

Vida, poder e conhecimento: cuidados contemporâneos em torno do nascimento entre grupos Tukano Orientais¹ do médio rio Tiquié, Noroeste Amazônico²

Melissa Santana de Oliveira

Pós doutoranda em Antropologia Social (PPGAS-UFSCar)

melzita.oliveira@gmail.com

Resumo

Este artigo tem como objetivo argumentar que entre grupos Tukano Orientais contemporâneos o nascimento da criança é um momento considerado fundamental para a construção da pessoa e para a circulação de conhecimentos masculinos e femininos, e envolve uma articulação intergeracional e entre gêneros, para atualização de certas práticas de cuidados. As elaborações aqui apresentadas foram desenvolvidas a partir de

- 1 A família Tukano Oriental é composta por 19 grupos linguísticos que na maior parte correspondem a grupos de descendência exogâmicos: Tukano, Tuyuka, Kubeo, Desana, Uanana, Pira-Tapuya, Bará, Barasana, Makuna, Tatuyo, Taiwano, Karapanã, Siriano, Yuruti, Miriti-Tapuya, Arapaso, Letuama, Pisá-mira, Tanimuka (CABALZAR, 2008). O grupo Tukano propriamente dito é composto por aproximadamente quarenta clãs exogâmicos e patrilineares [nomeados e hierarquizados] que habitam a região dos rios Uaupés, Papuri e Tiquié, estando distribuídos ao longo deste último desde o seu trecho baixo até o seu trecho alto (ANDRELLO, 2010). Tais clãs por sua vez se subdividem em segmentos de clãs, também nomeados e hierarquizados.
- 2 Artigo desenvolvido a partir da atualização de parte da minha tese sobre os Tukano dos clãs *Ñahuri* e *Hausirõ porã*, moradores das comunidades *Sopori Bua*, *Bote Purí Bua*, *Wahpɛ nuhkɛ*, *Maha wai Tuhkurõ* e *Warĩ Tuhkurõ*, do trecho médio do rio Tiquié, afluente do rio Uaupés, TI Alto Rio Negro, Noroeste Amazônico. Agradeço aos moradores destas comunidades, especialmente, Maria Aparecida Pinheiro, Daniel Azevedo, Celestino Azevedo, Vilmar Azevedo, Gilvan Azevedo, Cristiane Veiga, Palmira Azevedo, Luciano Azevedo, Balbina Azevedo, Rafael Azevedo, Oscarina Caldas, Jovino Pedrosa, Catarina Pedrosa e Nelson Pedrosa (morador de *Oanɛ*), pela paciência, confiança e interlocução sobre este tema. Sou grata ao professor Daniel Azevedo e aos antropólogos tukano Dagoberto Azevedo e Rivelino Barreto, pelo apoio em traduções do Tukano para o português e esclarecimentos conceituais. Agradeço a Stephen-Hugh-Jones, Antonella Tassinari e Geraldo Andrello pelas sugestões ao capítulo que deu origem a este artigo e a Clarice Cohn, aos membros do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (PPGAS/UFAM) e pareceristas anônimos da Revista R@u, pelos comentários sobre as versões preliminares deste artigo. A Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM, RH Doutorado Edital 020/2010), a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES, Processo PDSE 12260/13-4) e a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, Processo 2016/24017-8) financiaram parte da pesquisa bibliográfica e de campo que resultaram no artigo.

minha etnografia sobre homens, mulheres e crianças Tukano Orientais, moradores do trecho médio do rio Tiquié, afluente do rio Uaupés, TI Alto Rio Negro, Noroeste Amazônico.

Palavras-chave: nascimento; parto; encantações xamânicas; Pessoa; Tukano Orientais.

Abstract

This article aims to argue that among contemporary Eastern Tukanoan groups, birth is a fundamental moment for the construction of personhood and the circulation of male and female knowledge, and it involves an articulation between genders and generations, for the updating of certain care practices. The elaborations presented here were developed from my ethnography on Tukanoan men, women and children, dwellers of the middle section of Tiquié river, a tributary of the Uaupés, Alto Rio Negro Indigenous Land, Northwest Amazon.

Keywords: birth; childbirth; shamanic spells; Personhood; Eastern Tukanoan.

Para Aprígio Azevedo e Catarina Pedrosa (*In memoriam*)

Em sua análise sobre noções sociais de infância e desenvolvimento infantil, Cohn (2000) aponta a importância de estudos que, mesmo sem ter a infância como foco, ao escrutinarem sobre a noção de Pessoa, apresentam dados e reflexões que contribuem para a compreensão do modo como é concebida a infância em certos grupos. Minha colaboração neste dossiê segue esse caminho e tem como foco processos relativos a construção do corpo e da pessoa, com ênfase nos cuidados efetivados entre grupos Tukano Orientais através de uma articulação entre gêneros e intergeracional.

Cuidados em torno do nascimento

Como é para a mulher da primeira vez do parto? Eles preparam com benzimento (*bahsese*) o local do parto. O momento de parto depende da pessoa. No meu caso, o parto foi às oito horas. Daí a parteira (*iñanurogo*) nos cuida até o momento de dar à luz. Logo ao nascer a criança, a parteira corta o cordão umbilical dela. Deste corte eles fazem benzimentos durante várias horas para a criança. Depois de receber benzimento, é posta na rede, daí eles fazem benzimentos durante várias horas protegendo a criança sobre sua formação, sua vida, para que tenha saúde. Depois parte para benzimento de coração (*heriporã bahsese*), nominando Diakuru, Umusi (nomes pessoais desana). Assim o faz ter vida com saúde e calma. Por isso, o recém-nascido não chora ao deitar na rede até amanhecer. Eles

deixam um dia de resguardo; e, num dia como o de ontem, nos levam para tomar banho. Levam-nos no porto, e a gente toma banho com *papuakuhu* (arbusto cuja casca serve para limpeza). Além disso, levam as brasas do breu e jogam no rio, lá. Daí banham, junto com a criança, seus pais. Depois traz de volta para casa, e benzedores benzem os alimentos, pimenta e outros. Alimenta-se somente de comida benzida. É assim (Catarina Pedrosa, *Ñahuri porã*, Wahp̄t̄ Nuhk̄t̄, 2013).

Assim contou a velha Catarina à sua filha Patrícia Massa e a mim quando perguntamos sobre como foram os cuidados relacionados à primeira vez em que ela teve um filho, há várias décadas atrás.

Grupos Tukano do médio Tiquié, afluente do Uaupés, TI Alto Rio Negro, não realizam mais rituais de iniciação masculina, porém continuam a realizar procedimentos em momentos importantes do ciclo de vida da pessoa, como os cuidados em torno do nascimento (*bahuase*, lit. aparecimento/surgimento): benzimentos (*bahsese*)³, como aquele em que se atribui o nome pessoal clânico, nome de benzimento (*bahseke wame*) ou nome de coração (*heriporã wame*)⁴ a cada criança que nasce, e o cumprimento de restrições (*betise*) por parte do pai e da mãe e da criança e, em menor grau, daqueles diretamente envolvidos no parto: o benzedor e a parteira. Decisões relativas a esses procedimentos são tomadas pelo benzedor e recomendadas a partir de aconselhamentos (*were*) dados principalmente pelo mesmo e pela parteira.

Andrello (2004: 46) afirma que entre os Tukano e Tariano de Iauaretê a iniciação consistia em um reforço da nominação, que por sua vez “garante às pessoas a obtenção de certas capacidades vitais essenciais, sem as quais não crescem e não adquirem forças ao

3 Os grupos Tukano Orientais possuem um vasto repertório de encantações xamânicas (*bahsese*), que designam em português benzimentos. São consideradas de grande importância aquelas realizadas por ocasião do nascimento da criança e repetidas em momentos de passagem de seu ciclo de vida. Aos homens que realizam as encantações no contexto familiar e da comunidade meus interlocutores designam benzedores (*bahseḡt̄*). Aqueles que se destacam como grandes especialistas são chamados *kumu*. De acordo com Hugh-Jones, S. (1994: 42, traduções minhas) entre povos Tukano Orientais “A maior parte dos adultos compartilham alguns dos atributos do ~*kumu* [especialista xamânico] na medida em que eles conhecem algumas das encantações que eles usam, no contexto de sua família, para lidar com problemas que confrontam no cotidiano. O que distingue o ~*kumu* real é seu total domínio de uma gama bem mais vasta de tais encantações, seu conhecimento da mitologia associada, e sua habilidade em interpretar e controlar eventos para o benefício de uma comunidade mais ampla, da qual ele é o foco e frequentemente o líder”. O benzedor recita palavras em voz baixa sobre veículos (Buchillet, 1988 e Lolli, 2013) como o tabaco, o carajuru (pigmento vermelho utilizado na pintura facial e corporal, produzido a partir de processamento de folha homônima), o breu, alimentos, água e outros líquidos, plantas, que depois serão consumidos/ingeridos pela pessoa, aplicados no seu corpo, defumados sobre objetos e lugares.

4 A tradução literal seria filhos da respiração (Andrello, 2004:236). Em Ramirez (1997: 55), *ehêri po'rá*, coração, *ehêri pō'rá dare*, insuflar a força vital.

longo da vida” e que, com o fim dos rituais de iniciação masculina, a nomeação tornou-se ainda mais importante no Uaupés.

Os mais velhos relatam que no rio Tiquié houve uma perseguição por parte de padres salesianos que formavam catequistas locais para ajudá-los a convencer os demais a abandonar os cuidados relativos ao nascimento, especialmente os benzimentos. Finado Luciano Azevedo, do clã *Ñahuri porã*, morador da comunidade *Mahawai Tuhkurõ*, médio rio Tiquié, relata:

Os padres perguntavam porque eles costumavam benzer e formaram catequistas Tukano no baixo e no médio rio Tiquié que pediam que acabassem (literalmente, fechassem) com os benzimentos. Ouvindo essas conversas, os antepassados se reuniram em Barreira, (médio rio Tiquié) e começaram a dialogar, dizendo “nós somos outros, nos diferenciamos pelo benzimento, somos netos de pessoas que sempre benziram”. Mas, com o convencimento dos padres, os catequistas seguiam dizendo “vamos abandonar isso, nós próprios temos costume de nos envenenar e morrer” (através de encantações xamânicas prejudiciais). Porém os filhos e noras desses que falavam assim ficaram muito doentes e começaram a morrer. No período de nascimento da criança, tomavam banho, comiam, sem serem benzidos. Seus filhos não tinham benzimentos de banho, nem de alimentação, pois os padres brancos enfiaram essas ideias nas cabeças deles: “nós tomamos banho e comemos sem fazer benzimento, por isso vocês devem abandonar isso”. Vendo isso, um homem morador do Castanha (afluente do rio Tiquié) se assustou e disse: “vamos ter de benzer novamente. Desde as considerações dos ancestrais, nós nunca deixamos os benzimentos”. No tempo em que o padre catequista chegou, minha filha Yuana era pequena e eu disse ao padre que teria de benzê-la. O padre me disse que então eu não poderia comungar e perguntou: “você benzeu esta pequenina?”. “Benzi”, respondi. “Então eu quero vê-la crescer..”, disse duvidando. O pessoal da boca do Castanha falava sem medo que iria continuar benzendo. Eles diziam que esses benzimentos eram *vistos* (*iñakahsa*, literalmente, analisados pela vista) desde a canoa de transformação. (*Mahawai Tuhkurõ*, 2013).

