wág* (“tempo dos velhos”),

é justamente a saúde das pessoas (individuais) e a estabilidade das pessoas coletivas. Na segunda forma de constituição de coletivos a intencionalidade se inverte, e tais pessoas são percebidas como o dado a partir do qual a comunidade católica deve ser formada e convencionalizada, meio pelo qual se estabelecem as condições para o “viver melhor” alto-riograndense, tendo como convenção um certo ordenamento da vida, como vimos na fala do ministro Tariano. Entretanto, penso, as relações imanentes nessas pessoas singularizadas (conferir nota 71) são, do ponto de vista dos Hupd'äh, irreduzíveis: o que faz dessas pessoas hup – o construído em um modo de formação de coletivo, o dado em outro – indivíduos nunca terminados, tramadas em paradoxos constitutivos, matéria da criatividade cotidiana.

Culturas que medeiam o convencional de modo dialético fazem da diferenciação (o que inclui as qualidades do paradoxo, da contradição e da interação recíproca) a base de seu pensamento e de sua ação. Elas encenam as contradições dialéticas e motivacionais de modo consciente em sua administração dos papéis, rituais e situações, e assim reconstituem continuamente o convencional. Culturas que medeiam a dialética por meio do convencional, por outro lado, padronizam seu pensamento e sua ação segundo um modelo de articulação coerente, racional e sistemático, enfatizando a evitação do paradoxo e da contradição. (Wagner 2010: 182)

Nesse sentido, o paradoxo da constituição da comunidade – como crescer sem partilha? – parece uma derivação, no limite, inconciliável, do paradoxo cotidiano dos Hupd'äh do Japu – como viver entre cunhados? –, em vista da impossibilidade de realizar os modos cotidianos que justamente *medeiam* esse paradoxo constitutivo da socialidade hup. Ao invés, portanto, de solucionar o paradoxo hup, articulando um todo coerente em que os diferentes centros ressoem em univocidade, é como se a vida em *hayám póg* (“comunidade grande”) magnificasse o paradoxo. Essa irreduzibilidade das relações imanentes nas pessoas hup aponta um aspecto interessante, algo que possivelmente diga respeito à vida nada entediante que eles levam, diferentemente da

monotonia que encontramos em escolas de missão, campos de refugiados e às vezes em aldeias “aculturadas” é sintomática não da ausência de “Cultura”, mas da ausência de sua própria antítese – aquela “magia”, aquela imagem insolente de ousadia em invenção que *faz* cultura, precipitando suas regularidades na medida em que falha em superá-las por completo. (Wagner 2010: 146, grifos do autor)

Não é fortuito que a comunidade hup não “cresça” e a vida nela não aparente em nada essa “monotonia” que Roy Wagner percebe nas “aldeias 'aculturadas’”. As velocidades do *ethnos* hup continuam aceleradas, o que, em certo sentido, os impede de “ir para a frente” como uma comunidade⁸³. Enfim, a vida é tão ou possivelmente mais perigosa em comunidade que nos *hayám* de outrora se considerarmos as transformações em *nìh s'áh* (“nossa terra”) em comparação com o que os Hupd'äh contam de *wähád wág* (“tempo dos antigos”); da mesma forma, se considerarmos a recorrente fala sobre a perda de conhecimentos xamânicos devido à ação dos missionários – “os padres nos tiraram tudo”, disse-me certa vez um homem hup –, as quais sugerem um processo de vulnerabilização xamânica diante da hostilidade primordial do mundo. Vide as mortes em Fátima, e como os Hupd'äh as pensam, como índice dessa vulnerabilização cosmopolítica.

Em “*Partial Connections*” (1991), Marilyn Strathern, se bem compreendi seu argumento, através da imagem da poeira de Cantor, coloca que o processo de “perda de informação” tenderia ao infinito, pois, com as partes restantes, os especialistas (xamãs) do presente desdobrariam a capacidade analógica dos símbolos, deslocando metáforas

⁸³ Os contrastes da vida hup, seus movimentos oscilatórios e entropias, em meio a diferentes modos de constituição de coletivos e inversões de intencionalidade semiótica, sugerem também um contraste entre temporalidades às voltas com agências históricas – “ir para a frente” – e agências anti-históricas – devires. Baseio-me nos conceitos apresentados por Danowski & Viveiros de Castro (2014). Cito: “[o] mundo tal como nós o conhecemos, ou melhor, o mundo tal como os índios o *conheciam*, o mundo atual que vai (ou ia) existindo no intervalo entre o tempo das origens e o fim dos tempos – o tempo intercalar que poderíamos chamar de '*presente etnográfico*' ou presente do *ethnos*, em contraposição ao '*presente histórico*' do Estado-nação –, esse mundo é concebido em algumas cosmologias ameríndias como a época que se iniciou quando seres pré-cosmológicos interromperam seu incessante devir-outro (metamorfoses erráticas, plasticidade anatômica, corporalidade “desorganizada”) em favor de uma maior univocidade ontológica” (2014: 90-91). Em nota, os autores complementam: “O *presente etnográfico* é o tempo das 'sociedades frias' de Lévi-Strauss, 'sociedades contra o aceleracionismo' ou *sociedades lentas*..., que entendem que todas as mudanças cosmopolíticas necessárias para a existência humana *já aconteceram*, e que a tarefa do *ethnos* é assegurar e reproduzir esse 'sempre-já’” (2014: 91). Sobre as implicações das “velocidades infinitas” da temporalidade vivida e pensada pelos povos indígenas: “[o] presente etnográfico não é de modo algum um 'tempo' imóvel; as sociedades lentas conhecem velocidades infinitas, acelerações extra-históricas, em uma palavra, devires, que fazem do conceito indígena do *vivir bien* algo metafisicamente muito mais parecido com um esporte radical do que com uma descansada aposentadoria campestre” (2014: 93). A respeito dos efeitos sociopolíticos dessa temporalidade das sociedades lentas: “[e]nfim, os índios preferem manter uma população relativamente estável ao invés de aumentar a 'produtividade' e 'aperfeiçoar' a tecnologia de modo a criar as condições (o 'excedente') para que possa haver sempre mais gente, mais necessidades e mais preocupação. O presente etnográfico das sociedades lentas contém uma figuração de seu futuro” (2014: 137); “Em todos os casos, trata-se de *afirmar o presente etnográfico*, conservá-lo ou recuperá-lo, não de 'crescer', 'progredir' ou 'evoluir'. Como professam os povos andinos em seu hoje célebre lema cosmopolítico: “*vivir bien, no mejor*” (2014: 103). No caso do alto rio Negro, a trama de temporalidades contrastivas – sociedades lentas *versus* aceleracionismo, “viver bem” *versus* “viver melhor”, velocidade infinita do devir *versus* o progresso da comunidade – dobra-se na vida dos indígenas, o que, como viemos descrevendo para os Hupd'äh da região do Japu, sugere relações de interferência e entropia.

criativamente em relação a um fundo de socialidade que permanece constante. Movimento esse que se repetiria na próxima geração de especialistas, do ponto de vista dos quais, na passagem entre gerações, ocorre um processo entrópico de perda de informação, condição mesma para a criatividade e a inovação⁸⁴. Ainda que, em alguns aspectos, um processo como esse possa ser visto no xamanismo hup, como veremos no próximo tópico, penso que possivelmente os Hupd'äh do Japu estejam colocando uma questão ligeiramente distinta, cujos efeitos não podem ser negligenciados: certamente os especialistas operam com o que têm em mãos, certamente o fundo de socialidade está lá onde sempre esteve; mas, tomando os termos de Roy Wagner (1977), é como se os meios apropriados de “temperar”, de “evocar” esse fundo de socialidade, de modo a “precipitar (ou, do ponto de vista do ator, evocar) um fluxo relacional benéfico” (1977: 398), se colocassem em risco em vista da perda de conhecimentos xamânicos e, com isso, da relativa perda de capacidade de diferenciação⁸⁵. Lembrando que, à medida que a concentração das *hǎwäg* (“alma”, “coração”, “sopro vital”) dos Hupd'äh fica prejudicada, derivando nos processos de “enlouquecer” e, no limite, de morte, o que se dispersa no espaço são justamente os *b'atìb'd'äh* (“espectros”) dos mortos, imiscuindo-se às agências predatórias que circundam os grupos locais. Acredito que Beatriz Matos (2014), em

⁸⁴ Stuart Kirsch (2001) descreve essas “possibilidades produtivas da perda” no processo de transmissão de conhecimentos, as quais implicam uma criatividade constitutiva, abrindo possibilidades para a inovação e improvisação: “Any discussion of loss must also take its productive possibilities into account. In order to form relationships, people must separate themselves from one another (see Strathern 1988), although differentiation in the social realm is not ordinarily conceived of in terms of loss. Yet in marriage, for example, people move into other categories of kin, other lineages. This is simultaneously a loss to their natal clan and the precondition for new kinds of social relations, for productive as well as reproductive relations of exchange. Similarly, the dynamics of memory and forgetting, the entropic tendencies of ritual knowledge, and the incompleteness of the intergenerational transmission of knowledge all pose questions about the possibility of loss. Yet loss may be integral to these systems in that it permits innovation and improvisation”. O autor, entretanto, coloca ressalvas quanto a esse modelo no que toca a outras ordens de “perda”: “In the case before us, however, of nuclear testing in the Pacific and its consequences, it is difficult to conceptualize the losses experienced by the people affected by nuclear testing as productive. Their land was not transformed into something of value; rather, it was destroyed because it was only of value to the U.S. government in its potential loss. This is negative reciprocity writ large across the landscape: the wholesale destruction of things (property, land, memory) and social relations organized through land, as well as the capacity for reproducing these relationships in place” (2001: 169).

