

Anotações sobre a autobiografia de um líder indígena*

Mariana da Costa A. Petroni**

Resumo

Este texto busca examinar, nos interstícios das consequências do movimento indígena nacional (1970-1990), sua construção, a partir da narrativa de Álvaro Tukano sobre sua própria trajetória política, explicitada em seu livro inédito. Ao escrever sua própria versão, Álvaro conta seus próprios processos de transformação - aqueles de apropriação dos códigos impostos para afirmar sua diferença - e, por meio de suas experiências, testemunha seus propósitos explicativos e seu envolvimento com os jogos de poder. A partir de sua narrativa, abre um novo locus de enunciação, do qual não se afirma apenas a existência de uma agência indígena, mas suas especificidades.

Palavras-chave: História Indígena. Movimento Indígena. Autobiografias.

Abstract

This paper examines, in the interstices of the consequences of the national indigenous movement (1970-1990), its construction, from the narrative of Alvaro Tukano about his own political career, explained in his unpublished book. When writing his own version, Álvaro narrates his own transformation processes - those of appropriation of imposed codes to assert his difference - and through his experiences he talks about his explanatory purposes and his involvement with power disputes. From his narrative, a new locus of enunciation opens up, in which not only one can assert the existence of an indigenous agency, but their specificities as well.

Keywords: Indian History. Indian Movement. Autobiographies.

* Uma versão desse texto foi apresentada na IV Reunião Equatorial de Antropologia/XIII Reunião de Antropólogos do Norte-Nordeste, no GT: Etnobiografia: Subjetivação e Etnografia, realizado em Fortaleza, em agosto de 2013. Esta pesquisa conta com o financiamento da FAPESP, processo 2010/10310-9.

** Doutoranda em Antropologia Social PPGAS/UNICAMP (marianapetroni@hotmail.com).

Introdução

Durante o fenômeno de surgimento do movimento indígena nacional, no final da década de 1970, como meio de criação de uma agenda política comum para a diversidade regional e étnica das sociedades nativas, se deu, segundo John Monteiro, um realinhamento político, no qual as lideranças desses povos “ganharam nova visibilidade, revertendo, o quadro que dava por certo o desaparecimento dos índios do Brasil” (1996, p. 2).

Para o antropólogo Gersem Baniwa (2006, p. 57), foi a partir desse momento, no contexto de emergência do movimento indígena nacional, que os povos indígenas resolveram superar as rivalidades e se uniram para lutar em conjunto por seus direitos. Para consolidar essa estratégia, diversos povos passaram a criar organizações representativas com o objetivo de fazerem frente às articulações com outros povos e com a sociedade nacional e internacional. Para o mesmo autor, o movimento indígena é um “conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos” (2006, p. 58).

Nesse contexto, emergiram líderes com representatividade nacional e internacional, que passaram a viajar pelo país e fora dele, apoiados por entidades civis que atuavam em favor da questão indígena, para reivindicar seus direitos em assembleias, reuniões, discursos e entrevistas. Entre eles destaco aqui Álvaro Fernandes Sampaio, também conhecido como Álvaro Tukano, que foi vice-presidente da União das Nações Indígenas, durante os primeiros anos da década de 1980, e que posteriormente fundou ao lado de outros líderes indígenas a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

A vida política de Álvaro Tukano teve início ainda na década de 1970, ao mesmo tempo em que começaram as manifestações a favor dos direitos indígenas do país. Alguns anos mais tarde, quando passou a atuar no campo nacional da questão indígena, Álvaro começou a escrever um diário (1982), no qual relata suas atividades políticas, encontros e opiniões. Posteriormente, esse diário foi transformado pelo autor em um livro (2011), no qual por meio da reunião de diversos textos escritos ao longo de sua vida relata suas ações

políticas, as viagens que realizou, opiniões sobre fatos que aconteceram entre os anos de 1980 e 1990, assim como apresenta a mitologia de seu povo, um calendário das atividades realizadas em sua aldeia e comentários sobre a obra do viajante inglês Alfred Russell Wallace, *Viagens ao rio Amazonas e Negro – 1848, 1850, 1852*.

Seu livro é composto pela narrativa de sua trajetória política a qual arranja um elenco de questões necessárias para compreender não somente a emergência do movimento indígena nacional, como também o modo como Álvaro Tukano se posicionou no cenário local e internacional, pois retrata seu autor como índio e o faz de uma maneira específica, a partir das relações entre índios e brancos que definem o termo nesse caso (CALAVIA SÁEZ, 2007, p. 11).

O autor ao definir, transmitir e interpretar seu próprio passado, cria sua versão da história e mostra que o movimento indígena nacional – desde o qual ele mesmo surge como liderança – não apenas gerou mudanças significativas no campo dos direitos indígenas no país, como também criou novos espaços de enunciação, a partir dos quais os próprios indígenas passaram a contar sua versão da história.

Por meio do enfoque biográfico, a narrativa de Álvaro Tuakano é aqui utilizada como fio condutor para a compreensão de como, nesse contexto político e social do país, Álvaro constrói sua indianidade. Busca-se, por meio de uma breve apresentação, analisar o que é narrado, elucidar quais relações são reveladas a partir dessa narrativa e como as associações estabelecidas com os demais atores ao longo do texto podem explicar processos sociais e de alteridade que compõem o campo da questão indígena no país.

