

DOSSIÊ

A potência do nome: política onomástica no rio Uaupés (AM)

DIEGO ROSA PEDROSO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO (UFMA), SÃO LUÍS, MA, BRASIL

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-5407-1339](https://orcid.org/0000-0001-5407-1339)

Têm um modo de nomear a si próprios e às coisas e a nós que enriquece a vida [...]. Onde quer que espalhem trabalhos e palavras, nasce um ritmo, um sentido, um repouso.

Diálogos com Leucó – Cesare Pavese

Neste artigo, proponho uma análise dos nomes pessoais no alto rio Negro. Especificamente, detenho-me nas falas e práticas dos Kubeo do alto Uaupés brasileiro acerca do *pupui amiya*, noção comumente traduzida no português local como “nome de benzimento”¹. Atribuído pouco tempo após o nascimento pelo avô paterno, a partir de um cálculo para a escolha do nome que envolve tanto uma apreensão particular do arranjo diferencial de consideração entre pessoas – nomes de maior e outros de menor consideração – como a determinação de habilidades ou capacidades que a pessoa virá a ter como resultado da ação do nome, o *pupui amiya* se apresenta como constitutivo da pessoa kubeo. Desse modo, argumento que uma política onomástica assentada em certa concepção agentiva da linguagem pode ser divisada nas práticas de atribuição do nome, bem como nas formulações acerca de sua substância metafísica, a qual é responsável pela produção de vitalidade e, portanto, do crescimento da pessoa.

Onomástica no alto rio Negro

Quando nos defrontamos com o material etnográfico acerca dos nomes no noroeste amazônico, notamos que há ainda poucos trabalhos que oferecem um tratamento sistemático do tema. Os dados, em sua maior parte, estão dispersos nas etnografias em forma de notas ou breves menções no interior

1 Na região do alto rio Negro é muito comum o uso da expressão em português “nome de benzimento” pelos Kubeo e outros grupos Tukano. Aqui, estamos diante de um caso de homonímia, pois apesar de se tratar do mesmo termo, seus referentes são distintos para alguns grupos. A diferença entre o uso que os Kubeo fazem desse termo em relação aos Tukano será apresentada mais adiante.

de capítulos dedicados ao tema da pessoa. O primeiro trabalho a lançar um olhar mais detido sobre onomástica na região foi escrito por Stephen Hugh-Jones (2002), a partir da análise da literatura disponível acerca dos grupos Tukano orientais.

Segundo esse antropólogo inglês, o sistema de nomeação no noroeste amazônico tem como central os nomes pessoais e os nomes de grupos e clãs exogâmicos (2002:49). Para os grupos, o autor afirma que estão divididos em um ou mais “conjuntos de clãs hierarquizados, cujos ancestrais são os filhos da cobra ancestral original, classificados por sua ordem de nascimento. Cada clã tem um ou mais nomes sagrados” (2002:48-49), os quais “encarnam a potência e a essência do clã” (p. 49) e cuja complexa elaboração “é um traço marcante da cultura tukano [...] e cercada de muito sigilo e de interpretações políticas e rivais” (ibidem).

No caso da pessoa, cada uma tem três tipos de nomes: nome de espírito, apelido e nome de estrangeiro. Assim, no que se refere ao primeiro tipo, “cada grupo exogâmico possui um conjunto particular de nomes de espírito específicos quanto ao gênero” (2002:50). Uma criança, algum tempo depois de seu nascimento – ou no momento do nascimento, em alguns casos – recebe um nome pertencente a esse repertório e “que foi previamente portado por uma pessoa morta do mesmo grupo, da segunda geração ascendente, um pai do pai (FF) real ou classificatório para meninos e uma irmã do pai do pai (FFZ) para meninas” (2002:50-51). Esse conjunto de nomes é restrito, o que fará com que dois ou mais indivíduos frequentemente tenham o mesmo nome.

Além do nome de espírito, as pessoas têm regularmente pelo menos um apelido, os quais podem ser de dois tipos: “em uma extremidade estão os nomes jocosos verdadeiros, a maioria dos quais se refere ao mundo dos mamíferos, pássaros e peixes [...]. Outros apelidos têm alguma referência direta ou oblíqua à vida, aos hábitos, à aparência física ou caráter do portador” (2002:52). Na outra extremidade estão os nomes comuns “veneráveis, semi-sagrados, cujo conteúdo semântico é semelhante aos dos verdadeiros nomes jocosos dos quais, suspeito, eles podem derivar, mas que agora formam par com nomes de espírito e são transmitidos com eles” (ibid.).

Por fim, temos os nomes de estrangeiro, “a maioria nomes cristãos colombianos ou brasileiros que são, em geral, abreviados e modificados tanto de acordo com as demandas da fonologia das diferentes línguas tukano, quanto com o capricho individual” (ibid:52-53). Esse é, em linhas gerais, o sistema de nomes do noroeste amazônico tal como apresentado por Hugh-Jones.

Encontramos outro esforço sistemático de investigação acerca dos nomes na leitura que Pedro Rocha (2007) fez da literatura etnográfica sobre os Kotiria do rio Uaupés, trabalho centrado na análise do sistema de parentesco e na onomástica desse povo, entendendo que “os nomes cumprem um papel de proteção e de provimento de vida aos seus portadores, e os insere em uma cadeia hierárquica de papéis e em uma ordem social que surgiu junto com a humanidade, ou até mesmo antes” (Rocha 2007:3).

Flora Cabalzar, por sua vez, dedicou sua pesquisa de doutorado aos Tuyuka de São Pedro, no Tiquié, com o propósito de fazer “uma etnografia das redes de circulação de saberes e de suas transformações”, e analisar os “processos em curso de vivência e percepção da geração e transformação dos saberes considerados de maior valor (*niromakañe*)” e “compreender o modo como são percebidos os

conhecedores (*masirã*), hoje dispersos entre o alto Tiquié e a cidade de São Gabriel da Cachoeira” (Cabalzar 2010:1). Dentre esses saberes inclui-se o conjunto dos nomes de cada grupo.

Mais recentemente, o antropólogo Geraldo Andrello (2016) reafirmou o interesse e possível rendimento para a etnologia do alto rio Negro de uma investigação centrada em nomes e nomenclatura. Em sua pesquisa, o autor explora o que considera um aspecto marcante da vida social dos povos indígenas rionegrinos, a saber, “a grande quantidade de categorias de que lançam mãos os atores locais, hoje e no passado, para designar grupos e subgrupos” e avança a hipótese de que “a dinâmica entre nomes e apelidos mais ou menos englobantes e as formas de tratamento que implicam são instrumentos fundamentais na conceituação de diferenças internas a esse grande conjunto multiétnico e multilinguístico” (Andrello 2016:59).

Diante de tal quadro de investigações, e atento à sugestão de Andrello, pretendo contribuir para um adensamento do debate ainda incipiente sobre nomes no alto rio Negro, como delineado pelos pesquisadores citados, a partir de um retorno aos Kubeo, população indígena que desde as monografias de Irving Goldman (1963; 2004) foi pouco revisitada pela etnologia.

Os Kubeo do alto Uaupés e seus nomes

Os Kubeo são um grupo da família lingüística Tukano Oriental. O termo “Kubeo” cobre uma vasta nuvem de grupos e comunidades distribuídas pelos rios Uaupés, Querari e Cuduiari. Os *Yuremawa* de Querari, onde se deu a maior parte do trabalho de campo fonte de minhas reflexões, usam o termo *Pamiwa* para referir-se aos indígenas de modo geral, por oposição à *ñaradawi*, termo para “branco”. Mas *Pamiwa* tem também um segundo sentido, mais específico e contextual, que ora é usado para designar o conjunto de grupos falantes da língua kubeo, e nesse sentido *Pamiwa* e Kubeo se sobrepõem, ora numa escala menor, apontando para aqueles falantes de Kubeo que vivem em Santa Cruz (comunidade no alto Uaupés colombiano), e no rio Cuduiari, como os *Hehénewa*, e que são designados como “Kubeo puros”, ou ainda “Kubeo verdadeiros”, *Pamiwa*, por oposição àqueles que seriam “cópia” ou “imitação”, caso dos *Yuremawa* e *Yúriwawa*, que recebem esse qualificativo por falarem uma língua que não é aquela da origem, mas antes apropriada, o Kubeo. Notamos, assim, certa plasticidade no manejo do nome *Pamiwa*, uma variação de escala na qual é usado.

São três os grupos que habitam as comunidades kubeo do Uaupés brasileiro: *Yuremawa*, *Yúriwawa* e *Betowa*. Os *Yúriwawa*, até meados dos anos 2000, viviam todos em Açaí (hoje um grande número de famílias vive em São Gabriel da Cachoeira). Os *Yuremawa* vivem nas comunidades de Querari, Puerto-Playa, Montenegro, e na maioria das comunidades do rio Querari, já em território colombiano. *Yúriwawa* compartilham com os *Yuremawa* uma mesma tradição de origem. Diz-se que no passado compunham um mesmo grupo, os *Yúri Parāmena*, que em certo momento se dividiu por conta de um conflito. Os *Betowa* viviam em Iauaretê-Ponta. Hoje vivem em Querari e Puerto-Colombia, sendo essa última habitada por *Betowa* originários de Yauaretê-Ponta e também da comunidade de Birabaçu, no igarapé Abiú (pouco acima de Mitú, na Colômbia), e da comunidade de Santa Rita, no rio Querari.

Atribuindo *pupui Amiya*

O termo kubo *pupui amiya* é traduzido por “nome de benzimento”, e diz respeito ao uso difundido no português da região do alto rio Negro. Os *Yuremawa* e *Yúriwawa*, quando usam o português, falam “nome de benzimento”. O que refiro aqui como “nome de benzimento” recebe outras designações na literatura: “nome espiritual” (Arhem 1981; S. Hugh-Jones 2002), “nome sagrado”, “nome nativo” e “nome pessoal do sib” (Goldman 1963), “nome xamânico” (C. Hugh-Jones 1979; S. Hugh-Jones 1979). Muitos Tukano do médio Uaupés usam “nome de origem” (Raphael Rodrigues, Com. pes.).

Minha análise do *pupui amiya* pretende mostrar que há uma política onomástica entre os Kubeo que diz respeito ao manejo de designações de si e de outrem, e ao cálculo feito para escolha dos nomes e suas implicações para o crescimento da pessoa. Antes disso, cabe explicitar que os entendimentos sobre o que são e o que fazem os nomes entre os kubo não é monolítico. Assim, por um lado, há aqueles que aparentemente não se importam com o *pupui amiya*, o que é expresso por um aparente descaso e falta de interesse no assunto, sendo que alguns chegam a dizer que tais nomes, assim como outras práticas kubo, pertencem à “era do indígena”, isto é, ao passado, e que agora vivemos na “era do branco” onde o nome indígena não teria mais relevância, relegado, portanto, ao esquecimento. Por outro lado, há aqueles que julgam o *pupui amiya* importante, mas têm compreensões distintas do que é o *pupui amiya* e o que ele faz: para alguns, o *pupui amiya* está relacionado à vitalidade – expressa, sobretudo, na ideia de crescimento –, afecções, disposições e qualidades da pessoa nomeada; o nome entendido desse modo está ligado ao manejo de “energias” e potências (Lolli 2010:100 e ss.)² e aponta para as narrativas de origem, os benzimentos e outras práticas e cuidados com a pessoa. Para outros, o *pupui amiya* é importante enquanto dispositivo de apresentação do indígena diante do Estado e instituições do branco; trata-se do *pupui amiya* escrito em documentos, como exigência recente do Estado, da igreja, da escola e da universidade por meio do sistema de cotas e processos seletivos específicos para indígenas. Neste artigo, detenho-me na análise do nome entendido como elemento constitutivo da pessoa³.

