



Aprendendo antropologia com antropólogos indígenas acadêmicos: sobre os distintos modos de fazer antropologia, seus interesses e efeitos

Talita Lazarin Dal Bo¹
(talita.lazarin@gmail.com)

No início de 2015, como parte de minha pesquisa de doutorado (DAL BÓ, 2018), comecei a frequentar o Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM). Naquele momento, participavam ativamente dele três pós-graduandos indígenas: João Paulo Lima Barreto, Dagoberto Lima Azevedo e Gabriel Sodré Maia; cada um com sua proposta de pesquisa individual, mas todos participando ativamente do Núcleo, cujos professores coordenadores, Gilton Mendes dos Santos e Carlos Machado Dias Jr., eram também orientadores em suas pesquisas². Outra condição importante também os aproximava: os três são Yepamahsã (Tukano), povo indígena que se localiza na região do Alto Rio Negro, Estado do Amazonas. Ainda que apresentem muitas diferenças entre si ó como as localidades de nascimento e vivência na infância, as descendências familiares e as trajetórias de formação no nível de graduação, entre outras ó, eles pareciam desenvolver interesses e objetivos muito próximos com relação a suas pesquisas, que eram, também, na

¹ Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e pesquisadora do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA/USP).

² João Paulo Lima Barreto ingressou no mestrado em 2011, concluiu o curso em 2013 e ingressou no doutorado em 2016; Dagoberto Lima Azevedo, ingressou no mestrado em 2014, concluiu o curso em 2016 e ingressou no doutorado em 2017; e Gabriel Sodré Maia, ingressou no mestrado em 2014, também o concluiu em 2016 e ingressou no doutorado em 2018. Os temas de suas pesquisas serão comentados à frente.

maior parte do tempo, refletidas em conjunto por eles nesse núcleo. É possível que essa proximidade ocorresse por terem sido, eles, os únicos estudantes/pesquisadores indígenas desse núcleo durante os anos em que lá realizei minha pesquisa, entre 2015 e 2016³. Porém, esse fato, de por esses dois anos participarem do NEAI somente esses três pós-graduandos indígenas, não era obra do acaso. Ele se devia a uma conexão bastante declarada entre eles e os professores coordenadores do núcleo. Segundo me havia dito o prof. Gilton Mendes, logo que nos conhecemos, as motivações pelas quais ele e seu colega, o prof. Carlos M. Dias Jr., haviam tomado o desafio de receber e orientar estudantes indígenas nos cursos de pós-graduação em Antropologia Social da UFAM estavam para além da justiça social, sendo, sobretudo, uma motivação teórica, que via a presença de estudantes indígenas na universidade, sobretudo, na antropologia, como uma possibilidade de exercitar a *diferença* possivelmente manifesta nos modos de refletir sobre a prática antropológica por parte desses/as estudantes⁴. Ademais, estava explícita nessa motivação a busca por um diálogo entre diferentes modos de saber, uma articulação entre modos de saber indígenas e modos de saber produzidos em contextos de pesquisas acadêmicas. A conexão, portanto, parecia estar nesse ponto de interesse em comum, formulado pelos professores e que instigou esses estudantes indígenas de pós-graduação.

João Paulo L. Barreto também fala sobre isso em sua dissertação de mestrado, intitulada *Wai-Mahsã: Peixes e Humanos ó Um ensaio de Antropologia Indígena* (BARRETO, 2013). Nela, ele nos relata que, a princípio, não se sentia muito entusiasmado com a experiência acadêmica, pois achava que, mesmo na Antropologia, ão [se] fazia outra coisa senão continuar a contaminar os alunos indígenas com as teorias imperantes (BARRETO, 2013, p. 21). Sua motivação para ingressar na Antropologia, então, se deu apenas pela possibilidade de estudar os Brancos, algum ritual, um fenômeno social ou

³ Esses três pós-graduandos não são os únicos estudantes indígenas do PPGAS/UFAM, mas foram aqueles cujas experiências eu consegui acompanhar. Isso se deveu à possibilidade de construção da minha pesquisa com eles, tanto por participarem de um núcleo de pesquisa com atividades cotidianas, o que me permitia ter o que acompanhar, quanto por terem aceitado com muito interesse a minha proposta de pesquisa, demonstrando, inclusive, abertura para que eu participasse das atividades do núcleo. Nesse período, João Rivelino Rezende Barreto, também *Yepamahsã* (Tukano), que realizou seu mestrado pelo PPGAS/UFAM entre os anos de 2010 e 2012, frequentava ocasionalmente as atividades do NEAI, pois estava morando em Florianópolis/SC, onde realizava seu doutorado no PPGAS/UFSC.