Uma forma de narrar

A trajetória de Álvaro Tukano, explicitada em seu livro (2011), percorre temas pertinentes para a compreensão de processos, eventos, contextos e disputas que transpassam a questão indígena no país.

A multiplicidade de lugares e questões que compõem sua narrativa e sua abordagem etnográfica me permite pensar a questão indígena no país

desde uma perspectiva não convencional. Ao percorrer os passos de sua trajetória política, não pretendo, simplesmente, um enfoque privilegiado sobre a singularidade do indivíduo, mas “questionar um modo habitual de categorização da prática considerada apenas do ponto de vista de agrupamentos sociológicos, como problematizar o indivíduo como totalidade coerente” (KOFES, 2009, p. 9). E revelar “que a superposição de vários mundos nas experiências e interpretações de sujeitos singulares são constituidores da socialidade e não incoerências sociológicas” (KOFES, 2009, p. 9).

O livro de Álvaro Tukano¹, do qual ele é autor e protagonista, me foi entregue após a primeira entrevista que realizei com ele em sua casa em Brasília, em fevereiro de 2012, quando para a pesquisa de doutorado indagava sobre a construção do movimento indígena no país. Seu livro possui 469 páginas e retoma alguns textos, documentos e cartas escritos por ele, durante as décadas de 1980 e 1990, assim como seu diário², iniciado quando o autor passou a fazer parte do movimento indígena nacional através de sua participação e atuação em reuniões, assembleias e eventos indígenas ou pró-indígenas realizados dentro e fora do país.

Sem título e escrito em nove capítulos, o livro trata, principalmente, de sua vida política, sua atuação nas organizações das quais participou, os conflitos políticos nos quais esteve envolvido; relata os eventos que presenciou e apresenta sua opinião sobre alguns atores envolvidos na questão indígena nacional.

Sua narrativa surge dentro de um campo ainda pouco explorado tanto pela etnologia brasileira como pelos próprios indígenas já que, como afirma o antropólogo Calavia Sáez (2007), as ideias construídas sobre os índios no país excluem suas formas individuais e giram em torno de representações coletivas.

¹ Os Tukano habitam a região da fronteira entre Brasil e Colômbia, na bacia do Uaupés e conformam o povo mais numeroso da família linguística Tukano Oriental, com população aproximada de dez mil pessoas. Esse povo se divide em diferentes grupos de descendência, relacionando-se entre si de maneira hierárquica (AZEVEDO; AZEVEDO, 2003).

² Uma cópia do manuscrito de Álvaro Tukano no qual ele relata suas atividades durante os primeiros anos da década de 1980, quando se integrou ao movimento indígena nacional, encontra-se nos arquivos do Instituto Socioambiental (ISA) e foi utilizado neste trabalho como fonte de comparação para a narrativa construída por Álvaro em seu livro.

No Brasil, são poucos os textos biográficos produzidos sobre ou por indígenas. Entre os que ganharam destaque no debate antropológico se encontra o escrito por Herbert Baldus sobre o Bororo Tiago Marques Aipobureu, publicado em 1937 e, posteriormente analisado por Florestan Fernandes³. Mas, nos últimos anos esse cenário vem se transformando, e vem ganhando destaque na literatura antropológica a análise e publicação de narrativas biográficas orais (PELLEGRINI, 2008; CALAVIA SÁEZ, 2007; OAKDALE, 2005; BASSO, 1995). Esses relatos, coletados de diferentes maneiras, demonstram a diversidade de conteúdo e estrutura das narrativas indígenas, sublinhando a importância do contexto social e político de produção, da idade dos narradores, do papel do antropólogo, fatores que dão sentido a cada uma das histórias. Evidencia-se, a partir do número de trabalhos registrados, a importância da oralidade para o conhecimento biográfico indígena.

Entre os trabalhos mais recentes destaca-se o livro recém-publicado pelo antropólogo Robin Wright (2013), no qual explora os significados do conhecimento e do poder para o povo Baniwa, a partir da biografia do pajé Mandu da Silva. E ainda o texto biográfico publicado pelo porta-voz e xamã Davi Kopenawa e pelo antropólogo Bruce Albert, *La Chute du Ciel: paroles d'un chaman yanomami* (2010), que se apresenta como um esforço de Davi Kopenawa de tornar sua mensagem acessível ao público ocidental.

Em menor número se encontram os relatos escritos, entre eles destaco o artigo publicado pelo sacerdote Tuyuka Justino Sarmiento Rezende (2006), no qual o autor narra como é para ele ser sacerdote e indígena.

Os exemplos acima citados trazem cada um a sua maneira, questões relevantes para a melhor compreensão da experiência indígena no contexto de transformação das relações entre os povos indígenas e a sociedade nacional. As diferentes narrativas oferecem a oportunidade para se compreender a trajetória desses interlocutores, as relações e associações estabelecidas e os processos sociais e de alteridade que compõem o campo da questão indígena

³ Florestan Fernandes publicou, em 1946, o texto *Tiago Marques Aipobureu: um bororo marginal*, no qual analisa a vida do indígena e evidencia seus “desajustes” culturais e sociais e busca assim afirmar sua condição marginal.

no país. Entre os poucos exemplos existentes a narrativa de Álvaro Tukano ganha destaque.