⁸⁵ A respeito do “temperar”, “constranger” e “evocar” o fluxo de socialidade: “The innate world of Papuan peoples amounts to a transcendental image or realization of man and the conventional social order, one that “flows” more or less spontaneously in the world (as “time” and “event” flow for Westerners). It is immanent in man, other creatures and in the cosmos itself, and may not be “created” by human agency, but only tempered, constrained and invoked. It constitutes the thread, or strain of similarity and contiguity among all the diverse classes of beings that inhabit the world. What we are disposed to call ‘humanity’ or ‘social relationship’ is for Papuans the very ground of being; it is not a distinct property of man, but rather man’s greatest resource” (Wagner 1977: 397, grifos nossos).

sua pesquisa de doutorado, aponte uma direção similar ao analisar as transformações dos rituais dos Matsés, indicando que

há “transformações de transformações” empreendidas pelos próprios ameríndios a partir das relações com os brancos que podem desembocar na ameaça a tais processos de constituição de pessoas e do parentesco. E talvez estaríamos aí diante de uma transformação mais radical, segundo o ponto de vista dos próprios nativos, quando determinados rituais cruciais para a constituição de pessoas e para a atualização das relações de parentesco passam a não poder mais ser realizados, tal como se deu com o ritual dos *cuëdênquido*. (Matos 2014: 257)

Penso, assim, que a salutar crítica aos efeitos do “pessimismo sentimental” na pesquisa antropológica não pode, em alternativa, derivar em uma espécie de otimismo antropológico – em um sentido específico de parcimônia ético-política – face às mudanças vividas por esses povos – ressalva essa contida no próprio trabalho de Marshall Sahlins (1997). Ou, como José Kelly ressalva ao final de seu ensaio sobre a teoria da “anti-mestiçagem” ameríndia, tratando da resiliência indígena diante dos processos de colonização:

The question of when a sociocultural transformation can be considered a radical break, a departure from one social form to another considered as an opposite in analytical terms, becomes a pressing matter in the midst of this discussion because the proposition of anti-*mestizaje* forms of hybridity can easily be read as an infinite capacity of indians to incorporate, or otherwise deal with, whatever changes the state may have in store for them. On the one hand, it would seem to amount to a kind of “license to kill” in ethnocidic terms, for it would seem that ethnocide, in any of its variants, is in fact impossible. On the other, it seems that so much resilience offers little guidance as to ethical state policy regarding indians. (Kelly 2016: 65, [no prelo, paginação do manuscrito])

O esforço analítico traçado até aqui é uma busca de conceituar, ainda que em linhas gerais, processos descritos na etnografia, os quais colocavam a dimensão contrastiva entre os diferentes modos de constituir os coletivos, podendo ser consignados como o “fazer gente” e o “fazer a sociedade” (Kelly 2015), para os Hupd'äh. Ao que parece, quando os Hupd'äh colocam as dificuldades em “fazer a comunidade crescer”, no sentido demográfico e civilizacional, de manter as amarras entre essas pessoas coletivas que a constituem, de fazer, enfim, os centros ressoarem, tratam justamente dos atritos em passar de um a outro modo de constituição de coletivo. Ainda que os movimentos e a linguagem da constituição de uma e outra forma de coletivo apresentem continuidades, baseiam-se em pressupostos distintos e realizam movimentos diferenciados, derivando em disjunções. Há uma série de nuances em

jogo, mas, lançando mão da oposição heurística que percorre esta tese (conferir notas 1 e 83), para colocar em traços fortes: tudo se passa como se o “viver bem” do tempo dos antigos quedasse prejudicado e o “viver melhor” dos novos tempos se vislumbrasse intangível. E, nesse sentido, interessante pontuar a assimetria que se coloca nas falas hup: o “fazer gente” é, basicamente, a descrição da vida como ela é – a qual, em vista dos problemas atuais, tem como contraponto a excelência e a plenitude de *wāhād wág* (“tempo dos antigos”) –, ao passo que o “fazer a sociedade” é apresentado como um ideal distante – que, diante da precariedade que atribuem às suas casas e comunidades, dos lamentos da falta, tem na beleza e na plenitude das cidades dos brancos o seu contraponto. Com essa dupla plenitude, dupla abundância, as quais implicam, por sua vez, uma dupla falta⁸⁶, da perspectiva dos Hupd'äh do Japu sobre sua condição contemporânea, mais uma vez chegamos, através da forma-comunidade, nos dois limites-tensão para os quais apontam a vida dos Hupd'äh: a floresta e a cidade⁸⁷.

O catolicismo, e o modo convencionalizado de vida em comunidade, diferentemente do caso da conversão dos Wari' ao protestantismo evangélico, ao que parece, não forneceu aos Hupd'äh do Japu “ferramentas adicionais” para lidar com as questões que os preocupavam outrora e ainda hoje – seus paradoxos constitutivos –, e, ao sedentarizá-los e ao estimular a agregação em coletivos maiores, além de estabelecer um novo conjunto de problemas, intensificou os antigos. A proliferação de falas que afirmam o cansaço da vida em comunidade e anunciam a partida em vista de outros futuros possíveis (a cidade, a floresta...) parece um índice desse desarranjo. Mas, então, no que se coloca a potência do cristianismo para os Hupd'äh? Abaixo, no tópico conclusivo, “4. Conclusão: a potência da cidade”, algumas linhas hipotéticas são apresentadas a partir dessa questão, conectando com o aspecto geral da relação com os brancos e suas potências que passaram, há algum tempo, a interferir diretamente no seio de *nìh s'áh* (“nossa terra”).

⁸⁶ Tomando a plenitude da vida dos Hupd'äh em *wāhād wág* como referência, cabe lembrar aqui uma das colocações conceituais trabalhadas na Introdução da tese: o deslocamento do argumento da “falta”, da “carência” como condição existencial dos Hupd'äh em um pressuposto “sistema regional”, do qual participariam de forma parcial, para, conforme o pensamento hup, um conceito de falta e de carência como circunstância histórica em vista das transformações infletidas no processo de colonização.

⁸⁷ Limite-tensão: “no sentido matemático de ponto para o qual tende uma série ou uma relação”, em oposição à ideia de limite-contorno como “perímetro ou termo que constrange e define uma forma substancial” (Viveiros de Castro 2002c: 121).

4. Conclusão: a potência da cidade

Na missa desse domingo, em maio de 2013, o pároco de Iauaretê havia proferido um sermão criticando as competições internas das comunidades, em que “um quer ser mais que o outro”. No clímax de sua fala, o padre, então, puxou uma das crianças de Fátima para a frente do altar, abraçando-a e colocando-a diante dos olhares da multidão de Wòhd'äh e alguns Hupd'äh que lotavam a igreja São Miguel. Disse o padre, por fim, que todos deveriam ser como uma criança de Fátima, que tudo o que deseja é um prato de comida. O culto foi finalizado com as canções habituais e os Hupd'äh tomaram seu rumo de volta a Fátima. Cruzando o rio Uaupés, alguns homens hup de Fátima, dos três coletivos, deixaram as mulheres e eu no porto de Santa Maria, e subiram o Uaupés em direção à aduana da Colômbia. As mulheres e eu subimos o declive que leva ao caminho de Fátima. Elas expressavam reprovações quanto à ida dos homens em busca de água ardente: *sib'ì äg pògd'äh... ta'páyd'äh... täw tég!* (“grandes bebedores de cachaça... os que são maus... vão se enraivecer!”). Enquanto isso, os homens partiam rindo de si e da brabeza das mulheres e, quando passaram por alguns Wòhd'äh de Santa Maria que estavam mais à frente, fizeram gestos curtos, sutis, com um riso de canto da boca, os convidando para a aduana, como se compartilhassem um segredo, constituindo um grupelho em uma corriqueira tarde de domingo iauaretense que estava por começar.

Chegando a Fátima, dirigi-me à casa de homem hup que raramente acompanha os demais à aduana, permanecendo em sua casa, da mesma forma que evita ao máximo as descidas à cidade de São Gabriel da Cachoeira. Eke folheava um livreto ilustrado de histórias bíblicas, aproveitando para perguntar-me os sentidos das palavras em português e traduzir os nomes dos personagens em língua hup. *Wág Hupd'äh*, disse-me ele, “são a Gente do Dia”, o termo genérico para os personagens das histórias bíblicas. Jesus Cristo é *Wág Hup Íh* (“Homem do Dia”), e também *Wahnáw Hup Íh* (“Homem Abiu”); e Nossa Senhora, por sua vez, pode ser chamada de *Wág Hup Áy* (Mulher do Dia) ou *K'eg Tèh Hup Áy* (“Mulher Filho do Osso / Deus”). Duí (velho da comunidade Boca do Traíra) certa vez me traduziu o que seria Deus, *K'eg Tèh* (figura mítica sobre a qual tratamos no Capítulo 2), da seguinte

forma: *tě'säw, tě'páb íh, këy hú yí', hipáh hú yí'* (“um pajé, é o homem-força, vê tudo, sabe tudo”).