O relato do finado Luciano demonstra que os Tukano consideram que esses tipos de benzimentos são uma espécie de conhecimento que vem desde a origem da humanidade e acompanha seus ancestrais ao longo da trajetória de seus clãs, definindo o próprio ser, a Pessoa Tukano: estes são “netos dos que benzem” e possuem filhos que são benzidos. A vida nas “andanças” nas décadas seguintes (experiências de estudo, trabalho e vida em outras comunidades e cidades e junto aos Brancos) conduziu ao abandono temporário dos procedimentos relativos ao parto. Nelson Pedrosa, *Ñahuri porã*, de *Oant*, relata que, quando era mais novo, ele e a mulher, Miriti Tapuia, foram trabalhar na extração de piaçava

na Venezuela e que, nessa época, não se importavam com benzimentos; achavam que enquanto os velhos Tukano queriam benzer tudo, os brancos tinham filhos sem benzer e “passavam bem”. “Querendo ser como os brancos”, não fizeram benzimento de nomeação em seus filhos. Perderam dois filhos pequenos. Souberam, pela experiência (*yãase*), que o benzimento tem de ser feito.

A ideia de uma origem remota e da continuidade dos benzimentos são sintetizadas nas palavras do benzedor Jovino Pedrosa, *Ñahuri porã*, morador da comunidade *Wahpɛ Nuhkɛ*: “os benzimentos são milenares, não são como plantas ao redor de casa, não podem ser deixados de lado (*koa*, literalmente, jogadas), são da Gente do aparecimento (*Bahuari mahsã*), da Gente da transformação (*Pamɛri mahsã*), não se esgotam...”.

Tanto o relato de Luciano como a afirmação de Jovino fazem referência à história de origem de humanidade Tukano. É importante apresentar um resumo desta história se consideramos as analogias possíveis entre os processos de formação da humanidade e da construção da pessoa tukano. De acordo com Hugh-Jones, S. (no prelo, traduções minhas) “a transformação de espíritos em seres humanos é modelada na passagem da concepção ao nascimento e na passagem da infância à vida adulta, de modo que os três processos – jornada, gestação e ciclo de vida – são alinhados e tratados como um só”.

Na versão de Miguel Azevedo, do clã *Hausirõ porã*, registrada em *Ñahuri & Kɛmarõ* (2003), foi o Avô do Universo que criou, através de reza, a partir dos objetos de transformação (lança-chocalho, cabo de enxó, forquilha de cigarro, fumo, cuia de ipadu⁵, porta cuia, banco), que eram partes do seu corpo, o mundo e a primeira humanidade, Gente de Aparecimento de Terra (*Yepa Bahuari Mahsã*). Esses seres possuíam vários poderes e seriam os responsáveis por criar as condições de vida atual neste mundo. Na criação da primeira humanidade, o Avô do Universo realizou procedimentos idênticos àqueles realizados pelos *kumua* por ocasião do nascimento da criança: o benzimento relativo ao nascimento, a atribuição de nomes específicos por ordem de nascimento, a definição do lugar onde iriam habitar e das tarefas que desempenhariam (*Ñahuri & Kɛmarõ*, 2003: 34-35).

Preocupado em criar uma segunda humanidade, capaz de procriar e gerar descendência, Avô do Universo pede ajuda à Avó do Universo. Porém, após várias tentativas, o casal não tem êxito em produzir pessoas. Na ausência da dupla, a corajosa caçula *Duhigo* lambe um pouco do ipadu da cuia de gerar humanidade do Avô e engravida. Durante o parto primordial as mulheres tentam benzê-la, mas não conseguem fazê-la dar à luz. O Avô do universo interfere, abrindo uma vagina na demiurga, possibilitando seu parto.

5 Folhas de coca (*Erythroxylum coca*) torradas, socadas com folhas de embaúba e pulverizadas. Substância de uso ritual.

Duhigo dá à luz um ser ambíguo conhecido como *Bisiu*, Dono das Frutas, que é canibal e cujos ossos dariam futuramente origem às flautas sagradas (idem: 36-52).

É apenas na tentativa seguinte que se inicia o processo de criação da humanidade tal como existe hoje, a Gente da transformação ou fermentação (*Pam̄uri Mahsã*). Entre os demiurgos é o primogênito, *Yepa Oakht̄*, que pede ajuda ao Avô do Universo para criar a humanidade e é por ele orientado sobre quais procedimentos deve realizar. Ouvindo e seguindo atentamente seus conselhos, *Yepa Oakht̄* cria os primeiros homens e mulheres Tukano. Pega a forquilha de cigarro e faz uma oração, que atualmente é recitada pelo *kumu* no benzimento da criança recém-nascida, dando origem a três homens e três mulheres (idem: 178).

Yepa Oakht̄ pede mais uma vez conselhos ao Avô do Universo, que lhe explica que ele teria os poderes do próprio Avô do Universo para guiar a transformação dos seres humanos desde o Lago de Leite até o Buraco da Transformação, por onde a humanidade pisaria na terra. Na Maloca do Universo, a humanidade se transforma em aves e corre para baixo com o cipó, caindo no Lago de Leite, onde todos se transformam em peixes, e os corpos dos peixes se transformam num grande barco, que na verdade era uma cobra, à qual os velhos *kumua* chamam *Pam̄uri Pirõ*, Cobra da transformação (lit. cobra da fermentação) (idem: 180-182).

Durante a trajetória no ventre da cobra canoa de transformação-fermentação, vão progressivamente se tornando pessoa (Hugh-Jones, C. 1979; Andrello, 2004, 2006; Hugh-Jones, 2009, no prelo). É uma “viagem longa como criança dentro do útero alimentando-se pelo cordão umbilical. [...] o barco estava impregnado de leite e mel da frutinha *karakó*. Com esse leite e mel, os *Pam̄uri mahsã* estavam crescendo na viagem como a criança se desenvolve na barriga da mãe” (idem: 184). Ao longo do percurso, foram feitas imersões em certos locais, as casas de transformação, que são “casas subaquáticas da gente-peixe, locais onde, ao obter novos instrumentos, fazem crescer seus respectivos grupos” (Andrello, 2012). Em uma determinada casa os grupos começam a falar línguas distintas e passam a se considerar cunhados, possibilitando assim a reprodução de pessoas e grupos distintos. Finalmente os membros de cada grupo, ao chegar no centro do mundo, emergem em um buraco de transformação, como pessoa em sua forma humana.

Portanto, na versão acima apresentada, a origem da humanidade atual é um processo longo, que pode ser entendido como um modelo primordial de produção de pessoas e conhecimentos Tukano: envolve parcerias intergeracionais (através de conselhos e orientações), potências masculinas e femininas, e é permeado por experimentações e tentativas (*yãase*).

Hugh Jones, C. (1979) apontou a importância da complementaridade de gênero na construção da pessoa entre os Barasana, demonstrando que a criança recém-nascida é composta pela contribuição maternal (sangue feminino/líquido corporal) e pela contribuição masculina (sêmen/osso), e que o crescimento é promovido pela comida feminina e pelo xamanismo masculino, que influenciam corpo e alma respectivamente. No entanto, afirma que, entre os Barasana, “a natureza do nascimento e a total exclusão dos homens, até mesmo no ato essencialmente ritual de enterrar a placenta, somado à localização do evento na roça de mandioca, um domínio feminino, faz dessa uma ocasião feminina por excelência” (idem, 1979: 128).

A perseguição a práticas culturais por parte dos padres salesianos, que no Tiquié se iniciou mais diretamente com a implantação da missão na década de 1940, estava estruturada na destruição das malocas, na constituição de comunidades compostas por casas nucleares, na internação das crianças como estudantes e também na implementação de ideais de higienização e saúde ocidental que incluía a coibição da realização de benzimentos e aplicação de plantas em momentos como partos, menstruação e no tratamento de doenças. Isso levou à interiorização do parto – da roça à casa – que foi influenciada por tais ideias mas também dependeu da decisão e da autorização dos especialistas xamânicos. Conforme relata Isabel Azevedo, tuyuka, clã *Dasiá*, de aproximadamente 70 anos, casada com um *kumu Ñahuri porã*:

No tempo que meu sogro, Sabino, vivia, ele não autorizava que mulher ‘pegasse neném’ dentro de casa, pois, se tivesse dentro de casa, qualquer pessoa da família pegaria picada de jararaca. E ainda dizia que tem gente que grita quando sai a criança. O Sabino não autorizava o homem escutar essa voz, que é sinal de azar, nem mesmo o pai. Ele benzia lugar separado com cigarro para ter o filho. Eu tinha filho fora, nas plantas, e depois entrava com o neném, mas antes disso ele benzia. (*Mahawai Tuhkurō*, 2013)

Com o passar das décadas, nas comunidades Tukano do médio rio Tiquié, conforme me contaram mulheres mais velhas, o parto passou a ser realizado primeiramente nas cozinhas, espaço feminino, e depois em um cômodo com portas e janelas bem fechadas, o que parece neutralizar a interiorização do parto. Conforme relatam velhos e velhas, a criação de compartimentos isolados costumava ocorrer durante a couvade (Sanchez, 2019) e em certas situações da vida ritual Tukano, para o isolamento do *kumu* na execução ritual de encantações xamânicas e das mulheres na primeira menstruação e durante as festas com flautas jurupari (Hugh-Jones, S. 1979).

Apesar de uma boa parte dos procedimentos de parto se passarem em domínios femininos, o processo completo de nascimento envolve atuação de duplas, same-sex e cross-sex. Entre casais que residem atualmente nas comunidades *Sopori Bua*, *Wahpɛ Nuhku* e *Mɔhawai Tukurõ*, no médio rio Tiquié, a grande maioria dos partos continua a ser realizada na comunidade e é conduzida por um benzedor e uma parteira.

Nos partos dos primeiros filhos de um casal, estes papéis são preferencialmente desempenhados pelo avô e a avó paternos da criança. Na medida em que um homem vai tendo seus filhos, é comum que ele comece pouco a pouco a dividir responsabilidades com o seu pai ou tio paterno em relação aos benzimentos em torno do nascimento. Enquanto o avô paterno da criança benze o lugar do parto e nomeação, o pai começa a benzer o banho; ou, enquanto o avô benze o banho, o pai benze o breu; e assim por diante. Compõe-se, provisoriamente, uma dupla de benzedores.