Álvaro inicia seu texto com o capítulo: “A história do clã dos IREMIRI HÃHUSIRÕ PÃRÃMERÃ” e, logo nas primeiras páginas, o autor diz:

Pretendo com o presente texto, informar aos descendentes do IREMIRI HÃHUSIRÕ PÃRÃMERÃ a respeito do povo YE’PÂ MASA (Povo Tukano): que entre os irmãos, de maiores a menores do povo YE’PÂ MASA existe o nosso clã. Eis a correta autodenominação IREMIRI HÃHUSIRÕ PÃRÃMERÃ. O nome genérico “índio Tukano” serve mais para a história do homem colonizador. Para nós, o mais importante é saber a história de famílias nobres do povo YE’PÂ MASA, do clã dos primogênitos até os de irmãos menores, sempre respeitando a autonomia cultural (2011, p. 2).

Assim, seu objetivo é: apresentar ao povo Tukano seu clã, e a seu clã os outros clãs que compõem o povo Tukano. E após essa afirmação, Álvaro apresenta uma lista com os nomes dos clãs dos irmãos maiores:

1. YE’PÂ YU’PURY;
2. YE’PÂ OÃ KAHPEA;
3. YE’PÃRÃ OYÉ;
4. YU’PURY MIMY SIIPÉ;
5. YU’PURY PAÂMÓ;
6. IREMIRI SARARÓ;
7. IREMIRI SA’KURÓ

Conheci pessoalmente e fui muito próximo de MAÇA SABÁ, do clã SAKURO, um dos mais destacados antigamente, e hoje os descendentes deste senhor sábio continuam morando na aldeia Jandú Cachoeira, rio Umari, afluente do rio Tiquié, por onde foi construída a pequena hidrelétrica para iluminar as aldeias São ebastião, Bela Vista e o distrito de Pari Cachoeira.

8. IREMIRI BUÛ B’ERAÃ – Família Barreto que continua habitando a aldeia São Domingos, rio Tiquié, distrito de Pari Cachoeira;
9. BU’Ú PAPERÁ – sendo o cabeça desse clã o Sr. Idalino Pimentel, que foi mordido por cobra venenosa e sua perna havia sido amputada em Manaus. Seus parentes continuam morando na aldeia Bela Vista, rio Tiquié.

10. ***IREMIRI HÃHUSIRÔ PÃRÃMERÃ – em destaque nesse texto, nosso clã. ***
11. YE’PÃ KI’MARÕ – sendo aldeia matriz cultural desse clã Santa Luzia, rio Papuri, distrito de Iauareté;
12. YU’PURY KOHÕÃ – aldeia Vila Nova, rio Tiquié, distrito de Taracuí, do qual os mais destacados são os senhores Guilherme e João;
13. IREMIRI BOHOSÓ KAHAPERY PÕ’RÃ – moradores da vila de Taracuí, rio Caiari, hoje conhecido como Uaupés (DIÃ PAHASAÃ);
14. YE’PÃ NUHUHIRÔ – são os habitantes da aldeia Moanã, em Juquira, distrito de Taracuí;
15. YE’PÃ HÃPIÍ KERY YIÃRÃ – alguns continuam morando no distrito de Pari cachoeira e outros de encontram em Taracuí;
16. YE’PÃ RÃI – mais conhecido como BOHOSOOÃ, habitam a aldeia Carurú Cachoeira, rio Tiquié (SAMPAIO, 2011, p. 2-3).

E esclarece:

O clã IREMIRI HÃHUSIRÔ PÃRÃMERÃ faz parte da linhagem de DOHÉTIRO, o primeiro homem de nossa humanidade na face da terra. Nesse texto, vamos falar sobre as grandes realizações extraordinárias que DOHÉTIRO cumpriu durante a longa expedição que começou no outro lado do planeta Terra e que veio parar por aqui há mais de 140 mil anos atrás e, assim conquistar o Novo Mundo, o Mundo Tropical, a Metade do Mundo ([1995] 2011, p. 4).

Os trechos acima citados demonstram que ao iniciar o livro, no qual explora diversos aspectos de sua vida pessoal e política, com uma lista com os nomes dos clãs que pertencem ao povo Tukano, Álvaro se remete à mitologia dos grupos indígenas da região do alto rio Negro⁴ e através dela demonstra sua pertença tanto ao povo Tukano como ao clã *Iremiri Hãhusirô Pãrãmerã*. Segundo o antropólogo Geraldo Andrello,

⁴ A bacia do alto rio Negro está localizada no noroeste amazônico, na fronteira do Brasil com a Colômbia. Essa região é habitada por 22 etnias que pertencem a três grupos linguísticos: aruak, maku e tukano. Entre os grupos indígenas que falam línguas da família Tukano Oriental se encontram: Arapaso, Bará, Barasana, Desana, Karapanã, Kubeo, Makuna, Mirity-tapuya, Pyra-tapuya, Siriano, Tariana, Tukano, Tuyuka, Kotiria, que participam de uma ampla rede de trocas, que incluem casamentos, rituais e comércio, compondo um conjunto sociocultural definido, nomeado na literatura como “sistema social do Uaupés”.

o nome ancestral do clã é sua [do povo Tukano] principal marca distintiva, denota sua posição em uma escala hierárquica, e, em muitos casos, é o nome principal de um estoque limitado de nomes transmitidos em gerações alternadas – via de regra, o nome do ancestral fundador cabe ao filho mais velho das famílias que pertencem ao clã (2010, p.14).