⁴ A respeito da construção da proposta defendida e assumida pelos professores, de levar a sério o estatuto da diferença indígena na universidade, ver artigo que publicaram juntos em 2009 (MENDES DOS SANTOS; DIAS JR, 2009).

até mesmo os antropólogos (Id. Ibid.), sugestão manifestada por ele ao professor Gilton, que enxergou nela uma oportunidade de realizar a aposta comentada acima. Inspirado pela leitura dos trabalhos do antropólogo Roy Wagner (2010 [1981]) e pelo entusiasmo e parceria de seu futuro professor-orientador, João Paulo Barreto elaborou uma proposta de pesquisa na qual pretendia realizar uma etnografia de um laboratório de Ictiologia, buscando, ãum olhar indígena (tukano) sobre a ciência (BARRETO, p. 22). Logo no começo, porém, surgiram os primeiros desafios, como ele aponta:

Fazer um estudo da ciência implicava lançar mão da etnografia do laboratório e promover debate com os autores, o que não era meu objetivo. Por outro lado, o que seria uma *antropologia reversa*? Uma antropologia reversa ou cruzada talvez pudesse ser feita por um conhecedor indígena que não estivesse preocupado com a sua ãtradução, em termos antropológicos, para fora de sua comunidade ou de seus pares. Assim, eu estava numa encruzilhada, nem um e nem outro (Ibid..., grifo do autor).

Esse comentário de Barreto sobre a ãantropologia reversa é muito importante para a reflexão que proponho neste trabalho. Não à toa, ele se encontra na introdução da dissertação do autor, escrita por ele após a conclusão da pesquisa, quando já podia olhar para ela e refletir sobre os desafios que enfrentou. Pelo o que entendo, Barreto afirma que uma antropologia reversa somente seria aquela em que o antropólogo indígena não precisasse traduzir, ãem termos antropológicos, ou seja, trazer de volta à (essa) Antropologia (acadêmica), seu material de estudo, suas reflexões, seus conceitos. O trabalho de Barreto não caminhou nesse sentido, pois, como explica, ele percebeu a necessidade de retornar à Antropologia para realizar o que chama de ãreflexividade sobre os conhecimentos e os conceitos yepamahsã (tukano) explorados em sua pesquisa. Vejamos rapidamente como ele chegou a isso.

Após algum tempo realizando sua pesquisa de campo no laboratório de Ictiologia do INPA, Barreto começou a se sentir cada vez mais instigado a buscar entender mais sobre o próprio conhecimento yepamahsã (tukano). Pois, quanto mais ele aprendia sobre as classificações científicas dos peixes, mais percebia que não detinha o conhecimento

yepamahsã (tukano) sobre isso (e sobre muitas coisas). Ocorria, com isso, um movimento que Barreto chamou de ãantropologia yo-yoö (Ibid, p. 26), fundamental ao exercício antropológico, captado de maneira potente por Barreto, ao afirmar: ãna medida em que eu ia para o laboratório, mais eu era incitado ao conhecimento tukano em relação aos peixes, mais eu mergulhava na compreensão da teoria indígena sobre os *wai-mahsã* e os *wai*⁵ö (Ibid.). Mergulhar na compreensão da teoria indígena, para Barreto, era ir além de exprimi-la por meio de narrativas míticas (*õkihtiö*), como o fazem os conhecedores yepamahsã (tukano), mas a partir de um exercício de *reflexividade* desse conteúdo ãde modo inteligível, numa certa lógica, pensando num diálogo com a Antropologiaö (Ibid.) e ainda, de ãpensar sobre nossos conhecimentos, tratá-los nas formas de conceitos ou teoriasö (Ibid.). Com isso, ele conclui:

Em suma, minha proposta de uma ãantropologia indígenaö não se dá pelo fato de ser um indígena antropólogo, mas porque me disponho a pensar os conhecimentos a partir dos conceitos indígenas, identificando-os e colocando-os em operação no processo de ãtradução antropológicaö (Ibid., p. 25, aspas colocadas pelo autor).