Meu companheiro, nessa tarde de domingo que se anunciava, trouxe de dentro de sua casa uma imagem de Nossa Senhora emoldurada, a qual vinha me mostrando insistentemente nos dias anteriores, sempre complementando com uma observação, em ligeiro tom de orgulho, dita em português: “essa imagem, 40 reais”. Em frente a sua casa, enquanto caía uma chuva leve, sentamos em seus pequenos bancos rentes ao chão e compartilhamos algum *tí'kít* (“resto de coca”). Ele, então, passou a me contar a história de seu encontro com São Pedro.

A visita a São Pedro

O homem hup e sua esposa estavam sem comida. Ele foi tinguejar e uma jararaca picou seu braço direito, que inchou terrivelmente, principalmente o dedo médio de sua mão direita. Ficou desacordado. Foi então que Fátima, esse lugar, já não era mais como vemos em vigília. No entorno de Fátima, quando acordou, com a visão alterada, da picada da cobra, havia uma cidade muito movimentada, com muita gente, prédios altíssimos e muitos carros que passam de um lado para outro emitindo grandes quantidades de fumaça. Mas não é lá em cima, frisava ele em gestos, é aqui mesmo, no plano horizontal. [Ele tomou um graveto em mãos e traçou um desenho (conferir abaixo) para me explicar o caminho que percorreu nesse dia.] Ele então tomou um caminho em que atravessou um igarapé de água clara, passando pelo cruzamento do caminho que leva ao inferno. Ele seguiu reto, chegando à casa de São Pedro nessa cidade dos brancos que está ao redor da terra em que o homem hup vive. Lá, as cores eram muito fortes e havia muita luz. A casa de São Pedro é verde e branca, suas roupas vermelhas e brancas, sua barba muito preta, assim como sua bota. São Pedro disse-lhe sobre seus pecados, e que esse seu dedo inchado pela picada da jararaca não deveria mais ser usado para tocar suas irmãs. Falando também de outros pecados. São Pedro, então, cortou seu braço esquerdo [o direito foi picado] e colocou um novo. Disse também que daqui em diante ajudaria o homem hup. Caso ele estivesse suspeitando de alguém que desejasse lhe fazer algum malefício, São Pedro poderia fulminá-lo com um trovão. Para tanto, ele deveria mostrar-lhe por escrito o nome dos que estavam sob

suspeita de feitiçaria. São Pedro, que tem a chave do céu, confere a lista que os padres fazem com o nome de todos, registros de batismo, os pecados confessados etc., firmando assim a certeza a respeito das suspeitas do homem hup [em gestos representativos da escrita de uma lista]. São Pedro mostrou o universo inteiro para o xamã hup, e disse que lhe daria algum poder. O xamã acordou.

(No desenho abaixo, procuro reproduzir algumas das cores que eram destacadas na narrativa)

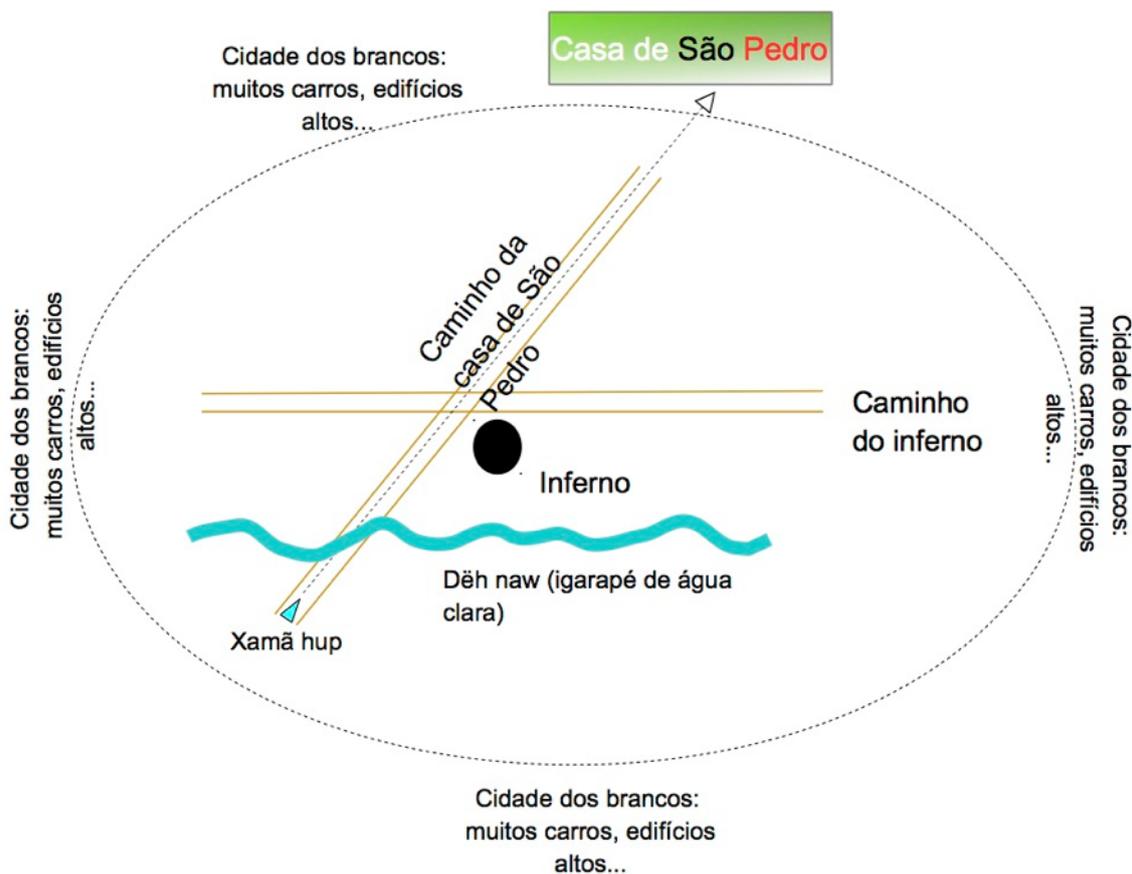


Figura II: Visita à Casa de São Pedro

Essa experiência xamânica faz reverberar os xamãs-profetas que se espalharam pela região do alto rio Negro na segunda metade do século XIX, os quais acessavam diretamente as deidades cristãs, como vimos no Capítulo 1. Assim como Santo Antonio, com o qual o profeta Vicente Christu, Arapaso das cabeceiras do Japu, ia ter em vista da libertação dos

indígenas das opressões coloniais e com o objetivo de requisitar o envio de missionários, São Pedro, para o xamã hup, garante um ponto de vista privilegiado, uma vez que, para os uaupesianos, dessas deidades, nada se pode esconder (Andrello 2006). Penso que, pela mediação de São Pedro e do acesso aos livros dos padres em que tudo se registra, o xamã pôde ultrapassar o princípio da incerteza comunicativa. Como nos mostra Vilaça, estabelecendo um panorama das relações dos povos amazônicos com o cristianismo, uma das possibilidades que se coloca é justamente a “da apropriação dos símbolos cristãos por xamãs nativos, sendo os mais famosos os referentes aos Tupinambá seiscentistas... Essa incorporação de símbolos e práticas cristãs pelos xamãs nativos é frequente em movimentos messiânicos, como aqueles que ocorreram no alto rio Negro” (2000: 56). O encontro do homem hup com São Pedro certamente coloca em traços fortes esse movimento de apropriação de símbolos cristãos, atualizando traços messiânicos do xamanismo alto-rionegrino, algo que Andrello, como vimos, coloca como uma “abertura maior ao campo da fabulação xamânica”. Essa incorporação pode ocorrer de outras formas, como na alusão a figuras bíblicas em fórmulas xamânicas para determinados fins. É o que sugere o benzimento que os Hupd'äh de Taracuá-Igarapé (rio Tiquié) fazem para prevenir que seus jovens cometam suicídio, em que a figura de Judas toma uma posição relevante. Conforme Danilo Ramos (2015, comunicação pessoal), esse benzimento foi recentemente incorporado ao repertório xamânico dos benzedores dessa comunidade para o enfrentamento desse problema que, segundo o pajé de Taracuá, ainda fará com que o mundo acabe. Ainda conforme o antropólogo, no benzimento menciona-se Judas, aquele que recebeu o dinheiro pela morte de Jesus, seguindo posteriormente para o Céu, rumo à casa do Trovão.