Nesta fase, o futuro pai começa a tentar benzer, experimentar (*yaãse*) seus conhecimentos de benzedor sob a orientação de seu pai e a ser testado (*yãakeose*). Sua aprovação e continuidade como benzedor depende do êxito do parto e da saúde do bebê e dos pais. Há uma gradação na complexidade do aprendizado e execução de tais benzimentos. Apenas quando os primeiros filhos de um homem começam a ter seus próprios filhos é que ele vai começar a benzer os nomes de seus netos, procedimento considerado mais complexo. Porém, há um limite de idade para se executar os benzimentos de nomeação, pois se teme que aqueles muitos velhos esqueçam detalhes das encantações, o que pode ser danoso à saúde dos pais e do bebê.

Parece haver um forte fator geracional na expectativa em torno da escala de competência dos benzedores: o mais velho se torna pai e avô primeiro, deve começar a exercer seus conhecimentos sobre benzimentos, especialmente se for filho de um benzedor competente. Porém, há casos em que o filho mais velho não se interessa, não mora na comunidade, assume outros trabalhos, não se mostra disponível para aprender ou competente ao executar benzimentos. Assim, outro filho mais interessado em aprender com o pai e outros parentes da linha agnática desponta como benzedor referencial em um grupo de irmãos. Quando nenhum destes irmãos se interessa ou se dedica a aprender e praticar benzimentos relativos ao ciclo de vida da pessoa, é comum que algum homem que componha o grupo de irmãos do pai assuma a tarefa de fazê-lo.

Alguns homens relatam que costumam procurar outros homens de seu clã – irmãos ou primos irmãos de seus pais – para terem acesso a essas fórmulas. Isso se torna ainda mais necessário no caso de órfãos que perderam o pai antes da idade de aprender esses tipos de benzimentos ou no caso em que o próprio pai não conhece benzimentos, por ser

ele mesmo órfão, ou por algum outro motivo. É comum que os homens se aproximem de seus sogros ou outros homens mais velhos com o intuito de comparar, complementar benzimentos ou ampliar seu repertório, na realização de visitas ou viagens a outras comunidades ou cidades. Buchillet (1988) afirma que, entre os Desana do rio Tiquié, “atualmente homens casados/pais de família tentam aprender, com o pai/tio ou ~*kubu* não aparentado, as encantações para encarar problemas comuns da vida cotidiana (parto, doenças comuns etc.)”.

A transmissão de benzimentos fora da linha patrilinear, inclusive entre sogro e genro, segue certos protocolos e pode envolver tensões. Como me contou Jovino, se o genro não respeita seu sogro, este pode argumentar que não vai compartilhar com ele esses conhecimentos, pois ele tinha a obrigação de ter aprendido com seu pai.

O mais comum é que os benzimentos sejam realizados no âmbito de um grupo formado pelo pai, seu pai e seus filhos ou por um outro parente ágnato – irmão do pai ou do avô – considerado qualificado. As operações realizadas nos benzimentos do nascimento são complexas e não devem ser delegadas a qualquer um, pois dizem respeito à própria composição da pessoa recém-nascida, à sua vitalidade, saúde, bem-estar, temperamento e disposições. Erros muitas vezes são considerados propositais, entendidos como “estragos” (encantações xamânicas malélicas) que podem levar a problemas graves, doenças permanentes e à morte. Porém, quando o benzedor considerado mais indicado não estiver disponível, outros homens são acessados de acordo com uma lógica que privilegia a agnação, mas que está sujeita à ampliação de acordo com o quadro de benzedores disponíveis no local do parto – parentes da mãe da criança ou outros. Meus interlocutores justificam esses casos pelas condições atuais de vida, em que famílias (leia-se grupo de irmãos) vivem “espalhadas” e moradores e benzedores circulam.

De acordo com Jovino Pedrosa, uma vez que se possui esses conhecimentos, não se pode soviná-los, negar sua execução quando um casal o solicita. Quando, por uma série de circunstâncias, certos homens acumulam a responsabilidade de realizar benzimentos fora do escopo do seu grupo de irmãos, justamente por exercerem conhecimentos poderosos, pode ocorrer de serem vítimas de desconfiças, de inveja, ou serem maltratados, acusados de serem “estragadores”. Isso os deixa numa situação dúbia de querer ajudar mas se sentirem desestimulados.

Se considerarmos o esquema clássico apresentado por Hugh-Jones, S (1994:77) sobre o xamanismo dual entre os grupos Tukano e Arawak, as características do aprendizado e a execução dos benzimentos relativos ao nascimento se encaixariam no xamanismo do tipo vertical, associado ao *kumu*, que teria como características a transmissão

verbal de poderes, a ênfase no aprendizado de conhecimentos de um cânone esotérico, a transmissão patrilinear sem pagamento para o ensino, o sopro sobre comida/bebida como veículos para encantações inaudíveis, o papel cerimonial principal nos ritos de passagem, a associação a relações verticais com membros do grupo, a caracterização como pacífico e moralmente não ambíguo. Porém, podemos observar que, nos arranjos realizados no cotidiano, que garantem a atualização da execução e da aprendizagem de benzimentos, muitas vezes são acionados métodos que convergem com algumas características de um xamanismo do tipo horizontal, como a ênfase na experiência, a transmissão não hereditária com pagamento pelo ensino, a associação às relações horizontais com outsiders, afins e inimigos e a ambiguidade moral (idem: 77). Nesse sentido, o próprio autor chama atenção para o caráter ideal do esquema, notando que todos os tipos de xamanismo combinam conhecimento e inspiração e o que difere é a ênfase dada a cada aspecto em cada um deles (idem: 32).

Apesar de conceder prestígio, poder e autoridade, a posição de *benzedor* confere ao homem grande responsabilidade. Seus conhecimentos estão sempre sendo observados e submetidos ao teste (*yãse*). Benzer os seus netos, os filhos de seus filhos homens, é uma responsabilidade pela qual os homens são amplamente cobrados, principalmente no caso de o homem ser o mais velho de um grupo de irmãos. Muitos homens, mesmo tendo aprendido com seus avôs e pais, evitam exercer esses conhecimentos, porque não querem submeter-se às restrições necessárias. O não cumprimento dessa função ou o cumprimento de maneira considerada inadequada é motivo de críticas intensas, principalmente por parte de seus próprios filhos, podendo desencadear conflitos.

Saber benzer é um atributo considerado masculino, um cuidado que o homem dedica à família. A priori, todo homem deveria saber benzer as mulheres e crianças de sua casa. Como me explica Dagoberto Azevedo, antropólogo Tukano⁶ alguns homens deixam de realizar os benzimentos de seus netos para testar os conhecimentos de seu filho, perguntando: “*Umu niita weti ku?*” (Ele já é homem mesmo?).

Nas palavras de Jovino Pedrosa:

Procurar benzedor é coisa de mulher. A mulher que procura o *kumu* e manda fazer o benzimento. O homem se diferencia da mulher por ter esses conhecimentos bons. Na nomeação, o *kumu* escolhe o nome da criança com cuidado, para que ela tenha sabedoria e cresça sem doenças. O homem é benzido para ser conhecedor de *bahsese*, principalmente se ele for o primeiro filho – ele será o herdeiro, substituto do pai. Na medida em que vai amadurecendo, vai se entrosando com adultos, ouvindo

6 Vinculado ao PPGAS/UFAM.

benzimentos, medita, rumina, sem precisar ler. O avô e o pai o orientam sobre como guardar doenças nas suas casas. Ele terá a responsabilidade de tomar o lugar do avô. A mulher, por não escutar os benzimentos, o benzimento não entra nela. Ela segue orientações. Ela será pessoa sábia e assentada, educada pelo avô. Ao crescer vai ouvir a mãe. Quando se descuida, sofre com doenças, na gestação e no parto. Essas doenças são invisíveis, muitas vezes são sopros (*dohake*) encomendados pela mãe do pretendente a quem foi negada a filha. Essa mulher não vai conseguir ter o parto normal. Terá de ser salva com benzimento. As mulheres dão trabalho... (*Wahpɛ Nuhkɛ*, 2013)

De modo similar, Silvio Sanches, antropólogo Bará, afirma que seu padraço Miriti-Tapuya lhe contou: “Escutávamos *base* dos nossos pais; um dia precisaríamos, quando for casar, quando for morar no meio dos outros, em outro grupo, em outra região ou em outro rio, para não passar vergonha sendo homem” (Sanches, 2019: 72). Essas afirmações apontam para a feminização, por parte dos homens, daqueles homens que não exercem tais conhecimentos.

Tal ponto remete à discussão de Belaunde (2006) sobre hematologia e gênero na Amazônia, em que a autora segue a sugestão de Overing, J. (1986 *apud* Belaunde, 2006: 208) de que “as relações de gênero, como quaisquer relações sociais, são articuladas em torno de uma ‘noção filosófica sobre o que significa ser diferente e ser igual’, um princípio pan-amazonense que define a mistura adequada de coisas diferentes e iguais para a criação da existência social”. Belaunde (*idem*: 209-210) ressalta: “dizem que as mulheres ‘parecem homens’ quando elas não apresentam sinais de sangue, ou seja, nem traços visíveis nem tampouco qualquer sinal do cheiro do sangue (... e que) os homens ‘parecem mulheres’ quando eles apresentam sinais ou cheiro do seu próprio sangue ou do sangue de outras pessoas”. Portanto, “o sangue é principal veículo para a igualdade de gêneros e para a diferença”. A autora sublinha que “etnografias de diversas regiões mostram que os povos amazonenses fazem paralelos explícitos entre o resguardo masculino do homicida e o resguardo feminino, menstrual e/ou pós-parto” e apresenta o exemplo de Viveiros de Castro (2003), que mostra “que os rituais de resguardo do homicida revelam a feminização dos homens homicidas, na medida em que o assassino que sofre a vingança do sangue de seu inimigo está de certa forma impregnado dele e, espiritualmente, preso ao cadáver da vítima e a seu destino pós-morte” (Belaunde, 2006: 227).

No caso Tukano, numa sociedade que não é propriamente guerreira e é marcada pela ênfase na transmissão vertical e patrilinear de riquezas, o homem fica “parecendo mulher” durante a realização do rito de iniciação do jurupari, espécie de menstruação

masculina (Hugh-Jones, C. 1979, Hugh-Jones, S. 1979, 2009). Do mesmo modo, quando não domina os benzimentos, conhecimentos masculinos que lhe garantem controlar o fluxo de sangue (durante menstruação, parto, doenças ou morte), fica igualmente numa condição análoga à da mulher, que precisa recorrer a outros para que façam isso por ela.