Pensar os conhecimentos a partir de conceitos indígenas ó ou ãextrairö conceitos a partir da transmissão de conhecimentos efetivada pelos velhos conhecedores, os *kumuã* ó parecia ser a aposta do NEAI, desde então. Um dos grandes projetos do Núcleo, que envolvia professores e pós-graduandos indígenas e não indígenas, almejava como um dos resultados, inicialmente, criar uma enciclopédia dos conhecimentos yepamahsã (tukano). Para tanto, chegaram a identificar uma quantidade enorme de palavras (*õverbetesö*) e de encaixá-las em classificações que eles mesmos, os pós-graduandos yepamahsã (tukano), construía. Eu pude acompanhar alguns desses momentos enquanto frequentei o NEAI,

⁵ Tratam-se das duas principais categorias exploradas nesse seu trabalho. Segundo ele, *wai* é a palavra tukano para ãpeixeö, já o conceito de *wai-mahsã* se refere a determinados ãseresö que povoam e controlam o mundo terrestre e os recursos nele disponíveis, e com os quais os especialistas/conhecedores tukano se comunicam em suas práticas de conhecimento. Nesse seu trabalho, Barreto optou por traduzir o conceito de *wai-mahsã* por ãhumanos invisíveisö, buscando desfazer o que chamou de um mau entendimento do termo causado por sua tradução literal para o português como ãpeixe-genteö. Em momentos mais recentes, ele chegou à conclusão, junto de seu orientador e de outros colegas, nos quais me incluo, que, pela complexidade do conceito, não é possível encontrar um termo que o traduza adequadamente.

naquele ano de 2015, e me surpreender com as ramificações intermináveis de categorias e elementos que Gabriel Maia, especialmente, aventurava-se a produzir na lousa, um espaço que se mostrava pequeno para tamanha complexidade de conhecimentos. Contudo, após um longo tempo de reflexão e trabalho coletivo, os pós-graduandos yepamahsã (tukano) em conjunto com seus professores/orientadores e colegas não indígenas elegeram o que passaram a chamar de õtripé do conhecimento yepamahsã (tukano)ö (ou õtriângulo conceitualö), formado pelos conceitos de *Kihti-uk se*, *bahsese* e *bahsamori* ó o que acabou se redirecionando para a proposta de construção de uma õteoria do conhecimento yepamahsã (tukano)ö⁶.

Uma vez descoberto, ou melhor, eleito o õtripéö, Gabriel Maia e Dagoberto Azevedo destacaram os recortes de suas pesquisas no mestrado em Antropologia, conforme seus interesses e considerando essa proposta de reflexão mais coletiva/ composta. Assim, Gabriel Maia se propôs a investir no *Bahsamori*, õo conjunto das cerimônias rituais [...] músicas, coreografias e execuções instrumentaisö (MAIA, 2016, p. 12). Segundo ele, as cerimônias estão organizadas ao longo do ano de acordo com um calendário inscrito pelas constelações e, com isso, ele apresenta em sua dissertação uma detalhada e complexa descrição de dezessete diferentes constelações õ(*Yõkoãpa*) existentes no *Yõkoãpa maã* (trajetória das constelações), organizadas em duas grandes estaçõesö (Ibid., p. 07). Ele apresenta também o õPóose (conhecido por dabucuri); momentos rituais, que acontecem de acordo com a passagem de cada constelação e por determinação atenta do *bayaö* (Ibid.). Boa parte das ramificações das quais eu falava mais acima, que preenchiam a lousa pelas mãos de Gabriel, estão presentes em sua dissertação.

Dagoberto Azevedo optou por se dedicar ao espaço *Di'ta/N hk* (terra-floresta), a partir das práticas de *bahsese*, descrevendo também os tipos de vegetação e de terra existentes nesse espaço, de acordo com um sistema de classificações Yepamahsã (Tukano). Ele destaca também as relações de õcomunicaçãoö que os õespecialistasö yepamahsã (tukano) travam com os *Waimahsã*, por meio de *bahsese*, conforme demonstra em sua dissertação de mestrado:

⁶ Para conhecer em mais detalhes o desenvolvimento dessa proposta reflexiva coletiva que culmina na elaboração de uma õteoria do conhecimento yepamahsã (tukano)ö, sugiro acessar a publicação *Omerö: constituição e circulação de conhecimentos Yepamahsã (Tukano)* (João Paulo Lima Barreto et al, 2018).

Em muitas ocasiões, essa comunicação é essencial para o equilíbrio e ordenamento dos seres e coisas e para a manutenção da boa ordem do mundo. Acessar os recursos naturais, abrir roça, entrar na terra floresta, para que as gerações possam se suceder em harmonia e equilíbrio, enfim, tudo o que envolve bem-estar dos seres e das coisas sobre a plataforma da terra, depende da mediação dos *bahseg* junto aos *Waimahsã* (AZEVEDO, 2016, p. 13).