Os poderes associados à escrita também são destacados na narrativa do xamã hup de Fátima, estabelecendo um outro suporte para a ação xamânica, algo que potencializa a sua percepção do mundo pelo acesso aos livros dos padres através de São Pedro, da mesma forma que nos mostra Guzmán-Gallegos (2009) ao analisar as percepções dos Runa sobre a escrita dos brancos e os documentos, relacionados a “*notions of subjectivity and agency that are manifested in Runa shamanistic paradigms. Central to these paradigms are the transformations that allow shamans to see realities and beings that are otherwise occult*” (2009: 216). Os poderes xamânicos que os Hupd'äh associam aos padres – *b'àyd'äh bi'id hipãh käd!*, “os padres são grandes conhecedores de benzimentos” –, através do

cristianismo, da escrita, da capacidade de leitura, podem ser de alguma forma acessados pelos Hupd'äh. Se colocarmos em relação dados expostos ao longo da tese, vemos como a relação dos Hupd'äh com as figuras cristãs desloca-se da “reciprocidade negativa” (afinidade potencial) – os antigos pajés hup que, segundo o casal de velhos do Japu, viram o nascimento de Jesus e ficaram oniricamente em sua espreita – passando por uma variação, em certo sentido, messiânica – os avós dos Hupd'äh contemporâneos rezando para santos antes de terem contato direto com os padres – chegando à vida coletiva nos povoados-missão formados a partir da década de 1970, em que os preceitos de um certo modo de vida cristão adentraram o espaço dos Hupd'äh, redundando na trama em que a vida se dá nessas comunidades, como busquei descrever nesta tese. De modo interessante, a visita do xamã hup a São Pedro parece recolocar os sentidos basais dessa relação que foi inicialmente vista como perigosa pelos antigos pajés hup. O cristianismo parece ser uma das modulações em que a potência dos brancos se coloca em *nìh s'áh* (“nossa terra”), assim como a modulação patogênica (“senhor Sarampo”) e a tecnológica (bens e mercadorias). Não à toa, os Hupd'äh, instigados pelos católicos a fazerem leituras figurativas da Bíblia, adaptando ao seu contexto local, entre eles esforçam-se para fazer uma leitura “literal” (conferir nota 70), no sentido de compreender como as coisas *realmente* se passaram nos antigos dos brancos. Tema esse que os fascina, como o caso de Beto que me perguntava a respeito dos filmes “Rei Arthur” e “Tróia” que assistiu, ficando profundamente curioso a respeito das *wähád'äh nìh piníg* (“histórias dos velhos”, “mitos”) dos brancos, pedindo-me que o presenteasse com um livro a respeito.

Importante notar que há uma imagem que conecta essas diferentes modulações da potência dos brancos, sendo a origem das doenças que assaltaram *nìh s'áh*, das mercadorias que adentraram a vida dos Hupd'äh do Japu e o local de onde vêm os cristãos: a cidade dos brancos. Na experiência xamânica deste homem hup, a casa de São Pedro localiza-se justamente em uma cidade no entorno de Fátima, da comunidade hup. Ao tratar dessa cidade, o xamã hup fazia gestos extravagantes, afirmando as grandes quantidades de todas as coisas, ressaltando sobretudo a proliferação de gente pelas ruas de asfalto, a grandiosidade de suas casas (prédios muito altos...) e as potências maquinicas (os muitos carros...). A insistência de xamã hup no plano horizontal e circundante dessa cidade dos brancos em relação a Fátima, penso, coloca os sentidos da imanência. De modo interessante, essa cidade imanente à terra dos Hupd'äh reverbera com outros dados, o que sugere uma volta na espiral das relações que,

até aqui, vínhamos traçando pela oposição entre floresta e cidade, apresentando-nos uma versão hup do tema etnológico da prefiguração dos brancos nas cosmologias ameríndias (Cesarino 2008) e estabelecendo as condições para um outro ponto de vista sobre os mundos possíveis que os Hupd'äh veem à sua frente face às dificuldades do projeto de vida em comunidade.

Em abril de 2014, fui com Beto conhecer *Yàk Dëh Noh Móy* (“Casa da Boca do Igarapé Arara”), o morro onde fica a casa dos mortos do clã *Mòy Kǎ' Tèhd'äh*. Partimos de Água Viva e, depois de alguns minutos de caminhada subindo o igarapé Japu, chegamos a esse monte para o qual se dirigem as *háwäg* dos Hupd'äh desse clã quando da dissolução da pessoa na morte. Esse local também é a morada de *Yawíh*, ancestral-onça que define o limite da memória genealógica dos *Mòy Kǎ' Tèhd'äh* e que, antigamente, foi um pajé extremamente poderoso. *Yawíh*, aproximando-se do tempo de sua quase-morte, foi gradativamente transformando-se em onça, entretanto, não morreu propriamente: em um processo de encantamento simplesmente entrou na terra em *Yàk Dëh Noh Móy* na forma de uma onça enorme, que até hoje anda na floresta no entorno dessa casa dos mortos. Quando chegamos ao topo, Beto contou-me que a casa dos mortos tem o aspecto de um prédio dos brancos, com suas divisões internas, como apartamentos, cujas janelas dão para a beira do igarapé. Embaixo da terra, prosseguiu Beto, os pajés contam que há uma cidade, e que, por vezes, da superfície mesmo pode-se escutar o galo cantar. Nessa cidade subterrânea, a *Döh Áy* (traduzida pelos Hupd'äh como “curupira”, a dona da caça) é como um prefeito.

Döh Áyd'äh são mulheres brancas, mas muito altas e barbadas. Suas casas, que são como as casas dos brancos, de madeira e telhado de zinco, espalham-se pela floresta no entorno das comunidades hup, formando o que Gorete chamou de *tiníh cidade* (“a sua cidade”), complementando com um gesto com o dedo indicador circundando os arredores de Boca do Traíra. Eremi, em uma roda de ipadu, narrou-me o seu infortúnio quando a *Döh Áy* que vive próxima ao caminho entre Iauaretê e o igarapé Japu, em um local chamado *Döh Áy Mún* (“Caatinga da Curupira”), a perseguiu. Nessa ocasião, Eremi pôde ver a casa da mulher branca, onde havia uma biblioteca com muitos livros, na qual *Döh Áy* ensina sua filha, uma menina loira, a ler e escrever. Em suas casas, as *Döh Áyd'äh* têm todos os objetos dos brancos: espingardas, terçados, tudo... Beto complementou dizendo que os Hupd'äh às vezes estão no centro da floresta caçando com seus arcos e flechas e escutam tiros de espingarda,

mesmo não havendo ninguém por perto, o que sempre os deixa em alerta, pois *Döh Áy* caça os Hupd'äh. Em uma das caminhadas que fizemos entre o igarapé Japu e Iauaretê, ele contou-me que essas mulheres brancas, que são *hũ wähäd* (“o velho das caças”), cuidam dos animais do mesmo modo que os brancos cuidam de seus filhos, dando-lhes brinquedos, que os Hupd'äh às vezes encontram espalhados pela floresta: bolas, carrinhos de madeira, bonecas, etc. Por fim, Beto fez questão de enfatizar: *Döh Áy* era assim mesmo antes de os brancos chegarem.

O mesmo se daria, vale notar, com a Gente-Peixe (*Hõp Hupd'äh*) do fundo dos rios e igarapés, dos quais, como vimos no Capítulo 1, os Hupd'äh roubaram os produtos agrícolas e viveram um tempo de abundância interrompido pela gula dos antigos. Para Beto, o velho Marcelino Seabra contou que, certa feita, quando andava pelo igarapé Cabari, viu uma Gente-Peixe construindo uma pista de pouso de aviões na beira desse curso d'água, possivelmente para receber a visita da Gente-Peixe de outros lugares em seus aviões. Em meus últimos dias de trabalho de campo, fui conhecer o sítio Tucano, local para onde, conforme narrado no Capítulo 2, parte dos *Mõy Kã' Tèhd'äh* de Fátima migrou depois da briga com seus cunhados. Esse pequeno conjunto de casas dos Hupd'äh é muito próximo do principal ponto turístico de São Gabriel da Cachoeira, o Morro dos Seis Lagos. Graciliano Barreto disse que esse morro é, na verdade, uma imensa catedral, rodeada de bares protegidos por vigias, onde, à noite, as *hãwäg* vão tomar cerveja e jogar sinuca.