Cristiane Lasmar afirma que “não seria infundado dizer que os índios [da região do alto rio Negro] recorrem à língua e à descendência mítica comum (da qual a exogamia é vista como um corolário) para demonstrar seu pertencimento a um grupo” (2005, p.55). Assim, Álvaro Tukano, ao iniciar seu livro com a mitologia Tukano, afirma o lugar de onde parte para construir seu lugar de enunciação, fundamentando em seu repertório cultural e em suas relações sociais sua autoridade.

E é fundado nessa autoridade que Álvaro Tukano então afirma:

Contribuo com o presente texto para que os contos de meu pai e do avô paterno, que faleceu em agosto de 1964, sejam apresentados para vocês; que esse conhecimento lhes sirva como instrumento político e filosófico para fortalecer o nosso povo. E se eu não fizesse esse registro, essa riqueza estaria perdida como outras tantas que já se foram (SAMPAIO, [1995] 2011, p.11).

Assim, baseando-se nos contos de seu pai e seu avô, Álvaro conta que antes não havia humanidade. Havia apenas o criador do universo que, ao fazer uma cerimônia, acendeu o tabaco e assoprou a fumaça por dentro do orifício do bastão sagrado em direção a terra para criar a vida. A fumaça do tabaco chegou às águas do mar e deu vida a *Dohetiro*, o primeiro homem. Ou, nas palavras de Álvaro: “o primeiro homem que teve a transformação de vida nas águas do planeta terra” (2011, p. 17)⁵.

Dohetiro, após se apresentar ao criador do universo e da humanidade, pediu a sua irmã *Ye’ Paârió – Pa’Amiriî Masoó* (a mulher que deu a origem) que levasse um ralo até o porto. Ao voltar ao porto, ela percebeu que o ralo

⁵ Em uma versão desana narrada no livro de G. Reichel-Dolmatoff (1971, p.26), o primeiro humano foi criado pelo deus sol, irmão da deusa lua. Os narradores Tukano Miguel Azevedo e Antenor N. Azevedo afirmam que *Dohetiro* saiu de dentro de um suporte de cuia, de onde também saíram outros dois homens e três mulheres (2003, p. 178).

tinha se transformado em um barco, cheio de luzes, muito bonito. Esse era o barco de transformação da humanidade, que tomou a forma de “cobra grande” (2011, p. 18).

Alguns grupos indígenas do alto rio Negro marcam sua diferenciação a partir do momento em que seus ancestrais mitológicos emergiram do corpo da grande cobra canoa que navegou até a região. Cada grupo recebeu, nesse momento, uma língua, objetos rituais e bens simbólicos, como nomes, mitos e rezas (LASMAR, 2005, p. 56). As diversas versões mitológicas de diferenciação sociocultural de alguns dos povos do alto rio Negro relatam a divisão desses grupos em diferentes identidades sociais marcadas pelo pertencimento a um grupo exógamo formado por subgrupos, denominados *sib*. Assim, cada grupo exógamo percebe-se, desde a origem, dividido em segmentos. As narrativas de origem de cada clã de um grupo exógamo – como é o caso da versão apresentada por Álvaro – podem ser percebidas como versões localizadas da viagem da cobra canoa, de cujo corpo surgiu a humanidade. Lasmar (2005, p. 56) afirma que a ordem e a relação desses subgrupos se baseiam na hierarquia instituída a partir da ordem de surgimento na terra de seus ancestrais míticos.

Para que um indivíduo passe a fazer parte de um clã, deve receber um nome cerimonial. Assim que nasce, cada criança passa por uma série de rituais xamânicos durante os quais recebe um nome originário de um antepassado. A criança, ao receber um nome ritual, passa a ser depositária da alma daquele parente falecido que possuía seu nome. Segundo Lasmar, “o nome garante ao indivíduo uma conexão com o mundo ancestral, fonte de todo o poder criativo, permitindo-lhe, assim, participar da essência espiritual do *sib*” (2005, p. 58). O nome ritual de Álvaro Tukano é *Dohetiro*, o primeiro homem.

Álvaro, segundo ele mesmo, é responsável por manter a organização social tradicional dos grupos da região, pois são os primogênitos que asseguram a ordem interna do clã. Quando o chefe do clã morre, a responsabilidade de manter a tradição fica por conta do “irmão maior”, que deve conhecer sua “cultura tradicional” para que seu povo não esteja vulnerável a qualquer tipo

de discriminação. Portanto, o autor escreve seu texto àqueles filhos que não têm a oportunidade de estudar a história tradicional.

Lasmar (2005, p. 88) esclarece que o irmão mais velho, o homem de mais alto *status* na comunidade, representa a “cabeça” do grupo, tanto porque organiza, como porque é aquele que se encontra mais próximo da cabeça da cobra grande ancestral.

Percebe-se, a partir das observações anteriores, que a narrativa mítica inicial localiza o lugar e a importância do povo Tukano dentro da mitologia do alto rio Negro, fixa o lugar do clã de Álvaro Tukano entre o povo Tukano, para finalmente indicar a importância de seu nome ritual e de ser um primogênito. A partir de seu capítulo inicial, pode-se perceber que Álvaro se encontra dentro de uma rede de relações que são compreendidas pelos relatos míticos que apontam para a importância e o significado dessa localização.