Tanto na proposta de construção coletiva de uma óteoria do conhecimento yepamahsã (tukano)õ pela equipe do NEAI, como nas dissertações de João Paulo Barreto, Dagoberto Azevedo e Gabriel Maia, a principal ferramenta metodológica utilizada é a imprescindível consulta aos õespecialistasõ dos conhecimentos, aqueles que sabem mais, os *kumuã*, como dizem em sua língua yepamahsã (tukano). É importante destacar, contudo, que as pessoas que eles elegem como conhecedores são, geralmente, muito próximas de suas redes de parentesco, em especial, seus pais. Essa estratégia metodológica não me parece se tratar de uma simples questão de comodidade, mas de uma opção propriamente yepamahsã (tukano), uma vez que, entre os Yepamahsã (Tukano), conforme já relatado em extensa literatura antropológica, incluindo as dissertações deles mesmos, e também em muitas conversas que tivemos, o conhecimento deve ser transmitido patrilinearmente, ou seja, de pai para filho, de avô para neto, de tio para sobrinho.

Para João Paulo Barreto, por exemplo, o seu pai, Ovídio Barreto, é seu principal interlocutor em suas pesquisas, como explica em sua dissertação. Pois, se é necessário aprender melhor sobre os conhecimentos yepamahsã (tukano), não poderia ser com outra pessoa. O mesmo se passou com Gabriel Maia e seu pai Moisés Maia e seu avô Lino Maia (*in memorian*). Dagoberto Azevedo, por sua vez, por não ter mais as presenças em vida de seu pai e avô, recorreu aos familiares e amigos mais próximos, especialmente aos próprios colegas pós-graduandos yepamahsã (tukano).

O modo de se fazer isso, no entanto, parte muitas vezes de uma orientação metodológica relativa a um regime de conhecimento que não pertence ao regime de saber yepamahsã (tukano), qual seja, a pesquisa científica antropológica. João Paulo Barreto conta que abordava seu pai com uma série de perguntas, na angústia de entender melhor os

pontos que gostaria de explorar em sua pesquisa. Porém, seu pai não reagia do modo que ele, João Paulo, gostaria, pois não lhe fornecia respostas imediatas. Seu Ovídio Barreto, após receber as perguntas do filho, dirigia-se ao seu quarto, acendia um cigarro e, somente depois de um bom tempo, voltava-se para o filho e começava a falar. E sua fala se desenrolava em um sentido muito específico, o mesmo das narrativas míticas yepamahsã (tukano). Para compreender essa atitude, contudo, era necessário que João Paulo dominasse não somente a língua yepamahsã (tukano), mas todo um idioma específico de mundo. Era necessário entender as intenções de seu pai, assim como as éticas e estéticas envolvidas nesse regime de enunciado, e saber como reagir a ele. Sobre isso, em uma importante passagem da sua dissertação, João Paulo Barreto afirma: “Na maioria das vezes, os informantes indígenas costumam simplificar as noções e os conceitos mais complexos para facilitar o entendimento do diálogo com seu interlocutor. E esse não foi um problema para mim” (BARRETO, 2013, p. 25). O interessante dessa passagem está no fato de chamar a atenção não somente para a condição de Barreto como pesquisador, mas, principalmente, para a agência do próprio interlocutor da pesquisa, o que é percebido por Barreto, inclusive, por já ter vivido a experiência de ser um informante.

Com isso, eu gostaria de enfatizar a questão sobre a qualidade da relação construída durante a pesquisa antropológica, entre pesquisador e interlocutor. Seu Ovídio, pai de João Paulo Barreto, por exemplo, tinha um interesse muito particular de transmitir conhecimentos a seu filho, pois tinha esperanças de despertar nele o interesse por se tornar *kumu*, um conhecedor, como ele. Ainda que isso se desse em um contexto divergente do ideal entre os Yepamahsã (Tukano), seu Ovídio demonstrou um interesse especial pela pesquisa do filho, o que provavelmente não ocorreria da mesma maneira caso ela fosse conduzida por outra pessoa.

Há muitas coisas a serem notadas a partir disso. Uma delas é que esses pós-graduandos indígenas, mesmo que realizem suas pesquisas utilizando-se de práticas pertencentes a um regime de conhecimento (científico, ocidental, moderno) diferente do regime indígena (no caso, yepamahsã [tukano]), eles não deixam de ser as pessoas que são para seus interlocutores de pesquisa ó seus filhos, netos, sobrinhos, etc. Assim, ao elegerem seus familiares ou pessoas muito próximas de suas redes de parentesco como seus

interlocutores de pesquisa, eles ativam relações muito particulares e acabam, também, por *atualizar* práticas de transmissão e produção de conhecimento, transformando-as.