Enfim, um aspecto a ser ressaltado na versão hup da “prefiguração dos brancos”: por um processo de reversão figura-fundo, a “cidade” – as viagens oníricas para as cidades dos brancos, a cidade das donas da caça (*Döh Áy*) na floresta, a pujante cidade em que vive São Pedro ao redor de Fátima, as almas dos Hupd'äh mortos que vivem em morros que são como prédios de brancos, a cidade subterrânea em que a dona da caça (*Döh Áy*) é como um prefeito regendo os seres que lá habitam, as cidades celestes nas quais as doenças vindouras são vislumbradas, também a pista de pouso Gente-Peixe e a catedral do Morro dos Seis Lagos – surge como a imagem geral do fundo cósmico desde o qual os Hupd'äh vivos se destacam, sendo um modo descritivo da vida de Outrem, tanto a não-humana como a humana: a cidade dos *Wòhd'äh* (Iauaretê), a cidade dos brancos, seja São Gabriel da Cachoeira, experienciada em vigília, seja as de localização difusa para além de *nih s'ah*, vividas oniricamente. E mesmo a cidade dos Hupd'äh, enquanto um futuro impossível (Santo Atanásio), parece se colocar

dessa forma. Enfim, a complexidade que os circunda surge com atributos citadinos, de modo que a floresta, nesse sentido, também é cidade; ou melhor, a “cidade”, do ponto de vista hup, parece ser a imagem geral da multiplicidade, aproximando-nos da descrição de Pedro Cesarino (2008) da “babel da floresta”, em que “o fenômeno da multiplicidade não é um dado desconhecido, mas uma essência no sistema babélico marubo” (2008: 139). Para os Hupd'äh do Japu, com o perdão da paráfrase, é como se tudo fosse “cidade”, exceto o que não é, no caso, eles próprios.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Às portas da cidade

...K se aperceberá de que, se a lei permanece incognoscível, não é porque ela está retirada em sua transcendência, mas simplesmente porque ela é despojada de toda interioridade: ela está sempre no escritório ao lado, ou atrás da porta, no infinito...

(Gilles Deleuze & Felix Guatarri)

Entre dezembro de 2013 e março de 2014, permaneci em São Gabriel da Cachoeira acompanhando os Hupd'äh nessa longa temporada na cidade. Fala-se, em São Gabriel, que essa temporada foi histórica, uma vez que nunca dantes haviam descido para a cidade tantos Hupd'äh e Yuhupdeh de uma só vez, permanecendo por tanto tempo. Apenas entre os meses de janeiro e fevereiro, e levando em consideração somente a etnia Hupd'äh, estima-se que cerca de 600 Hupd'äh tenham passado pela cidade. A abertura de uma agência do INSS no começo de janeiro, instituição na qual podiam acessar o salário maternidade e a aposentadoria, tanto por idade como por invalidez, deu certamente um impulso nesse movimento. Mas os mutirões de documentação realizados, em meados de 2013, em Pari-Cachoeira (rio Tiquié) e em Iauaretê, estabeleceram as condições desse processo de atração massiva dos Hupd'äh, uma vez que muitos fizeram cadastro no Programa Bolsa Família e, mesmo antes de terem confirmado a sua aprovação, dirigiram-se à cidade cidade em busca dos recursos.

Além dessas razões, os Hupd'äh das diferentes regiões colocaram outro tema importante, reverberando o processo mesmo pelo qual os Hupd'äh de Fátima narram sua descida para a beira do rio Uaupés e que os Hupd'äh do Japu em geral colocam na adoção do modo de vida das comunidades católicas. Ao serem questionados sobre o porquê de estarem na cidade, e não fazendo suas habituais incursões na floresta para a coleta de frutos nesse tempo de “verão” no alto rio Negro, que coincide com as férias escolares, os Hupd'äh apresentaram justamente as transformações em *nìh s'áh*. Disseram que os frutos não crescem mais como outrora na floresta. Os Hupd'äh do rio Tiquié mencionaram duas razões para isso: as “mudanças climáticas” e a morte recente do velho de referência do clã *Tëg D'uh Ag*

Tèhd'äh (“Filhos da Fruta da Árvore”), que vivia na região do alto Papuri (a antropóloga Lirian Monteiro me repassou essa falas dos Hupd'äh do Tiquié). Por sua vez, os Hupd'äh do Japu atribuíram à perda de conhecimento dos benzimentos para fazer os frutos crescerem na floresta. Um mundo que se transforma por diferentes razões antropogênicas e responsabilidades étnicas, criando um cenário um tanto mais complexo para a descrição dessas descidas massivas para a cidade, as quais, numa narrativa mais simples, se dariam só e unicamente em busca do acesso aos benefícios sociais.

Os Hupd'äh formaram cerca de 15 acampamentos (particpei em levantamentos de dados em 13 deles) nas imediações do porto Queiroz Galvão, em local conhecido como “Beiradão”, onde ficam sujeitas a vulnerabilidades de todo tipo (sanitária, socioeconômica, xamânica...). Os poucos professores e agentes indígenas de saúde, assim como os velhos já aposentados, eram responsáveis pelo recurso mínimo para sustentar cada acampamento. A fome, a cachaça e as doenças (sobretudo malária, gripe e diarreia) são a tônica da vida nesses locais, além dos diários casos de roubos de suas canoas e rabetas e violências de todo o tipo. O lamento dos velhos contrasta fortemente com a excitação dos jovens, que mergulham em festas sem fim com seus rádios e *pen drives* musicais. Os adultos, por sua vez, alternam nessas duas posturas. Duas crianças hup, cujos pais desceram para acessar o salário maternidade relativos ao seu nascimento, morreram nos acampamentos do Beiradão, acometidas por uma diarreia que as pegou desnutridas depois de algumas semanas de vida na cidade. Ficaram os seus avós entoando o canto-choro fúnebre dos Hupd'äh. Uma dessas senhoras, da comunidade Piracema, no igarapé Cabari, em meio ao canto-choro pela morte de seu neto, fazia um longo discurso sobre as agruras em São Gabriel da Cachoeira. Dizia ela que sua *hǎwäg* estava fraca, e que ela morreria também, que o sol que incidia sobre a lona que cobre seu tapiri citadino era insuportável, da mesma forma que o frio à noite. O tema da excrecência da vida na cidade em que “tudo é dinheiro” toma força nessas ocasiões.

Américo, homem hup do rio Tiquié, explicou-me que o Beiradão já é considerado um cemitério hup. Mas isso não encerra os sentidos em jogo. Há uma tendência hoje de novos casais de jovens se formarem nesse contexto, na medida em que o Beiradão é atualmente um grande ponto de encontro entre os meninos e meninas do Tiquié e do Japu. A formação dos acampamentos mantém a composição das comunidades, mas incorporam a visita aos cunhados também, todos lado a lado; em questão de minutos um Hupd'äh pode transitar entre

Santa Cruz do Cabari, Taracua-Igarapé, Barreira Alta, Nova Fundação, Fátima, Boca do Traíra, Santo Atanásio, Água Viva etc., o que, outrora, implicaria em semanas de caminhadas. Aos jovens dos quais sou mais próximo, quando os via já perturbados pela intensidade das festas sem fim, dizia jocosamente para irem descansar e pararem de brigar, assim como seus pais e mães o fazem. Eles respondiam em tom auto-explicativo: "*cidade, Brú*".

O acesso ao dinheiro e às mercadorias, na experiência hup da cidade, ganha ares labirínticos. A cidade é um verdadeiro labirinto no qual os Hupd'äh se veem às voltas com a feitura de documentos para acessar os benefícios sociais e, assim, acessarem o dinheiro e as mercadorias. Tais expedições pelos caminhos burocráticos em São Gabriel resultam em dias a fio de caminhadas aparentemente inúteis de uma instituição a outra, sem entenderem nada do que está acontecendo, entrando e saindo de filas das quais apenas suspeitam o porquê da existência. O caminhar pela cidade é vagaroso, feito em grandes grupos formando uma fila indiana. Há paradas para descanso e longos períodos estacionados em alguns lugares de encontro, apenas observando o movimento da cidade.

O efeito desse labirinto é basicamente estender em muito a estadia dos Hupd'äh na cidade. Muitas famílias (não falo dos jovens) que pretendiam permanecer uma ou duas semanas, acabam ficando por dois, três, quatro meses ou mais. E quanto mais tempo permanecem, mais dinheiro gastam, mais se endividam, ficando sujeitos ao aliciamento dos comerciantes que retêm os seus cartões. No final da temporada, boa parte dos Hupd'äh estavam ilhados em São Gabriel da Cachoeira; nem mesmo a ajuda da Funai com a gasolina garantia a volta de todos. Tudo se passa como se, nos acampamentos do Beiradão, os processos descritos a respeito de Fátima se radicalizassem. Assim, os tapiris citadinos são a condição para o dispêndio, em que mercadorias compradas acabam se extraviando na cidade mesmo, não chegando às comunidades, seja por roubo seja pela perda dos documentos, cartões e bens adquiridos, quando embriagados.

Esse deslocamento massivo dos Hupd'äh e o modo pelo qual colocaram sua presença no local repercutiu por toda a São Gabriel e mesmo além. A FUNAI, a FOIRN, o DSEI e, em menor grau, a Prefeitura, depois de algumas semanas, perceberam a gravidade da situação, o que levou à formação de um Grupo de Trabalho para discutir e tomar iniciativas para facilitar a vida dos Hupd'äh na cidade.