O autor, ao reconstruir sua trajetória, reconstrói as relações que o constituem, e se, por um lado, como afirma Calavia Sáez (2007), cada narração retrata seu autor como índio, por outro lado, Álvaro Tukano se retrata como Tukano, ligado a um *sib* específico e com responsabilidades particulares. Ao apresentar essa perspectiva, Álvaro me permite perceber sua narrativa não como um texto individual, e tampouco como uma expressão coletiva de seu povo, mas como uma perspectiva das relações que o constituem.

Essa breve análise me possibilita explicitar a maneira como Álvaro se retrata como Tukano. Resta, então, seguindo as afirmações de Calavia Sáez, apontar as características que o definem como índio – ou seja, elucidar as relações entre índios e brancos que definem esse termo nesse caso –, sem perder de vista que suas relações com os brancos – a partir das quais Álvaro Tukano se define como índio – se dão por meio da realidade tukana.

Como foi visto Álvaro Tukano, para traçar sua experiência política, inicia seu relato por meio da afirmação de suas tradições culturais, e se seu primeiro capítulo se caracteriza pela ausência de temas sobre o movimento indígenas nacional, os seguintes capítulos de sua narrativa se caracterizam por traçar um panorama das relações interétnicas no país, por meio da caracterização da ação missionária na região:

estes [os missionários salesianos] nos ensinaram a ler e escrever os textos dos evangelhos, ensinaram a gramática, aritmética, geografia e foi assim que conhecemos muitos livros didáticos de matérias escolares. Enfim, hoje temos a facilidade de ler e escrever e temos que aproveitar essa oportunidade para registrar nossos conhecimentos tradicionais, as histórias de cada clã, as cerimônias, os cânticos que marcaram os tempos de nossa existência (2011, p. 5-6).

Como se observa, em um primeiro momento, o conhecimento indígena parece necessitar do conhecimento ocidental – que chegou ao rio Negro via escolas salesianas – porém, ao longo do texto, percebe-se a ambiguidade valorativa de Álvaro Tukano. Se, por um lado, como mencionado, ele reconhece a importância da presença e da educação promovida pelos salesianos na região como um meio de acesso, principalmente, à língua portuguesa como via de comunicação; por outro, percebe a escolarização e a ação da Igreja junto às populações indígenas como um meio poderoso e progressivo de abandono de seus costumes.

A presença salesiana⁶ no alto rio Negro é um dos temas centrais do texto de Álvaro, que narra sua educação e a ação religiosa na região, compondo uma trama de referências cruzadas entre a crítica e a valorização da ação missionária, possibilitando a leitura de sua visão apaixonada de um tema polêmico.

Seu relato incorpora uma sequência sincrônica, na qual a descrição da cosmologia tradicional está associada às opiniões sobre a religião missionária e, conseqüentemente, à escola e à educação. Assim, a percepção do mundo não indígena inclui tanto os demais grupos indígenas da região como também uma interpretação nostálgica da influência da sociedade ocidental.

No artigo no qual analisa autobiografias de líderes indígenas, o antropólogo Calavia Sáez destaca o discurso e a atuação de um líder yaminawa e de um xamã e porta-voz yanomami, entre outros. Em sua análise,

⁶ A Missão Salesiana chegou à região em 1914, com o objetivo de integrar a população indígena à sociedade nacional através de um projeto civilizatório e de catequese, até a década de 1980 tinha uma forte presença na região, principalmente através dos internatos.

o autor observa que os relatos do chefe yaminawa “vinham formulados em um idioma cheio de sentido para seus interlocutores brancos” (2007, p. 15), porém seu papel central era explicar aos seus liderados como são os brancos; por outro lado, ao xamã yanomami Ihe correspondia explicar aos brancos o que os índios podem pensar a respeito deles. Ambos os chefes, ainda segundo Calavia Sáez, se qualificam a si mesmos como exceções necessárias dentro de uma situação de diferença.

Álvaro Tukano, a partir das especificidades das relações que se desenvolveram entre brancos e índios no alto rio Negro, não se considera uma exceção necessária. Sua atuação política emerge a partir de sua posição como primogênito que tem a obrigação, entre os Tukano, de cuidar de seus irmãos menores. Explica:

quando o pai morre, a responsabilidade de manter a tradição fica por conta do *Masã Mami*, o irmão maior. Agora, se este não aprendeu com seu pai a cultura tradicional, ele fatalmente morrerá e o povo fica vulnerável a qualquer tipo de discriminação (SAMPAIO, 2011, p. 25).

Como primogênito e encarregado de preservar a cultura tradicional de seu povo, Álvaro foi enviado por seus pais para o internato salesiano, onde iria obter novos conhecimentos “para defender seu povo”.

Cresci na minha aldeia ITÃ – TI – TAHÂA – São Francisco, Rio Tiquié. Eu era o único garoto da família, o primeiro neto e, por isso, tive o privilégio de estar numa roda de conversa dos velhos sábios e aprendi muita coisa para minha idade tenra. A minha infância foi belíssima, muito banho e natação para desenvolver meu físico. Fui garoto feliz e muito amado por todos os avôs e avós, tios e tias e comunidade. Tive a melhor escola da vida tribal. Este estágio foi interrompido porque, na época, eram os missionários salesianos que ditavam ordens em todas as missões do Rio Negro. Eles fizeram o calendário letivo para todas as tribos do Rio Negro. Eu, Álvaro Tukano, com oito anos incompletos, por determinação do meu pai e da mamãe Guilhermina, fui chamado para outro tipo de conversa: eu teria que ir para a escola. No dia 27 de fevereiro de 1963, sim, o papai me internou no Colégio Dom Bosco em Pari Cachoeira (SAMPAIO, 2011, p. 15).