O nascimento

O *pupui amiya* não é atribuído no momento imediato de nascimento da criança. Diferentemente do que se passa com outros grupos tukano que nomeiam a criança pouco tempo após seu nascimento (Andrello 2006:260; Rocha 2007:75), os Kubeo o fazem dias, meses, ou mesmo anos depois⁴. O *Yuremawa* Edson, em 2014, tinha uma filha então com 2 meses e embora já tivesse escolhido o nome civil,

2 A noção de “manejo de potências” foi originalmente proposta por Andrello (2006) ao tratar das narrativas míticas tukano e da ação dos ancestrais da humanidade. Tal noção é recuperada e operacionalizada por Lolli (2010) ao desenvolver sua hipótese segundo a qual as ações terapêuticas dos benzimentos yuhupdeh são transformações das ações de manejo das potências primordiais. Tal expressão me parece adequada para designar o que pensam alguns *Yuremawa* e *Yúriwawa* acerca do que está envolvido no uso de *pupui amiya*.

3 Uma análise dos nomes escritos em papel pode ser encontrada no capítulo 5 de minha pesquisa de doutorado (Pedroso 2019).

4 Também os Desana, segundo Reichel-Dolmatoff, não atribuem nome imediatamente ao nascimento. Segundo esse autor, a atribuição se dá quando a criança chega aos 3 anos de idade (Reichel-Dolmatoff 1971:140).

a saber, Kiane, ainda não tinha atribuído o *pupui amiya*; disse-me que precisava conversar com a avó⁵ sobre a escolha do nome e que ela mesma faria o benzimento da criança. Além de Kiane, encontrei em campo outros casos de bebês sem *pupui amiya* definido.

Irving Goldman, em sua etnografia sobre os *Bahúkiwa*, afirma que “For the first year of its life the infant has no name (*amyá*) and is not fully a member if the sib” (1963:171, itálico do autor). Restrepo, que escreveu sobre os Kubeo *Hebénewa*, informa que

Después de los ocho días de nacimiento, los padres selebran en honor de su retoño una fiesta para beber a la cual asiste toda la parentela. En esta ocasión el abuelo (padre del padre), le da al niño el nombre de un antepasado. [...] El Payé en compañía del padre del niño se reúne en la casa y hacen invocaciones sobre él, fuman y rezan el tabaco y comen coca especialmente preparada (2001:48).

Koch-Grünberg (2005), que visitou os Kubeo no início do século XX, nos deixou uma pequena preciosidade: a descrição da cerimônia de nomeação de um recém-nascido. Vejamos.

Oito dias depois do nascimento, os pais preparam uma festa de bebida, em honra do seu recém-nascido, e nela se reúne toda a parentela. Nesta ocasião, o avô (o pai do pai) dá o nome à criança. Os meninos quase sempre recebem dois nomes, e as meninas somente um.

Nomes masculinos:

Uëk = Anta

Yalkö = Capivara

Ollö = Morcego

Míai = Gavião

Pupli = Coruja

Kdyu = Galinha

Umbo = Yapú

P'dú = Pequena ave

Bíohakö = Pequena ave

Paukö = Yandiá, peixe

Ualí = Acará, peixe

Bolíkakö = Aracú, peixe

Äb = Pequeno sapo

Naháukö = Camarão

Yamápola = Unha de veado

Yamáhãö = Barba de veado

Nomes femininos:

Kolko = Pica-pau

Pauko = Yandiá, peixe

Bolíkako = Aracú, peixe

5 O pai de Edson, avô da criança, que seria a pessoa correta a ser consultada sobre a atribuição do *pupui amiya*, já havia falecido, vítima de picada de cobra. Vale notar que a avó é Tariana.

Tko = Mãe de entrecasca.

Auiyatá, que evidentemente está relacionado com “auiyá = sol”, encontra-se como nome masculino e feminino.

Encontram-se nomes duplos:

Paukö Yaudö,

Ölhindo Yamáhäuö,

Äb Umnahokö (= sapo libélula), e outros.

Os nomes compostos quase sempre ficam abreviados.

Em vez de Öláhindo dizem Ölá; em vez de Yamápola ou Yamáhäuö dizem Yamá etc. Também aos meus Umáua Kaúlimu e Kauánamu, os Kobéua costumavam chamá-los de Kauí e Kauá. Do mesmo jeito, frequentemente abreviam os nomes cristãos. Em vez de Domingos, dizem Dómi. Em vez de Marcelino, os Tukáno no Tiquié diziam Massá.

Uma criança pequena, menino ou menina, é chamada pelos Kobéua com apelido carinhoso preferido, “tx’umi”, que corresponde ao nosso “pequeno”, “zinho”.

Também aqui constatei o temor ao se mencionar o nome indígena (2005:485-86).

Notamos, nessa descrição, que Koch-Grünberg não nos oferece mais detalhes sobre a natureza do “nome” atribuído ao recém-nascido. Com efeito, trata-se de *pupui amiya*? A partir de outras etnografias e de meus próprios dados podemos afirmar que sim, dado que não há registro de qualquer tipo de cerimônia para atribuição de apelidos, e o nome de branco, quando atribuído, se dava por meio do batismo.

Goldman descreve a atribuição de nomes *Bahúkiwa*⁶ como o momento onde o avô, segurando um recipiente com leite materno, enuncia um benzimento diante da criança, e “at the conclusion of each recitation the grandfather blows into the milk, imparting to it his breath (*umé*), which is also his spirit” (1963:171). Aqui, cabe perguntar: qual a relação entre *umé* – termo de amplo espectro semântico, frequentemente versado no português local como “alma”, “espírito” ou “energia” – e *amiya* (nome)? Novamente, Goldman tem uma formulação bastante adequada ao que vimos até aqui:

[...] human *umé* is not a free element. It is a differentiated entity associated with a personal name, with a kinship direction (from grandparent to grandchild), and with ritual performance supervised by the father and his brothers. Since it is the personal name (*amiá*) that gives *umé* its destination and identity, one may think of *amíndone* (naming) rites as precautionary. Reliable persons certify the genealogical provenience of the name and direct it and its *umé* to the proper person. The name stabilizes the original *umé* that the infant acquired at conception, helping it to resist illness and the malice of fish that would steal its soul to hide it along the river, though they cannot use it for themselves [...].

Cubeo regard the substance of *umé* as differentiated, though not as fully as is the whole cosmos. The gap concerns a matter of personal names (2004:349-350, sublinhado meu).

6 *Bahúkiwa* é o nome do grupo kubo – *sib* ou *clã*, para usar a terminologia da literatura etnológica regional – com o qual Irving Goldman fez sua primeira pesquisa nos anos 1939-1940, e que então viviam em comunidade no rio Cuduyari, em território colombiano.

O nome, portanto, ao estabilizar o *umé*⁷ que a criança adquire na concepção ajuda na defesa contra doenças e ataques de seres da natureza. Mas até agora retomei descrições da literatura sobre a atribuição de nome. Cabe perguntar: como isso se dá entre os *Yuremawa* e *Yúriwawa*?

A escolha do nome é feita sem “cerimônias” ou qualquer tipo de “ritualização”, como afirmou muitas vezes o *Yuremawa* Luiz Gilberto⁸. Mas não foi sempre assim. Ouvi relatos de alguns Kubeo mais velhos que lembravam ter visto quando criança ou escutado de seus pais e avós referências às festas que se faziam no momento da atribuição do *pupui amiya*. Assim, José Bernardo (*Yúriwawa*) conta que antigamente se fazia festa:

Antigamente o velho benzia, fazia uma caxiroba, aí o velho ficava benzendo essa coisa. Aí diante de tudo, ele chamava, com cigarro, ele mesmo acendia, ele soprava para ele, aí dizia “agora esse homem ou essa mulher vai chamar assim, porque já benzi para ele”; e todo mundo sabia. [...] agora não tem mais benzimento para dar o nome; antigamente ele escolhia; o pai, o vovô dele perguntava... nossa tribo chamava assim, assim... qual o nome que você vai escolher, aí o velho fazia benzimento. Durante a festa, era cerimônia grande, todo mundo sabia os parentes, tios; tomando caxiri mesmo; por isso os velhos gostavam de benzer.

O velho *yúremawa* Jaime também fala de festas que se faziam antigamente para dar nome e de como o benzimento feito no momento da atribuição não é mais lembrado:

Pai se tem [dá o nome], ou o avô dá o nome. Antigamente, dizia que fazia ritual, festa grande com caxiri, danças, para dar benção desse, uma noite inteira, para dar benção. Tinha um “rezo”, uma oração específica para dar benção. E uma cuia assim, com bebida, caxiri, assim, algo doce, para dar a criança que vai receber esse nome, como batismo, uma noite completa. Benzia a cuia, e dava para a criança beber. Ninguém mais sabe... meu pai finado dizia que sabia pouco também... não sabia completo.

Vê-se que o nome, embora ainda manejado pelos Kubeo, não dispõe mais do cerimonial festivo de outrora. Avancemos.

Traduções equivocadas

O *pupui amiya* é elemento constitutivo da pessoa kubeo; seu manejo estabiliza o *umé* e faz crescer (*bakuiono*). Sobre os usos de *pupui amiya*, José Bernardo comentou o seguinte:

7 Goldman apresenta a categoria de *umé* como parte de uma noção geral de energia, sendo que a manipulação ou manejo dessa energia é orientado por regras que constituem um corpus elementar de conhecimentos (2004:347). O *umé*, de modo geral, é definido como substância invisível e intangível que anima ou fornece energia vital aos seres. Desse modo, no corpo humano, cada órgão é animado (ou “energizado”) por *umé*; segundo o autor: “Reaching the brain, it causes it to think; reaching the lungs it causes them to breathe. It becomes the *umé* of each organ or portion of anatomy and takes on those particular characteristics. One can speak of *umé* of thought as well as of vision, speech, digestion, sexual function, and so on. It is the force that capacitates” (2004:348). Nesse sentido, atribuir nome é manipular ou manejar *umé*.

8 O *Yuremawa* Luiz Gilberto foi um dos meus principais interlocutores durante os trabalhos de campo. Para mais informações, cf. Pedroso (2019).

Essas pessoas, Tukano, Tariano, eles que chamam pelo nome de benzimento, quando vai benzer; qualquer coisa, tu está doente, ele fala o nome dele, aí vai benzendo, onde ele nasceu, onde ele tem sítio sagrado, aí vai benzendo; pra nós não tem essa coisa [...].