O benzimento feminino está ausente na literatura sobre grupos Tukano Orientais e aparece muito raramente na conversa com meus interlocutores. Registrei o caso de uma mulher, narrado pela sua prima-irmã e cunhada, que realiza benzimentos de parto e que, portanto, deduz-se, fica “parecendo como homem”. Trata-se de uma mulher desana, clã *Yug# wirã*, casada com um homem *Ñahuri porã*, cujo sogro se negou a continuar a benzer seus filhos porque ela só tinha filhas mulheres, algo que costuma gerar desgosto entre homens tukano. A cunhada conta que ela aprendeu a benzer com sua sogra, que benzia tudo; que, por sua vez, aprendera com o marido. A possibilidade de efetivação de benzimento por parte desta mulher foi relacionada por um benzedor à sua capacidade de aprendizado e memória, porque “mulher, quando entra conhecimento, entra mesmo...”.

Alguns de meus interlocutores homens afirmam de forma vaga que antigamente as mulheres possuíam benzimentos, que no passado havia uma velha que sabia benzer, que atualmente as mulheres fazem certas encantações relacionadas às atividades femininas de roça ou cerâmica, mas não dominam encantações relativas ao parto, e que a elas está vetada a realização de encantações relacionadas ao jurupari. Em uma versão Barasana, na origem do mundo, *Romi Kumu*, a primeira xamã, foi a própria criadora do Universo (Hugh-Jones, S. 1979).

Tais afirmações fazem eco à análise de Chernela (1997: 90) para os Wanano:

As mulheres dizem que a inteligência que elas uma vez possuíam foi perdida nos tempos ancestrais quando um homem disfarçado de mulher roubou os poderosos ornamentos de cabeça de sua mulher, alienando as mulheres de seu controle sobre certos tipos de conhecimentos e autoridade. A perda das pedras deve ser lida como a perda do direito de falar e ser ouvida. As mulheres dizem que hoje em dia que elas não “conhecem”, mas que uma vez elas conheceram.

Algumas mulheres contam que sabem realizar encantações para roça, cura de doenças leves ou para tornar suas filhas mais atraentes para possíveis parceiros, cujas fórmulas parecem ser acessíveis às mulheres. Além disso, dizem dominar fórmulas de benzimentos que são propriamente masculinas, pois à noite, já em suas redes, conseguem escutar as conversas dos homens, mesmos que estes estejam do lado de fora, em frente à

casa, já que as paredes das casas (de casca de árvore, barro ou madeira) deixam transpassar o som. Há uma ambiguidade nas narrativas de homens e mulheres sobre a legitimidade feminina no domínio e na efetivação de benzimentos que precisa ser melhor explorada, pois, muitas vezes, fica subentendido que, ao acessar ou realizar benzimentos relativos à pessoa, as mulheres estão entrando em uma esfera de competência outra, relegada aos homens ou, quiçá, às pessoas mais velhas, sejam homens ou mulheres em menopausa.

As mulheres ocupam um lugar fundamental no nascimento: além do fato óbvio de darem à luz, são as parteiras, termo que simplifica uma função que na língua Tukano é denominada *iñan#rogo* (cuidadora, palavra composta pelos verbos olhar+guardar), ou *nihĩ kotego* (lit. aquela que espera ou vigia o feto). Nos partos dos primeiros filhos de um casal, as parteiras costumam ser as avós paternas. Na ausência da avó paterna, outras mulheres, preferencialmente a esposa do irmão maior do pai, são chamadas. Há casos em que as parteiras formam duplas, dividindo responsabilidades: por exemplo, a avó paterna é auxiliada pela esposa do irmão mais velho do pai ou pela esposa de um primo-irmão do pai da criança. Quando o casal não segue a tendência à virilocalidade, e mora na comunidade do pai da mulher, a parteira geralmente é a própria avó materna da criança. A partir do segundo filho, há casos de partos realizados sem a presença de uma parteira, nos quais o marido ajuda a esposa a “segurar o neném”, algo inconcebível no caso do primeiro filho⁷. De modo análogo aos benzedores, as parteiras costumam ser mulheres que já tiveram vários filhos, que já são avós ou que estão se tornando avós pela ocasião do nascimento do primeiro neto, mas que não devem ser muito velhas.

Uma mulher aprende a conduzir um parto durante seu próprio parto, preferencialmente com a sua sogra, a avó paterna do bebê. Nos casos em que a mulher se casa com o primo cruzado, ou em que ao menos os casais se formam a partir da combinação de clãs ou grupos exogâmicos que historicamente vêm estabelecendo relações matrimoniais, e em que o casal vai morar na comunidade do marido, a mulher-mãe vai ser auxiliada em seu parto pela sogra que é do mesmo clã ou grupo exogâmico que ela e que lhe iniciará nesses conhecimentos. Ao menos nas gerações atuais, que passaram pela missão, ou se “aventuraram” em andanças, observamos a composição de arranjos matrimoniais diversos, em que um homem casa com uma mulher de um clã ou grupo exogâmico diverso daquele da sua mãe. Nesse caso, a mulher acessará conhecimentos sobre o parto com outras mulheres que não são de seu clã ou nem mesmo de seu grupo exogâmico⁸.

7 Goldman (1979) afirma que entre os Cubeo um homem é proibido de assistir ao parto de seu primeiro filho.

8 Ver o exemplo de Tassinari (2014, traduções minhas) sobre “redes de aprendizado de parteiras (do rio Uaçá, região do Oiapoque) (que) mostra a importância de se incluírem elementos externos na análise dos processos de transmissão de conhecimentos” e “a importância de relações de afinidade para a

Apesar da existência de pólos base de saúde ao longo do rio Tiquié, a participação dos profissionais do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) nos partos narrados por meus interlocutores se resume à realização de pré-natal e ao acompanhamento da saúde do bebê pós-parto, com exceção de casos em que consideram que há complicações. Os casais costumam afirmar que não querem que o “pessoal da saúde” acompanhe o parto, pois pode haver alguma enfermeira menstruada, ou pode ser que um enfermeiro homem queira participar do parto, quebrando as restrições. Apenas alguns partos foram realizados na cidade por diversos motivos: o casal morava ou estava de passagem pela cidade na época do parto; o benzedor estava ausente na comunidade e o casal se dirigiu a um benzedor na cidade; a mulher foi encaminhada ao hospital pelos profissionais do DSEI devido a complicações. Todos estes foram realizados no Hospital de Guarnição de São Gabriel da Cachoeira e, portanto, conduzidos por cirurgiões, homens ou mulheres. Porém, todos tiveram o acompanhamento de um benzedor, antes e depois do parto. Em alguns casos, antes de a mulher ir para o hospital, o benzedor realizou o benzimento com cigarro para “cercar” o lugar do parto ou preparou o benzimento de banho. Em um único caso de parto realizado em uma casa na cidade sem a presença de um benzedor, no seu lugar as mulheres usaram um líquido feito a partir de um tubérculo que chamam *kumu* (especialista xamânico). Na cidade, o benzedor preferencial continua sendo o avô paterno; mas, no caso de impossibilidade, acionam-se outros parentes, preferencialmente agnáticos, vindo em seguida um homem da parentela da mãe da criança. Se, na presença de cirurgiões, a figura da parteira/avó paterna desaparece, em alguns casos as mulheres mencionaram que foram acompanhadas pelas suas mães, ou seja, pela avó materna da criança.

Na avaliação do benzedor Nelson Pedrosa, “o benzimento do parto e nascimento não muda”. Para justificar sua convicção, cita um exemplo em que o procedimento foi executado em uma situação extrema: a parturiente, esposa do seu irmão, estava prestes a dar à luz em um barracão, casa de hospedagem coletiva gratuita no centro da cidade de São Gabriel da Cachoeira, onde estava passando uma temporada. Na ocasião do parto, eles montaram um compartimento isolado com uma lona e ele executou as encantações xamânicas. O benzimento do banho foi realizado três dias após o parto. O êxito do procedimento é apresentado a partir da comparação com a situação de uma mulher “branca” que acabara de passar pelo momento do parto:

transmissão de conhecimentos, de conhecimento de fora das redes de parentesco”, em um processo que “não produz linhagens de ensinadores, [mas em que] o mais importante é a rede de relações nas quais uma pessoa pode se comprometer a aprender”.

Enquanto minha cunhada, três dias após o parto, já estava bem e indo no porto, na mesma época tinha uma mulher branca que teve filho e quinze dias depois, ainda estava com dor. Essa mulher me pediu para benzer. Benzi três vezes. Depois de uns dias ela desceu, trouxe um frango, disse que estava melhor. Eu não aceito dinheiro. Os velhos diziam que é para a família o nosso benzimento [não pode cobrar]. Dos outros aceito, se quiser dar alguma coisa, comida... (Wahp̄t̄ Nuhk̄t̄, 2013)

Sua explicação inverte a lógica da justificativa que os padres acionavam para incentivar os Tukano a abandonarem seus benzimentos. Enquanto os padres falavam que eles deviam ser como os brancos, “que não fazem benzimentos e vivem bem”, o benzedor demonstra que, sem fazer benzimentos, a “branca” estava mal e que, depois dos benzimentos ela ficou bem.

A importância da realização desses procedimentos, mesmo em casos em que se encontram em cidades, pode ser deduzida pelo modo como eles associam problemas no parto com a não realização de benzimentos e demais cuidados. É o caso de uma mulher *Ñahuri porã* que saiu da região ainda moça para trabalhar, casou-se e foi morar em Belém com um não-indígena. Ao me contar como foram seus partos, afirmou que seu pai nunca conheceu seus filhos e que ela não se preocupou com benzimento. Porém, no primeiro parto, ela não tinha força e sofreu por quatro dias com dores, indo e vindo do hospital antes de conseguir dar à luz. Como justificativa, apresentou a explicação que seu pai lhe deu anos depois, durante a primeira visita de volta à sua comunidade natal: “ele me disse que faltava benzer. No primeiro filho, tem que ajeitar barriga, é como se fosse um banco que o bebê fica sentado. Papai falou que barriga era do formato da cuia, e eles colocam o banco dentro. Para nós faltou isso...”. Essa afirmação pode ser compreendida se considerarmos que, de acordo com Azevedo (2004: 12), para as mulheres indígenas de Iauaretê, “a placenta ou *nihikumunó* tem um valor simbólico muito importante, pois é o banco cerimonial do feto, que se desenvolve com ele”.

A ideia de barrigas que são cuias e placentas que são bancos por sua vez remete ao argumento de Hugh-Jones, S. (2009) de que os objetos ocupam local central na mitologia de criação do mundo e da humanidade, na conformação do sistema patrilinear de parentesco e na própria formação da pessoa e da corporalidade tukano, ponto que pode ser inferido, por exemplo, a partir das imagens presentes na narrativa de origem da humanidade apresentada no início deste artigo. De acordo com o autor:

No nascimento, nomeação, puberdade e iniciação o *kumu* controla transformações e transições do corpo manipulando artefatos identificados

com partes do corpo. Esta identidade é afirmada por benzimentos antes proferidos por divindades, mas aqui o processo segue a direção oposta – distanciando-se de corpos concretos e em direção a artefatos mais abstratos que servem como sinais para os componentes “espirituais” daqueles corpos (idem:47, traduções minhas).

