

Viagens de constituição e (des) constituição: o corpo da pessoa tukano no baixo Uaupés (noroeste amazônico)¹

Raphael Rodrigues

Em uma quantidade considerável de narrativas elaboradas por homens do grupo indígena tukano², a formação da humanidade é concebida a partir das viagens de uma anaconda ancestral ou cobra-canoa. Essa viagem mítica primordial tem como ponto de partida o *Lago de Leite*, o qual, de acordo com a versão que se considera, é localizado nas cidades de Manaus, Belém ou Rio de Janeiro³. Extensas e compostas por sucessivas paradas temporárias em locais geograficamente referenciáveis, as viagens culminam com a

-
- 1 A primeira versão deste capítulo foi apresentada na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, em 2018. Por sua vez, a presente versão incorporou discussões e dados presentes em minha tese de doutorado (RODRIGUES, 2019).
 - 2 Refiro-me ao grupo exogâmico (etnia) pertencente à família linguística Tukano Oriental, que se autodenomina Yepã Mahsã e estão territorialmente localizados, principalmente, na região fronteira entre a Colômbia e o Brasil, na bacia do rio Uaupés, afluente do rio Negro, no noroeste amazônico. Na bacia do rio Uaupés, especificamente, encontram-se os seguintes grupos exogâmicos pertencentes à família linguística tukano oriental: Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Wanano, Cubeo, Tuyuka, Arapasso, Miriti-Tapuia, Barasana, Bará, Makuna, Carapanã, Tatuyo e Siriano). Constituídos internamente por número variável de patriclãs, a hierarquia, a patrilinearidade e a exogamia linguística distinguem sociologicamente o alto rio Negro no contexto amazônico em geral.
 - 3 O leitor pode encontrar narrativas da viagem da cobra-canoa efetuadas pelos Tukano em Andreello (2006, 2012); Maia e Maia (2004); Azevedo e Azevedo (2003). Cabe mencionar que o grupo Tukano, diferentemente de outros grupos exogâmicos Tukano Oriental, mencionam a ocorrência de duas viagens realizadas pela anaconda ancestral; por isso, eu me refiro às viagens no plural.

humanidade tendo emergido através de um buraco existente na laje da Cachoeira de Ipanoré, no médio rio Uaupés. Os coletivos humanos são, então, alocados em seus respectivos sítios no eixo jusante-montante de acordo com sua ordem de nascimento, e a anaconda submerge nas águas do mesmo Uaupés, um afluente do rio Negro em seu alto curso⁴.

Argumento que essa rota de criação e transformação, para além de compor a cosmogonia em sua forma e conteúdo de narrativa mítica, também se vincula a uma prática fundamental para a constituição da pessoa tukano. Sustento a hipótese a partir de um *benzimento do coração* (*heriporã bahsero*) realizado por um *benzedor* (*bahsegu*) na atribuição de um *nome de benzimento* (*baské wamé*) a uma criança. Veremos que, ao nomear os lugares sagrados (*wametise*), o *benzedor* retira desses locais substâncias que devem ser introduzidas no corpo da criança que receberá um nome. As substâncias são mais que meros fluidos biológicos; afinal, os lugares são receptáculos de potências de vida e os elementos vitais presentes no território, ao serem inseridos em um corpo, o qualificam, tornando-o fortalecido e protegido. A viagem mítica ancestral espacialmente localizada e revisitada pelo *benzedor* em sua viagem xamânica durante o *benzimento do coração* será aqui considerada como uma forma de compor um corpo tukano saudável, uma tecnologia xamânica de constituição do corpo e da pessoa.

Assim como a prática do *benzimento do coração*, que se vincula à onomástica tukano e sobre a qual tratarei de maneira sucinta, outro fenômeno recorrente e contemporâneo são as viagens às cidades da região e as visitas aos parentes, as quais, de uma maneira geral, caracterizam a mobilidade entre os Tukano. Essas viagens, que compreendem deslocamentos espaciais realizados, via de regra, pelos membros de uma família nuclear, serão analisadas enquanto eventos que implicam inúmeros perigos, uma

4 É importante destacar que Cayón (2012, p. 170) argumenta que nem todos os Tukano Orientais concordam que a viagem foi feita por anacondas ancestrais, já que para os Makuna, Tatuyo e Siriano a viagem foi realizada por demiurgos. O rio Uaupés pertence à macrorregião do alto rio Negro.

vez que os viajantes podem tornar-se alvo de agressões xamânicas desferidas pelos *wai-mahsã* – seres supra-humanos que são os donos dos lugares (BARRETO, 2013).

O argumento central do capítulo é o de que se o *benzimento do coração* opera com o fim de constituir o corpo/pessoa tukano, os ataques desferidos pelos *wai-mahsã* têm como a finalidade sua (des)constituição. Em ambos os casos, os deslocamentos, em suas diferentes acepções, aparecem como meios através dos quais tais fenômenos podem ser atualizados. Sustento tal formulação a partir do material etnográfico de uma pesquisa iniciada, ainda em 2009, com moradores e ex-moradores de uma microrregião específica, o baixo curso do rio Uaupés (TI Alto Rio Negro).

A partir da memória de interlocutores tukano, todos homens, sobre as trajetórias de seus subgrupos⁵ – que se deslocaram desde uma região considerada de ocupação tradicional em direção ao baixo curso do rio Uaupés – tenho me atentado para os efeitos sociopolíticos, as noções de territorialidade, as dinâmicas espaciais e os usos do xamanismo decorrentes desses deslocamentos. De uma maneira geral, os deslocamentos montante-jussante de subgrupos tukano e seus cunhados preferenciais (principalmente, dos povos Desana e Pira Tapuia) remetem a um movimento histórico que data, pelo menos, desde meados do século XIX⁶.

O baixo Uaupés trata-se de uma zona de passagem historicamente constituída por vários fatores, tais como disponibilidade de recursos e inserção nas redes comerciais de circulação de dinheiro e mercadorias. Sob esses fatores mais aparentes aos observadores externos, há outra série de

5 De acordo com a literatura rionegrina, os sibs/clãs – a unidade social básica no noroeste amazônico. Ver Cabalzar (1995) para uma revisão minuciosa das discussões relacionadas à organização social na região.

6 Em linhas gerais, o baixo curso do rio Uaupés é uma área de antiga ocupação arawak, que teriam sido quase todos escravizados durante o século XVII (WRIGHT, 2005). A chegada desses grupos Tukano Oriental durante o século XIX, como venho tentando demonstrar (RODRIGUES, 2012, 2019), trata-se da ocupação de uma área até então marcada, principalmente, pela presença de povos arawak.

relações que comanda a constituição de núcleos que resultam dos esforços de criação do parentesco. Uma rede extensa móvel e inconstante marcada por ciclos de florescimentos e decadência, como tentei demonstrar em minha tese de doutorado (RODRIGUES, 2019).