Eis uma primeira distinção entre *pupui amiya* kubeo e o que se chama “nome de benzimento” para outros grupos tukano. O *Yúriwawa* Paulo Espitia, em conversa sobre *pupui amiya*, chamou a atenção para a tradução incorreta que se faz de tal noção por “nome de benzimento” e ofereceu a seguinte explicação:

[...] o que meu pai me falou, eram apenas 11 nomes *yúriwawa*. *Yuremawa* é outra coisa, não tem ligação, é deles. O que eu anotei eram 11 nomes, e esses nomes eram repetidos por várias pessoas; homens e mulheres têm nomes, e das mulheres também são muito poucos. [...] Então não tem muitos, só tem poucos, e esses nomes vêm se repetindo para as pessoas. [...] Cada nome de benzimento tem apelido. Em Kubeo a gente chama *Pamie Amiya*. Eu contesto essa questão de nome de benzimento, para mim não seria nome de benzimento, seria nome tradicional, porque nome de benzimento já não existe, na minha análise isso. O velho quando vai benzer não vai dizer *Huré*, ou *Kuçiwida*, ele vai simplesmente dizer *Yúri paramekɿ*, ou *Yúri Paramekó*, significa neto de *Yúri*, geração de *Yúri*, não se usa nome de benzimento, não se usa esses nomes das pessoas quando vai benzer. Eu vim acompanhando meus finados tios benzendo, eles nunca falaram isso, quando eles benziam para gripe ou qualquer outra enfermidade, eles diziam... ou, por exemplo, resguardo de almas, essas coisas, eles sempre falam *Yúri Paramekɿ* ou *Yúri Paramekó*, sempre; por isso eu contesto isso, por eles falam assim, não é nome de benzimento, é nome da pessoa, como se disse Diego, João... não se usa para benzer, em nenhum momento. Por isso, eu percebia, no caso, nós, quando fosse benzer para uma pessoa de outra etnia, outra tribo, ficava um pouco difícil, porque não tinha como ele respaldar aquilo, esse benzimento é direcionado especificamente para esse povo, para o grupo; como eu vou te dizer, no teu caso por exemplo, o senhor é branco, *kariwa*, na língua geral... como eu vou dizer? Você não é Neto de *Yúri*, aí não sei se o benzimento pega ou não pega; cada etnia tem seu benzimento [...].

A fala é complementada pelo *Yúriwawa* Pedro, irmão menor de Paulo, que acompanhava a conversa:

Eu acho que eles falavam esse nome de benzimento porque quando eles batizavam, eles benziam para poder dar o nome. Eu não sei quem colocou assim, essa versão. [...] O certo é nome tradicional, eu coloquei assim no meu memorial, para mim está errado isso de nome de benzimento. Quem sabe o nome de benzimento é o mais idoso, o avô.

Essas duas falas merecem nossa atenção. Em primeiro lugar, os nomes são poucos, tanto os de homens como os de mulheres. Em segundo, o conjunto de nomes *Yuremawa* é distinto daquele *Yúriwawa*. Alguns nomes são na língua originalmente falada pelos antigos, diferente do Kubeo, e que alguns afirmam ser a língua baniwa ou kuripako. Mais duas ideias são apresentadas na fala de Paulo: “Cada nome de benzimento tem apelido”⁹, e a contestação do uso da expressão “nome de benzimento”.

9 Ao longo de minhas pesquisas notei que, ao menos para os Kubeo, parece haver dois tipos de apelidos: aquele já descrito por Stephen Hugh-Jones (2002), e que se refere ao nome jocoso atribuído a alguém, em geral pela esposa ou parente próximo, e aquele que acompanha o *pupui amiya*, fixo, também de caráter jocoso. O apelido, dado sua centralidade nas práticas de nomeação kubeo, merece um tratamento a parte. Para o leitor interessado, pode-se consultar Pedroso (2019).

“Eu contesto essa questão de nome de benzimento”, afirma Paulo. Propõe em seu lugar o uso de “nome tradicional”. Por quê? “Nome de benzimento” sugere uma relação entre os nomes e os benzimentos (*pupuiye*), ou seja, parece indicar que tais nomes são manejados durante o benzimento. Contudo, tal relação entre nome e benzimento não existe. O velho quando vai benzer “não vai dizer *Huré*, ou *Kuçiwida*, ele vai simplesmente dizer *Yúri Paramekũ*, ou *Yúri Paramekó*”, explica Paulo, o que “significa neto de *Yúri*, geração de *Yúri*, não se usa nome de benzimento, não se usa esses nomes das pessoas quando vai benzer”, mas antes uma expressão que denota relação de parentesco. Tal ideia é confirmada na fala de seu irmão menor Pedro, que sugere como explicação para esse equívoco o fato da atribuição do nome se dar por meio de benzimento. O que se chama “nome de benzimento” é, portanto, “nome da pessoa”, e seria mais correto, como o *Yúriwawa* Paulo apontou acima, designá-lo como “nome tradicional” para suprimir confusões.

A argumentação de Paulo é bastante convincente. Luiz Gilberto, quando comentei essa fala algum tempo depois, manifestou concordância ratificando que de fato “nome de benzimento” pode causar confusão, pois pode fazer entender que é nome usado em benzimento – tal como fazem outros grupos tukano no início de um benzimento (*bahsessé*)¹⁰ – quando na verdade é nome atribuído por meio de benzimento. Feitas essas considerações sobre o termo, passemos aos nomes propriamente ditos.

Em campo, levantei listas de *pupui amiya Yuremawa* e também *Yúriwawa*. Vejamos:

Nomes masculinos *Yuremawa*:

Pārame (apelido: *Pakoró*)

Kāñe

Kuhé (apelido: *Wekó bídó*)

Mená (apelido: *Waríbihó*)

Yuré (apelido: *Huhũ*)

Kapai (apelido: *Otaké/Kāñe*)

Tui

Yuremakũ

Paidano

Wekó

Tekui (apelido: *Kapai*)

Kaiwarida

Wiá

Wianá

Hora

Tuipe

Mandawá

Menawika

Kaparida (apelido: *Taitá/Tekui*)

10 Para uma análise de benzimentos (*bahsessé*) tukano, onde é possível ver o manejo do nome de benzimento, pode-se consultar os capítulos 2, 4 e 5 de Raphael Rodrigues (2019).

Nomes femininos *Yuremawa*:

Mayakó

Mumūkó

Moatoiko/Toiko

Ñemikó

Kwaburikó (apelido: *Kōrekó*)

Wichukó

Kawichukó

Kawawikó/Kawawi

Kwākó (apelido: *Wekó*)

Enawia

Paḏedikó

Pawakó

Muri

Hīta

Hoewekó

Segue lista de nomes *Yúriwawa* masculinos:

Teā

Manunḏa/Marruda

Murida (termo da língua original)

Kapiakani

Kwa

Ñamahuā (apelido: *Yai*)

Yuriwakwa (apelido: *Oḏorwa*)

Hiabwa kātā

Bede kiboba (*Kumada puwariku*, na língua original)

Bedebó/Bede hoié (apelido: *Buetekarwa*)

Huré (apelido: *Wañáhemé /Wāiñarwa*)

Piḏa kowwaó (apelido: *Kawa/Waibowwa*)

Budi (apelido: *Mató*)

Ñama

Yuriwarwa (apelido: *Dupu*)

Pamurwa

Manaká (língua original; *emimoé* em Kubeo)

Kuḏiwida (termo na língua original; em Kubeo: *Hwya hipobwa*)

Iaté (com língua original, em Kubeo: *hoewe*)

Nomes *Yúriwawa* femininos:

Marikó (termo na língua original; em Kubeo seria *Yaikó*)

Yamata

Upiarikó

Piḏakó

Ñamatakó

Bedekó
Howewedɿ / Hoewedó
Amehiyo
Hoeweñarebakó
Yuriwakó
Ñamakó

Dessas listas, uma primeira observação é que alguns *pupui amiya* contam com apelidos correspondentes herdados junto com esses nomes, e isso também acontece com alguns nomes femininos, fato que merece atenção, dado que apelidos são comumente usados entre homens¹¹. Tal dado parece apontar para uma diferença entre dois tipos de apelidos: aquele que acompanha o *pupui amiya*, fixo, dado junto com esse nome, designado por alguns kubo como “apelido tradicional” e o apelido cotidianamente usado em brincadeiras. O *Yuriwawa* José Bernardo fala sobre *pupui amiya* e seus apelidos:

Esse benzimento? Porque antigamente ninguém sabia o nome dos brancos como agora, e por isso esse nome era o nome dele mesmo; só o nome dele era mesmo assim com nossa língua, chamava ele... se era homem dizia *Yuriwarɿ*, se era mulher dizia *Yuriwakó*, ou se tem *Ñamabuã*, era o nome dele; depois que chegou esses nomes dos brancos. [...] repete isso, são poucos os nomes. Desde não sei quanto tempo os nossos avós... se por exemplo, se eu morrer, depois de tantos anos, já meus netos, assim... já vêm repetindo o nome meu, isso não acaba. Esse meu filho Edson, tem o nome de meu pai; ele mesmo dizia esse nome: “você vai ficar com meu nome *Huré*”; ele mesmo chamou Osvaldo *Ñamabua*; esse Mailson que está em Manaus é *Yuriwarɿ*; esse aqui [Marcelino] é *Piada*. [...] esse é só de brincadeira, *Odorɿ*, apelido [...]. Cada nome de benzimento tem apelido também. Apelido de *Ñamabua* é *Yai* (garça) [risos]. De *Bedebo* nunca escutei, esse não tem brincadeira... nem pai... só nome mesmo. De *Huré* é *Waiñarɿ* [risos], é uma brincadeira; esse é um tipo de pás-saro, aquele que come pupunha.

Notamos que José Bernardo insiste na afirmação de que os nomes são poucos, o que implica repetição de um mesmo nome para várias pessoas. Os nomes, idealmente, são transmitidos em geração alternada, de avô para neto¹². Por fim, cada *pupui amiya* tem seu apelido correspondente. Tal distinção já foi elaborada por Stephen Hugh-Jones a partir do material tukano, ao falar que os apelidos correm ao longo de um espectro; assim, em uma extremidade estão “os nomes jocosos verdadeiros [...]”. Na outra extremidade do espectro estão os *nomes comuns*, veneráveis, semi-sagrados [...] que agora formam par com nomes de espírito e são transmitidos com eles” (2002:52, itálico meu). Esse pequeno número de nomes que se repetem ao longo das gerações coloca alguns problemas.

O *pupui amiya* marca a “consideração”, o “respeito” (*puedaino*) devido à pessoa em questão, explicou certa vez Luiz Gilberto. Diversas vezes me disse: “o nome de benzimento marca a posição da pessoa, o lugar dela na ordem de consideração”, “é o avô quem sabe indicar o nome de benzimento certo, ele

11 Não espaço para uma análise do uso de apelidos (*yabui amiya*) pelos Kubeo; remeto o leitor interessado às análises de Hugh-Jones (2002), Pedroso (2019).