É, então, a partir de sua relação com os salesianos no alto rio Negro, primeiro através da repressão religiosa imposta a seu avô e, posteriormente, por meio de sua educação que Álvaro agrega a sua trajetória um novo ator – os missionários. Se, por um lado, seu texto revela a histórias particulares, reivindicando o status de seu clã frente aos demais clãs tukano; por outro lado, ao incluir missionários em sua narrativa, reproduz uma longa história de resistência à dominação externa, construindo, assim, a partir de sua narrativa mítica, uma história política (HUGH-JONES, 2012, p. 162).

Segundo Álvaro Tukano, o homem branco chega ao rio Negro, em 1630, com o retorno dos descendentes de *Peekaâ* (lenha/fogo/perigo) *Shiî* (homem branco).

O homem branco era o “maquinista” da grande cobra canoa. Em certo momento ele ouve a proposta do guia *Ye’ EpaâÕça’ Kihîi*, que, ao colocar uma grande bacia de água, pede a todos para se lavarem para tirar as sujeiras do corpo. Os primeiros homens colocaram apenas as palmas das mãos que estavam cheias de jenipapo e carajuru; suas palmas ficaram bem branquinhas. O “maquinista” se jogou na bacia e seu corpo ficou todo branco. Ele ficou muito feliz, saiu em direção ao barco, pegou a arma de fogo e disparou com alegria. Assim, lhe coube a vocação para fabricar armas de fogo. O autor ainda explica:

a palavra homem branco tem muitos sentidos para nossos povos. É a pessoa que tem a pele branca; que não é índio; que não come pimenta; que não gosta de tomar banho todos os dias. É o homem que tem dinheiro e empregados e que só pensa em ganhar dinheiro fácil. Pode ser padre ou pastor que vieram de longe para catequizar os índios e para atrapalhar a vida do povo que vive no meio da floresta (SAMPAIO, 2011, p. 49-50).

Álvaro, ao longo do texto, caracteriza os missionários como os homens brancos que vieram atrapalhar a vida do povo da floresta, aqueles que falam em nome dos índios junto às autoridades competentes para explorar ainda mais o povo indígena. Como afirma Manuela Carneiro da Cunha, na apresentação do livro *Pacificando o Branco* (2000), cada povo tem sua própria maneira de narrar sua entrada na modernidade. A associação construída por

Álvaro Tukano, entre brancos e salesianos, caracteriza os missionários como aqueles que vieram atrapalhar a vida do povo da floresta ou aqueles que falam em nome dos índios junto às autoridades competentes para explorar ainda mais os povos indígenas. A partir dessa crítica, Álvaro afirma que seu papel é “ter voz” e defender o futuro da população indígena.

Precebe-se que Álvaro Tukano define sua trajetória pela experiência juntos as Missões, o que por um lado lhe permitiu desenvolver a competência no uso dos códigos, da linguagem e da escrita do branco, mas por outro, marcou sua história, como a de diversos índios da região, pela repressão contra sua cultura.

Quando a Missão Salesiana chegou ao noroeste amazônico, sua proposta era fomentar o desenvolvimento da região, investindo, entre outras coisas, na educação fundamental da população indígena. “Um dos artifícios utilizados para levar a cabo este projeto era o de desarticular as bases tradicionais de autoridade através da formação de lideranças jovens, educadas nas missões” (LASMAR, 2009, p. 14). Foi assim que Álvaro Tukano entrou na escola, aprendeu o português, abandonou a vida na aldeia na busca por melhores condições de vida e finalmente, escreveu um livro, no qual afirma sua maneira particular de viver as relações interétnicas. Os missionários ao tentarem formar novas lideranças proporcionaram a Álvaro as ferramentas necessárias para a formulação de uma nova indianidade, baseada na afirmação de sua condição de índio por meio da escrita da narrativa de sua experiência política.

História de transformação

Geraldo Andrello (2010)⁷, em seu texto sobre narradores indígenas do alto rio Negro, chama a atenção para uma iniciativa que vem se tornando regular na

⁷ O antropólogo Geraldo Andrello desenvolveu uma análise sobre a coleção de livros viabilizada pelo Instituto Socioambiental (ISA) e pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN): *Narradores Indígenas do Alto Rio Negro*, na qual diversos autores indígenas publicaram versões de mitos e histórias locais. Em sua análise, o antropólogo chama a atenção para a especificidade contextual e histórica a partir da qual os índios partem para construir suas relações com os não indígenas.

região: a publicação de livros de mitologia e história de clãs, que busca atender a um interesse local de registro das narrativas dos mais velhos, e, por meio desse registro, a conservação dessas narrativas para as novas gerações. Ainda segundo o antropólogo, o objetivo é, a partir das possibilidades criadas pelas publicações, divulgar sua “cultura”⁸ e assim estabelecer novas relações em um contexto em que se encontram não apenas os grupos indígenas da região, mas também indígenas e não indígenas de outras regiões do país.

O livro de Álvaro Tukano não trata, como as publicações analisadas por Andrello, apenas da mitologia e da história de seu clã, mas principalmente de sua atuação no campo da política indígena e indigenista no Brasil, porém é possível incluir sua obra dentro do “movimento” dos narradores indígenas do alto rio Negro, tanto pela preocupação de registro e conservação das narrativas contadas por seu avô e seu pai como pela possibilidade de divulgação de sua “cultura”, estabelecendo dessa maneira novas relações a partir da afirmação das particularidades mitológicas e históricas de seu clã, e dentro de um diálogo específico com uma audiência não indígena, demonstrando sua pertença cultural.