A partir da análise de um movimento mais amplo de dispersão espaço – territorial que envolve os Tukano – grupo composto por cerca de 40 subgrupos – um elemento adquire destaque nos relatos dos interlocutores: o conflito como algo diretamente relacionado às dispersões territoriais. Os subgrupos tukano que se estabeleceram no baixo rio Uaupés narram que tal feito fora motivado por brigas nos antigos locais de moradia (a montante). No entanto, a residência em um novo lugar (a jusante) não teria encerrado tais desavenças.

Considerando que o conflito é algo que, em si, carrega uma força de ruptura, fissão e destruição, ainda que seus efeitos secundários possam ser exatamente o contrário, ou seja, uma reconfiguração ou fusão em outros termos, venho tentando compreender o que, para os Tukano, constitui um corpo/pessoa e até mesmo um subgrupo ou comunidade. Em suma, uma aposta de que é preciso analisar processos de constituição para ampliar a observação acerca dos processos de (des) constituição.

Para tratar da destruição/decomposição da pessoa Tukano eu poderia dissertar sobre as acusações de feitiçaria geralmente acionadas quando episódios relacionados às brigas entre os grupos são rememoradas. A feitiçaria aparece, portanto, elencada como a principal razão do surgimento de doenças, assassinatos, dispersões generalizadas de uma determinada comunidade ou quase desaparecimento de alguns grupos (o que pode ocorrer devido à perda da fertilidade ou impossibilidade de se conseguir cônjuges, por exemplo). Mas, como já mencionei, irei tratar dos perigos das viagens realizadas pelos Tukano, em especial, do perigo em que os recém-nascidos são colocados quando acompanham seus pais. Por isso, o foco na agência dos *wai-mahsã*, que podem atacar quem se desloca por seus domínios.

Como tentarei demonstrar, é o xamanismo de cura e proteção, em parte direcionado para a neutralização das agressões dos *wai-mahsã*, que evita que os corpos das pessoas sejam (des)constituídos.

A percepção de que o corpo é fabricado é uma referência direta a Viveiros de Castro (1979) em sua compreensão do corpo enquanto um dispositivo submetido a diferentes tipos de tratamentos de acordo com o ciclo de vida, o gênero, a etnicidade e o calendário ritual. No entanto, e concomitante à perspectiva de um corpo socialmente compartilhado, também cabe aqui a compreensão de que neste capítulo analisaremos a noção tukano de pessoa a partir de suas formas de subjetivação (FOUCAULT, 1984a *apud* GOLDMAN, 1996).

O corpo aparece como central pelo fato de se tratar, nos termos de Lima (2002), tanto de um princípio de individuação quanto um princípio de subjetivação. É por isso que em alguns momentos irei me referir ao corpo, em outros à pessoa e, ainda, ao corpo da pessoa. Isso decorre porque tais conceitos, a meu ver, são complementares. Como pretendo demonstrar ao longo do argumento, o *nome de benzimento* é introduzido no corpo em um processo de individuação – é o que garante uma alma específica a uma pessoa (ANDRELLO, 2010). Tal procedimento, digamos assim, é fundamental para que o corpo possa qualificar-se como forte e saudável, ou seja, conceber-se e ser concebido como um corpo tukano ideal. A prática responsável por tal feito é uma tecnologia xamânica, trata-se do *heriporã basero*, ou simplesmente, do *benzimento do coração*. No entanto, antes de adentrarmos em considerações mais profundas a esse respeito, faz-se necessário justificar como uma análise dessa natureza pode ancorar-se (tão somente?) em narrativas. Vejamos.

Narrativas e territórios

As narrativas tukano trabalham com diferentes escalas temporais e, como já argumentei em outra publicação (RODRIGUES, 2019), explorar as narrativas míticas e históricas do rio Uaupés constitui uma estratégia metodo-

lógica, uma vez que, além de dar nome a ancestrais e grupos, as narrativas também informam a respeito de seus modos de surgimento, transformação, multiplicação e de que forma pessoas e coletivos se apresentam como aspectos sucessivos em um mesmo e constante processo de ontogênese (ANDRELLO, 2012; HUGH-JONES, 2012). Stephen Hugh-Jones também argumenta que as cachoeiras, as casas e os lugares oferecem a base para pensar o tempo humano e a história comum, assim como para a construção de genealogias. Afinal, as memórias tendem a se conectar com os lugares onde essas pessoas viveram. Em síntese, em suas distintas escalas, as narrativas temporais vinculam-se necessariamente aos territórios.

Já a forma como o território é concebido também merece ser brevemente considerada. Conforme argumenta Cayón (2012), os povos Tukano Oriental afirmam que o universo é constituído por malocas invisíveis que estão conectadas entre si por caminhos conhecidos somente pelos xamãs. O cosmos está configurado a partir de uma geografia xamânica que foi construída durante as viagens dos heróis primordiais e dos ancestrais. É por isso que o autor define a geografia xamânica como um aspecto fundamental que estrutura a realidade, vincula metonimicamente as pessoas com outros seres, não humanos e humanos, que povoam o universo.

A paisagem rionegrina (inclui-se aqui o rio Uaupés, cf. nota 6) é concebida como lugares em que ocorreram eventos em tempos pré-humanos. Disso decorre toda uma complexidade da geografia local, pois os lugares têm história, como costumam dizer. Várias narrativas sobre um mesmo local coexistem, pois os lugares são constituídos por histórias sobrepostas. Ao acionar a expressão “histórias sobrepostas”, tenho em mente uma proposição de Ingold (2000), uma vez que o que ganha relevo nessas histórias são as idas e vindas dos ancestrais. Por isso, refazer essas trajetórias e recontar a história dessas jornadas significa percorrer os passos dos ancestrais que as protagonizaram no passado.

Mais do que apenas localidades as paisagens são historicidades, pois guardam a memória dos itinerários de seus diferentes habitantes. Nesse sentido, tanto o território quanto os seres vivos que as habitam

encontram-se envolvidos num mesmo processo histórico. Por conseguinte, as metamorfoses de pessoas em paisagens se afastam de uma concepção que organiza a relação entre a terra e seus habitantes sob as coordenadas do inanimado e do animado, respectivamente. A terra e seus habitantes são aspectos de um mesmo processo ontogênico. A paisagem aparece, então, não como um espaço, mas como uma região constituída pelos deslocamentos tanto de humanos como de animais, espíritos, ventos, corpos celestes etc. Todos esses deslocamentos resultam numa massa densa de travessias que se interseccionam e que, em seu conjunto, formam uma região. Como há lugares que condensam vários entrecruzamentos e neles as mais variadas afecções se ligam um perigo imanente pode aí residir.

Grande parte das concepções tukano sobre o território é expressa nas narrativas míticas e históricas. Conforme Stephen Hugh Jones (1988), os mitos estão sujeitos a um processo constante de mudança e têm papel importante nas concepções que os povos do Uaupés elaboram sobre o passado e o presente. Isso não impede que tais sociedades possuam também consciência da história. Em suma, não há apenas um modo de pensamento (mítico) vinculado a um modo específico de discurso (mito), ainda que os domínios do mito e da história tenham relevâncias contextuais distintas.