12 Digo “idealmente”, pois uma análise da distribuição dos *pupui amiya* nas gerações ascendentes e descendentes mostra muitos nomes da geração do avô que não aparecem na geração dos netos, e nomes de pais e seus irmãos repetidos para os filhos.

escolhe o nome dentro da ordem de consideração, se é maior, do meio ou do final”. Ainda segundo esse *Yuremawa*, os nomes estão arranjados numa escala que distingue “nomes maiores” e “nomes menores”, díade que orienta o modo como alguém deve se portar em relação a outra pessoa de nome “maior” ou “menor” que o seu. O nome (*pupui amiya*) assim entendido parece se apresentar como idioma daquilo que a literatura regional tem chamado de hierarquia (cf. Goldman 1993), e que Luiz Gilberto glosou em português como “consideração/respeito”. Eis a dificuldade: como vimos, os nomes de benzimento são poucos, já os *Yuremawa* e *Yúriwawa* são muitos. Os *Yuremawa* distinguem o que eles chamam de “linhas de consideração”, isto é, diferenciações internas ao grupo, dispostas numa ordem que vai da subdivisão de “mais consideração” para a de “menor consideração”; assim, e em ordem decrescente de consideração, teríamos, em uma das listagens feitas¹³: *Kapuaareda*, *Wianawa*, *Benawikawa* e *Yaniwa* (essa com três subdivisões). Contudo, há situações que subvertem tal configuração, como aquela de dois *Yuremawa* de Querari com *pupui amiya Kapai*, sendo que um se identificava como da subdivisão *Yaniwa*, ao passo que outro se identificava como *Benawikawa*. Ora, se o *pupui amiya* está relacionado à ideia de posição numa escala de consideração, como pensar esse tipo de situação onde pessoas que ocupam posições diferentes, uma maior e outra menor, compartilham do mesmo *pupui amiya*?

Além disso, outras questões emergem da análise dessas listas de nomes. Um olhar atento sobre as listas nos mostra algumas inversões: *Kãñe* aparece como *pupui amiya*, contudo, mais adiante na lista aparece com apelido de *Kapai*. Por sua vez, *Kapai*, *pupui amiya*, aparece como apelido do *pupui amiya Tekui*, que aparece como apelido de *Kaparida* na lista de nomes masculinos *yuremawa*. Como pensar essas “inconsistências” de nomes que ora são ditos ser *pupui amiya*, ora são ditos ser *yahui amiya* (apelido)? Se o conjunto de nomes de um grupo é pequeno e restrito, como explicar esses aparentes equívocos no manejo dos nomes? Com efeito, se tratam de lapsos de memória, equívocos involuntários ou estratégias discursivas para evitar enunciar o nome? Vejamos.

Ao avançar conversações sobre o que me aparecia como inconsistências nas listas de nomes, ouvi de alguns *Yuremawa* e *Yúriwawa* que muitos nomes estavam “errados”, e isso seria resultado do descaso e desconhecimento por parte sobretudo das novas gerações. O velho *yúriwawa* Manuel diz o seguinte:

Agora minha mãe, Amélia, o apelido dela era *Moatoiko*... nome de benzimento de Amélia é *Moa-toiko*, o grupo dela pertencia isso; *Moatoiko*, esse é próprio dela. Porque às vezes a pessoa sem saber nada coloca o nome, por isso eu sempre dizia que tem que conversar com os pais. Por isso eu digo, eles perderam tudinho... coloca qualquer coisa... as vezes sem saber coloca de outro grupo... *Hori* é wanano... *Tuipe* não é nome de benzimento, é da estrela, cada benzimento nasceu da própria origem... agora astronomia os velhos separavam, tal dia vai... conhecendo a estação do ano, tal dia *Tuipe* vai chover, aí vai preparar essa coisa para pegar o peixe.... Aí depois eles chamavam de *Uçiwu*, esse grupo de estrelas... tal dia que vai chover... é uma estação do ano, não é nome de benzimento, tinha o grupo de estrelas.... [...]. *Yuremawa* e *Yúriwawa* têm nomes diferentes de benzimentos... eles devem saber...

13 Registrei mais de uma lista, algumas com nomes que não constavam em outras, e com disposição dos nomes tidos como maiores e menores também com pequenas divergências.

Além das inversões, há casos como o do nome *Tuipe*, apontado por Manuel na citação acima como nome de certa constelação, não sendo nem *pupui amiya* nem apelido; Manuel designou tal nome como equivocado, resultado do fato das pessoas colocarem “qualquer coisa” como nome. Não apenas colocam termos que não são propriamente nomes como por vezes usam nomes próprios de outros grupos, como o caso do nome *Hori*, que é apontado por Manuel como Wanano (Kotiria).

Certa vez, Luiz Gilberto, conversando sobre nomes, afirmou que “há pessoas que valorizam os nomes de benzimento, e outras não”. Diante dessa dicotomia, Luiz Gilberto se colocou na primeira posição: “é importante conhecer os nomes”, diz, pois significa “saber quem se é, de onde vem, conhecer a própria história [...] é vergonha a pessoa não conhecer sua história, e outra de outro grupo conhece”. Martins, seu pai, completou dizendo que “todo grupo tem sua história própria”. Essas histórias falam da conformação do mundo e dos personagens responsáveis por tal conformação. É a esses personagens que se atribui também a origem dos *pupui amiya*.

O velho Jaime (*Yúriwawa* de Açaí) deu a seguinte explicação sobre *pupui amiya*:

Esses são nomes do tempo antigo. É pouco nome. [...] *Pupui amiya* são nomes dos antigos, de nossos avôs, são nomes de nascimento, da criação; os primeiros já tinham esses nomes. [...] os velhos diziam que alguns nomes têm história. [...] Esse que chama *Tekui*, ele é mestre de pajé; como deus de sabedoria, de medicina, que o pajé utiliza para jogar água no doente, para tirar doenças; no começo foi o dono dessa sabedoria, o pajé, *Tekui*. [...] *KaÑe* é como sonho, como sonhador. *Kaparida* é nome de nós.

Jaime afirma o *pupui amiya* como nome do “tempo antigo” e “dos antigos, de nossos avôs”, e menciona brevemente a história de alguns nomes: *Tekui*, *KaÑe* e *Kaparida*. Com efeito, “nome de benzimento é nome”, como disse Luiz Gilberto certa vez, não se traduz; são nomes de personagens das narrativas antigas, como *Kapai*, *Piada* e *Tekui*. Vejamos com mais detalhes alguns dos personagens das narrativas de origem, fontes dos nomes.

Sobre *Tekui*, o *Yúriwawa* Simão¹⁴ diz o seguinte:

Tekui é irmão do *Kapai*, da tribo *Yuremawa*, só que ele não morreu, ele voltou para o rio em forma de cobra. Ele é... a gente chama de *moawu*, na época de *moawu*, antes de se tornar humano... na forma de cobra na época... *Yúri* andava na forma de *moawu*, de cobra... então *Tekui* é irmão do *Kapai*, que não morreu, voltou para o rio em forma de cobra. Ele voltou num rio chamado *Yawurada*, aqui no *Ayari*, um igarapé, um tal de *Yawurada*. *Tekui* está lá, na forma de cobra. Já nós sabendo falar na nossa língua original, é só ir lá, com *Tekui*, se tiver doente; lá tem um lago, com uma pedra no meio, aí deixa o doente lá, com algumas coisas em forma de pagamento para o pajé, aí deixa o doente em cima da pedra, e espera, assim, um pouco distante. Aí *Tekui* sai, em forma de cobra grande, e ele tira as doenças, ele chupa onde está doendo, e a gente vai falando, na nossa língua, ele não entende mais o *Kubeo*, ele entende a língua original. Então ele sai, tira as doenças e a gente não morre, assim que funcionava antes, porque *Tekui* não morreu, ele está vivo, em forma

14 Simão, da comunidade de Açaí, mas que vive atualmente em São Gabriel da Cachoeira, não fala português. As histórias que seguem foram contadas em *Kubeo* e traduzidas para o português por seu filho Pedro.

de cobra, lá nesse rio que eu falei. Aí ele cura a pessoa, tem que pagar ele. Já agora, quase agora, no tempo do *Huré*, que era irmão do meu avô, no tempo de jovens eles foram; aí escutaram ele dançando com carriço, dançando com Jurupari, eles escutam pessoas morando lá, mas não tem ninguém morando lá. Aí eles chegaram lá, eles levaram faca, anzol, essas coisas que eles precisam lá, e deixaram lá, num lugar adequado, e ofereceram para ele, falando que eles trouxeram esse material em troca de zarabatana. Aí deixaram lá, e quando foram ver no outro dia, não tinha mais, tinha sumido. Aí apareceram três, no máximo tem que pedir três zarabatanas, ou dois; aí apareceu isso aí bonito, depois não aparece mais não. Se não pagar a gente não acha nada, lá onde *Tekui* está, tem que pagar alguma coisa. Funciona assim. Meu pai escutou essa história do irmão do pai dele, no tempo de criança. Ele me contou que realmente tinha gente lá, mas ninguém vê ele, mas a gente escuta ele, via as coisas que ele fazia.

Tekui é um pajé e como tal pode fazer benzimentos de cura; ao contrário do que se passou com outros personagens, como o caso de *Murida*, que veremos adiante, *Tekui* não morreu, vive em certo igarapé do rio Ayari, e pode ser procurado para pedir cura para doenças. Simão lembra que quando jovem ouviu seu pai e tios contarem sobre certa viagem que fizeram ao local onde vive *Tekui*. Uma vez lá, deixaram faca e anzol como oferta para troca, e encontraram três zarabatanas no mesmo local no dia seguinte. Além da prova material dada por meio da troca, também ouviram sons que só podiam vir de *Tekui*, dado que não havia mais ninguém no lugar. Passemos a outro personagem.

O velho Simão contou a seguinte história de *Murida*:

Murida era um guerreiro forte, alto, com pernas enormes, tinha os soldados dele; ele comia a carne humana, não eram os soldados, era ele mesmo que comia a carne humana. Ele tinha equipe formada própria para guerra e para caça, tinha muitos soldados. Eles tinham tribo, chamada *Biowa*, e *Murida* ia eliminando essa tribo. O último, *Biokɩ*, ele veio, trouxe em forma de se humilhar, a tribo dele, para se oferecer para o *Murida*, aí que ele sentiu pena dele, não deixar matar ele. Tinha um menino, de outra tribo, servente dele. *Murida* sentiu fome, e mandou o menino pegar lenha, e levou o material completo para assar e comer; mas o menino sabia que ia ser comida e fugiu. *Murida* ficou chamando umas três vezes, como o menino não apareceu e *Murida* não aguentou a fome, cortou a própria batata da perna dele para comer, não conseguiu voltar e morreu no próprio local. Depois que *Murida* morreu, chegaram os soldados com a caça dele, e viram que ele estava morto. Perguntaram o que tinha acontecido para essa criança, que era servente do *Murida*, e ele contou tudinho que aconteceu; mas mesmo assim eles flecharam ele e comeram a carne, mataram o servente.