Um exemplo muito instigante sobre isso é o que me contou Gabriel Maia, em uma conversa em outubro de 2016, no NEAI. Sua filha caçula havia nascido há poucos dias e, como de costume, ele entrou em contato por telefone com seu pai, seu Moisés Maia, que vive em Iauareté (povoado localizado na Terra Indígena Alto Rio Negro, no extremo noroeste da Amazônia), para pedir-lhe que se deslocasse até a cidade de Manaus para realizar na filha/neta o *heri-porã* (nomeação da criança recém-nascida, que lhe confere proteção). Para sua surpresa, seu Moisés Mais disse ao filho que enviaria o *bahsese* necessário para esse procedimento por meio do *skype* (ferramenta de comunicação da *internet*) e que ele mesmo, Gabriel, poderia realizá-lo na filha, pois já estava pronto para isso, porque já sabia o necessário. Pelo o que pude entender do que Gabriel Maia me contava, foi por meio da realização de sua pesquisa de mestrado na Antropologia, na qual ele consultava o pai a todo momento sobre os conhecimentos yepamahsã (tukano), que ele foi considerado pronto para colocar em prática esse conhecimento. Em sua dissertação, no tópico em que discute os aspectos metodológicos, ele diz:

Minha pesquisa não é etnográfica no sentido clássico. Eu não fiz um trabalho de campo, observando e anotando o que as pessoas faziam ou contavam. Meu material é *extraído de mim mesmo*, do conhecimento que tenho e carrego comigo, pela formação que tive e pela *experiência* indígena que trago e sou. Meu material é também fruto de constantes trocas de conversas e conhecimentos com meu pai, meus parentes mais próximos (irmãos) e meus colegas que fazem Antropologia e conhecem a cultura do meu povo. [...]. Tive a oportunidade de ouvir muitos dos conhecimentos dos velhos, especialmente do meu avô Lino Maia (*in memoriam*). [...]. Realmente Lino Maia estava preocupado com o futuro do seu neto, para que ele não fosse uma pessoa sem *uk se*, os conhecimentos do grupo *Yeparã Oyé porã*. [...]. Vendo agora, com outros olhos, *sob a visão da antropologia*, os ensinamentos do velho Lino Maia passam

a ter mais sentido do que conseguia ver anteriormente (MAIA, 2016, p. 13-14, grifos meus).

Passado algum tempo, consultei Gabriel Maia para tirar algumas dúvidas sobre essa conversa que havíamos tido. Como eu estava em São Paulo e ele em Manaus, nos falamos por meio de rede social da *internet*, e eu lhe perguntei se poderia usar esse exemplo em meu trabalho, porque queria pensar melhor sobre isso. Expliquei que eu gostaria de entender se, por ele estar na universidade realizando uma experiência de reflexividade sobre os conhecimentos (sobre os *bahsese*, por exemplo), que é diferente da formação tradicional *yepamahsã* (tukano), se esse novo contexto de aprendizado (acadêmico), não estaria necessariamente desconectado da prática necessária para esse conhecimento. Ou, do contrário, se essa prática se atualizaria, agora, por meio de outras estratégias. Ele, então, me respondeu:

É isso mesmo. Estando na universidade, jamais perco *o uso* do conhecimento *yepamahsã*. Para um indígena, o uso do *bahsese* é fundamental, ele acompanha desde o início mítico do surgimento dos primeiros *pamurimahsã* e continua até agora e prosseguirá enquanto os indígenas *yepamahsã* existirem. Porém, com outro formato, ou seja, agora para ser *kumu* é necessário aprender a partir da leitura dos livros escritos pelos próprios velhos *yepamahsã*. Eles, com suas próprias iniciativas, sem apoio, mas preocupados com o futuro dos seus filhos e netos, vêm escrevendo o *bahsese*. Eu aprendi a fazer *bahsese* a partir da escrita do meu pai, não tive o aprendizado do molde antigo, de levantar à meia noite pra ouvir de um velho conhecedor. Fiz a leitura que meu pai me enviou por meio da escrita. Tanto que já sou de outra geração para falar os conhecimentos dos *Yepamahsã* (Gabriel S. Maia, comunicação informal, 25.04.2018).

A leitura do livro e o processo de reflexão realizado na pesquisa parecem ter permitido a Gabriel Maia aprender (e apreender) o conhecimento, colocando-o em prática.