Stephen Hugh-Jones explica que o corpo mitológico consiste em ciclos míticos ordenados em uma sequência cronológica que descrevem uma cosmogonia. Trata-se, sobretudo, do estabelecimento de uma antítese entre vida e morte, da separação de pessoas de animais. Já o tempo da história é separado desse passado remoto do mito que, no entanto, continua presente como uma dimensão da realidade acessível apenas nos sonhos, no xamanismo e no ritual. A divisão entre tempo macro (mito) e tempo micro (história) também se efetuará no espaço, uma vez que os eventos míticos ocorrem em um universo composto por uma única casa e os eventos da história ocorrem em um mundo formado por diversos assentamentos distribuídos em meio à floresta (HUGH-JONES, 1988).

Stephen Hugh-Jones também afirma que, embora um único termo⁷ seja aplicado tanto para o mito quanto para a história, não há confusão para os indígenas sobre as narrativas míticas e as narrativas históricas, visto que as narrativas diferem-se quanto ao estilo, ao conteúdo e as relevâncias no mundo contemporâneo. De uma maneira geral, os argumentos de Stephen Hugh-Jones (1988) apontam para compatibilidade mútua entre mito e história que coexistem como dois modos separados e complementares de tratar o passado. Tal ponto deve ser ressaltado uma vez que as sociedades indígenas foram amplamente consideradas como possuidoras de uma visão cíclica do tempo cuja história é dominada por um modo mítico de pensamento ou que passa a existir somente após o contato traumático com os não indígenas.

Bahsessé (*benzimento*), nomes, corpo e pessoa

Nesta seção, procurarei aprofundar a compreensão de que os *benzimentos* são encantações xamânicas que viajam através dos pensamentos por lugares fundamentais para que as pessoas possam viver bem. Irei fornecer uma conceituação panorâmica dos *benzimentos*, por assim dizer, e ancorada em alguns exemplos. Ao longo do argumento, será explorada a relação entre o *benzimento do coração* cuja finalidade é a de atribuir um *nome de benzimento* a uma criança, e a constituição do corpo da pessoa tukano.

Muitos *benzimentos* (re)percorrem uma longa rota de criação e transformação, em especial, as viagens míticas da anaconda ancestral cujo desfecho é o próprio surgimento da humanidade. Nessas viagens em pensamento, lugares emblemáticos em que eventos importantes ocorreram, as *casas de transformação*, são nomeados para que as potências de vida que neles residem possam ser (re)ativadas para fins de cura e proteção.

7 *Bikirā keti*, “stories of the old people” para os Barasana; *buhkurā kihti*, “história dos velhos”, para os Tukano. Barasana e Tukano falam línguas distintas, mas que pertencem à mesma família Tukano Oriental.

Alguns *benzimentos* consistem em posicionar vários tipos de *pari* (*imisa*), uma referência à armadilha para peixes feita de um tapume de estacas, para que não haja uma agressão xamânica. Ao cercar com *pari* efetiva-se, por exemplo, a neutralização dos ataques dos seres supra-humanos que são os donos dos lugares, os *wai-mahsã*.

O antropólogo tukano João Paulo Barreto também explica que *benzimento* é um termo genérico para *bahsessé*, um “repertório de palavras com poderes de destruição e de comunicação extra-humana” (BARRETO, 2013, p. 74). O autor exemplifica a ação destrutiva do *bahsessé* a partir de um *wai-bahsekaro* cuja finalidade é a assepsia dos alimentos a partir da eliminação de seus agentes patogênicos. Por sua vez, o *wetidarero* consiste em um diálogo formal entre os *yaí* e *kumua* (pajés e xamãs)⁸ com os *wai-mahsã*.

Durante o *benzimento do coração*, que atribui um nome tukano à pessoa, uma alma específica se aloja no peito da pessoa e corresponde à sua respiração. Trata-se um modo de subjetivação que se efetua à medida que uma parte da força de vida (*katisehe*) acumulada no período da transformação mítica é acoplada a uma pessoa. Com a morte, essa alma retorna à sua casa de origem, de maneira que pode ser reciclada com o nascimento de novos membros do clã (ANDRELLO, 2010).

Andrello (2010) também explica que, para atribuir um *nome de benzimento* a uma pessoa, o *kumu* deve lançar mão de uma encantação apropriada na qual alguns objetos são verbalmente ativados. O *kumu* tem que ir em pensamento até a casa onde surgiu o nome e soprar os nomes de todos os objetos em um cigarro. Sua fumaça será, então, baforada sobre a criança que recebe o nome. Tal procedimento permite atribuir uma alma à pessoa, na forma dos objetos de vida e transformação, os ossos de peixe, a parte

8 *Yaí* e *kumu* são categorias de pajés ou xamãs no alto rio Negro. Em linhas gerais, ao *yaí*, o pajé onça, cabe o xamanismo horizontal e ao *kumu* (*kumua*, no plural) cabe o xamanismo vertical, são os pajés-rezadores. Sobre xamanismo horizontal e vertical no alto rio Negro ver Stephen Hugh-Jones (1996).

dura e, como os nomes, imperecível da pessoa. O *nome de benzimento* é, ainda que alma, considerado um segundo corpo introjetado no corpo exterior.

Um ponto interessante do argumento de Andrello é a compreensão da noção de pessoa tukano como algo distribuído em um dado meio, para além de suas fronteiras corporais. Tal formulação remeteria à complexa relação entre a transmissão vertical e a captura horizontal como formas complementares de constituição de pessoas e coletivos no Uaupés. Em síntese, um problema de predação ontológica (ANDRELLO, 2010) entre esses grupos.

A noção de pessoa como algo distribuído em um dado meio também pode ser verificada a partir dos relatos de meus interlocutores ao afirmarem, por exemplo, que a viagem realizada pelo *benzedor* durante o *benzimento do coração* tem como ponto de partida o *Lago de Leite* (local de fermentação inicial) e a partir do qual são nomeadas diferentes espécies de frutas que ocorrem pelos rios Negro e Uaupés. É também nesse sentido a explicação de Maia e Andrello (2019) de que, entre os Tukano, os *nomes de benzimento* (*baské wamé*) correspondem a uma força vital, espacialmente localizada ou alojada, investida nas pessoas pelos *kumua*, os xamãs-rezadores do Uaupés.

Distribuídos pelos rios Negro e Uaupés, os *nomes de benzimento* conectam os seus portadores com sua ancestralidade primordial – a própria rota de criação e transformação dos povos tukano. Eis o argumento de Stephen Hugh-Jones (2002), uma vez que, segundo o autor, a atribuição do nome de espírito (*nome de benzimento*) confere a identidade do grupo a uma pessoa, pois a coletividade dos vivos é a própria continuação dos ancestrais que guarda suas memórias e vitalidades. Os *nomes de benzimento* relacionam-se com a constituição, reprodução e manutenção dos grupos e, ao atuar em favor de sua perpetuação, os indivíduos são seus portadores temporários. Após a morte, os *nomes de benzimento* voltam para os seus respectivos locais, as casas subaquáticas, localizadas ao longo do percurso realizado pela cobra-canoa ancestral.