Depois disso, existia a tribo de *Yokakubekɩ*, que era de outra tribo, que estava na frente de batalha, eles se revoltaram com ele, porque eles iam matando gente para trazer carne humana para o *Murida* comer, aí falaram: “nós estamos perdendo soldados por sua culpa”; aí respondeu “não, pode me matar então”. Tiraram equipamento de proteção, escudo dele, e flecharam ele, esse *Yokakubekɩ*; aí acabou a guerra, depois que *Murida* morreu. Aí, por esse motivo... cortou essa linhagem... *Yuriwawa* não casa com *Yokakubekɩ*. Depois que *Murida* morreu, quem tomou conta foi esse pessoal da tribo Baniwa, esse do nheengatu, que é Baré... como *Murida* já tinha morrido, eles tomaram conta, passaram a pegar as crianças *Yuremawa* e *Yuriwawa* para serem escravos deles. Aí com o passar tempo, esse *Yuremawa*, o chefe deles, acabou matando esse *itebu*; começou conflito de novo. [...] O nome desse guerreiro é *Kuenomo*, que matou eles, guerreiro *yuremakɩ*, já para de-

fender o povo dele, porque tanto *yuremakɿ* e *yuriwakɿ* estava se acabando; quem tomou a frente foi esse *Kuenomo*, que acabou matando esses Baré, Baniwa e outros tribos aqui do rio Negro. Então surgiu mais conflito, que chegou *Nomi Paramekɿ*, que são brancos, que veio de Portugal, quem comandava esse capitama é *Nomi Paramekɿ*, branco. Aí se juntaram, e foram atrás para matar tanto *Yuremawa*, *Yúriwawa*, *Hebénewa*... todos que moram para lá. Já não suportavam mais esse pessoal, pois eram mais fortes... mas mesmo assim... na foz do rio Ayari tem um caminho que vara no Uaupés. Nesse caminho, ela que ia na frente, esse *Nomi Paramekɿ*, que tem forma de mulher. Lá existem duas pedras, e o caminho passa no meio dessas duas pedras, enormes. Então um guerreiro ficou nesse lado e outro aqui; assobiavam, ela olhou para cima e flecharam na garganta dela... os soldados dela correram para trás; eles desceram, tiraram equipamento dela, e viram que era em forma de mulher, mas ela não tinha assim seios, peitos. Então recuaram para ver o que ia acontecer com ela. Os soldados dela voltaram... Aí o conflito da guerra termina [...].

Essa narrativa nos conta que *Murida* era o nome de um guerreiro que liderava um grupo de soldados e tinha por prática comer carne humana. A narrativa segue contando sobre a morte de *Murida*, e como isso implica no fim da guerra com outro grupo, *Yokakɿbekɿ*, e em uma reconfiguração da posição de comando: os Baniwa assumem essa posição por um tempo, são suplantados por *Kuenomo*, guerreiro *yuremakɿ* e, por fim, por *Nomi Paramekɿ*, comandante dos brancos, proveniente de Portugal segundo a narrativa. O relato se encerra com a morte de *Nomi Paramekɿ* e o consequente fim da guerra.

Sobre *Piada*, outro personagem das narrativas e fonte de *pupui amiya yúriwawa*, Simão diz:

Piada é chefe da surra. No tempo das festividades... eles estavam fazendo festa de Jurupari lá no *Wakaipani*, de repente surgiu uma canção diferente da que eles tocavam... então eles se dividiram... “você tocam diferente, tem um som diferente, acho que vocês são de outra tribo”; aí começaram a discutir. [...] *Piada* é chefe da surra, ele surrou um da tribo *yuremakɿ*, e venceu ele na surra. Então eles se separam... lá no *Wakaipani*, aí *Piada* surge, da tribo dos *Yúriwawa* [...].

Na mesma conversa, Simão detalha a história de *Piada*:

Estava acontecendo a festa, e apareceu *Piada*, vinha cantando, e vinha surrando nas pernas. Ele entrou no grupo de *Yúriwawa*, não foi de *Yuremawa*, foi de *Yúriwawa*, aí se agradaram com a presença dele, e nomearam ele chefe da surra. O tal de *Hurito* veio enfrentar *Piada* nesse momento, não se agradou, veio da tribo dos *Yuremawa*, enfrentar ele, e começaram a se surrar entre eles, e *Piada* acabou vencendo. Então, para a gente dos *Yúriwawa* *Piada* é chefe de surra.

Piada, chefe de surra, é figura central na narrativa de origem dos *Yúri Parãmena*, sendo um dos responsáveis por iniciar o conflito que resultará na divisão entre *Yuremawa* e *Yúriwawa*¹⁵. Sigamos com as narrativas desses personagens do momento da criação.

Sobre *Kapai*, o mesmo Simão nos conta que:

15 O leitor interessado na descrição desse episódio da origem dos grupos *yuremawa* e *yúriwawa* pode consultar o segundo capítulo de Pedroso (2019).

Kapai é da tribo de *Yuremawa*, não é chefe de surra, é pajé da tribo *yuremawa*. O *Kapai* é pajé, aí ele se incorporou na forma de tatu, bem grande, tatu canastra como a gente chama aqui, e começou a cavar o *Abuhukō*, a serra, porque, na época, quando nosso parente morria não tinha para onde ela ir, onde enterrar, a alma da pessoa, não tinha onde descansar, não tinha lugar. Então *Kapai* começou a cavar, já incorporado na forma de tatu. Então ele é pajé. Vai até *Abuhuñami* para preparar o lugar para o pessoal morto. Então, nossa crença, quando alguém morre, ele vai direto para *Abuhuñami*. Eles chamam *pōe dekokπ*, essa alma que vai para lá. Antigamente, um senhor na idade do meu pai, quando tava doente, antes dele falecer ainda, o *Abuhuñami* já começava a estrondar, meu pai escutava ainda quando ele era criança. Então nossa crença é isso, a gente morre, é enterrado, e nossa alma vai para lá; e lá eles vivem normal, do jeito que a gente continua vivendo aqui; tem festas, tem as danças... na nossa crença, de nós indígenas; então a vida continua lá. [...]

Kapai é o pajé.

[...]

Kapai ficou lá no *Abuhuñami*, ficou lá, não morreu, se transformou em onça grande, e ficou lá, não voltou mais não, não morreu, ele tá vivo, tá lá.

Manuel, também *Yúriwawa*, conta a seguinte versão da história sobre *Kapai*:

O Henrique deve saber... o grupo dele se chama *Kapai*... esse grupo de *Kapai* é o nome... origem principal, igual *Yúri*, porque ele ficou lá na cabeceira do Ayari, alí tinha um igarapé... se chamava *Yaurada*, *yaura* se chama uma gotinha de água, no sereno aparece, aí falamos *Yaurada* para o igarapé... de lá na cabeceira tem um lago, aí que o chefe dele ficou... ele não ficou aqui, nessa terra, diz a história, porque ele viu que aqui nesse mundo não prestou, porque cheio de problemas, cheio de veneno, ele perdeu um filho, então disse, “não vou ficar nesse mundo, eu vou retornar outra vez”... então ele se transformou em cobra grande e ficou lá, até agora dizem que lá é dele... até hoje não sei como tá... muitas vezes eu fico perguntando para as pessoas do Ayari que estão vivendo... assim, eu tenho um primo, conhecido... assim dizem que vive lá, esse *Kapai*, quando a pessoa tá doente, iam lá; mas só que ele fala Baniwa. Quando a pessoa ia lá, ele perguntava “o que você quer?”... Só que, no sonho, “o que você quer? Eu vim atrás de você, a quem você pertence?”, quando falava língua estranha, ele dizia “você não é meu grupo, você não é meu neto, você é outro”, então eles diziam, precisando, “eu sou neto, eu falo minha língua”... ele falava “então está bom, e o que você quer?”, respondia “estou doente, me protege”, e ele protegia, curava a doença. Tem um lago aí bem limpo, tem uma pedra no meio do igarapé, ele parecia uma cobra, mas ele curava; já não sei como está; está limpo na beira desse lago, sempre fica limpando, porque ele fica lá, esse *Kapai*, avô dos *Yuremawa*, ele ficou alí. A história é assim. Ayari é cheio de história, quando passaram, quando procuraram um território para onde ficar, quando chegava lá já tinha outro grupo, aí separavam, passavam... e assim por diante.

Kapai é associado à figura do pajé, alguém com capacidade de curar e que, em certo momento, se retirou para um igarapé no rio Ayari, onde vive até os dias atuais. Pode, inclusive, ser procurado por aqueles que sabem de sua existência e falam sua língua, condição para a relação, tal como indicada por Manuel na articulação entre “língua” e “grupo” que vemos em seu relato: “você não é meu grupo, você não é meu neto, você é outro”, diz *Kapai*, ao que o visitante respondia “eu sou neto, eu falo minha língua”; dito de outro modo, a língua faz diferenciações, o que, parece-me, pode ser lido na chave da teoria

do *umé* formulada por Irving Goldman (2004). A língua, enquanto voz, remete ao *umé* e é ao mesmo tempo manifestação da potência do grupo, dizia Goldman (2004:345 e ss.), ou tal como ouvi diversas vezes de Luiz Gilberto, “a língua é a força da comunidade”.

Vimos também que *Kapai* é irmão de *Tekui*, outro personagem a quem se atribui capacidades de cura. Ambos estão vivos, sendo que *Kapai* se transformou em onça. Tal afirmação merece atenção, isto é, o fato de muitos dos seres ancestrais aos quais os nomes remetem estarem vivos. Os nomes conduzem ao passado, ao momento da criação, é certo; contudo, é preciso estar vigilante para não supor um corte e encerramento desses seres ancestrais no passado, uma vez que personagens como *Tekui*, *Kapai* etc. estão vivos, têm casas nas serras e igarapés, ao contrário do que afirma Viveiros de Castro quando diz “there is no doubt that the ancestors from which spirit names come are agnates not affines – but they are dead agnates” (2006:94). Avancemos.

Vimos alguns dos personagens masculinos de onde provêm determinados *pupui amiya*. Contudo, tanto homens como mulheres recebem *pupui amiya*. O *Yúriwawa* Manuel falou o seguinte sobre alguns nomes femininos:

[...] próprio *Yúri* tinha esse nome, que se chama como se fosse avô da criação, da origem... deveria ser só para *Yúri*... *Yúri* é o principal seria... como se fosse criador dessa tribo... nós chamamos de nosso avô. Mas agora... irmão dele nasceram outro, e outro... aí colocaram cada apelido do irmão; não ficaram com cabeça. Aí colocaram assim... aí cabeça devia ser *Yúri* mesmo... [...]. Nome de benzimento vem da origem, é próprio da origem. [...] Avós, que acompanhavam *Yúri*, que chamavam *Ñamatakó*, por isso minha filha chama *ñamatakó bukako*, depois vem *Hintaçu*, *Huredanaçu*, o principal, são três que acompanhavam o *Yúri*... esses são os principais do grupo; aí esse benzimento sempre pega essa avó, o nome dela...*Huredanaçu*, *Ñamatakó*... tudo isso que ele pega. *Ñamatakó* era irmã do *Yúri*... eram essas três... o principal era *Huredanaçu*, depois *Ñamatakó*, depois vem *Hintaçu*... esse nome vai para grupo de *Yuremawa*, por isso que colocam na filha *Hintaçu*, *Huredanaçu*. Nós vivíamos em grupo com os *Yuremawa*, por isso que nós temos... assim... são nossos cunhados.

Tal como para os nomes masculinos, também os nomes femininos têm sua origem em personagens do momento da criação, transmitidos da avó para a neta. Na fala de Manuel, vemos que *Yúri* tinha três irmãs: *Huredanaçu*, considerada a principal, que na narrativa de origem dos *Yúri Parāmena* é a responsável pela emergência dos primeiros grupos, *Ñamatakó* e *Hintaçu*.