Benedores e parteiras ressaltam que no primeiro e no segundo parto de uma mulher o seu corpo ainda está sendo composto para a gestação, o que torna ainda mais importante o cumprimento de uma série de cuidados que deverão ser cumpridos antes, durante e depois de cada parto.

Os cuidados relativos ao período pós-parto abrangem o seguimento de uma série de prescrições e restrições (*betise*) por parte do pai, da mãe, do recém-nascido e, de modo mais sutil, do próprio benzedor e da parteira. Após o parto, os pais e o recém-nascido devem evitar sair de casa e ficam praticamente limitados ao recinto onde a mãe deu à luz, ou seja, no compartimento isolado para o parto, que é utilizado para a couvade. Os pais levam de alguns dias a uma semana para tomar o primeiro banho e para dar o primeiro banho no filho, momento que exige a realização de procedimentos xamânicos. Enfrentam uma dieta alimentar rigorosa, e ao voltar a inserir alimentos no cardápio, estes devem ser previamente benzidos seguindo uma ordem decrescente de periculosidade⁹. A mesma ordem será seguida pela criança, assim que ela começar a ingerir alimentos. Os pais devem evitar a realização de trabalhos cotidianos – ir à roça, cozinhar, pescar, desenvolver atividades de professor, agente de saúde, entre outras – e a manipulação de objetos vinculados a tais trabalhos – terçado, machado, anzóis, armadilhas, livros, giz, injeções. Conforme explicam os benzedores, e demais homens e mulheres, essas evitações são realizadas com o intuito de impedir que surjam doenças desencadeadas por gente-peixe (*wai mahsã*)¹⁰ que se sentem especialmente atraídos e provocados nesses períodos,

9 Entre os Barasana e Taiwano os perigos associados à ingestão de comidas ameaçam a pessoa durante o ciclo de vida e durante o ciclo anual da comunidade. As encantações de comida são os meios de comunicação com os espíritos e tornam as comidas seguras para serem consumidas. A ordem sequencial em que as classes de comida devem ser benzidas é a mesma em todos os contextos e corresponde a uma ordem de perigo crescente das comidas. Substâncias especiais, como tabaco, yagé e pintura facial, também são benzidas para conferir forças positivas, como a prevenção de perigos (Langdon, 1975: 130-131)

10 *Wai mahsã* (gente-peixe) é uma “categoria que engloba seres sobrenaturais, não só associados ao rio, aos peixes, mas também aos animais terrestres, insetos, ou sem uma associação animal direta” Essa adversidade primeira entre os que se transformaram e os que não se transformaram é renovada em práticas de predação em que a humanidade consome os peixes e animais de caça, e os *Wai mahsã* e animais atacam a humanidade. É da ação dos animais e dos espíritos dos animais que advém grande parte dos males e doenças que se abatem sobre os humanos. (Cabalzar, A. 2005). Em determinados períodos do seu ciclo de vida e épocas do ciclo anual, os humanos tornam-se mais suscetíveis aos ataques desses espíritos da natureza, e torna-se necessária a realização de ações profiláticas, especialmente as

por odores, gordura e cores, e atacam os seres humanos com suas armas invisíveis.

Nos relatos de mães e pais sobre os partos, há uma preocupação constante em demonstrar que alguns cuidados e restrições foram redimensionados de acordo com transformações no modo de vida. Dizem que, antigamente, costumava-se levar mais tempo para realizar o rito do primeiro banho do casal e do recém-nascido, que hoje em dia se costuma realizar um ou dois dias após o nascimento. Alguns argumentam que, para os antepassados, era mais fácil ficar mais tempo sem banhar, pois dormiam em redes de fios de tucum e não utilizavam roupas. Apesar dessa flexibilização, o rito do primeiro banho ainda é considerado essencial. Há o registro de um casal que ficou recentemente uma semana sem tomar banho pois estava sozinho em um sítio, onde não havia ninguém para benzer breu e sabão para o primeiro banho.

Os mais velhos contam que as mulheres ficavam dois dias em jejum total, depois o benzedor benzia mingau para elas comerem e, então, pimenta, beiju e peixe. A carne de caça demorava muito tempo para compor a dieta e comida assada era proibida. Alguns benzedores argumentam que atualmente as famílias “andam por aí”, e os pais “vão comendo aquilo que encontram”. Desse modo, eles têm de benzer tudo de uma vez, tudo junto, na medida em que eles encontram, inclusive alimentos dos brancos (*pehkasã base*), que consomem em maior quantidade quando viajam para a cidade. Tais alimentos devem ser os últimos a serem benzidos e consumidos, pois seu grau de periculosidade está relacionado à quantidade de gordura (*use*) que possuem, substância que afronta diretamente os gente-peixe.

Alguns benzedores afirmam manter a preocupação de benzer tudo separado – cada item, na medida em que vai sendo introduzido na dieta da criança, respeitado seu grau de periculosidade. Porém, há uma aceleração na introdução de itens do cardápio. Mulheres mais velhas dizem que antigamente as crianças só começavam a comer peixe com um ou dois anos, e carne de caça a partir dos três ou quatro anos, porque os benzedores eram muito rígidos. Hoje em dia, as crianças começam a comer carne de peixe aos seis meses, carne de caça com um ano; e, assim que vão para a cidade, comem galeto.

Pais e mães contam que, em um passado não muito recente, os pais ficavam até um mês sem realizar atividades de trabalho; hoje em dia, ficam por volta de duas semanas. Porém, a duração do resguardo vai depender da configuração da família. Nos casos em que há alguém que faça esse trabalho para o casal – filhos mais velhos, avó paterna da criança, tios paternos, tias maternas, ou ajudantes hupd’äh –, essa restrição pode prolongar-se por mais tempo. Caso contrário, o benzedor os autoriza a trabalhar mais cedo, benzendo-

“encantações” realizadas pelos *kumua* (Buchillet, 1988; Cabalzar, A. idem).

os para tal fim. Este procedimento também foi relatado por mulheres mais velhas em relação ao nascimento de filhos que tiveram há décadas. Em suas primeiras idas à roça após o parto, a mulher deve utilizar pintura facial vermelha de carajuru ou de urucum benzido. Apesar de essa antecipação do fim do resguardo ser muitas vezes necessária, não é considerada adequada, sendo que há casos de mortes de bebês por doenças como gripe (*heu*) e coqueluche (*wau*) justificadas pelo fato de terem sido levados por suas mães muito cedo à roça, em virtude da falta de pessoas que ficassem com seus filhos. Os benzimentos relativos ao trabalho do pai dizem respeito aos seus instrumentos de trabalho e evitam que o pai fique doente ao tocá-los e a criança ao entrar em contato direto ou indireto com tais instrumentos. Benze-se os machados, o caniço, armadilhas. No caso em que o pai é professor, logo após o parto, ele deve ser substituído na escola por outra pessoa da comunidade. Antes de retornar à sala de aula, o benzedor executa uma encantação para que as cores e formas de letras e desenhos manipulados pelo pai- feitos no quadro e presentes nos livros didáticos- não assustem a criança.

Notas etnográficas de um parto contemporâneo

Durante meu trabalho de campo de doutorado, tive a oportunidade de acompanhar diversos cuidados que envolveram o nascimento de uma criança, em *Mahawai Tuhkurô*, onde encontrei uma jovem mulher desana, da comunidade próxima de *Maa Maharo*, casada com um homem *Ñahuri porã*, no último mês de gravidez. Como é comum atualmente entre os Tukano, até o nascimento do primeiro filho o casal ainda morava com os pais do esposo. Nas semanas que antecederam o parto, o futuro pai preparava um terreno a fim de construir uma casa para morar com a esposa e o filho numa área considerada boa para moradia e que era de uso de seu finado avô paterno.

Na medida em que se aproximava a época prevista para o parto, a preocupação dos envolvidos era que a parturiente estava “sem benzimento, não havia benzedor”. Diziam isso porque o avô da criança que iria nascer, que era o principal benzedor do seu grupo de irmãos desde a morte de seu pai, um reconhecido *kumu*, de quem era o filho mais velho, e sua esposa tuyuka, clã *Dasia*, que era a sogra da parturiente, estavam na cidade de São Gabriel. Essa dupla ausência do benzedor e da parteira preferenciais contribuiu para o aumento da tensão que envolve o parto do primeiro filho de um casal.

Assim que a jovem mulher começou a ter as dores de parto, quem iniciou os cuidados, assumindo a função de parteira, foi a esposa do irmão mais novo (e único irmão vivo) do avô paterno da criança, uma mulher tariana do Distrito de Iauaretê, médio Uaupés, que era agente de saúde da comunidade.

Foi entre a roça, a cozinha e o quintal – espaços femininos – que passamos a maior parte do período pré-parto. A parteira fazia referência aos conselhos dados pela avó paterna da criança, que era sua concunhada tuyuka, clã *Dasia*, e conversava com mulheres mais velhas, moradoras da comunidade – uma mulher tuyuka, clã *Dasia*, esposa do finado irmão menor de seu sogro, e uma mulher desana, clã *Sipia Wirã*, nora da referida mulher tuyuka, que lhe orientavam sobre como ela deveria agir. Estava preocupada: “será que vai dar certo? Não tem benzedor”. “Nem sonhei cocô, o avô da criança não vai chegar”¹¹. Tecia comentários sobre outros partos: que foi a sogra da parturiente, sua cunhada, que lhe deu remédio, cuidou dela e lhe aconselhou, na ocasião do parto de seu último filho; que foi ela quem acompanhou o parto do último filho da mesma concunhada e que aquela tinha sido a primeira vez em que ela acompanhara um parto; e que, no seu último parto, foi seu marido quem benzeu, olhando num caderno registros feitos dos benzimentos de seu finado pai.

Com folhas de tucum (*Astrocaryum vulgare*) coletadas em uma árvore no quintal da sua concunhada, sogra da parturiente, a parteira trançou duas cordinhas que seriam amarradas ao cordão umbilical e mandou o pai da criança cavar o orifício onde seria enterrada junto à placenta, procedimento que demarca o local de nascimento da pessoa.

A parteira foi responsável por preparar e ministrar remédios feitos a partir de plantas cultivadas na roça. A coleta de certos tipos de tubérculos na sua roça e na roça dessas mulheres foi uma atividade complexa, porque envolveu o discernimento entre tais plantas e plantas venenosas semelhantes próximas. Na cozinha, o preparo de remédios foi feito através de métodos de decocção e de infusão.