Ainda de acordo com Stephen Hugh-Jones (2002), os *nomes de benzimento* associam-se ao sêmen e aos ossos, substâncias que correspondem à contribuição paterna na constituição corporal da pessoa, complementadas pela carne e o sangue maternos. Isso quer dizer que o corpo do bebê é formado através da contribuição diferencial dos genitores e o idioma da patrilinearidade reside no sêmen do pai que forma os ossos da criança, o elemento mais durável da pessoa (HUGH-JONES, 2002, p. 84). Mas à transmissão patrilinear corresponde também uma dependência da afinidade: as esposas que provêm de outros grupos.

A atribuição de um *nome de benzimento* relaciona-se diretamente com a formação do corpo da pessoa, uma vez que é um dos elementos de um conjunto maior que inclui o sêmen e os ossos. Por isso, gerar uma pessoa é mais do que uma questão de reprodução biológica: envolve a atribuição de um nome – não um nome qualquer –, e sim um nome que carrega consigo as potências necessárias para sua constituição mais profunda, um *nome de benzimento*. O que mais, além da própria formação, um *benzimento* proporciona ao corpo?

A gestação, o parto e os primeiros anos de vida das crianças são períodos em que os cuidados dos *benzedores* são indispensáveis. Os cuidados envolvem uma série de *benzimentos* na qual o *benzimento de nomeação* é um deles. O que todos esses *benzimentos* têm em comum é a nomeação de várias espécies de frutas, animais e peixes. As nomeações atuam para acalmar os *wai-mahsã* e para ativar a substância benéfica daquilo a que se está referindo. A preocupação com os ataques veiculados pelos *wai-mahsã* é uma constante e explica, na maioria das vezes, o porquê de as crianças adoecerem.

No *benzimento* que é realizado logo após o nascimento da criança, é necessário que se oferte *ipadú (coca)* e cigarro para os *wai-mahsã*, que devem ter os seus nomes devidamente citados. As substâncias aparecem aqui como fundamentais na mediação estabelecida pelo *benzedor* com aqueles que podem provocar os ataques xamânicos. As referências aos nomes não aparecem somente no que diz respeito aos animais que precisam ser citados

durante o parto. No *benzimento* realizado durante a iniciação alimentar, são citados os nomes de peixes e animais de caça para que sejam evitadas possíveis intoxicações.

Ainda sobre os cuidados realizados pelo *benzedor* durante o parto, incluem-se o cercamento da parturiente através da fumaça do cigarro e o banho de toda a família (recém-nascido, mãe e pai), que deve ocorrer logo após o nascimento. Tais cuidados precedem o *benzimento do coração* de atribuição do nome. O período que envolve a gestação, o nascimento, a atribuição do nome e o início da alimentação foi denominado por um dos meus interlocutores como *acompanhamento do parto*.

Em alguns partos a criança pode nascer “*de costas*”, posição corpóreo-espacial que terá implicações negativas, como o choro desmedido e incontrolável. O *benzedor* deve, então, reposicionar o recém-nascido para que ele assuma um determinado ponto de vista, no caso, uma perspectiva a partir da qual os parentes sejam vistos, uma vez que, ao nascer *de costas*, o bebê não consegue visualizar sua genitora. O *benzimento* aqui consiste em colocar a criança nas mãos da mãe, indicando quem são os seus parentes.

É por tudo isso que, a meu ver, no que diz respeito aos processos de constituição e fortalecimento do corpo, os *benzimentos* parecem agir, em última instância, como uma espécie de estabilizador da condição humana em questão; condição essa que, como também vimos, é marcada, principalmente, pela transformação de peixes em seres humanos experimentada pelos Tukano. Ou seja, o corpo humano é, em alguma medida, o resultado de um processo de transformação. Por sua vez, a atribuição de um *nome de benzimento* integra todo o complexo que envolve a gestação, o parto e os primeiros anos de vida da criança.

É também através do *nome de benzimento* que o *benzedor* pode colocar o espírito de uma pessoa dentro de uma casa. É essa casa atribuída que, além de proteger, localiza cada pessoa não dentro de um espaço físico concreto, mas o estabelece enquanto um ser distinto que possui um *nome de benzimento* específico. Nesse ponto, vale dizer que corpo, casa e universo são associações frequentes na literatura do noroeste amazônico (HUGH-

-JONES, 1995; CAYÓN, 2012). Além da *casa*, o *banco* também aparece como objeto que atribui identidade a cada pessoa. Conforme afirma um dos meus interlocutores, com um banco a pessoa ficará sentada, tranquila. Todos devem possuir uma *casa* e um *banco*, pois o contrário disso irá gerar uma pessoa bagunceira e briguenta.

Como argumentam Maia e Andrello (2019), durante a viagem da grande cobra que os conduz em seu ventre pelas águas dos rios Amazonas, Negro e Uaupés, dez irmãos aparecem sucessivamente: *Yu'úpuri*, *Ki'mâro*, *Akito*, *Ye'pârã*, *Bu'û*, *Doê*, *Se'êripîhi*, *Ërêmiri*, *Ãhusiro* e *Wesemi*. Eles surgem nessa ordem em localidades específicas, nas paradas da grande canoa pelas casas subaquáticas da gente-peixe. Cada um deles irá originar um coletivo que levará seu nome, dando continuidade ao processo de crescimento da força de vida originária (*katisehé*). Tais nomes constituirão um estoque fixo e permanente. O surgimento dos *mahsã turiárã*, “os que vão nascer”, haveria que ocorrer por meio do movimento coletivo e cíclico dos peixes subindo pelos rios (ANDRELLO, 2006; CABALZAR, 1995). É por esse motivo que os povos do Uaupés em geral se definem como “gente de transformação”, *pa'mâri-masa*, uma vez que, ao final da viagem da cobra-canoa, ao despirem-se de uma “roupa de peixe”, passam da condição de *wai-mahsã*, “gente-peixe”, para a condição de *diagi-mahsã*, “humanos verdadeiros”.

Um argumento importante a ser retido aqui é que a baliza central na diferenciação entre peixe e gente propriamente dita é o fato de que os primeiros se reproduzem dançando, sem intercuro sexual, com as ovas expelidas pelas fêmeas fertilizadas nas águas tornadas leitosas com o sêmen dos machos. Já a emergência de uma verdadeira humanidade ocorre por meio do ato sexual e pela gestação como formas de reprodução dos corpos. No entanto, a composição da pessoa não se restringe a isso, pois quando os *kumua* visitam em pensamento as casas que guardam a vitalidade associada aos nomes a dança da gente-peixe continuaria a ser ritualmente praticada pela “gente de transformação” (MAIA; ANDRELLO, 2019).