O livro de Álvaro Tukano pode ser entendido, então, como um meio de comunicação com os diversos círculos de relações dos quais o autor faz parte. Esse meio, ao mesmo tempo em que difunde as narrativas míticas e históricas que lhe foram ensinadas, conserva sua “cultura” e legitima sua pertença cultural.

A antropóloga Laura Graham (2002), ao analisar o discurso e a *performance* de líderes indígenas na esfera pública, afirma que alguns índios amazônicos sabendo que a autenticidade é a maior habilidade na arena nacional e global, se esforçam para representar sua indianidade para os membros da sociedade dominante, e conscientemente usam aspectos de sua cultura para capturar a atenção da audiência não indígena. Para a autora, os não indígenas

⁸ O autor retoma o texto de Manuela Carneiro da Cunha, “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais (2009), para fazer uma diferenciação entre “cultura” – “a arma dos fracos” ou arma para afirmar identidade, dignidade e poder diante de Estados nacionais ou da comunidade internacional – e cultura – aquela “rede invisível na qual estamos suspensos”.

percebem a língua como o principal signo de identidade indígena, baseando-se na crença de que o monolinguismo é uma norma entre os povos indígenas. Assim, decisões sobre a língua devem enfatizar a indianidade caso contrário podem trazer questionamentos sobre a legitimidade e a autoridade do porta-voz. Dessa maneira, os líderes devem, de maneira criativa, utilizar sua língua e, ao mesmo tempo, comunicar, de maneira eficiente, determinado conteúdo, para lograr algum objetivo.

Ao chamar a atenção sobre o uso da criatividade indígena e a formulação de linguagens híbridas, a autora me permite pensar a habilidade de Álvaro Tukano ao construir sua narrativa. Partindo das mesmas preocupações que outros indígenas da região do alto rio Negro, Álvaro produz um texto no qual evidencia sua autenticidade cultural ao mesmo tempo em que se afirma no cenário político indígena nacional como “liderança” e, assim, adapta de maneira criativa sua linguagem a todos os possíveis leitores de sua narrativa.

As narrativas míticas de Álvaro Tukano, suas listas com nomes de clãs, palavras escritas em tukano, são indícios que dão valor simbólico ao texto, fazendo referência à sua identidade indígena. Essa “autenticidade” dá ao texto posterior, no qual explicita sua trajetória política, outro lugar de apreciação.

Geraldo Andrello (2010) afirma que os livros sobre mitologia e história dos clãs do alto rio Negro ao mesmo tempo em que atualizam as relações entre os clãs tukano, desana, tariano e outros, substituindo práticas rituais que criavam a ocasião para que as diferenças sociais entre esses grupos fossem reafirmadas a partir da fala⁹, também fazem parte das relações que esses grupos estabelecem com não indígenas. Em suas palavras,

os volumes consistem em um esforço para dar conta da ligação do grupo do próprio narrador ao processo global de formação do

⁹ Álvaro Tukano conta em seu texto que os encontros tribais são importantes porque são oportunidades para falar das coisas antigas, suas cerimônias. Antes das festas tradicionais os velhos reúnem todos os filhos e relatam as antigas histórias e falam de seus primeiros homens e suas conquistas. “Esses conhecimentos é o que identificam as nossas tribos, porque eles, os sábios, estudam as cerimônias importantes para a segurança da vida de seus filhos, conseguem fazer o intercâmbio cultural e defendem a harmonia entre os povos. Nesses momentos solenes, o Povo YE’PÂ MASA sempre saúda os visitantes e fala com muito orgulho sobre o DOHÉTIRO que foi o primeiro homem da humanidade.” (SAMPAIO, 2011, p. 30).

sistema social da região como um todo, informando assim sobre as várias modalidades de relação que entretêm com as outras unidades do sistema (ANDRELLO, 2010, p.9).

Do ponto de vista da análise aqui desenvolvida, o texto de Álvaro Tukano, ao mesmo tempo em que atualiza as diferenças sociais de seu clã com os demais clãs existentes na região, também renova essas mesmas diferenças com relação aos não indígenas e localiza o narrador dentro de um processo global de formação de um novo sistema social. Trata-se da convencionalização indígena de um conhecimento compartilhado e dirigido a uma audiência específica. Trata-se da versão indígena de domínio e difusão do conhecimento não indígena – a escrita –, na qual as novas convenções parecem também inovar a própria indianidade.

Considerações Finais

A narrativa de Álvaro Tukano abre um novo campo de consequências do movimento indígena nacional. O lugar da liderança indígena passa a repercutir não apenas na luta pelos seus direitos no campo político nacional, como também como meio de enunciação de sua própria versão da história dos povos indígenas no Brasil.

Álvaro Tukano, ao utilizar a narrativa autobiográfica, faz uso de um dos recursos mais efetivos para se inserir de maneira convincente dentro da história contemporânea, ele afirma ao público o eu incomum do líder – que conserva a marca da autoctonia como capital político (CALAVIA SÁEZ, 2007, p. 29-30). A partir de suas narrativas, do domínio da técnica externa, da expansão das relações, esse autor se remete a diversas relações com a alteridade que definem o valor e o papel do líder indígena.