Considero, a partir disso, que não podemos tomar a reflexividade sobre conhecimento/pensamento como um processo completamente desconectado dos possíveis efeitos da prática desse conhecimento. Contudo, faço um importante destaque: Gabriel não leu qualquer livro, ele leu o livro escrito por seu pai, seu Moisés Maia⁷. Eu não sei se a leitura do livro provocaria o mesmo efeito em outra pessoa, mas eu tenho quase certeza que não (pois, afinal, o livro está à disposição de todos/as, mas não é qualquer um de nós que consegue praticar o *bahsese*). Desconfio que existam mais elementos na história de Gabriel Maia do que somente a leitura de um livro. Parece haver um nível de compreensão/afecção/comunicação que faz com que ele possa mobilizar os conhecimentos, um nível que nem todos conseguem acessar. Desconfio, ainda, que esteja relacionado também à constituição física da pessoa, de seu corpo, e de sua colocação em uma rede de relações Yepamahsã (Tukano)⁸.

Penso nisso porque a questão da alimentação, da preparação e cuidado com o corpo, recebe uma atenção especial quando os três pós-graduandos falam sobre processos de conhecimento. A formação dos òconhecedoresö, õespecialistasö, por exemplo, depende de uma série de regras bastante rígidas, que envolvem restrições alimentares (de comidas e bebidas), abstinência sexual e ainda o consumo em maior quantidade de alguns elementos, especialmente, *m roro* (cigarro) e *pâatu* (ipadu)⁹.

Porém, não é apenas quando se pretende tornar-se um õespecialistaö, um òconhecedorö, que a alimentação deve ser controlada e cuidada, mas, no cotidiano da vida também. Os peixes, por exemplo, são, ao mesmo tempo, o alimento principal da dieta dos Yepamahsã (Tukano) e, potencialmente, o mais perigoso. Por isso, além do *heri-porã*

⁷ Angelo (2016, p. 429) nos chama a atenção para a figura do escritor dos livros da coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*, a qual Gabriel se refere, ao dizer: "Mas, não é qualquer um que está autorizado a publicar na coleção *Narradores*. Requisito fundamental é a legitimidade. Envolve a identificação do *kumu* dentro de um elo de ancestralidade que o conecta ao ente mítico e requer uma longa e complexa preparação do corpo necessária para a absorção dos conhecimentosö. Eu apenas acrescento a essa argumentação, para fins de pensar nos efeitos dos conhecimentos contidos nos livros, também a figura do leitor.

⁸ Ou, melhor, "õmetafísica", como afirmam Andrello e Ferreira (2014, p. 35-36) sobre os povos do Uaupés, no Alto Rio Negro: "Em tukano o nome que se dá a isso é *katiró*, uma õforça de vidaö que particulariza os povos do Uaupé, enquanto distintas modalidades de sujeitos ó *yepã-masa*, tukano, bipodiró-masa, tariano. [...]. Afirmam ser o mesmo tipo de gente porque sua comida é, basicamente, a mesma, e sua alimentação ideal, apesar da crescente introdução de comida dos brancos, continua sendo baseada em peixe com pimenta e beiju. Um mesmo tipo de gente, porém internamente diferenciada pela posse desses itens de riqueza [cantos, nomes, narrativas, ornamentos rituais etc.] ou, como se convencionou formular, de culturaö. Acredito que João Paulo Barreto tem refletido sobre essa questão mais atualmente, em sua pesquisa de doutorado, que se encontra em andamento.

⁹ Para uma reflexão sobre a formação dos õespecialistasö Yepamahsã (Tukano), ver Barreto (2013).

(*bahsese* de proteção) feito na criança ao nascer, faz-se também *bahsese* de õassepsiaõ, õlimpezaõ, nos primeiros alimentos que ela recebe, especialmente, nos peixes, e ao longo de toda a sua vida; chamado de *wai-bahseakaro*¹⁰.