Um dos motivos para que se realizem os *benzimentos* é a suscetibilidade dos corpos tukano aos ataques dos *wai-mahsã*. Nesse sentido, os

benzimentos efetivam a proteção necessária para que os corpos não adoçam. Essa condição de corpos sob constante ataque também se vincula ao processo de transformação ocorrido nos tempos ancestrais, já que os seres humanos atuais descendem daqueles que conseguiram completar sua transformação durante a viagem da cobra-canoa ancestral. Todos os seres eram parentes e não havia essa agressividade por parte dos *wai-mahsã*, que nutrem inveja e raiva porque não conseguiram transformar-se em humanos. “*Todos são contra nós, porque eles não transformaram como nós. Nós éramos peixes, né? Quando nós éramos peixes, todos eram da nossa família*” – disse-me, certa vez, um interlocutor no baixo Uaupés.

Os corpos tukano podem ficar transparentes para os *wai-mahsã*, o que possibilita serem acessados e atacados. Tal possibilidade vincula-se à importância atribuída ao *nome de benzimento*; afinal, durante os tratamentos xamânicos, o *benzedor* precisa localizar espacialmente o *nome de benzimento* do doente para que a doença seja neutralizada. Nas operações xamânicas de cura e proteção, os *nomes de benzimento* são enunciados porque nessas situações se confirmam as potências que constituem a pessoa e se combatem e neutralizam as forças que podem destruí-la.

Em meados de 2017, contei com a ajuda de Odilson, um professor tukano da comunidade Monte Alegre, baixo Uaupés, para registrar em áudio um *heriporã bahsero* (*benzimento tukano de nomeação da vida*, ou simplesmente, *benzimento do coração*) proferido por seu pai, Gregório Penha Almeida. Gravado integralmente em Língua Tukano, o material foi posteriormente transcrito e traduzido para o português pelo antropólogo tukano Dagoberto Azevedo. A narrativa não se trata de um *benzimento* integral, mas de uma versão resumida, marcada por ponderações que procuram indicar e exemplificar a forma como os *benzedores* efetuem o *heriporã bahsero*. Disponho, a seguir, alguns de seus trechos:

O grupo Tukano, quando falam do bahsese, começam lá. Digo, lá fica o nosso Pamñiri Wi'í (Casa de transformação). Todos os grupos vêm se situando no Pamñiri Wi'í. Digo, à procura do heriporã

(vida/ser/coração). Para isso, os Tukano situam seu irmão maior, nosso irmão maior conhecido por Doetiro e conhecido por Yupuri. Começa escolhendo com esse princípio, digo.

Já no princípio da escolha do heriporã. Na casa do céu, já estava o Oãkuh; e, pra ele, pediram o princípio da vida. A gente chama de Ohko Wahatoro (Cuia de Água), digo. Nessa Cuia, sopraram a baforada do cigarrão; daí eles encontraram a conhecida de ʉ'mukoho Ñekō (Avó do Universo) ao encontrar, lá naquela casa do Ôpekō Wi'íp; digo. A partir daí, eles vêm apresentando/transmitindo/nominando o heriporã. Ele será o Yupuri, o Doé, o Seribihí. Eles são grupo de irmãos maiores; quando a gente vai delineando, chega-se até no nosso grupo.

Por isso, aqui que os bahsera (benzedores) delineiam o estoque de nomes. Princípiã e vem prosseguindo a escolha do nome naquelas casas; ele passa em várias casas, até chegar no Di'a Wi'í⁹, chegando no Di'a Wi'í e depois até na Cachoeira de Ipanoré. Foi aí que ele trouxe a humanidade para este mundo.

Digo, por isso, que o *Bahsegu* (benzedor) começa lá e chega aqui. Tem fio de espuma de leite materno, linha de surgimento da pessoa/gente/humano. Assim que diz o bahsegu (benzedor). Tem linha de espuma de líquido de karãko (fruta buiuiu). planta de frutas grande, planta de frutas pequenas; teias de espuma de leite materno, teias de espuma de karãko. Com essas teias, a carne/ser dele que vai fazer parte na carne humana, reveste e assenta-a. Tem seu suporte de vida, digo eu, suporte de leite materno. Tem suporte de karãko, digo eu. Tem suporte de surgimento das pessoas/gentes/humanos. Dele foi feito bahsese (benzimento) e segue adiante sobre a Cuia dele. Cuia de pedra quatzo de tapioca. Cuia de Karãko, Cuia de leite materno, Cuia de gente de aparecimento. São estes!

Banco dele, Banco de leite materno, Banco de Buiuiu, Banco de gente de aparecimento, Banco de pedra quatzo, Banco de karãko,

9 Localizada no baixo Uaupés, próxima a comunidade Uriri, trata-se do local de nascimento do menino *Caapí* e onde os diversos grupos passaram a falar línguas distintas e estabeleceram regras matrimoniais (irmãos que se tornam cunhados). É uma das *casas de transformação* mais emblemáticas do processo de formação da humanidade para os Tukano, pois é o momento em que as diferentes línguas surgiram e quando se estabeleceu a exogamia linguística.

Banco de espuma de karãko, Banco jorrante de espuma de leite materno, Banco de gente de aparecimento. São estes!

Aqui é que ele o bahsegu nomeia o nome segundo o seu grupo Tukano, fazendo-o pertencer àquele grupo. Reveste de seu suporte de grupo Tukano de suporte de leite materno, suporte de karãko, suporte de gente de aparecimento. São estes!

Também tem o seu tabacão, digo eu. Pedra quatzto de tabacão, Tabacão de Karãko, Tabacão de leite materno, Banco de gente aparecimento, Banco de leite materno, são estes. Aqui ele termina sobre esses tabacões e bancos.

Começa-se nas casas primordiais onde eles se passaram. Ainda tem mais seus bancos. Banco de espuma de leite materno, Banco de leite materno, Banco de Píkose (certa ave), banco de madeira vermelho, banco de madeira preto, banco de madeira transparente.

Tem ainda mais seu suporte de vida. Suporte de gente aparecimento, Suporte de karãko, Suporte de leite materno. Com este “insere”/“introduz”, estica e reveste-o. Continua “evocando”, ainda, Gente de carne de leite materno, Gente rei de Píkose, Gente rei de waye, Gente rei pássaro tukano. Gente rei de U’pi miriõ Gente de carne preta, Gente de gente invisível, Gente de carne/líquido carajuru, Gente de leite materno, Gente de karãko. Destas matérias ajunta, puxa e incorpora nele. Assim faz dessa parte! Aqui é que ele vai peneirar a procura do grupo dele, isso é a parte da vida dele, aí que ele direciona. Se for do nosso grupo, nomina de Ƴremĩri ou Buú caso a pessoa for do nosso grupo. Se a pessoa for de grupo de irmão maior nomina-a de Yupuri, Doe, Doetiro, Seribihi. Assim que eles nominam. Eles seguem essa escolha. Tem ainda mais a Cuia de vida dele. Cuia de quatzto de tapioca, Cuia de karãko, Cuia de leite materno são essas as cuias. Cuia de líquido de piko (certa fruta comestível). Aqui ele escolhe se nome será Buú ou Ƴremĩri. De suas veias, de seus ossos reveste desses líquidos e assenta. Aqui ele fixa para ser parte da pessoa. Por isso, tem cuia de líquido de fortalecimento do corpo cuia de líquido de yêto (fruta comestível). Cuia de líquido de cucura. Cuia de líquido de ingá-cumprido. Tem ainda mais. Cuia de líquido de abiu grande. Cuia de líquido de abiu pequeno. Ainda tem mais. Cuia de líquido de ɰ’tañimi (fruta silvestre comestível), líquido de ɰ’tañimi grande e de pequeno. Cuia do líquido de inajá, Cuia do líquido

de ucuqui. Esses são dele, ou se ele for Buú. Se for ʘremĩri são cuias dele também na cuia de vida dele, nas veias dele, nos ossos dele incorpora e assenta; incorpora e assenta faz circular líquido nele assim, faz parte dele a vida dele. Ainda tem mais banco de vida Banco de pedra. Banco de pedra quatzo dele. Estes de banco com pinturas de trançados, Banco de pintura de tuhkũ, Banco de pinturas de formigas. Que serão banco de vida como ossos deles com as veias deles. Segura e assenta, incorpora e assenta, assim ele faz. Aqui finaliza uma parte. Quando a gente segue detalhadamente, essa versão é extensa.