Percebe-se assim que sua narrativa, ao mesmo tempo em que significa seu passado, conta sua história política, situa o autor no presente e o define, entre o presente e o passado, como índio. Essa construção obedece, como observado, aos padrões a partir dos quais Álvaro se percebe como ator político: seus relatos míticos e a relação com seus pais e avós, a partir dos

quais afirma sua pertença cultural e seu lugar de enunciação; e as relações com os brancos que o definem como índio. Ambos os eixos que percorrem sua vida política marcam a reconstrução do passado, pensada no presente, nas relações locais e nacionais de seu clã e povo, e no destaque de seu papel político. Fica claro, então, que sua trajetória foi escrita para algo ou alguém específico. O que não lhe tira valor ou importância, mas agrega à interpretação da história indígena dados complexos para sua compreensão.

Seu texto revela suas fissuras, revela o olhar de um homem, primogênito, esboçando questões desde esse lugar; ao mesmo tempo em que revela a percepção de um aluno indígena de um colégio salesiano, para então tornar visível o ponto de vista de um líder tukano. A partir dessas frestas, Álvaro reconstrói sua identidade buscando se posicionar politicamente, ocupar um lugar, reclamar um direito. Dessa maneira a autobiografia surge como sua forma de expressão, insistindo na necessidade de reconhecer a multiplicidade de versões que compõem o mesmo fato, negociando assim uma história inclusiva narrada de diversas maneiras.

Bibliografia

- ANDRELLO, Geraldo. Fala, objetos e corpos. Autores indígenas no alto rio Negro. *In: Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 25, n. 73. 2010. p. 5-23.
- _____. *Cidade do Índio*. Transformação e cotidiano em Iauareté. São Paulo: NUTI, ISA, Editora Unesp; 2006.
- AZEVEDO, Miguel; AZEVEDO, Antenor Nascimento. *Dahsea Hausirõ Porã ukūshewiophesase mera buerituri*. Mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã. São Gabriel da Cachoeira: Unirt/Foirn, 2003.
- BANIWA, Gersem S. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. 236, p. 236.
- BASSO, Ellen. *The last cannibals: a South American oral history*. Austin: University of Texas Press. 1995.

- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG; 1998.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. Autobiografia e sujeito histórico indígena, considerações preliminares. In: *Novos Estudos*, 76. São Paulo: CEBRAP, 2006. p. 179-197.
- _____. Autobiografia e liderança indígena no Brasil. In: *Tellus*, ano 7, número 12. Campo Grande, 2007. p.11-32.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução a uma História Indígena. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 1992, Pp. 9-24. 609, p 609.
- _____. Introdução, In: Albert, B. e Ramos, A. (Orgs.). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato Norte Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP. 2000. P. 7-21.
- _____. *Cultura com aspás*. São Paulo: CosacNaify. 2009. 436, p. 7 –21.
- GRAHAM, Laura. How should an Indian speak? Amazonian Indians and the symbolic politics of language in the global public sphere. In: WARREN, K.; JACKSON, J. (Ed.). *Indigenous movements, self-representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 2002. p. 181-228.
- HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River*. Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia. New York: Cambridge University Press, 1979.
- _____. Escrever na pedra, escrever no papel. In: Andrello, G. (Org.) *Rotas de criação e transformação: Narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: ISA, Foirn. 2012. P. 138-167.
- KOFES, Suely. Os papéis de Aspern: anotações para um debate. In: KOFES, S. (Org.) *Histórias de vida, biografias e trajetórias. Cadernos do IFCH*, 31. Campinas: IFCH, Unicamp, 2004. p. 5-16.
- LASMAR, Cristiane. *De volta ao Lago de Leite*. Gênero e transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: ISA, NUTI, Editora Unesp, 2005.
- LASMAR, Cristiane. Conhecer para transformar: os índios no rio Uaupés (alto rio Negro) e educação escolar. In: *Tellus*, ano 9, n.16. Campo Grande: NPPI, 2009. p. 11-33.

- MARCUS, George. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. In: *Annual Review of Anthropology*. vol. 24. p. 95-117. 1995.
- MONTEIRO, John M. Raízes históricas das organizações indígenas no Brasil. Estratégias políticas e culturais das novas lideranças nativas. *Cadernos de Pesquisa 4- Novas faces da cidadania*. São Paulo: CEBRAP; 1996.
- _____. *Tupis, Tapuias e Historiadores*. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese de Livre Docência (Antropologia). Campinas: Unicamp, 2001. 235, p. 235.
- OAKDALE, Suzanne. *I foresee my life: the ritual performance of autobiography in an Amazonian community*. University of Nebraska Press, 2005.
- PELLEGRINI, Marco Antonio. *Discursos Dialógicos: Intertextualidade e Ação Política na Performance e Autobiografia de um Intérprete Yanomami no Conselho Distrital de Saúde*. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2008.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. *Amazon Cosmos*. The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians. Chicago: Chicago University Press. 1971.
- REZENDE, Justino Sarmiento. As aventuras de um índio. In: *Tellus*, ano 6, n. 11. Campo Grande, 2006. p. 155-169.
- SAMPAIO, Álvaro F. Sem Título. (Cópia de Documento). 1982.
- _____. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011.
- WRIGHT, Robin. *Mysteries of the Jaguar shamans of the Northwest Amazon*. Lincoln: University of Nebraska Press. 2013.