As dissertações de Mestrado em Antropologia Social de João Paulo Lima Barreto, Gabriel Sodré Maia e Dagoberto Lima Azevedo, que foram as que me debrucei mais dedicadamente em meu trabalho, apresentam descrições de uma enorme riqueza de detalhes sobre alguns tópicos desses conhecimentos/saberes. E não são somente descrições daquilo que compõe o mundo, mas que se entrelaçam a conhecimentos também sobre como habitar/viver no mundo. O trabalho de BARRETO (2013) foi feito antes da elaboração do õtripé conceitual *yepamahsãõ* mas, já nele, Barreto opta por explorar um de seus conceitos, o *bahsese*, por perceber, nas conversas com seu pai, que era central entender de *bahsese* para *refletir* sobre a relação entre as categorias *wai* (peixe) e *waimahsã*. E, ainda mais que isso, Barreto constrói uma comparação entre um possível õsistema classificatório tukano de peixesõ, elaborado por ele, e o sistema classificatório utilizado pelos pesquisadores do Laboratório de Ictiologia do INPA. Uma comparação, portanto, *entre* regimes de conhecimento. Essa comparação é, sem dúvida, antropológica, acadêmica. Mas, será que esse conhecimento que João Paulo Barreto constrói é apenas *intelectual/reflexivo*? Ele está desconectado de seus modos de vida? Qual dos sistemas é acionado por João Paulo, por exemplo, no momento de escolher o que se deve *comer*?

Parece-me que era exatamente para isso que apontava um senhor Guarani-Kaiowá, reconhecido por ser um grande rezador da região de Dourados/MS, ao questionar enfaticamente João Paulo Barreto em um evento acadêmico ocorrido na UFGD em outubro de 2016¹¹. Após assistir atentamente a apresentação de Barreto sobre sua pesquisa na universidade, o senhor Guarani-Kaiowá o questionou, dizendo: õ*Mas na universidade, na antropologia, você deixa de ser índio?*õ. E Barreto, aparentando tranquilidade, respondeu: õ*Eu frequento a universidade e moro na cidade, mas quando eu vou ao mercado comprar peixe, eu não compro os peixes que geralmente todo mundo gosta, como pirarucu e tambaqui, eu compro outros, como acarú, pacu e surubim, que aprendi com meu pai que são melhores*õ. Ao acessar o viés da alimentação, daquilo que se deve comer, João Paulo

¹⁰ Esse tema também é detalhadamente discutido em Barreto (2013).

¹¹ Trata-se do Seminário Internacional de Etnologia Guarani, realizado entre os dias 06 e 08 de outubro de 2016, na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), no município de Dourados/MS/Brasil.

Barreto demonstrou que odeixar ou não de ser índio está condicionado à constituição de seu corpo, e que estar na universidade, realizando uma reflexão antropológica sobre conhecimentos yepamahsã (tukano), não anula essa condição. Resposta, essa, que satisfaz a liderança Guarani-Kaiowá, dada sua aparente aquietação após ouvi-la. João Paulo, portanto, *conhece* aquilo que deve comer, porque aprendeu com seu pai.

Isso parece importante, em especial, para que João Paulo se mantenha ôndio (nas palavras do rezador Guarani-Kaiowá), para que se mantenha Yepamahsã (Tukano). Essa era uma preocupação do rezador Guarani-Kaiowá, e parece ser algo para o qual os pós-graduandos yepamahsã (tukano) também estão sempre atentos. Pois, a vida na cidade e na universidade é sempre arriscada (ôm matapiö, uma armadilha, como dizem), e parece-me que eles buscam controlar esse risco há muito tempo, a partir de várias estratégias, como comer sempre que possível as comidas mais adequadas, falar na língua indígena, *pensar/refletir* na língua indígena¹² e *fazer pesquisa juntos*. Sobre esse último ponto, Dagoberto Azevedo enfatiza a importância nas conclusões de sua dissertação:

Alguns encontram e alcançam essa força impulsionadora para reflexividade através do diálogo, aproximando-se da pessoa que detém e que se presta a fazer *bapatisê* (acompanhar/ ser companheiro). Outros encontram e alcançam essa força no *bahsese* de *t oña tuhtuasé*, recorrendo a um *kumu* renomado. Eu busquei impulso em minha própria experiência de vida e, também, ao ler e discutir as dissertações de João Paulo e João Rivelino e outros escritos dos antropólogos renomados que passaram no Alto Rio Negro-AM. Assim, de certo modo, fui me aproximando e fazendo *bapatisé* com eles (AZEVEDO, 2016, p. 25).