Aqui segue o “benzimento” e procede o seguinte. Cuia de espuma de leite materno, Cuia de espuma de karãko. Cuia de sem brasa, Cuia de doce. Cuia de sem empecilho, Cuia de sem barulho. Cuia de sem moãstiro (tipos “fétidos”), com líquido que vai fazer parte dele incorpora, retém, amolece e insere aqui nele, amolece e põe nele! Segura e assenta-o. Aqui já está fazendo transbordar a vida! Quando põe em prática esta fórmula vem nominando e nomina. Aqui encerra, mas quando detalha torna-se extenso. (Gregório Penha Almeida, em Monte Alegre, 2017 tradução de Dagoberto Azevedo).

Inicialmente, é preciso retomar que o excerto acima trata-se da seleção de alguns trechos de uma versão já resumida de uma narrativa que compõe um *heriporã bahsero* (*benzimento tukano de nominação da vida*, ou simplesmente, *benzimento do coração*). Minha intenção é destacar o que é possível apreender acerca de um processo de constituição do corpo da pessoa durante a atribuição de um *nome de benzimento*. Vejamos.

A narrativa indica que o princípio de vida, o *heriporã* (também traduzido por vida/ser/coração), foi pedido a *Oãkthh* na *Casa do Céu* tendo se originado a partir da bafurada do cigarro cerimonial em uma *Cuia de água*. O *benzimento tukano de nominação da vida* tem início na *casa de transformação* (*pamĩri wi’i*) com o *benzedor* (*bahsegu*) situando todos os grupos nessa casa à procura do seu *heriporã*. O *bahsegu* faz isso apresentando/transmitindo/nominando os grupos tukano a partir dos *irmãos maiores Yupuri, Doetiro e Seribihí*.

Na parte inicial também são feitas referências ao princípio exonímico da nomação tukano com a localização no extremo Leste, onde se localiza a *casa de transformação* (*pa'muri masã*) Lago de Leite, de onde *Doehitiro* conduziu a cobra-canoa ancestral pelo rio de leite, a rota de formação da humanidade, até sua emersão final na Cachoeira de Ipanoré, no médio Uaupés. Como já vimos no início desta seção, nessa rota de criação e transformação se encontram os *nomes de benzimento* tukano que serão atribuídos pelos *benzedores* (*bahsegu*) às crianças no *heriporã bahsero*. Em síntese, para constituir a pessoa e o corpo tukano o *benzimento do coração* (*re*) percorre a viagem mítica realizada pela anaconda ancestral.

Após o *bahsegu* nominar e situar os grupos, iniciam-se as referências às substâncias que irão compor o corpo da pessoa nominada. Leite materno, espuma do líquido da fruta buiuu e outras frutas grandes e pequenas não identificadas irão formar parte da carne humana ou ter o corpo revestido por elas. Como me foi explicado por outro interlocutor tukano, parte da operação xamânica consiste em extrair o líquido das frutas consideradas boas e doces, como a cucura, o abiu e o ingá e depositá-lo em uma cuia que corresponde ao coração. As qualidades atribuídas às frutas determinarão qualidades específicas ao corpo em formação. Por exemplo, utiliza-se o líquido do abiu para que o corpo seja fértil e capaz de gerar filhos de ambos os sexos.

Objetos, como vários tipos de cuia e de bancos, são identificados como suportes de surgimento das pessoas/gentes/humanos. Já o tabaco é citado como uma substância que é introduzida em um corpo que deve ser esticado e revestido. Por fim, vários tipos de gente também compõem o corpo tukano, como a gente rei pássaro tukano, a gente de carne preta, a gente de gente invisível e gente de leite materno.

Após a inserção de uma série de substâncias, o *bahsegu*, através do ato de peneirar, localiza o grupo e confere um nome específico à criança revestindo seus ossos com líquidos presentes em cuias (cuia de líquido de cucura, de ingá comprido, de abiu grande) para o fortalecimento do corpo. A imagem que emerge da narrativa é de um corpo que é literalmente cons-

tituído a partir de substâncias que o qualificam para se tornar revestido e fortalecido. A narrativa menciona que o *heriporã bahsero* tal como é feito originalmente ainda irá inserir e assentar no corpo uma série de outras cuias de líquidos até que a vida transborde.

Nominar, atribuir um *nome de benzimento*, é, sobretudo, produzir um corpo específico, um corpo tukano que é composto por substâncias (vegetais, principalmente), sustentado (banco) e fortalecido por líquidos presentes em vários tipos de cuias. Também é preciso considerar que a atribuição de um *nome de benzimento* tanto produz o corpo da pessoa tukano como produz grupos, uma vez que, ao atribuir um *nome de benzimento*, um ponto de vista identifica, organiza e classifica internamente um coletivo. A narrativa faz referência aos estoques de nome próprios de cada grupo seguida de uma explicação de que cada grupo possui um conjunto específico de nomes.

Uma vez que muitos *bahsegu* (*benzedores*) detêm os conhecimentos para efetuar um *heriporã bahsero*, pontos de vistas concorrentes e des- toantes podem inverter e realocar posições toda vez que ocorre uma no- minação. O *benzimento tukano de nomeação da vida* compõe corpos de pessoas tukano que pertencerão a um grupo marcado por uma acentuada plasticidade.

Perigos da mobilidade: as viagens pelo rio Uaupés e Negro

Acredito que o *benzimento* transcrito na seção anterior pôde fornecer ao leitor um exemplo contundente de como o meio contribui com a formação do corpo da pessoa tukano. Por isso, irei retomar algumas considerações relacionadas aos lugares no alto rio Negro. Na sequência, cumprirei o anun- ciado no início do capítulo e tratarei dos perigos envolvidos nos desloca- mentos por seus domínios.

Mais que um mero palco de inúmeros processos que antecedem a for- mação da humanidade, até aqui temos visto que alguns lugares contribuem para o contínuo processo de formação de pessoas e coletivos. Em todo o

noroeste amazônico, os lugares são tidos como receptáculos de potência de vida atualizados na tradição oral, nas práticas xamânicas, nos *benzimentos* e nas narrativas (CAYÓN, 2008; LOLLI, 2012).