Há outro desdobramento desse labirinto citadino; um processo no qual se estende para a própria vida nas aldeias. Uma vez que os benefícios sociais são pensados justamente como difusores de outras políticas públicas, estão baseados em uma série de exigências burocráticas para o seu acesso, sendo o titular do benefício continuamente avaliado quanto ao cumprimento dessas condições. Por exemplo, falhas na matrícula e no registro da frequência dos filhos na escola e a não realização de determinados exames ginecológicos que as mulheres hup tendem a evitar, acabam por fazer parte das condições que estendem a estadia das famílias hup na cidade, uma vez que o corte dos benefícios ou a impossibilidade de acessá-los basicamente os impede de regressarem às comunidades. Hipotetizo que os Hupd'äh, neste momento, estão diante de uma nova arquitetura colonial em suas vidas. De modo distinto à formação dos povoados-missão católicos, em que os salesianos adentraram a floresta para estruturar uma nova forma de vida, em um movimento, nesse sentido, imperial, o que vemos hoje é um processo de ramificação da burocracia estatal. O labirinto citadino passa a fazer parte da vida nas comunidades, que, neste momento, veem-se às voltas com as exigências de regramento da vida comunitária conforme as exigências dos benefícios sociais. Além disso, alguns dos benefícios exigem uma certa periodicidade de movimentação financeira na conta bancária, o que, no caso dos Hupd'äh que não vivem perto de Iauaretê, acaba por aumentar a frequência de descidas para a cidade. No fim das contas, os Hupd'äh ficam à mercê de um novo sistema de endividamento, em que os comerciantes locais ficam com seus cartões em mãos, movimentando os recursos enquanto eles permanecem nas comunidades. Situação essa que tem redundando em ameaças de morte da parte de alguns comerciantes quando os Hupd'äh questionam seus abusos e desejam retomar o cartão bancário. Em outros casos, ocorrem situações análogas à escravidão, em que as famílias permanecem na cidade trabalhando para o comerciante. Atualizam-se, assim, alguns dos processos descritos no Capítulo 1 sobre a história da colonização do alto rio Negro.

Abaixo, destaco duas cenas possíveis da vida dos Hupd'äh na cidade. A primeira trata de um Hupd'äh da região do igarapé Japu que viveu por dezesseis anos no centro urbano de São Gabriel da Cachoeira. A segunda cena faz uma breve descrição do labirinto citadino em que vivem os Hupd'äh em suas descidas sazonais no tempo das férias escolares. De todo jeito, a vida em São Gabriel da Cachoeira coloca os Hupd'äh, uma vez mais, diante da abundância que nunca chega em sentido próprio.

Vital, o que viu tudo

Em março de 2014, adentrei o Japu levado por alguns Wòhd'äh de Jacaré Banco até Boca do Traíra. No caminho, passamos por uma canoa de Hupd'äh de Santo Atanásio e Santa Rosa que voltava da temporada em São Gabriel nos primeiros meses do ano. Lá estavam *Hát B'ok* (“Couro de Jacaré”, apelido), seu irmão Flavio e a esposa Adelina (de Santo Atanásio), bem como os filhos do casal. Basílio Pena, sua esposa Ednéia (de Santa Rosa) e filhos também estavam na canoa, que trazia ainda mais um personagem, Vital⁸⁸. Traziam eles suas *páy* (mercadorias) em sacos de estofa brancos carregados em aturás, apoiados pelo suporte de tiras de casca de árvore cruzados no dorso. Haviam passado cerca de três meses na cidade e levavam para aldeia não muitas mercadorias: algum “ranchinho”, como costumam dizer os Hupd'äh, sobretudo bolachas, um pouco de arroz, sal, açúcar, bem como lanternas, pilhas, algumas roupas e um ou outro brinquedo para as crianças. O fim da tarde se aproximava, os Hupd'äh de Santo Atanásio deveriam caminhar ainda mais de uma hora com bagagens e crianças até a sua comunidade; e os de Santa Rosa deveriam caminhar cerca de quatro horas até seu destino. Assim, resolveram pernoitar em Boca do Traíra. Alguns jovens dessa comunidade e eu os ajudamos a carregar suas sacolas e aturás para a casa do professor hup Paulo, que só voltaria para a comunidade um mês e meio mais tarde, devido aos problemas de contrato junto à SEMEC (Secretaria Municipal de Educação), que manteve, indiretamente, os professores hup do Japu por cerca de cinco meses em São Gabriel acampados no Beiradão.

Nessa última etapa em Boca do Traíra, fiquei na casa de Duí e Leonora, e de manhã cedo o velho me despertou com o mesmo vigor de sempre, um vigor matutino, característico da saúde hup. Tomei o rumo de Água Viva para saudar os Hudp'äh dessa comunidade e anunciar a minha chegada. Errei ligeiramente o caminho e fui parar na casa de Paraná. Lá estava Vital sentado, rodeado por algumas bagagens. Ele e os demais estavam se preparando para seguir seu rumo.

⁸⁸ Um dos nomes alterados na tese.

No decorrer de minhas estadias em Fátima e no Japu, havia ouvido falar desse Hupd'äh do Japu que morava na cidade de São Gabriel da Cachoeira, mas o vi pela primeira vez apenas em janeiro de 2014, numa manhã no porto Queiroz Galvão enquanto eu esperava os Hupd'äh dos acampamentos do Beiradão chegarem para os acompanhar nos afazeres na cidade. Nessa ocasião, eu conversava com Beto, combinando o que faríamos durante o dia, enquanto Vital, embriagado, gritava em português claro “parente, vamos vender nossas áreas, parente!” na tentativa de captar alguma atenção. Os Hupd'äh dos acampamentos passavam por ele como se não existisse. Ele parou ao nosso lado e seguiu gritando “parente, vamos vender nossas áreas, parente!”. Beto, impassível, conversava comigo sem dirigir atenção ao seu parente. Quando Vital saiu, Beto comentou: *të'míg' íh* (“homem louco”).

Na entrada da casa de Paraná parei para conversar com Vital, e ele contou sua história. Estava há dezesseis anos sem ver sua mãe, que vive em Santo Atanásio e agora regressava para cuidar dela, já idosa. Vital partiu de Santo Atanásio, por tristeza, quando seu pai morreu, indo para a cidade, onde não havia parentes. Em São Gabriel da Cachoeira, conta ele, viciou-se em pasta base, virou “nóia”, e, por isso, não foi bem sucedido em seu plano de entrar para o Exército. Andou com bandidos e, certa vez, chegou a apontar uma arma para um garimpeiro numa discussão de bar, pois este brincou com ele dizendo que parecia uma mulher pedindo para os outros lhe comprarem cachaça. Andando com os bandidos, foi para Manaus, Rio de Janeiro e São Paulo. *Këy hũ' yí'* (“vi tudo”), dizia Vital, tal qual os pajés Hupd'äh em seus sonhos da cidade. Numa cidade do interior do Amazonas, viu um amigo ser assassinado. Vital conseguiu fugir. Depois, outro amigo o convidou para trabalhar no tráfico de drogas. Vital teve medo e fugiu para Barcelos, onde, depois de um tempo, conseguiu tomar o barco Tanaka e voltar para São Gabriel da Cachoeira, onde permaneceu mais alguns anos. Livrou-se do vício da pasta base, consumindo apenas cachaça agora, ressalva. Mesmo viciado, Vital trabalhou por algum tempo em uma padaria em São Gabriel, ganhando certa quantia de dinheiro. Comprou muitas coisas, teve muitos objetos (espingarda, rádio, televisão etc.), mas perdeu tudo. Vital enfatizava que voltava para sua terra agora sem nada, apenas com a roupa do corpo, nem um pouco de rancho estava levando para sua mãe.

O labirinto citadino

Beto e eu estávamos há alguns dias dando voltas pelas ruas de São Gabriel da Cachoeira na tentativa de comprar uma rabeta a crédito para que ele e sua família pudessem regressar a Água Viva. Beto, que é Agente Indígena de Saúde, e, assim, tem um cartão do Banco do Brasil, estava tendo dificuldades em acessar o crédito. Depois de horas de espera na agência completamente lotada do Banco do Brasil, chegamos ao momento de sermos atendidos. Beto explicou-se ao atendente e pediu para que eu o acompanhasse. O atendente, que se apresentou como um “caboclo da região”, explicou que a dívida de Beto havia sido passada a uma empresa terceirizada, a Ativos S.A., uma “Securizadora de Créditos Financeiros”. E então deu-nos uma tira de papel com os contatos dessa instituição e disse que deveríamos falar diretamente com eles. Procuramos a gerente da agência e ela nos afirmou se tratar de uma dívida não paga. Com um tapa nas costas de Beto, a gerente disse em tom pedagógico: “você deixam o cartão com o comerciante... agora tem que arcar com a dívida”. Beto ainda tentou se justificar para a gerente contando toda a sua história, do problema que era para os Hupd’äh chegarem e permanecerem na cidade. Acrescentou que estava fazendo o possível para tirar seu cartão das mãos do comerciante, mas que era muito difícil para ele, devido à quantidade de gastos para a vinda com a família para São Gabriel da Cachoeira. A gerente calmamente escutava, acabando o diálogo com uma expressão facial de “não posso fazer nada”. Então saímos e Beto falou-me dos brancos como “enroladores” (*búd’ ãh*). Aproximava-se o recesso de Carnaval e tivemos que nos apressar. Passamos alguns dias na Funai tentando contato com a Ativos S.A., até descobrirmos que a dívida de Beto estava sendo administrada por uma terceira empresa, a “Gomes Cobrança”, com escritórios em São Paulo e Brasília. Até esse momento, não sabíamos o valor, a proveniência ou sequer a data em que dívida fora contraída. Beto pacientemente seguia nessa *via crucis* financeira, preocupado com alimentação da família que estava à mingua no acampamento do Beiradão, mas já resignado que passaria o Carnaval por lá mesmo. Tanto na agência do Banco do Brasil como no atendimento da Ativos S.A. aproveitei para questionar como eles podiam cobrar uma dívida de crédito de alguém que não tem endereço para enviar a conta, considerando que o Banco do Brasil não aciona o débito em conta de seus clientes indígenas – essa é, na verdade, a única medida diferenciada que pude identificar –, pensando em seu bem, como me explicou