Aprender os conhecimentos yepamahsã (tukano) continua sendo a questão mais premente nas reflexões acadêmicas desses antropólogos, assim como evidenciar a necessidade de reconhecer e valorizar esses conhecimentos e seus conhecedores, para que

¹² Inclusive escrevendo suas dissertações de mestrado também na língua yepamahsã (tukano) e apresentando-as no dia da defesa também na língua indígena, como o fizeram Dagoberto Azevedo e Gabriel Maia. O que pode nos fornecer também indicações de para qual público e em quais circuitos espera-se que esses trabalhos sejam circulados. Esse é um tópico, contudo, que não terei espaço para desenvolver aqui.

esse modo de conhecer continue sendo posto em prática. A questão central, contudo, não é somente como lidar com os õbrancosö, mas, ao que me parece no caso dos antropólogos yepamahsã (tukano), é como lidar com os *waimahsã*. Como manter o *modo de se relacionar/comunicar* com os *waimahsã*. É isso que eles precisam/quêrem continuar aprendendo a fazer ó ou a insistir que seja reconhecido e valorizado (tanto entre os próprios Yepamahsã, quanto para os õbrancosö, não indígenas). E, se em muitos momentos do passado, os õbrancosö (não indígenas) os prejudicamos quanto a isso, destruindo suas malocas, roubando *miriã* (õflautas sagradasö) e outras tantas coisas mais, hoje, as ferramentas de conhecimento acadêmico (aportes teóricos e metodológicos, materiais já produzidos) são por eles conquistadas e apropriadas. Desde a escola até a pós-graduação.

Desse modo, eu entendo que a Antropologia é mais uma estratégia de se aproximarem melhor daquilo que um dia pode vir a se tornar uma relação de conhecimento/comunicação com os *waimahsã*, e/ou de reconhecimento e valorização desse modo de conhecer yepamahsã (tukano). É uma nova possibilidade/tentativa. É uma experimentação. E enfatizo que estou falando apenas dos casos desses três antropólogos yepamahsã (tukano) do NEAI/UFAM, porque há também muitas outras experimentações realizadas por antropólogos/as indígenas em outros lugares, mas só posso falar daquilo que acompanhei e que imagino ter aprendido estando com eles.

Para concluir, finalizo com um questionamento de Coelho de Souza (2014, p. 213), a respeito de processos semelhantes entre os Kîsêdje: õQual o sentido da transmissão de conhecimentos ó para os velhos, para começar, se o conhecimento não se manifestará em outras pessoas de maneira reconhecível para eles? Se ele não terá, nessa medida, *efeito*?ö.

A questão que busquei apresentar, aqui, é que os efeitos podem ser muitos, tanto para os povos indígenas, como para a antropologia¹³. Só nos cabe estar abertas/os e atentas/os à potência de todos esses movimentos.

¹³ Não há espaço, aqui, para desenvolver essa discussão (apresentada em DAL BÓ 2018), mas gostaria de mencionar a criação do *Baserikowiã* (Centro de Medicina Indígena), idealizado e coordenado por João Paulo Lima Barreto, na cidade de Manaus em 2017, como um desses importantes efeitos.

Referências Bibliográficas

ANDRELLO, Geraldo; FERREIRA, Tatiana Amaral S. 2014. Transformações da Cultura no Alto Rio Negro. In: Carneiro da Cunha & Cesarino, P. de N. (orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo, Ed. Cultura Acadêmica, p. 25-57.

ANGELO, Samir R. F. 2016. **Transmissão e Circulação de Conhecimentos e Políticas de Publicação dos Kumua do Noroeste Amazônico**. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) ó Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo/SP.

AZEVEDO, Dagoberto Lima. 2016. **Forma e Conteúdo do Bahsese Yepamahsã (tukano)**: Fragmentos do Espaço *Di'ta/n hk* . 109 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) ó Departamento de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus/AM.

BARRETO, João Paulo Lima. 2013. **Wai-Mahsã: Peixes e Humanos**. Um ensaio de Antropologia Indígena. 93 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) ó Departamento de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus/AM.

BARRETO et al. 2018. **Omerõ: constituição e circulação de conhecimentos Yepamahsã (Tukano)**. Manaus: EDUA, 192 p.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. 2014. Conhecimento Indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. In: Carneiro da Cunha & Cesarino, P. de N. (orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo, Ed. Cultura Acadêmica, p. 195-218.

DAL BÓ, Talita Lazarin. 2018. **A presença de estudantes indígenas nas universidades**: entre ações afirmativas e composições de modos de conhecer. 249f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) ó Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo

MAIA, Gabriel Sodre. 2016. **BAHSAMORI O tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano)**. 113f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) ó Departamento de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus/AM.

MENDES DOS SANTOS, Gilton; DIAS JR, Carlos Machado. 2009. Ciência da floresta: por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 52, nº 1, 2009, p. 137-160.

WAGNER, Roy. 2010 [1981]. **Ainvenção da cultura**. São Paulo: Cosac & Naify.