A relação entre os lugares e suas diversas potências não parece ser algo exclusivo do alto rio Negro. Ingold (2000) elabora uma discussão aproximada em outro contexto etnográfico. O autor informa que entre os aborígenes mais sedentários da Austrália os antepassados são seres criadores que, em suas atividades de formação de mundo, percorreram toda a face da terra, viajando de um lugar para outro. A paisagem em si é um labirinto reticulado de linhas de entrecruzamento da viagem ancestral, com as localidades mais significativas em seus pontos nodais. Localidades identificadas por determinadas características da paisagem – morros, pedras – encarnam os poderes de criatividade e movimento em uma forma congelada dos antepassados. São esses poderes, por sua vez, que engendram pessoas vivas. Através de concepção, nascimento ou residência de longa duração uma pessoa incorpora a localidade em seu próprio ser.

A memória social associada à toponímia também é uma tendência assinalada na etnologia guianense. Rivière (1984) afirma que, na Guiana, os grupos locais são estabelecimentos geográficos e episódios históricos. Já Arvelo-Jiménez (1973) argumenta que, entre os Yekuana, o processo de formação, crescimento e desintegração das aldeias molda a vida política. Os exemplos não param. Thomas (1982) sugere que, entre os Pemon, as pessoas são classificadas em termos do espaço ou da região em que habitam; finalmente, Albert (1985) argumenta que os chamados blocos de população, entre os Yanomami, são designados pelo nome da antiga aldeia a partir da qual se formaram os diversos grupos locais, fruto de fissões e migrações sucessivas que os compõem. Esse mecanismo engendra o que o autor chama de “árvore toponímica”, composta pelos nomes dos diversos grupos que se formaram a partir da fissão inicial.

Retornando ao noroeste amazônico, Cayón (2010) demonstra a importância de lugares, substâncias e objetos na construção e constituição das pessoas e de suas especialidades sociais. Em outro trabalho, o autor argu-

menta que se trata de entender os lugares sagrados como componentes do cosmos e das pessoas, como pontos onde está depositado o conhecimento local – histórico ou metafísico (CAYÓN, 2012).

Mas, o que dizer especificamente sobre os perigos das viagens pelos rios Uaupés e Negro? Na seção anterior, vimos que as potências benéficas contidas ao longo da rota ancestral são fundamentais para que seja garantida justamente o fortalecimento do corpo; no entanto, como o leitor deve bem se lembrar, também já mencionamos mais de uma vez as agressões desferidas pelos *wai-mahsã*. Agressões essas motivadas por uma inveja primordial da humanidade. É justamente nisso que reside todo o perigo; por isso, trataremos, especificamente e de maneira breve, da exposição que os recém-nascidos experimentam ao acompanharem seus pais e familiares durante as viagens. Ou seja, fenômenos de (des)constituição do corpo da pessoa a partir da agência dos *wai-mahsã* – os donos dos lugares que podem atacar aqueles que se deslocam por seus domínios.

Por que viajar? Fenômeno recorrente e contemporâneo, a viagem, em linhas gerais, é uma expressão da mobilidade no alto rio Negro. Mobilidade essa que é marcada por um esforço em estender a convivialidade para além do grupo local, como bem observou Stephen Hugh-Jones (2013). Conforme argumenta o autor, estamos tratando de uma noção de convivialidade que não se circunscreve, nem está restrita, ao círculo de parentes corresidentes (HUGH-JONES, 2013).

Visitas regulares aos parentes distantes, o trabalho na roça de alguém a quem se deve um favor, as idas à cidade de São Gabriel da Cachoeira para vender produtos, para trabalhar para algum comerciante, para receber aposentadoria e procurar por um tratamento médico ou xamânico. Como já apontou Brandhuber (1999), os motivos são muitos. O fato é que as viagens são muito comuns entre os povos indígenas dos rios Uaupés e Negro (noroeste amazônico). Nessas ocasiões, não raras as vezes, a família nuclear toda se desloca. Vejamos o que nos diz um de meus interlocutores sobre os riscos à saúde dos recém-nascidos nessas situações:

Toda vez que uma criança nasce, porque a mãe vai levar essa criança pra viajar muito cedo pra São Gabriel [da Cachoeira]. Vai levar essa criança pra um lugar esquisito, onde a criança não conhece ainda. Então, esses momentos são momentos da gente preparar, acalmar esses *wai-mahsã*. Se não tem boto, tem outro, tem calango. Pra pajé tudo isso provoca doença; são momentos que ele vai fazer cigarro pra família andar mais tranquila, tá preparada pra enfrentar esses momentos de viagem ou da roça. Por isso que, quando leva uma criança, vai mostrando os lugares sagrados. Se você leva uma criança pra São Gabriel [da Cachoeira] sem avisar os lugares, ela vai começar a chorar a partir das seis e meia; dizem que ela está perdida, porque não foi avisada dos lugares por onde passou, a criança não foi avisada, não deu pra ela acompanhar, aí ela fica agitada, tem que indicar os lugares e explicar os lugares até chegar em São Gabriel [da Cachoeira]. (Pedro Meirelles, tukano, abril de 2016, em Ananás, baixo Uaupés).

No relato acima, Pedro Meirelles indica a necessidade em se preparar um cigarro para proteger a família durante as viagens. O perigo diz respeito aos ataques dos *wai-mahsã*¹⁰, identificados no relato como botos ou calangos. É preciso também que a criança seja avisada sobre os lugares pelos quais ela irá passar, que os lugares sagrados (*wametisé*) sejam nomeados para que ela não fique perdida e agitada.

As viagens são perigosas porque, além de expor as crianças aos ataques dos *wai-mahsã*, podem causar desorientação espacial – na seção anterior, vimos o quão importante é a pessoa ter o seu *banco* e a sua *casa*, ou seja, encontrar-se cosmologicamente localizada. Por isso, além de estar protegida por um cigarro preparado por um *pajé*, é necessário que os lugares sejam citados e explicados a ela. Disso decorre que deve existir um conhecimento por parte do adulto a respeito dos nomes e da localização dos lugares. Na prática, é comum que nas embarcações uma pessoa mais velha esteja sempre presente. É essa pessoa mais velha que detêm mais co-

10 O interlocutor alterna entre *wai-mahsã* e *encantados*. Ambos, em sua concepção, dizem respeito ao mesmo ser.

nhecimentos sobre os lugares sagrados – geralmente é o avô quem poderá efetuar algum *benzimento* de cura se alguma criança adoecer. Viajar, nesse sentido, implica estar exposto a perigos e exige a manipulação de conhecimentos específicos.