O remédio feito à base de *taa dũhka* – nome genérico atribuído a diversas plantas – segundo uma velha tuyuka contou, deveria ser usado em casos de parto ou de primeira menstruação quando não há *kumu*, sendo jogado ao redor da casa e dentro do quarto em que a mulher daria à luz. “Assim eu fiz com minha filha em São Gabriel, e deu certo”, disse. O uso de tal planta, chamada de *kumu* pelos benzedores, “cerca” com paris (esteiras de talas amarradas com cipó) invisíveis e protege a parturiente, a criança e demais envolvidos no parto de ataques de seres sobrenaturais, ação análoga aquela realizada xamanicamente pelos benzedores nas encantações de proteção. Como iríamos acompanhar o parto, tivemos de aplicar o líquido nos braços, nas pernas, nos pés, nas mãos, onde não havia roupa cobrindo. A parteira também aplicou, antes de sair de casa, no seu filho pequeno, pelo fato de que ele costumava tomar banho no porto onde os pais e a criança tomariam o primeiro banho após o parto.

A parteira preparou o espaço que havia sido isolado para a parturiente dar à luz

11 Para os Tukano, sonhar com fezes é sinal de que vai chegar alguém do grupo Tukano.

e onde esta se encontrava desde o início das dores de parto. Ao adentrarmos na casa da parturiente, jogou o líquido preparado com *taa duhka* em toda área externa que circundava o cômodo onde aconteceria o parto. Tirou os punhos de uma rede e a ajeitou, colocando-a dobrada no chão para que a parturiente desse à luz ali. Jogou o líquido de *taa duhka* em cada canto do cômodo e no local exato em que ocorreria o parto, em uma atitude análoga à do *kumu*, dizendo, porém, que estava *benzendo* “que nem padre”, em uma clara analogia ao batismo cristão efetivado na região pelos padres salesianos.

Explicando o que a sogra da parturiente lhe dissera – que “o remédio deve ser tomado quente” e que “o que vai dentro também tem que ir fora”, ofereceu o líquido preparado por decocção com a planta *semero* para que a parturiente, porque, quando toma, “não tem dor e o filho sai rápido”. Lascas do tubérculo foram aplicadas na barriga e nas pernas da grávida.

Ao mesmo tempo, orientava a parturiente sobre como as posturas corporais assumidas por ela antes e durante o parto influenciavam no sucesso do parto. Disponibilizou um banco para a moça se sentar e explicou que ela não podia ficar deitada. Aconselhou a parturiente dizendo: “nasceu só uma mão” ou “nasceu só uma perna, virado, por isso a casada não deve deitar na rede com pernas no chão, nem com o braço para baixo. A nora de uma moradora da comunidade nasceu assim, só o braço. Ela suspendeu, nem sei como ela fez. Desde moça tem que se comportar assim. A mulher não pode ficar desobedecendo”. Atou uma rede e explicou à parturiente que quando dói tem que se ajoelhar perante a rede, dispendo a parte superior da barriga contra ela, num movimento em que utiliza a rede para empurrar o bebê de cima para baixo, forçando-o a sair.

Entre nós a regra era ficar em silêncio ou falar baixo. Enquanto isso, o pai da criança, um jovem adulto, fazia o benzimento *Duhikaro*, que deve ser feito quando o parto está demorando muito, olhando seus cadernos, provavelmente registros que ele fizera a partir da narração de seu pai ou que seu pai fizera a partir da narração do finado avô. A parteira explicou que, “quando o parto demora, é *duhi* do pai, no caso de o filho ser menino; ou *duhi* da mãe, no caso de ser filha menina” através do exemplo: “*duhi* é quando a pessoa é chamada para comer e demora muito. Geralmente os homens demoram muito para comer, tudo isso influencia na hora do parto”. Em Ramirez (1997, p. 50-51), *Duhí* é traduzido por malformação (do feto) devido à transgressão de uma regra cultural, o que me leva a inferir que *duhi* explicita ou revela o não seguimento dos conselhos dos mais velhos a partir do momento em que se tornam aptos a terem filhos, algo que desencadeia problemas durante o parto e nascimento de um filho.

Poucas horas depois, o esposo da parteira e tio paterno (irmão mais novo do pai)

do esposo da parturiente trouxe um cigarro que havia benzido *Nihĩ utu ahpose*, que é o benzimento do lugar onde o bebê vai nascer, olhando em um caderno registros que havia feito dos benzimentos contados pelo seu finado pai. Apesar do pedido da parteira, seu esposo não queria fazer os benzimentos que devem ser realizados logo após o nascimento da criança, porque teria que seguir muitas restrições. A parteira soprou a fumaça do cigarro benzido na moça, no local onde ela ia dar à luz, e depois no pai da criança.

As dores de parto se intensificaram às cinco da manhã do dia seguinte e a parteira estava ainda mais tensa. A moça estava de joelhos, pressionando a parte superior da barriga contra a rede e fazendo um movimento de cima para baixo, como que impelindo o bebê a descer. A parteira ministrava remédio, o pai soprava o cigarro benzido. Após um tempo com dores, no meio da manhã a moça deu à luz.

Não assisti a hora exata do parto, pois não me senti à vontade para entrar no quarto. A parteira contou que cortara o cordão umbilical com uma tesoura e que a moça dera à luz na mesma postura em que estava antes. O marido não estava presente. A parteira saiu do quarto e, preocupada porque a placenta não havia sido expelida, foi solicitar o benzimento a um velho, que era um homem de um segmento do clã Ñahuri porã diferente daquele do pai da criança e que não era indicado para realizar todos os benzimentos de parto e nascimento por ser muito velho. Após a mãe ingerir o líquido benzido pelo velho e a realização de variadas massagens e movimentos no corpo da mulher pela parteira e por mais duas mulheres, uma grande parte da placenta saiu. Mas as mulheres acreditavam que ainda não havia saído tudo.

Agoniada, a parteira mandou chamar um benzedor do sítio ao lado, *Wariã Tuhkurõ*, filho do irmão menor do velho que havia feito o benzimento da placenta e que fora indicado pelo avô da criança para benzer caso ele não chegasse à comunidade a tempo de acompanhar o parto. Então, chegaram o benzedor e sua esposa desana, clã *Yugũ wirã*, experiente parteira. Os dois orientaram a mãe sobre a posição em que ela deveria ficar para sair a placenta. Pediram que ela deitasse e fizeram novas massagens. Nada mais saía. Então, o benzedor concluiu que a placenta – o *kumurõ*, banco do bebê – já havia saído por completo. O pai comentou: “então o benzimento do velho funcionou...”.

Depois disso, o benzedor iniciou o árduo procedimento de realizar benzimentos relativos ao nascimento ao longo de aproximadamente quatro horas. Os benzedores costumam dizer que, antigamente, os velhos levavam um dia realizando esses benzimentos, mas que hoje levam poucas horas, porque há uma simplificação das suas fórmulas, principalmente na nomenclatura, que é o mais longo de todos. Antes, o benzedor citava todas as casas de transformação do clã que fazem parte da trajetória da anaconda

ancestral até chegar ao local onde a criança nasceu, mas hoje citam somente as principais casas. O benzedor executou benzimento de proteção (*Wetidarero*), benzimento para o bebê poder deitar na rede (*Pũkeo bahsero*), benzimento de nomeação (*Heriporã bahsero*), benzimento de leite materno (*Ohpeko bahsero*), benzimento do umbigo (*Sumuga yoro bahsero*), benzimento de mingau (*Ñumuku basero*), benzimento para se alimentar de beiju (*Hauga basebaro*), benzimento de banho (*Uaro bahsero*) e benzimento de pimenta (*bia bahsero*).

Após uma pequena discussão entre os presentes sobre o nome que deveria ser atribuído à menina, o benzedor definiu que deveria ser *Duhigo*, pois o nome da primeira filha do primeiro filho do avô paterno do bebê deve ser *Yepario*, nome da primeira mulher Tukano. O segundo filho do primeiro filho do avô paterno ainda não tivera filhos. Como o terceiro filho teve filho antes dele, então sua primeira filha ficou com o nome da segunda mulher do universo, *Duhigo*. A lógica aqui parece ser de que o repertório de nomes clânicos masculinos e femininos segue uma ordem hierárquica relativa ao nascimento dos ancestrais e são distribuídos pelo avô paterno (ou um agnato da sua geração) de acordo com a ordem de nascimento de seus netos¹².

Depois desses procedimentos, a parteira enterrou a placenta e o cordão umbilical, ao qual amarrou as duas cordinhas de tucum, no orifício feito pelo pai no terreno em frente à casa. O benzedor, sua esposa e a parteira aconselharam os pais num tom de voz incisivo, sobre o comportamento que eles deveriam adotar pela ocasião do nascimento do primeiro filho. Mulheres mais velhas que vieram visitar a mãe e o recém-nascido davam *conselhos* no mesmo tom. Antes de tocar o bebê, todas passavam o líquido preparado com *taã duhka*. Perguntavam se o bebê havia chorado: “*uhtiatī?*”, pois este é um sinal de humanidade, enquanto o silêncio revela que se trata de um bebê *wai mahstx*. Em nenhum momento vi o pai pegando o bebê.

No dia seguinte, no momento do primeiro banho, enquanto a parteira e a esposa do benzedor guiavam o casal até o porto, defumando o rio com breu benzido, o *benzedor*

12 Conforme Hugh-Jones, C. (1979), um bebê deveria receber o nome de um parente patrilinear da segunda geração ascendente e do sexo apropriado, de modo que um garoto deveria ser chamado como seu avô paterno (FFB), e uma garota como a irmã do pai do pai. Esse é um ‘nome xamânico’ (*baseri wame*) porque é transferido xamanicamente, com pintura vermelha e leite agindo como veículo. O nome também ‘muda (troca) sobre a alma’ – *ust- wasoa* – do ancestral morto dentro da criança, de modo que essa alma está prevenida de ‘desaparecer’. O nome ancora a criança ao local do grupo de descendência, estabelecendo seu parentesco patrilinear com outros membros em referência aos membros mortos recentemente. Hugh-Jones, S. (2002: 60), afirma que “[...] os nomes pessoais tukano constituem parte de um conjunto de ideias que dizem respeito a diferentes aspectos ou componentes do corpo e da pessoa – sangue, ossos, carne e pele: pintura, ornamento e vestimenta; língua, encantamentos, cantos e música; sopro, espírito vital, alma e sombra.

observava tudo de longe, vigilante, sem olhar diretamente. Com sua permissão, fiquei ao seu lado. Esse é um momento muito delicado, quando mãe e bebê estão sujeitos a ataques sobrenaturais dos gente-peixe, que querem roubar o espírito da criança, cooptando-o a viver no seu mundo, o que implica sua morte para o mundo dos humanos.