o atendente do Banco do Brasil, que depois reconheceu ser um “buraco no sistema”. Depois do feriado de Carnaval, conseguimos contato com a Gomes Cobrança. Desse contato inicial, desdobrou-se um imbróglgio até descobrirmos o valor e a data da dívida: 114 reais e alguns centavos, maio de 2009. Os atendentes da Gomes Cobrança, devido à “estrita política de segurança”, insistiam em falar com o titular, isto é, Beto, e não com terceiros. E então se deu uma sucessão de memoráveis diálogos por telefone, em que alguém de um escritório na avenida Pinheiros em São Paulo explicava os meandros financeiros para um Hupd'äh do igarapé Japu e requisitava a ele repostas de como iria proceder. Insistiram que deveriam negociar por e-mail com Beto, e que, caso não cumprisse com suas obrigações, seu nome iria para o cadastro do SPC e do Serasa.

NOTIFICAÇÃO DE CESSÃO

ALBERTO PENEDO CRUZ
COMUNIDADE AGUA VIVA
IGARAPE JABU - - SAO GABRIEL DA CACHOEIRA (AM)

A empresa **ATIVOS S.A. Securitizadora de Créditos Financeiros**, amparada na Resolução CMN/Banco Central do Brasil nº 2686, de 26 de janeiro de 2000, e art. 286 e seguintes do Código Civil Brasileiro, ADQUIRIU do Banco do Brasil S.A. uma carteira de créditos na qual V.Sª figura como devedor (a).

Como resultado dessa cessão de créditos, esta securitizadora passou ser a credora da (s) operação (ões) e não mais o Banco do Brasil. Portanto, qualquer questionamento, bem como pagamento referente à (s) operação (ões) abaixo deverão ser feitos à ATIVOS.

Até a presente data não temos informação da quitação do débito. A ATIVOS coloca à sua disposição diversas opções negociais por meio da página na internet www.ativossa.com.br, do 0800-644-3030 e da empresa GÔMES COBRA ASSESSORIA DE COBRANÇA LTDA, contratada para relacionamento com V.Sª, cujo telefone para contato é o 0800-606-5454.

Em 10/03/2014, a (s) operação (ões) apresenta (m) o (s) seguinte (s) saldo (s) devedor (res):

| Contrato | Produto | Saldo Devedor |
|----------|--------------------------------------|---------------|
| 52176051 | CARTAO DE CREDITO - OUROCARD VISA | 114,78 |

ATIVOS S.A. SECURITIZADORA DE CRÉDITOS FINANCEIROS

No fim, Beto, que veio à cidade nessa temporada 2014 com o firme propósito de reaver seu cartão de crédito que está nas mãos de um comerciante indígena oriundo do Uaupés, acabou sem opções além de multiplicar sua dívida, uma vez que deixar uma vez mais o cartão com esse *Wòh* era, tal qual está montada essa nova versão do sistema de endividamento amazônico, a única possibilidade de acessar os recursos que garantiriam minimamente o regresso de sua família para o igarapé Japu, para sua terra, levando consigo um tanto do labirinto citadino e provavelmente alguma lembrança, a ser narrada nas rodas de ipadu, da fala hermética de um *Tëg-hó ìh* (“branco”), um *búd' ìh* (“enrolador”) da Avenida Pinheiros.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese de doutorado. Paris, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, mimeo. 1985.

ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Edunesp/ISA/NuTI. 2006.

ANDRELLO, Geraldo; MARTINI, André; ALVES, Renata; DE OLIVEIRA, Ana Gita. Mapeando Lugares Sagrados. Patrimônio imaterial, cartografia e narrativas em Iauaretê. In: Geraldo L. Andrello. (Org.). *Rotas de Criação e Transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. 1ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2012, v. 1, p. 18-41.

ÅRHEM, K. *Makuna Social Organization: A Study in Descent, Alliance, and the Formation of Corporate Groups in the North-Western Amazon*. *Uppsala Studies in Cultural Anthropology*, Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1981.

_____. The Maku, the Makuna and the Guiana system. *Ethnos*, 54(1-2). 1989. pp. 5-22.

_____. From Longhouse to Village: Structure and Change in the Colombian Amazon. In: L. Rival e N. L. Whitehead (org.), *Beyond the Visible and the Material: The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press. 2001. pp. 123-155.

ATHIAS, Renato. *Hupdë-Maku et Tukano: relations inégales entre deux sociétés du Uaupés, amazonien (Brésil)*. Paris: Univ. de Paris X. (Tese de Doutorado). 1995.

_____. Doenças e cura: sistema médico e representação entre os Hupde-Maku da região do Rio Negro, Amazonas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre: UFRGS, v. 4, n. 9. 1998.

_____. 2003. Territoriality and Space Among the Hupd'äh and Tukano of tue River Uaupés Basin. *Estudios Latino Americanos*, Varsovia-Poznan, v. 23, p. 65-87, 2003.

BATESON, Gregory. Culture Contact and Schismogenesis. *Man*, Vol. 35 (Dec., 1935), pp. 178-183.

CABALZAR, Aloísio. Descendência e aliança no espaço tuyuka: a noção de nexos regional no noroeste amazônico. *Revista de Antropologia* (43/1). 2000. pp. 61-88.

_____. *Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquiê (noroeste amazônico)*. São Paulo: Edunesp/ISA/NuTI. 2009.

CABRERA-BECERRA, Gabriel. *La iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia, 2002.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Babel da floresta, cidades dos brancos? Os Marubo no trânsito entre dois mundos. *Novos estudos - CEBRAP*, Nov 2008, no.82, p.133-148

CHERNELA, Janet; LEED, Eric. As perdas da história. Identidade e violência num mito Arapaço do alto Rio Negro. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. *Pacificando o brancos: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

COUDREAU, Henri. 1887/89. *La France équinoxiale. Voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie*. Paris: Challamel Aine. 2 vol.

CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores - 1a ed. - Buenos Aires : Tinta Limón, 2010.*

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há um mundo por vir?* Florianópolis: Cultura & Barbárie, Instituto Socioambiental, 2014.

DELEUZE, Gilles. *O Abecedário Gilles Deleuze*. Disponível em: <www.oestrangeiro.net/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=67>. 2005. Acessado em 23/04/2015.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1996 [1980], "Micropolítica e segmentaridade", en: *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, Vol. 3, São Paulo, 34.

_____. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Editora 34, 2010.

EPPS, Patience. *A Grammar of Hup*. PhD Thesis. Virginia: University of Virginia. 2005.

FOIRN/ISA. *Povos Indígenas do Rio Negro – Uma Introdução à Diversidade Socioambiental do Noroeste da Amazônia Brasileira*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/ISA. 2006.

GALVÃO, Eduardo. Aculturação Indígena no Rio Negro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, N. S., Antropologia, 7. 1959. pp. 1-64.

GIACONE, Antonio. *Pequena Gramática e Dicionário Português Ubde-Nehern ou Macú*. Amazonas, Brazil: Missão Indígena Salesiana, Rio Uaupés/Rio Negro, 1955.

GOLDMAN, M.; LIMA, T. S. Como se faz um grande divisor? In: GOLDMAN, M. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999, p. 83-92.

GUZMAN-GALLEGOS, María. Identity Cards, Abducted Footprints, and the Book of San Gonzalo: The Power of Textual Objects in Runa Worldview. The University of Arizona Press, 2009

HOHENSCHERER, Norberto. História da Evangelização dos Maku de Pari-Cachoeira. Manaus: Inpetoria Salesiana Missionária da Amazônia, 1994.

HUGH-JONES, Stephen. The gun and the bow: myths of white men and indians. *L'homme*, 106- 128, 1988a, pps. 138-155.

_____. Historia del Vaupés. *Maguaré. Revista del Departamento de Antropologia*, v. 1, n. 1, p. 29-51, 1988b.

_____. Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organization. In: DESCOLA, P. La Remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire de la sociétés amazoniennes. *L'Homme*, 126-128. 1993. pp. 95-120.

_____. Shamans, prophets, priests and pastors. In N. Thomas & C. Humphrey (orgs.), *Shamanism, history, and the state*. (pp. 32-75). Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.

_____. "Inside-out and back-to-front": the androgynous house in Northwest Amazônia. In: J. Carsten & S. Hugh-Jones (orgs.) *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. 1995. pp. 226-52.

HUTTNER, Édson. A igreja católica e os povos indígenas do Brasil: os Ticuna da Amazônia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

JACKSON, J. *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in North- West Amazon*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

KELLY, José Antonio. Fractalidade e troca de perspectivas". *Mana*, 7(2). 2001. pp. 95-132.