Por fim, lembremos que as listas apresentam conjuntos de nomes diferentes para os *Yuremawa* e *Yúriwawa*. Contudo, o compartilhamento de nomes por dois grupos distintos não é algo impossível. José Bernardo diz que *Yuremawa* e *Tarabuawɿ*, para citar um caso, compartilham os mesmos nomes de benzimento:

Nome dos *Yuremawa* é diferente dos *Yúriwawa*. *Yuremawa* não pode colocar benzimento de *Piada*, isso aí já é outra parte, eles já têm os nomes deles. Assim, *Yuremawa*, *Tarabuawɿ* têm os mesmos nomes... são a mesma tribo... só o nome está trocado... *Tarabuawɿ* é maior dos *Yuremawa*, é maior irmão deles... agora, qualquer *Tarabuawɿ* que chega ele chama de meu irmão, minha irmã, os filhos “tia”; entre eles não pode casar, *Yuremawa* e *Tarabuawɿ*; mas nome de benzimento é igual; entre eles não pode casar, são parentes mesmo, só que nome está mudado, *Yuremawa* e *Tarabuawɿ*.

Se compartilham os mesmos nomes, embora grupos diferentes, indica que são parentes, “não podem casar”, portanto. Avancemos.

Nomes e crescimento

Luiz Gilberto, em outra de tantas conversas sobre *pupui amiya* e *pupuye* (benzimento), disse que “cada grupo tem o seu conjunto de nomes de benzimento, que vem dos antigos; a lista de nomes não é muito extensa, e os nomes se repetem muitas vezes”¹⁶. Explicou fazendo analogia com o batismo e a crisma: a criança recebe um “nome de benzimento” quando nasce (o “batismo”), e tal nome é confirmado com o Jurupari, no caso do homem, e com a primeira menstruação, no caso da mulher. Ainda segundo as análises desse *Yuremawa*, tais “ritualizações” não são praticadas atualmente, o que implica “problemas de saúde, desnutrição e fraqueza para os jovens de hoje”, ou seja, o não crescimento.

As consequências da não observância de certas práticas nos dias que correm também foram problematizadas por Eduardo, *Yuremawa* de Querari:

[...] tem que fazer, tomar banho de madrugada, cheirar pimenta. Hoje em dia, 9h vai tomar banho, como vai ter força?! Nem sabe pescar também [risos]. O quanto antes começar a praticar essas coisas, não acha dificuldade quando casar. [...] E por isso a cultura indígena, o crescimento do pessoal diminui muito, porque ele não obedece pela lei, começa a tratar a pessoa mais pelo sexo, por isso que antigamente não era autorizado usar sexo, porque não acaba de crescer, dizem. Nossa etnia tá aqui, nós era alto, gordo, não tinha baixinho gente não, agora já tá ficando parece criança, mais velhinho, porque não respeita o conselho do pai, não acaba crescendo, e pratica sexo já, não desenvolve.

Eduardo, tal como Luiz Gilberto, afirma o não crescimento como uma das principais consequências da falta de observância de certas práticas. Assim, em tempos atrás “nossa etnia [...] era alto, gordo, não tinha baixinho”, e agora “já tá ficando parece criança, mais velhinho”, resultado de não respeitar os conselhos do pai. A ruptura na replicação das orientações paternas bloqueia, portanto, o crescimento ou desenvolvimento do filho. Novamente, vemos a importância do *crescimento corporal*, já formulada por Goldman ao descrever os *Bahúkiwa* (1963). Faz parte desse conjunto de práticas do crescimento a atribuição de *pupui amiya*.

O *pupui amiya*, portanto, diz respeito fundamentalmente à produção da pessoa. Está, desse modo, relacionado ao manejo de vitalidades ou “energia”, “força” (expressões em português usadas por Luiz Gilberto), ou para usar o termo kubo, manejo de *umé*. O nome articula-se ao crescimento corporal, é constitutivo do correto desenvolvimento da pessoa. Simon Valencia fala em “crescimento mágico” propiciado pelo nome: “Se decía que *estos nombres eran importantes porque permitían el crecimiento*

16 Aqui, Luiz Gilberto usa o termo “grupo” tanto no sentido de “clã” ou “sib” (no sentido usado por Goldman 1963), como em sentido mais inclusivo, de grupos exogâmicos (sentido C. Hugh-Jones 1979); assim, tanto *Yuremawa*, *Yúriwawa*, *Bahúkiwa* têm cada qual seu conjunto de nomes, como Tukano, Desana, Arapasso etc. têm também seu conjunto próprio de nomes.

como un atributo dado por los antiguos pero no era un crecimiento común sino que era un crecimiento mágico, un crecimiento en el poder espiritual de la persona” (s/d:70, itálico meu).

Não apenas o crescimento é resultado do manejo de *umé* que se faz por meio da atribuição de *pupui amiya*. Aquilo que a pessoa virá a ser quando adulta pode ser moldado, dentre outros elementos, também pela atribuição de nomes. Aqui, para entender essa afirmação, retomemos em linhas gerais a teoria dos papéis especialistas, formulada por Christine Hugh-Jones a partir de seu trabalho com os Barasana (1979).

Começemos com duas advertências. Primeira, apesar de partir dos dados Barasana, Christine Hugh-Jones sugere que tal teoria não se limita a esse grupo tukano e pode ser estendida para o contexto do Uaupés de modo geral (1979:27). Segunda, ao elaborar seu modelo, Christine toma o cuidado de alertar o leitor que se trata da *reconstituição* de um sistema passado, pois ela encontrou entre os Barasana apenas fragmentos, mais especificamente apenas os papéis de xamã, cantor e dançador (sendo que cantor e dançador pertencem à mesma categoria). Os outros três papéis (chefe, guerreiro e servo) foram descritos a partir de fontes indiretas. Assim, segundo essa antropóloga,

The function of the specialist role system is more problematic. It is an ideological system and can be analysed as such whatever its practical functioning: it is this approach that the present-day anthropologist is bound to adopt. The content of the role categories can be drawn from the specialist individual roles existing in present-day society – there are dancers, chanters and shamans – and from idealized descriptions of the other roles of chief, warrior and servant. However, speculation about the past is inevitable (1979:27-28, itálico meu).

A teoria dos papéis especializados de Christine Hugh-Jones sustenta que os Barasana estão arranjados em grupos exogâmicos simples, constituídos idealmente por um conjunto de cinco sibs ordenados segundo uma escala hierárquica baseada na ordem de senioridade: chefe, cantor/dançador, guerreiro, xamã e servo. Contudo, ao apresentar em detalhes esse sistema, a autora é levada a considerar os papéis especializados em termos individuais:

First of all, the ideal behaviour associated with the roles must be presented in more detail. The difficulty with this, as suggested before, is that sib roles barely function at all at a practical level and therefore I am obliged to present a system, which above all applies to specialist groups, in terms of individual specialist roles (1979:54, itálico meu).

Por fim, Christine Hugh-Jones observa outra particularidade do sistema em relação ao modo como devia ser no passado, a saber, “the specialist roles essential to a functioning of present-day society are performed in an individual capacity. Individual specialists are not confined to sibs of the same speciality” (1979:28). Assim, a posse de um papel ritual não impede o indivíduo de possuir outro, e “for any specialist role there are degrees of competence and recognition” (1979:28).

A autora chama esse sistema de “estrutura hierárquica”, o que acontece porque os papéis especialistas são associados a uma ordem de nascimento “hierárquica” dos siblings (indivíduos ou grupos):

The birth order of these siblings may be understood as a political order, with the older sibling always having the superior power but, when we look at the specialist roles in isolation from sibling relations, it seems that this political order is only reflected in the outer roles of chief and servant. The position of these roles gives the entire set the appearance of a hierarchical order but, in fact, there is nothing obvious in the intrinsic nature of the middle three roles (dancer/chanter, warrior and shaman) to suggest why they should occur in this particular order (1979:65).

Como explicar a ordem hierárquica da sequência xamã, guerreiro, cantor/dançador (ordem crescente)? Christine Hugh-Jones apresenta duas hipóteses: a primeira, uma hierarquia derivada da associação do conjunto de papéis com a ordem de nascimento (do primogênito ao último a nascer), isto é, “the first treats the set of roles as analogous to five stages in the passage of an individual male through a single descent-group generation” (1979:75). Para essa primeira explicação, a autora explora as seguintes analogias: servo/criança, xamã/iniciado, guerreiro/homem na fase do casamento, dançador-cantor/homem casado (fase da procriação), chefe/homem casado (fase do crescimento dos filhos) (1979:65 e ss.).

A segunda hipótese consiste em afirmar uma organização bilateral simétrica baseada nas inter-relações de três domínios: o chefe e servo inserem-se no domínio político-econômico; o dançador/cantor e o xamã no domínio metafísico; e o guerreiro no domínio orientado para as relações com o fora, o que é externo à sociedade barasana. Assim, Christine Hugh-Jones “treats the set of roles as a model for relating the internal functioning of Exogamous Groups to the range of modes of communication with outside groups” (1979:75). Essa segunda explicação mostra que todos os papéis especialistas são duais, isto é, possuem um aspecto externo e outro interno. Desse modo, do ponto de vista das relações com o exterior, teríamos o seguinte quadro (em ordem crescente de relação com o exterior): servos (sem nenhum contato com o exterior), xamã (responsável pelas agressões metafísicas aos outros grupos), guerreiro (agressão física direta aos outros grupos), dançador/cantor (contato semi-amigável, ambíguo), chefe (organiza e inicia todos os diferentes modos de contato) (ibid:69 e ss.). Eis, portanto, o modelo em seus traços essenciais. Voltemos aos Kubeo.

Com efeito, Goldman (2004) tentou olhar os dados *Hebénewa* a partir da teoria dos papéis especialistas¹⁷. Tal como Christine Hugh-jones para os Barasana, também esse antropólogo não encontrou mais que fragmentos de tal sistema. Com efeito, Goldman (1993; 2004) sistematiza as modalida-

17 A partir de uma leitura do conjunto dos trabalhos de Irving Goldman sobre os Kubeo podemos divisar duas posturas em relação ao problema da hierarquia. Segundo esse autor, os arranjos dos sibs e das fratrias Kubeo são formulados e fundamentados nas *narrativas de origem e formação da humanidade* que, em linhas gerais, fala da viagem de uma Cobra Canoa ancestral que conteria em seu interior a humanidade em gestação, e cuja ordem de emergência (ordem de senioridade) dos primeiros seres do interior dessa Cobra corresponderia à posição ocupada pelos grupos e pessoas kubeo numa escala a qual Goldman se refere por meio da *noção de hierarquia*, arranjo esse que definiria determinadas modalidades de relação entre pessoas no interior de grupos e entre grupos.

Contudo, apesar de notar a presença de *modalidades de relações ditas hierárquicas* compondo a estrutura social kubeo, Goldman reserva na sua primeira monografia (1963) um tratamento secundário a essa questão, afirmando tratar-se de um princípio pouco importante no cotidiano, e que se manifestaria apenas em contextos rituais, ou seja, *sem implicações de ordem econômica e política* para as relações sociais, que seriam marcadas fundamentalmente por um *ethos igualitário*.