Após o banho, voltamos todos ao quarto onde os pais mastigaram a pimenta benzida e, cuspidos de volta em suas mãos, esfregaram a pimenta misturada com saliva sobre todo o corpo para evitar doenças como a leishmaniose, como me explicou o *benzedor*. Na cozinha, o casal fez sua primeira refeição com beiju, pimenta benzida e pedaços de peixe moqueados que foram benzidos no ato, com comentários do benzedor, que reclamou que o ideal era que fossem peixes piabas, mas que ninguém fora pescar para o casal.

A esposa do benzedor deu recomendações sobre como a mãe deveria sentar o bebê, recostando sua cabeça num pano e sentando-o de lado, para a criança ficar forte. O benzedor explicou que eles deveriam ficar de resguardo até a próxima semana, que deveriam ter ajudantes para ir à roça, pescar, e levar-lhes comida. Caso não tivessem, ele realizaria benzimentos para que voltassem aos seus trabalhos.

Conforme me explicou o benzedor Rafael Azevedo:

Quando se realiza o benzimento de nascimento, é importante ver se acontece *ahkoriko*. Se chover após o banho ou no dia do banho, é o *ahkoriko* deles (dos pais, do filho). Isso quer dizer que o benzedor não benzeu bem. Se não der *ahkoriko*, é que o benzedor deve ser considerado, com respeito (*heopese*), conhecedor (*mahsigt*). Dá *ahkoriko* quando o benzedor deixa um espaço, um intervalo... Como se fosse uma música... de uma estrofe para outra. A gente-paricá (*wīho mahsā*) olha; se ele faz isso, mandam chuva e trovoada. Se alguém da comunidade pegar essa chuva do *ahkoriko*, pode ficar doente – de reumatismo (*wahāpi*, *wahkari*, paralisia (*buase*). Por isso as crianças não devem brincar nessa chuva. Antigamente os benzedores eram bons, não dava *ahkoriko*. O *ahkoriko* também acontece quando a família tem costume de comer muito caldo de peixe ou de caça. Logo após o primeiro banho do casal e da criança, ninguém deve tomar banho no lugar onde banharam, porque tem uma cobra esperando para engolir. Depois de uma ou duas horas, a cobra cansa de esperar. Parece brincadeira, né? (Rafael Azevedo, *Mahawai Tuhkurō*, 2012)

Naquela tarde, no dia previsto pelos profissionais do DSEI para acontecer o parto, chegaram o avô paterno da criança e sua esposa, que ficaram na assistência, controle e vigilância do jovem casal no resguardo.

Sobre os cuidados relativos ao pós- parto, meus interlocutores afirmaram:

Nesse período, eles (o casal) comem peixe, mingau e beiju. Ela (a mãe) não pode preparar comida, quem prepara sou eu (a sogra). Ele (o pai) não está pescando, ela ainda não está indo para a roça. Não podem comer frutas de roça, do mato, porque ainda não foi benzido; nem cará, nem caxiri. Estão comendo todos os peixes cozidos – moqueados ainda não. Quando come moqueado, fica com a cara preta. Em dois, três meses, pode. Não consome nenhuma carne, nem rã. Quando ela não tiver ninguém para ajudar, aí benze para fazer fogo e usar forno. Se benzer, pode. Se não benzer e pegar coisa quente, corta o leite do peito. Não podem fazer serviço pesado. *Quinhampira* comunitária eles podem ir. Caxiri tem que ser benzido. Não pode fazer viagem longa, porque nos pontos que têm nome (lugares sagrados, que fazem parte da trajetória da canoa de transformação), se o *kumu* não souber benzer, é capaz de perder a vida dele nessas casas. O principal são lajes grandes, como em Fátima, *Yaiwii*. Pra quem consome *kahpi*¹³, as folhas, pés, tocos falam. Peixe, qualquer ser, animal fala. *Kahpi* e paricá colocam muito as pessoas a *conhecer* lugares. O pajé vê quais são os pontos principais. *Yaiwii* é visto pelos pajés como cidade muito boa. Passar pelas serras é o mesmo que entrar na cidade – pegar carro e ir embora. Se o recém-nascido não é bem protegido, é capaz de se perder por aí, por isso não é permitido. Sol, zoadá de motor, zoadá de temporal... contra tudo isso o *kumu* protege, para a criança não ser prejudicada. Senão vem gripe forte, reumatismo. Para evitar isso, faz esse tipo de benzimento. Esse tempo é de muitas frutas, como japurá (*Erismia japura*), uacu (*Monopiterix uacu*), começa buriti (*Mauritia flexuosa*), açaí (*Euterpe precatoria*). Tempo um pouco doloroso. A doença que ataca mais é *dohkesekese* (doenças que aparecem em certas épocas do ciclo anual, devido à passagem de certos seres sobrenaturais), que vem das frutas, e vem para qualquer um. Quando vem gripe forte, uma parte que ataca é a gripe, a outra é *dohkesekese*. Se o cara não souber benzer, a criança morre... (Celestino e Palmira Azevedo, *Mahawai Tuhkuro*, 2013)

Nas semanas que se seguiram ao parto, o casal tomou certos cuidados. Nos primeiros dias, ficaram restritos ao quarto, saindo apenas para tomar banho, dar banho no bebê no porto, e comer algo na cozinha. Mesmo havendo peixe moqueado em casa, ambos só se alimentavam de peixe cozido ou mujeca (espécie de pirão feito com farinha, goma de mandioca e peixe). Ficaram uma semana sem frequentar a refeição comunitária; e, quando foram, levaram comida obtida e preparada pelo ajudante hupd'äh e pela avó paterna. Uma semana depois, começaram a efetuar trabalhos leves e próximos à casa, como ajudar a capinar os arredores. O pai do bebê ajudou seu pai na construção de uma canoa. Duas semanas depois, acompanhou sua mãe na roça, ajudando a arrancar e descascar mandioca. Alguns dias depois o casal e a filha recém-nascida acompanharam a avó materna da criança na roça. Todos exibiam no rosto pinturas feitas com carajuru

13 Bebida alucinógena feita a base de *banisteripsis caapi*.

benzido.

Durante as semanas pós-parto, a parteira realizou visitas constantes ao casal e ao bebê. Como agente de saúde, verificou medidas e o peso da menina, que foi considerada gorda, ou seja, saudável, por outras mulheres da comunidade, que acompanharam a visita com empolgação. A parteira negou meu pedido para fotografar o bebê, pois o *benzedor* havia informado que era perigoso expor o recém-nascido à luz e ao barulho que emanam do flash, que seriam danosos à saúde da criança como as cores encontradas em objetos que, sendo análogas a cores presentes na miração do *kahpi*, podem ocasionar doenças, sem a realização de benzimentos.

Todos aqueles que estiveram diretamente envolvidos no parto, como os benzedores, a parteira e até mesmo eu, tiveram que cumprir algumas restrições. A parteira afirmou que ela deveria evitar manter relações sexuais e cortar frutas como banana, que dão em cacho e caem rápido, porque isso interfere na queda do cordão umbilical do bebê. Nos dias que se seguiram ao parto, ela foi à roça e pediu ao seu filho que arrancasse a banana do cacho. Apesar de afirmar que restrições alimentares eram impostas só aos pais da criança, a parteira evitou ingerir peixe moqueado e recusou a oferta de um jabuti (*wirapoka*) por parte de um homem da comunidade, alegando que não sabia tratar e que não podia sentir aquele cheiro que sai dele (*moasutiro*), pois lhe causava “zunido no ouvido” – algo que remete a comportamento de pessoa em restrição.

Hospedada na casa do casal composto pela parteira e pelo tio-avô paterno do recém-nascido, que realizou o benzimento de lugar do parto; durante uma refeição matinal, eu, a irmã mais velha do dono da casa, e a sua mãe, fomos repreendidas pelo dono da casa, por termos preparado e comido peixe assado, à moda de Belém, local de onde as duas haviam chegado recentemente. Segundo os conselhos de seu irmão mais velho, avô do bebê, deveríamos evitar comer peixe assado naquele período, já que o cheiro de assado atrai gente-peixe.

Considerações finais

Com todas as transformações sociais vivenciadas pelos grupos Tukano Orientais do médio Tiquié, os cuidados relativos ao nascimento continuam sendo considerados fundamentais para a construção da pessoa. Diferente de relatos sobre parto de outros povos amazônicos, como os Piro, que revelam a importância da autonomia feminina, sintetizada no uso da expressão “yo solita haciendo fuerza” (Belaunde, 2000), entre meus interlocutores e outros grupos Tukano (ver Sanches, 2019) tais histórias falam fundamentalmente sobre a criação de uma rede de cuidados intergeracional e entre

gêneros para garantia de um parto exitoso.

Entre os Tukano, a couvade não se trata, como proposto por Riviere (1974), de um rito de paternidade que expressa uma conexão espiritual entre pai e criança, aproximando-se mais da perspectiva de Rival (1998), que, a partir do exemplo Huaorani, a define como um rito do casal, de *coparenthood*, que envolve a participação complementar de dois sexos, que constitui um tipo de agência andrógena, e que a partir do qual o homem e a mulher tornam-se pais e a criança passa a fazer parte de uma rede de relações compartilhadas. Entre os Tukano, trata-se de um rito ainda mais extensivo, pois inclui a ação fundamental de participantes de uma geração acima: a parteira e o *kumu*. Enquanto em sociedades uxorilocais, modelo que a autora toma como predominante para a Amazônia, a couvade marca a inserção do pai no grupo local, no caso Tukano, que é preferencialmente virilocal, costuma marcar a inserção da mãe na comunidade.

Se, por um lado, temos uma atuação articulada entre duplas cross-sex – benzedor e parteira, pai e mãe –, ocorre neste momento um processo de transmissão de conhecimentos entre duplas same –sex – benzedor e pai (pai e filho), parteira e mãe (sogra e nora), que atualiza a diferenciação de saberes/especialidades por gênero característica dos Tukano Orientais (Mahecha, 2004; Cabalzar, F. 2010; Rezende, 2007).

A parteira acessa conhecimentos de uma rede de mulheres, que inclui a sua própria parteira, provavelmente sua sogra, que a depender dos arranjos matrimoniais realizados, pode ser ou não do seu próprio clã ou grupo exogâmico, e de outras mulheres mais experientes da rede de parentesco de seu esposo, de seu grupo e de outros grupos exogâmicos. A transmissão de conhecimentos relativos aos benzimentos do nascimento entre homens a princípio se dá de modo mais restrito, entre avô, pai, filho, nos casos em que um avô benze o nascimento de seu neto e orienta seu filho (pai da criança) a realizar parte dos benzimentos, dividindo responsabilidades. Mas é comum que um homem procure outros homens de seu clã ou até mesmo seu sogro para ter acesso a esses conhecimentos, e que durante o parto seja acionada uma rede de benzedores que ultrapassa as relações entre pai e primogênito, o que demonstra que o sistema xamânico é atravessado por uma série de relações que não se restringem a uma linha paterna marcada por um princípio de senioridade.