_____. Notas para uma teoria do "virar branco". *Mana*, 7(2), 2005, 95-132.

_____. *About anti-mestizaje*. Florianópolis: Cultura & Barbárie, 2016. (no prelo)

KIRSCH, Stuart. Lost Worlds: Enviromental Disaster, "Culture Loss", and the Law. *Current Anthropology*, Vol. 42, No. 2 (April 2001), pp. 167-198

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 1906: "Die Maku", *Anthropos* 1: 877-906.

_____. Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903– 1905). Manaus: EDUA e FSDB, 2005 [1909].

LASMAR, C. *De volta ao lago de leite: a experiência da alteridade em São Gabriel da Cachoeira (alto rio Negro)*. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - PPGAS -Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2002.

- LÉVI-STRAUSS, C. 1982. As estruturas elementares do parentesco. Petrópolis: Vozes, 1982.
- LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo/Rio de Janeiro: ISA/Editora Unesp/NuTI, 2005.
- LOLLI, Pedro. As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (mihdiid) e das flautas Jurupari (Tí'). Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, PPGAS. São Paulo, 2010.
- _____. Os Yuhupdeh vistos de outro lugar. Em: E. Caffaci & L. Cordoba (orgs.) *Os Outros dos Outros: Relações de Alteridade na Etnologia Sul-Americana*. Curitiba: UFPR, 2011.
- In: J. Carsten & S. Hugh-Jones (orgs.) *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. 1995. pp. 226-52.
- MARQUES, Bruno R. Figuras do Movimento: os Hupda na literatura etnológica do Alto Rio Negro. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional, UFRJ. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). 2009.
- _____. Prefácio. Em: POZZOBON, J. *Sociedade e improviso: estudo sobre a (des)estrutura social dos índios Maku*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011.
- _____. *A Zarabatana e o adorno ritual*. Trabalho de fim de curso. Doutorado, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, 2011.
- MARQUES, Bruno; RAMOS, Danilo. Pud-Dëh Hamayah: assimetrias, coletivos e o “sistema regional” nos Hupd'äh. Trabalho apresentado ao 55º Congresso Internacional de Americanistas, El Salvador, 2015.
- MATOS, Beatriz de Almeida. A Vista dos Espíritos: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia brasileira. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Rio de Janeiro, Museu Nacional, PPGAS. Rio de Janeiro, 2014.
- MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa e a de “eu”. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MEIRA, Márcio; POZZOBON, Jorge. De Marabitanas ao Apaporis: um diário de viagem inédito do Noroeste Amazônico. *Boletim do MPEG: Série Antropologia*, Belém: MPEG, v. 15, n. 2. 1999. pp. 287-335.
- MONTEIRO, Lirian. Territorialidade e mobilidade: estudo etnográfico de um grupo local Hupd'äh do médio rio Tiquié, Amazonas. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, PPGA. Salvador, 2011.

MONTEIRO, Lirian Ribeiro; McCALLUM, Cecilia. A Noção de “Bem Viver” Hupd'äh em seu Território. *Mundo Amazônico* 4, 2013. pps. 31-56

MOORE, Barbara. *Breves notícias da língua Maku-hupda*. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1979.

NEVES, Eduardo. *Paths in dark waters: archeology as indigenous history in Upper Rio Negro Basin*. Tese de doutorado, Bloomington, Indiana University, 1998.

_____. Indigenous Historical Trajectories in the Upper Rio Negro Basin. In: MCEWAN, Colin; BARRETO, Cristiana; NEVES, Eduardo (Org.). *Unknown Amazon: Nature in Culture in Ancient Brazil*. Londres: Inglaterra, 2001.

NIMUENDAJU, Curt. Reconhecimento dos rios Içana, Ayarí e Uaupés. Relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios do Amazonas e Acre, 1927.

POLITIS, Gustavo G. *Nukak ethnoarchaeology of an Amazonian people*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2007.

POZZOBON, Jorge. *Isolamento e endogamia: observações sobre a organização social dos índios Maku*. Porto Alegre : UFRGS. (Dissertação de Mestrado). 1983.

_____. *Parente et demographie chez les indiens Maku*. Paris: Univ. Paris VII. (Tese de Doutorado). 1991.

_____. *Sociedade e improviso: estudo sobre a (des)estrutura social dos índios Maku*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011.

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

RAMIREZ, Henri. *A Língua dos Hupd'äh do Alto Rio Negro: dicionário e guia de conversação*. São Paulo: Associação Saúde Sem Limites. 2006.

_____. *A Fala Tukano dos Ye'pâ-Masa*. Manaus: Inspetoria Salesiana da Amazônia – CEDEM, 1997. Tomo II (Dicionário).

_____. Família Makú ou família Uaupés-Japura?. Trabalho apresentado ao Encontro Nacional da ANPOLL, Belém, 2001.

RAMOS, Alcida; SILVERWOOD-COPE, Peter; OLIVEIRA, Ana Gita. Padrões e clientes: relações intertribais no Alto Rio Negro. Em: RAMOS, A. (Ed.), *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. (pp. 135-182). São Paulo: Hucitec. 1980.

RAMOS, Danilo. Círculos de coca e fumaça Encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd'äh (Maku). Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2014

REID, Howard. *Some aspects of movement, growth and change among the Hupdu Maku indians of Brazil*. Cambridge: Univ. of Cambridge. (Tese de Doutorado). 1979.

RIVET, P; TASTEVIN, C. Affinités du Makú et du Puinave. *Jornal de la Societé des Américanistes*, n.s. 12, 1920. pp. 60-82.

RIVIERE, Peter. The Amerindianization of descent and affinity. *L'Homme*, 126-128. 1993. pp. 507-516.

ROBBINS, Joel; SCHIEFFELIN, Bambi; VILAÇA, Aparecida. Evangelical Conversion and the Transformation of the Self in Amazonia and Melanesia: Christianity and the Revival of Anthropological Comparison. *Comparative Studies in Society and History* 2014; 56(3):559–590.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100002&lng=en&nrm=iso. Acesso em 12/08/2014

SCOLFARO, Aline. Falas Waikhana: conhecimento e transformações no alto rio Negro (rio Papuri). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, PPGAS. São Carlos, 2010.

SILVA, Alcionílio Bruzzi Alves da. *A civilização indígena do Uaupés*. 2. ed. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1977.

_____. *Crenças e lendas do Uaupés*. Quito: Abya-Yakka, 1994.

SILVERWOOD-COPE, Peter L.. *Os Makú: povo caçador do Noroeste da Amazônia*. Brasília: UnB, 1990. 206 p. (Coleção Pensamento Antropológico). Apresentado originalmente como Tese de Doutorado. Cambridge University. 1990 [1972]

STRADELLI, Ermanno. *Lendas e notas de viagem – A Amazônia de Ermanno Stradelli*. São Paulo: Martins, 2009.

STRATHERN, M. *Partial connections*. Savage: Rowman and Littlefield, 1991.

_____. Novas formas econômicas: um relato das terras altas da Papua-Nova Guiné. *Mana*, Abr 1998, vol.4, no.1, p.109-139.

TENREIRO ARANHA, Bento de Figueiredo. “As explorações e os exploradores do rio Uaupés”. *Arquivo de Amazonas. Revista destinada a vulgarização de documentos geographicos e historicos do Estado do Amazonas*. Manaus, vols. I e II, Nos. 2 a 6, 1906-1907.

TERRIBLINI, Mario & TERRIBILINI, Michel. Equête chez des Indiens Maku du Vaupes, Août, 1960. *Bulletin de la Societé Suisse des Americanistes*, 21, 1961a. pp. 2-10.

_____. Resultats d'une faite chez les Makú (Brasil). *Bulletin de la Société des Américanistes Suisse* 21, Geneve, 1961b. 37-38.

TERRIBLINI, Mario. *Les Makús aux confins de l'Amazonie*. Vevey-Suisse: Fondation Les Eglantines, 2000.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2000, vol.15, no.44, p.56-72.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière” in *Anuário Antropológico* 1985, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. 1986.

_____. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In CARNEIRO DA CUNHA, M. & VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (org.), *Amazônia: etnologia e história* Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/FAPESP, 1993.

_____. GUT feelings about Amazonia: Potential affinity and the construction of sociality. In: L. Rival e N. L. Whitehead (org.), *Beyond the Visible and the Material: The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press., 2001.

_____. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.

_____. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.

_____. O nativo relativo. *Mana*, Abr 2002c, vol.8, no.1, p.113-148

_____. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos estud. - CEBRAP* [online]. 2007, n.77, pp. 91-126

_____. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: QUEIROZ, R. de C.; NOBRE, R. F. (Org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 79-124.

WAGNER, Roy. Scientific and indigenous Papuan conceptions of the innate: A semiotic critique of the ecological perspective. In: *Subsistence and survival*, edited by T. Bayliss-Smith and R. Feacham, 385–410. London: Academic Press, 1977.

_____. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WRIGHT, Robin. História indígena do Noroeste amazônico: hipóteses, questões e perspectivas. In: M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: ISA; 2005.