Uma criança que ainda não recebeu um *nome de benzimento* – a procura por um *benzedor* para efetuar tal *benzimento* pode, inclusive, ser o principal motivo da viagem – corre perigo, porque seu corpo ainda não foi devidamente revestido e protegido. Como vimos na seção anterior, quando uma criança nasce os *wai-mahsã* ficam atentos esperando que lhes sejam oferecidos tabaco ou *ipadú* (*coca*). É preciso acalmá-los, como diz o interlocutor Pedro Meirelles no relato transcrito acima. Como também já vimos, os *wai-mahsã* são movidos por uma inveja primordial, inveja de uma humanidade que eles não atingiram, pois somente alguns emergiram pelo buraco da Cachoeira de Ipanoré como humanos. Por isso, os *wai-mahsã* são potenciais inimigos da humanidade. Ao se deslocarem por seus domínios, os corpos humanos não devidamente protegidos são alvos fáceis, tornam-se transparentes e passíveis de serem acessados e destruídos, como já dito.

Viajar sem a devida proteção e/ou sem os conhecimentos necessários acerca dos *lugares sagrados* (*wametise*) perigosos que existem pela rota é estar exposto a prováveis estragos ou *sopros*. Os motivos elencados para explicar por que os corpos humanos são castigados por dores e doenças vinculam-se, ao lado das acusações de feitiçaria entre as pessoas, aos ataques decorrentes dos *wai-mahsã*. Conhecer os perigos dos caminhos é algo fundamental, pois isso pode orientar o viajante a realizar as obrigatórias ofertas de tabaco, *ipadú* e levar consigo, se ele próprio não o for, um *kumu* para realizar os *benzimentos* de proteção.

Como bem sintetizou Oliveira (2016), algumas *casas de transformação* possuem notório significado por demarcarem pontos da viagem em que os quase humanos vão tornando-se humanos passo a passo. Mas há também lugares e casas maléficas onde encontraram-se com doenças, dilúvios, incêndios, monstros. Para enfrentar toda a sorte de dificuldades,

os demiurgos e ancestrais precisaram contar com a ajuda e os poderes do Avô do Universo.

O perigo, contudo, não se limita aos momentos de deslocamento. Em períodos específicos do ciclo de vida, pessoas de ambos os sexos – mulheres durante a menstruação e homens recém-casados que ignoram os *rituais dos antigos* – são mais suscetíveis aos ataques dos *wai-mahsã*. Uma condição estrutural parece envolver uma aparente oposição/disputa entre seres humanos e os *wai-mahsã*. Condição essa que assume contornos também emblemáticos quando lugares habitados por seres humanos sobrepõem-se a espaços xamânicos de potencial perigo. Nesse sentido, a não viagem, o permanecer, também pode ser extremamente perigosa. Entre a movência e a permanência, os Tukano nos ensinam que viver é correr perigo, é preciso estar protegido para criar-se e transformar-se ao longo dos caminhos.

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. *Temps du Sang, Temps des Cendres: Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud est*. Paris: Université de Paris X, 1985.

ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do Índio*. Transformações e cotidiano em Iauaretê. 1. ed. São Paulo: Editora da UNESP, ISA, NuTI, 2006.

ANDRELLO, Geraldo. Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 25, n. 73, p. 5-26, 2010.

ANDRELLO, Geraldo (org.). *Rotas de criação e transformação*. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; São Paulo: ISA, 2012.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. *The Dynamics of the Ye'cuana Political System: Stability and Crisis*. *IWGIA Document*, v. 12, p. 1- 24, 1973.

AZEVEDO, Miguel; AZEVEDO, Antenor. *Dahsea Hausirõ Porã ukushe wiophesase mera bueri turi*. Mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2003.

BARRETO, João Paulo L. *Wai-Mahsã: Peixes e Humanos*. Um ensaio de Antropologia Indígena. 2013. 93 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Manaus, Manaus, 2013.

BRANDHUBER, Gabriele. Why Tukanoans migrate? Some remarks on conflict on the Upper Rio Negro (Brazil). *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 85, p. 261-280, 1999.

CABALZAR, Aloisio. *Organização Social Tuyuka*. 1995. 233 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

CAYÓN, Luis. Ide Ma: El Camino de Água. Espacio. Chamanismo y persona entre los Makuna. *Antípoda*, v. 7, p. 141-173, 2008.

CAYÓN, Luis. *Penso, logo crio: a teoria makuna do mundo*. 2010. 409 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

CAYÓN, Luis. Lugares sagrados y caminos de curación. In: ANDRELLO, Geraldo (ed.). *Rotas de Criação e Transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; São Paulo: ISA, 2012. p. 168-194.

GOLDMAN, Marcio. Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de Pessoa. *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 1, p. 83-109, 1996.

HUGH-JONES, Stephen. The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians. *L'Homme*, v. 106-107, p. 138-155, 1988.

HUGH-JONES, Stephen. Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia. In: CARSTEN, Janet.; HUGH-JONES, Stephen (ed.). *About the house. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 226-252.

HUGH-JONES, Stephen. Shamans, prophets, priests and pastors. In: THOMAS, Nicholas; HUMPHREY, Caroline. (ed.). *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996. p. 32-75.

HUGH-JONES, Stephen. Nomes secretos e riquezas visíveis: nominação no noroeste amazônico. *Mana*, v. 8, n. 2, p. 45-68, 2002.

HUGH-JONES, Stephen. Escrever na pedra, escrever no papel. Tradução de Renato Sztutman. In: ANDRELLO, Geraldo (ed.). *Rotas de Criação e Transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2012. p. 138-167.

HUGH-JONES, Stephen. Bride-service and the absent gift. *Journal of Royal Anthropological Institute*, v. 19, p. 356-377, 2013.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

LIMA, Tânia Stolze. O que é um corpo?. *Religião e Sociedade*, v. 22, n. 1, p. 9-20, 2002.

LOLLI, Pedro. Nos caminhos dos Yuhupdeh. Travessias e conhecimento no igarapé Castanha. In: ANDRELLO, Geraldo (ed.). *Rotas de Criação e Transformação. Narrativas de Origem dos Povos Indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2012. p. 211-222.

MAIA, Arlindo; ANDRELLO, Geraldo. Ye'pâ-Di'ro-Mahsã, gente de carne da terra: os Tukano do rio Vaupés. *Mundo Amazônico*, v. 10, n. 1, p. 3-81, 2019.

MAIA, Moisés; MAIA, Thiago. *O conhecimento de nossos antepassados. Uma narrativa Oyé*. São Paulo; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/COIDI (ISA/H3000), 2004.

OLIVEIRA, Melissa S. Sobre Casas, Pessoas e Conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano *Hausirõ* e *Ñahuri* porã, do médio rio Tiquié, Noroeste Amazônico. 2016. 463 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

RIVIÈRE, Peter. *Individual and Society in Guiana*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

RODRIGUES, Raphael. *Relatos, trajetórias e imagens: uma etnografia em construção sobre os Ye'pa masa do baixo rio Uaupés (alto rio Negro)*. 2012. 131 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.

RODRIGUES, Raphael. *Descendo o rio: memórias, trajetórias e nomes no baixo Uaupés (AM)*. 2019. 298 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.

THOMAS, David J. *Order without government: The society of the Pemon indians of Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, v. 32, p. 40-49, 1979.

WRIGHT, Robin. *História indígena e do indigenismo no alto Rio Negro*. 1. ed. Campinas: Mercado de Letras, 2005.