A parteira é a responsável pela organização do espaço físico onde ocorrerá o parto, pelo preparo e aplicação de remédios à base de plantas da roça, pela realização de massagens, pela orientação quanto às posturas corporais da parturiente, pela solicitação de benzimentos pré-parto, pelo preparo dos elementos que o benzedor irá benzer e pelo próprio parto em si. Cabe a ela aconselhar e vigiar o pai e a mãe a fim de que eles cumpram

à risca as recomendações relativas ao pós-parto. As atividades do benzedor consistem na realização dos benzimentos pré, durante e pós-parto, que irão constituir o bebê como pessoa humana, protegendo-o, atribuindo-lhe um nome, e compondo seu corpo-alma com atributos e capacidades próprios para viver bem. Ele tem a autoridade de decidir questões importantes sobre o parto e o pós-parto: onde o parto deverá ser realizado, quais benzimentos devem ser feitos, quais regras devem ser cumpridas e quais podem ser abrandadas ou quebradas e em quais circunstâncias.

Em um sentido mais sutil, a parteira é a *iñanurogo/nihĩ kotego* (aquela que *cuida/vigia* o feto), a que auxilia na passagem do bebê do útero para o mundo através da vagina concebida como a porta do feto (*nihĩ sohpe*) (Azevedo, 2004:10; Sanches, 2019:76). A função de vigia não deve ser menosprezada, pois é relevante em várias situações da vida social tukano: é o termo utilizado em referência ao homem que cuidava das fronteiras do território de cada grupo (Ñahuri & Kumarõ, 2003: 229), da porta da maloca durante festas para avisar sobre a aproximação de inimigos (idem, 236), e durante a iniciação masculina, para evitar a entrada de mulheres (Vicente Azevedo, comunicação pessoal; Diakuru & Kisibi, 2006: 92).

A relação articulada entre a parteira e o benzedor toma um significado mais profundo se estabelecermos uma analogia entre as funções desta e do *kumu* que maneja ou cuida (*iñanuro*) das transformações cíclicas de pessoas e do universo (Hugh-Jones, S. 1994; Cabalzar, A. (org), 2010) ou que, como registrou Lolli (2013:386-388) entre os Yuhupdeh, cuida (ou por que não dizer vigia) das diferentes portas que dão acesso às diferentes camadas ou planos-casa do cosmos, controlando o fluxo da circulação de pessoas ou componentes de pessoas de cada plano por entre os planos. De acordo com o autor, no benzimento do parto o *kumu* abre a porta do corpo da grávida e a porta da casa dos peixes, algo que faz todo sentido na lógica xamânica tukano.

Por um lado, o modo como meus interlocutores concebem as diversas transformações em relação aos cuidados relacionados ao nascimento pode ser compreendido se lançarmos mão do conceito de abrandamento, desenvolvido por Cabalzar, F. (2010). Tal conceito diz respeito a procedimentos realizados pelos *kumua* Tuyuka de abrandamento da nomeação e das restrições de alimentação e sexuais em momentos importantes do ciclo de vida. Entre os Tuyuka, o benzedor evita fazer uma versão de benzimento de alma-nome em que atribui à criança a intenção-pensamento de ser um grande conhecedor e amplia o espectro dos alimentos benzidos e acelera a introdução dos alimentos após nomeação, iniciação, parto, menstruações, estratégias que constituiriam um modo de prosseguir com todos os benzimentos sem os riscos mais potentes e fulminantes que estariam implicados

no porte de saberes maiores (idem: 185-186). A noção de abrandamento, sugiro, remete à expressão xamânica *pehkaporã ta* (lit. interromper/apagar a brasa, o calor do fogo¹⁴), acionada com o intuito de abrandar o calor de seres, artefatos ou substâncias quentes, que causam efeitos danosos à pessoa.

Por outro lado, a recorrência em se referir ao passado como uma época em que as restrições seriam rigidamente estabelecidas e cumpridas em contraponto a um presente em que elas seriam mais leves pode estar relacionada a um certo estilo narrativo Tukano fatalista sobre as transformações sociais ao longo do tempo, em que conhecedores e conhecimentos são concebidos progressivamente como menos potentes (Hugh-Jones, S. 1994, Goldman, 2004, Cabalzar, F. 2010).

De acordo com a narrativa Tukano sobre a origem da humanidade mencionada no início do artigo, esta em seu estado atual só é atingida após uma série de experimentações, tentativas, erros e acertos, efetuados através de parcerias same-sex, cross-sex e intergeracionais, pelo casal primordial de avós do universo e por seus descendentes. Há, portanto, reverberações entre o processo narrado na história de constituição da humanidade e o processo narrado aqui, durante o qual duplas, avô e avó paternos, pai e mãe, e uma rede de homens e mulheres, lançam mão de tentativas e experimentações (*yãase*), testes (*yãakeose*) relativos aos benzimentos (*bahsese*), aconselhamentos (*werese*) e restrições (*betise*), para garantir o nascimento exitoso da criança.

Referências

AEITYPP. 2011. *Nirõ kahse ukuri turi – Yepa Pirõ Porã tuoñase bueri turi*. São Paulo: Imprensa oficial.

ANDRELLO, Geraldo. 2004. *Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uapés (alto rio Negro, Amazonas)*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Campinas: IFCH/Unicamp.

_____. 2006. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Unesp/ISA/NUTI.

_____. 2010. "Escravos, descidos e civilizados. Índios e brancos na história do rio Negro". *Revistas Estudos Amazônicos*, 5(1): 107-144.

_____. 2012. *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; São Paulo: ISA.

AZEVEDO, Marta Maria. 2004. "Povos indígenas no Alto Rio Negro: padrões de nupcialidade e concepções sobre reprodução". In: *XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, ABEP, Caxambu.

14 Agradeço ao grupo de kumua Tukano do alto Tiquié (ver Aeitypp, 2010) e ao antropólogo Tukano Dagoberto Azevedo pelos esclarecimentos sobre esta noção.

- BELAUNDE, Luisa Elvira. 2000. "A woman's strength: Unassisted birth amongst the Piro of Amazonian Peru. *JASO. Journal of the Anthropological Society of Oxford*, v. 31: 31-40.
- _____. 2006. "A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia". *Revista de Antropologia*, 49(1):205-243, São Paulo, USP.
- BUCHILLET, Dominique. 1988. "Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desana". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Antropologia*. Belém: 4 (1).
- CABALZAR, Aloisio. 2005. *Peixe e gente no alto rio Tiquié: conhecimentos tukano e tuyuka, ictiologia, etnologia*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA).
- _____. 2008. *Filhos da Cobra de Pedra. Organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. São Paulo: Editora Unesp, ISA; Rio de Janeiro: Nuti.
- CABALZAR, Flora Freire Dias. 2010. *Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos*. Doutorado em Antropologia Social, USP.
- CHERNELA, Janet Marion. 1997. "Ideal Speech Moments: A Woman's Narrative Performance in the Northwest Amazon". *Feminist Studies* 23(1):73-96..
- COHN, Clarice. 2000. "Noções sociais de infância e desenvolvimento infantil". *Cadernos de Campo*, 10 (9): 13-26.
- DIAKURU & KISIBI. 2006. *Bueri Kādiri Maririye. Os ensinamentos que não se esquecem*. RIBEIRO, Berta. (org.). São Gabriel da Cachoeira: UNIRT, FOIRN.
- GOLDMAN, Irving. 1979 [1962]. *The Cubeo: indians of the Northwest Amazon*. Urbana: Univ. of Illinois Press.
- GOLDMAN, Irving. 2004. *Cubeo Hehénewa religious thought- Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. New York: Columbia University Press.
- HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: spatial and temporal processes in the Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1996. "Shamans, prophets, priests and pastors". In: THOMAS, Nicholas e HUMPHREY, Caroline (orgs.), *Shamanism, history, and the state*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- _____. 2002. "Nomes secretos e riquezas visíveis: nominação no noroeste amazônico". In: *Mana*. Rio de Janeiro, 8 (2): 45-68.
- _____. 2009. "The fabricated body: objects and ancestors in NW Amazonia". In: SANTOS-GRANERO, F. (ed.). *The Occult Life of Things*. Tucson: University of Arizona Press
- _____. (no prelo). *Su riqueza es nuestra riqueza. Perspectivas interculturales de objetos o gaheuni*.
- LANGDON, Thomas. 1975. *Food restrictions in the medical system of the Barasana and Taiwano indians of the Colombian Northwest Amazon*. New Orleans: Tulane University.
- LOLLI, Pedro. 2013. "Sopros de vida e destruição: composição e decomposição de pessoas". In: *Revista de Antropologia*, USP, São Paulo, 56 (2): 365- 396.

MAHECHA RUBIO, Dany. 2004. *La formación de Masa Goro "personas verdaderas". Pautas de crianza entre los Macuna del Bajo Apaporis*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.

ÑAHURI E KUMARÕ. 2003. *Dahsea Hausirõ Porã Ukushe Wiophesase Merã Bueri Turi (Mitologia Sagrada dos Hausirõ Porã)*. Coleção Narradores Indígenas do rio Negro. São José I/São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, v.5.

OLIVEIRA, Melissa S. de. 2016. *Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri porã do médio rio Tiquié, Noroeste Amazônico*. Tese defendida pelo PPGAS/UFSC.

OVERING, Joanna. 1986. "Men Control Women? The Catch-22 in Gender Analysis". *International Journal of Moral and Social Studies*. vol. 1(2): 135-56

RAMIREZ, Henri. 1997. *A fala tukano dos Ye'pâ-Masa*. Manaus: Inspetoria Salesiana da Amazônia Cedem, Tomo II (Dicionário).

REZENDE, Justino Sarmiento. 2007. *Escola indígena municipal Utãpinopona-Tuyuka e a construção da identidade tuyuka*. Dissertação (Mestrado em Educação). Campo Grande, Universidade Católica Dom Bosco.

RIVIÈRE, Peter. 1974. "The Couvade: A Problem Reborn", *Man*, Vol. IX: 423-35.

PEREIRA, Rosilene Fonseca. 2013. *Criando Gente No Alto Rio Negro: um olhar Waikhana*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social UFAM.

TASSINARI, Antonella. 2014. "Other's knowledge, Other's knowledge owners and other ways of knowledge transmission. Paper apresentado no Panel The social life of schools", *IX Conferência da SALSA*, Gothenburg, Sweden: University of Gothenburg, Vanderbilt University.

RIVAL, Laura. 1998. "Androgynous parents and guest children: The Huaorani Couvade". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (4): 619-642.

SANCHES, Silvio Barreto. 2019. *Transformações pelo basesé nas práticas tukano sobre concepção, gestação e nascimento da criança*. Dissertação de Mestrado defendida pelo Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Amazonas.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 2003. "La inmanencia del enemigo", *Amazonía Peruana*, (28-29): 41-72.

Recebido em 31 de maio de 2017.

Aceito em 07 de dezembro de 2018.