Mais de vinte anos depois, no final da década de 1960, Goldman retorna aos Kubeo para nova pesquisa de campo junto a outro grupo: os *Hebénewa*, grupo dito de *alta hierarquia*. Esse novo campo terá implicações ao lugar reservado pelo antropólogo norte-americano ao *problema da hierarquia*, pois, se na primeira pesquisa observou a pouca importância dada ao assunto pelos próprios Kubeo, dessa vez a questão da ordem de senioridade se faz presente cotidianamente nas falas nativas, levando Goldman a reformular a importância dessa noção para a vida social desse povo e concluir que no Uaupés, de modo geral, estaríamos diante de grupos com estruturas sociais atravessadas por relações hierárquicas.

des de relações ditas hierárquicas em três categorias: a) sistema de três classes: sênior, júnior e servos; b) sistema diádico de relações de parentesco (pai/filho; avô/neto; tio/sobrinho); e por fim, c) uma série ordenada de posições rituais que, nos termos desse antropólogo, embora não mais operativas, ainda são lembradas (1993:146): chefes, líderes rituais, xamãs, guerreiros e servos¹⁸. Segundo Goldman, “it is unfortunate (for scholars only) that what appears to have been *the most elaborate expression of hierarchy – namely, the organization of ritual ranks, or, as they have been called, ‘specialist roles’* (Hugh-Jones 1979) – no longer exists anywhere in the Vaupés” (1993:148). Assim, o autor compartilha da tese segundo a qual estaríamos diante de um sistema do qual restam apenas “fragmentos”, isto é, “*only a skeletal infrastructure of hierarchical relations now sustains what had been a total system*. Cubeo recall the existence of the former system and so do the Barasana of the Río Pirá-Paraná” (1993:148). Portanto, “neither the Cubeo nor the Barasana authorities could describe in substantial detail how the older system worked. But we can reconstruct it from proffered recollections, from the remaining forms of these ranks as they are today, and ultimately from our perception of the whole structure of rank that originally contained these ranks” (1993:149). E qual o lugar dos *Yuremawa* e *Yúriwawa* em relação a essa teoria dos papéis?

Em muitas oportunidades, tive conversas sobre relações pretéritas entre grupos e possíveis especialidades. Ouvi com certa frequência relatos de guerra e a afirmação de que os *Yuremawa* e *Yúriwawa* eram guerreiros. O próprio nome do rio Querari, *Kurá Hwriya*, que pode ser traduzido como “rio de sangue”, remete à ideia de putrefação, referência aos cadáveres de guerreiros resultantes dos enfrentamentos no passado entre Kubeo e Tukano. Como especulação, poderíamos nos perguntar se tais falas do passado guerreiro desses grupos não poderiam ser ligadas à função guerreira no sistema de Christine Hugh-Jones. Contudo, não tenho condições de desenvolver tal hipótese, fiquemos apenas com a sugestão.

Como a teoria dos papéis especialistas formulada por Christine Hugh-Jones e recuperada por Goldman para os dados kubeo se articula com os nomes? Muitos *Yuremawa* e *Yúriwawa* compartilham a ideia de que a atribuição de um nome afeta a pessoa, no sentido de propiciar o desenvolvimento de certas habilidades ou capacidades. Assim, alguém pode receber o nome de um poderoso pajé ou conhecedor, como o nome *Kapai*, por exemplo, com o propósito de que tal pessoa venha a ser um grande conhecedor. Pode-se receber, para citar mais um exemplo, o nome *Piada*, mestre de surra no Jurupari, para que a pessoa venha a ser um habilidoso mestre de surras. Tal ideia não é formulada apenas pelos *Yuremawa* e *Yúriwawa*. Encontramos esse aspecto constituinte do nome no cálculo envolvido no momento de sua escolha nas análises que Flora Cabalzar (2010) faz do material tuyuka.

Com efeito, em conversa com Mandu, interlocutor tuyuka, a autora reproduz uma fala em que esse conhecedor explica como se dá a escolha do “nome de benzimento” a partir da expectativa do que a criança pode vir a ser:

Ele por meio da reza pensava,
será que esse menino pode ser *baya* ou rezador?
Concentrava e, se desse bem, rezava para ser *baya*.

18 Curioso notar que a ordem apresentada por Goldman (1993) para os Kubeo difere daquela de Christine Hugh-Jones para os Barasana (1979) quanto à posição do xamã: em Goldman ele vem antes da posição de guerreiro, em Christine vem depois; lembremos que a própria autora já destacava que no caso da ordem desses papéis não é possível ter certeza sobre qual é maior ou menor.

O benzedor já sentia por meio da concentração na reza.
 Para a menina a mesma coisa, será que ela vai ser *yarige pako*¹⁹ totalmente?
 [...]
 Assim a criança é feita por meio da reza.
 [...]
 Para ser bom trabalhador, tem benzimento sim,
 mas é diferente do benzimento para ser *baya*.
 Ao invés de colocar adornos na cabeça,
 já dão seus instrumentos de trabalho, como se já fosse trabalhar.
 Dá o machado e o terçado para trabalhar (não para brigar).
 Hoje pode também benzer para ser bom estudante.
 Hoje em dia que é mais preciso agora, pode benzer também,
 dão como se um aluno estivesse estudando,
 dão um livro, lapiseira, todo tipo de lapiseira, cadernos.
 Dão para ele, para ele pensar em estudar.
 Se o cara fizer assim, ele não vai esquecer nada o negócio de livro,
 todo o tempo vai se lembrar de estudar com livro.
 Bom, tem que rezar também quando ele está pequeno, os alimentos. (Cabalzar 2010:174-175).

Vemos, portanto, o nome produzindo pessoa; “a criança é feita por meio da reza”, diz o interlocutor tuyuka de Flora Cabalzar. Devemos lembrar que, apesar de seu papel central, uma vez atribuído o nome, outras práticas devem ser observadas ao longo da vida para a produção da pessoa.

Avançando nessa análise comparativa encontramos referência a essa capacidade do nome de benzimento atribuído afetar o que a criança virá a ser, ou os atributos e qualidades que ela virá a ter, na etnografia de Rivelino Barreto (2012). Com efeito, esse antropólogo Tukano nos diz:

Em prática, toda criança indígena, do noroeste amazônico, ao nascer recebe um nome do “benzimento de coração” (*heripōra barséke*), nesse caso as nomações dependem de cada etnia. No caso dos tukanos (as) (falante da língua) os nomes são: (homens) *Dóe*, *Yuúpurí*, *Buú*, *Yeparã*, *Arkato*, *æremiri*, *Seribibi*, *Sué*, *Wërsemi*... (mulheres) *Pinroduhigo*, *Duhigo*, *Yeparío*, *Diatho*, *Yustó*... E são nomes hierarquizados, ou seja, são uma sequência de nomes se estabelecendo de irmãos maiores para irmãos menores, a princípio os irmãos menores não podem obter nomes de direito dos irmãos maiores. Lembrando que os nomes que apresentamos não estão em ordem, mas apenas para mostrar os nomes e esclarecer mais a questão. Em outras palavras, no dia em que o *kumu* benze “coração da criança” a criança recebe o nome que o *kumu* revela, e tradicionalmente era nesse dia que também acontecia a revelação que aquela criança seria futuramente, isso com inspiração do benzimento realizado pelo *kumu*. Mas complementando essa questão e trazendo exemplarmente os nomes em destaque, *Dóe*, por exemplo, tinha como função (vocação) a de ser chefe da maloca, e precisamente era um grande *kumu*, enquanto que *Yuúpurí* é o magnata de *Uúkunse*; *Buú*, por sua vez, é o mestre de música e muitas vezes também um grande *kumu*, enquanto que *Yeparã* se destaca como *Yái* (pajé), claro outros nomes também trazem seus destaques de funções e domínios em vários aspectos do conhecimento tukano. Em termos precisos, vamos nos concentrar para dar

19 Termo tuyuka para “dona da alimentação” (Cabalzar 2010:174).

exemplo mais claro destacando os integrantes tukano do sib *Sararó Yuúpuri Búbera Põra* de São Domingos Sávio, começando por Eremundo *Buuú* (com isso podemos se estender a várias gerações da ancestralidade do referido sib) que era um magnata *kumu*. Seus filhos foram *Dóe* e *Yarka Yai*, o primeiro era um renomado chefe da maloca, um *kumu*, e, portanto, um grande detentor de *Uúkunse*, enquanto que seu irmão *Yarka Yai* era um grande *Yai* (pajé), mas que não se destacava como detentor de *Uúkunse*. Os filhos de *Dóe* se chamaram *Yuúpuri* (1º filho) e *Yeparã* (2º filho). O primeiro filho tornou-se um *kumu*, enquanto que o segundo tornou-se *kumu* (benzedor) e *yai* (pajé). Seguindo *Yeparã*. Os filhos de *Yeparã* (Manoel Kuriano) vamos citar apenas dois, se chamaram *Dóe* (José Barreto) e *Yuúpuri* (Luciano Barreto), o primeiro se tornou um grande *Bayá* (mestre de música) e o segundo se tornou um renomado *Kumu* (benzedor), nesse caso existe desavença. É mais ou menos esta dinâmica que ocorre seguindo a ordem do “benzimento do coração” da criança indígena, e vale ressaltar que a virtude de uma criança indígena em se tratar do “benzimento do coração” são variantes, portanto, não estão limitados a tornarem-se *Yai*, *Kumu* ou *Bayá*, a capacidade de ser tukano ou ser indígena varia muito, assim por exemplo, um tukano pode estar destinado através do “benzimento do coração” para ser um bom pescador, caçador, trabalhador, mulherengo, brincalhão, isolado, etc. Significa dizer que essa questão também é amplo e complexo, mas possível de ser compreendido (2012:66, nota 29).

Rivelino Barreto sustenta a existência de certa ordem na distribuição dos nomes, “são hierarquizados”, afirma o autor, querendo com tal noção indicar que se trata de “uma sequência de nomes se estabelecendo de irmãos maiores para irmãos menores”. Tal afirmação coincide com o modo como Luiz Gilberto descreve os *pupui amiya kubeo*, os quais, como vimos, remeteriam a determinadas posições numa escala de irmão maior e menor, posições essas assentadas numa espécie de distribuição de potência ou “força” do nome. O nome, para Rivelino, tal como vimos no material Tuyuka analisado por Flora Cabalzar, faz a pessoa.

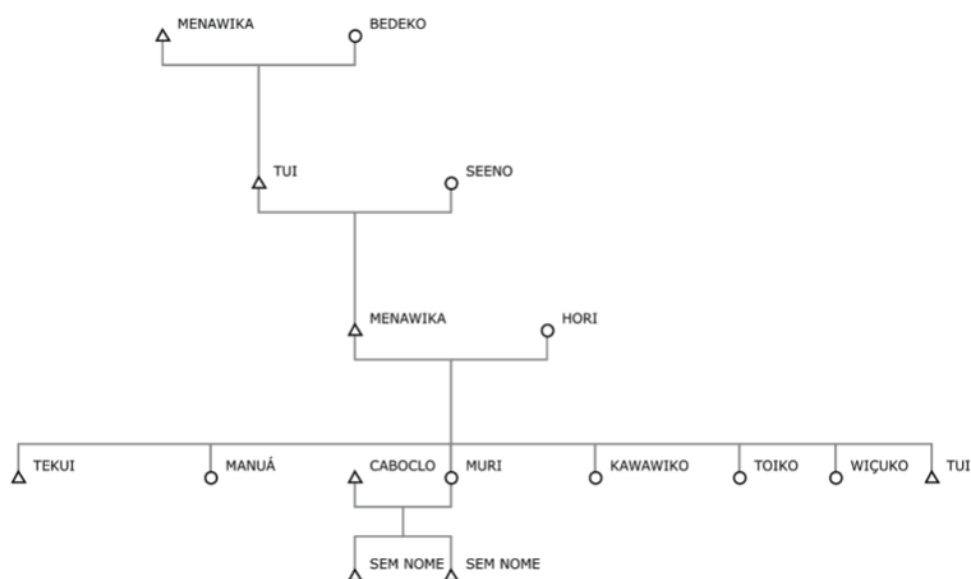
Contudo, apesar desse papel na produção de pessoas, suas capacidades e habilidades, a constatação geral nos dias de hoje, frequentemente enunciada pelos *Yuremawa* e *Yúriwawa*, parece ser que tal dimensão da atribuição dos nomes não é mais levada a sério pelas atuais gerações. Aqui, vale lembrar que também entre os Tuyuka, Flora Cabalzar notou algo semelhante no que diz respeito ao cálculo envolvido na escolha do nome a ser atribuído, implicando, nos termos da autora, em “reajustes cosmopolíticos”:

Dentre tantas mudanças que os índios citam ao falar destes seus saberes ou cultura (entre “saberes maiores que ainda temos e aquilo que já perdemos”), uma segunda motivação deste capítulo é *a idéia corrente entre alguns conhecedores, de que os benzedores de hoje, em comum acordo com as famílias, pais das crianças, têm preferido não mais fazer o benzimento da alma-nome da criança recém-nascida impregnando-a com intenção-pensamento de ser e tornar-se grande conhecedor* (como *baya* ou dançador, *basegt* ou benzedor, *yuaamt* ou entoador cerimônia (também *wederige higt*); *básegt* ou protetor de doenças da Casa em Festa). *Desse modo, dizem evitar os grandes riscos que se corre quando se possui saberes maiores sem, entretanto, dar seguimento ao conjunto de restrições associadas à sua produção, manutenção e incrementação. Agências nesse sentido, de reajustes na composição das almas, pensamentos, nomes, corpos, são aqui entendidas como reajustes cosmopolíticos no âmbito da hierarquia e fabricação do corpo* (Cabalzar 2010:80, itálico meu).

A noção de que *pupui amiya* produz a pessoa *Yuremawa* ou *Yúriwawa*, por sua vez, nos remete também ao tema da patrilinearidade. Com efeito, segundo certa imagem tradicional da patrilinearidade os nomes dos ancestrais e o pertencimento ao grupo passam por linha paterna. Como formula Stephen Hugh-Jones (2002) a partir da análise do material tukano, os nomes constituem a essência imortal do clã, ao lado do sêmen do pai, responsável pelos ossos da pessoa, que carregariam capacidades subjetivas e espirituais; a atribuição de nome e a procriação constituem, portanto, aspectos da construção da pessoa como membro de um clã. Em meu trabalho com os Kubeo encontrei alguns casos de filhos de pais brancos que moram com mãe kubeo, e são considerados como *Yuremawa* ou *Yúriwawa*, tendo como um dos elementos centrais na expressão desse reconhecimento a atribuição de *pupui amiya* próprio ao grupo, em geral dado pelo avô materno. Há muitos casos também de filhos que não recebem o nome do pai, seja porque o genitor faleceu, ou porque não foi reconhecido ou criado pelo pai. Aqui, o caso mais comum é aquele de filho de mulher indígena com homem branco.

Segundo Luiz Gilberto, quando uma mulher indígena tem filho com branco, o “nome de benzi-mento” é dado pelo avô materno, mas isso não é o “correto”. Esse nome não tem a mesma “energia” – para usar o termo de Luiz Gilberto, ou “potência”, pensando a partir de sugestão de Lolli (2010) –, que tem o nome dado pelo avô de pai indígena; é antes uma “imitação”, uma “cópia”, não é “original”. Esse é um assunto delicado, em geral envolve relações extraconjugais, relações sobretudo com militares, que muitas vezes deixam a mãe sozinha etc. Mas cito um caso envolvendo tal tema, que penso não afetar negativamente meus interlocutores, e fundamenta o argumento que estou avançando aqui. Segue um diagrama que comentarei a seguir.

Muri (*pupui amiya*), a terceira filha do indígena *yuremawa* em questão (*Menawika*), casou-se com um soldado proveniente de São Gabriel da Cachoeira, que prestava serviço temporário no PEF de Querari. Desse casamento tiveram dois filhos. Quando conversei com o pai de *Muri* a respeito do *pupui amiya* de seus netos, ele me disse, em tom de brincadeira, “eles são filhos de caboclo, pai misturado”; e afirmou que as crianças seriam “consideradas” (no sentido de “consideração”/ *puedaino*) como Kubeo e, embora ainda não tivessem recebido *pupui amiya*, estava certo que seu pai – bisavô das crianças – daria os nomes (ver diagrama abaixo).



Esses dados parecem confirmar a tese enunciada por Andrello (2014) segundo a qual “o caráter patri dos clãs não é assegurado automaticamente com a concepção ou o nascimento. Não se trata de um dado a priori, mas de uma qualidade propiciada por um processo de reciclagem de nomes ancestrais” (:3), o que leva esse autor a afirmar que, neste caso, “ao invés de regra de descendência, talvez seja mais apropriado falar em produção de ascendência, isto é, não se trata de algo dado, mas sim de algo a ser construído permanentemente” (idem). Eis, portanto, que o nome, além de produzir qualidades/capacidades/habilidades, também faz da pessoa um(a) *yuremakα/yuremakó*, ou *yuriwakα/yuriwakó*.

Aqui, vale insistir novamente na comparação com outros materiais. Encontramos formulação próxima a de Andrello em Rivelino Barreto, que nos diz:

Em outras palavras, é a descrição de uma linha de pensamento patrilinear, no caso a linha não é uma linha de sangue, não é uma linha de filiação nos termos dos antropólogos, é uma linha de *barsesé*, *heripora barsesé*; sendo que a vigência da patrilinearidade no noroeste amazônico não se condimenta como linha de sangue, mas sim da linha de fala, de nome (2012: 62).

Portanto, não estaríamos diante de “linhas de sangue” ou transmissão de substância, mas antes, na precisa formulação de Rivelino, “linhas de fala, de nome”. A expressão usada por Rivelino não poderia ser mais apropriada se lembrarmos da associação *kubeo* entre *pupui amiya*, língua e *umé*; ao nomear, que se dá por meio da fala (voz), “estabiliza-se” o *umé* (Goldman 2004:349), a pessoa passa a compartilhar da “energia” ou “vitalidade” – nas traduções oferecidas por Luiz Gilberto para *umé* – do grupo, “energia” essa que do ponto de vista metafísico²⁰ faz o grupo (Goldman 2004:345 e ss.).

Considerações finais

O *pupui amiya* se insere, portanto, num complexo de práticas e cuidados relacionados à produção da pessoa por meio do manejo do *umé*, bem como produção de grupos, dado que a construção da ascendência parece se realizar com a atribuição de *pupui amiya*, constituindo-se assim “linhas de fala, de nome”. O *pupui amiya*, assim entendido, aponta para uma política onomástica que supõe uma concepção agentiva da linguagem, na qual nomes provenientes de personagens míticos operam sobre a vitalidade-energia (*umé*) que anima os seres humanos, conformam pessoas e determinam capacidades e habilidades. Além disso, o nome também se insere numa escala de “consideração” ou “respeito” devido a pessoas e grupos, distinguindo assim os “irmãos maiores” dos “irmãos menores”, isto é, remete aquilo que a literatura chamou de relações hierárquicas, a saber, a diferenciação de pessoas e grupos segundo uma ordem de senioridade. Vê-se, portanto, como uma política onomástica parece estar na base do uso e manejo de categorias de designação de si e do outro como mecanismo de produção de diferenças no alto rio Negro.

Diego Rosa Pedroso é mestre e doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo.

20 Em sua monografia sobre os Kubeo *Hehénewa* (2004), Irving Goldman faz largo uso do termo “metafísica”, que, segundo esse autor, designa o pensamento kubeo acerca de entidades abstratas como *umé* e as regras de seu manejo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRELLO, Geraldo. 2006. *Cidade do Índio: Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- ANDRELLO, Geraldo. 2014. *Peixes e pessoas: reflexões sobre o parentesco tukano*. Ms.
- ANDRELLO, Geraldo. 2016. Nomes, posições e (contra) hierarquia. Coletivos em transformação no alto rio Negro. *Ilha – Revista de Antropologia* 18:57-97.
- ARHEM, Kaj. 1981. *Makuna social organization: a study in descent, alliance, and the formation of corporate groups in the North-Western Amazon*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- BARRETO, João Rivelino Rezende. 2013. *Formação e transformação de coletivos indígenas no Noroeste Amazônico: do mito à sociologia das Comunidades*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas.
- CABALZAR, Flora F. S. D. 2010. *Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos: Geração e Transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié (noroeste Amazônico)*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pléiades: Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico. *Mana*, 2002, 8(2):45-68.
- GOLDMAN, Irving. 1963. *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: The University of Illinois Press.
- GOLDMAN, Irving. 1993. Hierarchy and Power in the Tropical Forest. In *Configurations of Power: Holistic Anthropology in Theory and Practice*, ed. J. S. Henderson e P. J. Netherly. Ithaca: Cornell University Press.
- GOLDMAN, Irving. 2004. *Cubeo Hebénewa Religious Thought: Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. New York: Columbia University Press.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 2005. *Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)*. Manaus: EDUA/FSDB.
- LOLLI, Pedro. 2010. *As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (mihdiid) e das flautas Jurupari (Tí)*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- PEDROSO, Diego Rosa. 2019. *O que faz um nome: etnografia dos Kubeo do alto Uaupés (AM)*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- REICHELDMATOFF, Gerardo. 1971. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: The University of Chicago Press.

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

ROCHA, Pedro. 2007. *Bahsare Wamã*. Parentesco e onomástica na Bacia do Uaupés. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social – PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

VALENCIA, Simon. s/d. *Los Yuremawa*. Mitú. Ms.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. “Appendix to chapter 4: On Tukanoan Onomastics: four remarks and a diagram”. In: *The Anthropology of Names and Naming*, ed. G. Vom Bruck e B. Bodehorn. Cambridge: Cambridge University Press.

A POTÊNCIA DO NOME: POLÍTICA ONOMÁSTICA NO RIO UAUPÉS (AM)

Resumo: Neste artigo proponho uma análise dos nomes pessoais no alto rio Negro. Especificamente, detenho-me nas falas e práticas dos Kubeo do alto Uaupés brasileiro acerca do *pupui amiya*, noção comumente traduzida no português local como “nome de benzimento”. Argumento que uma política onomástica assentada em certa concepção agentiva da linguagem pode ser divisada nas práticas de atribuição do nome, bem como nas formulações acerca de sua substância metafísica.

Palavras-chave: Linguagem; política; onomástica; Alto rio Negro; Kubeo.

THE POWER OF A NAME: ONOMASTIC POLITICS IN THE RIO UAUPÉS REGION (AMAZONAS/BRAZIL)

Abstract: In this paper, I propose to analyze the personal names in the Upper Rio Negro. Specifically, I focus on what the Kubeo from the Upper Uaupés of Brazil do and say about the *Pupui Amiya*, which is usually translated in the local Portuguese language as “nome de benzimento”. I argue that an onomastic politics based on the agentive idea of language can be identified both in the name attributing practices and in the statements about its metaphysical substance.

Keywords: Language; politics; onomastic; Upper Rio Negro; Kubeo.

RECEBIDO: 18/11/2019

APROVADO: 02/03/2020