

Regimes de presença e mobilidade no noroeste amazônico: o caso tuyuka em São Gabriel da Cachoeira

Presence and mobility regimes in northwestern Amazon: the tuyuka case in São Gabriel da Cachoeira

Regímenes de presencia y movilidad en el noroeste amazónico: el caso tuyuka en São Gabriel da Cachoeira

Dulce Mendes Morais
Florinda Lima Orjuela
Norma Lima Orjuela
José Miguel Nieto Olivar

Artigo de investigação

Dossiê: Regimes de mobilidade e presença na Amazônia urbana

Editor: Fábio Candotti, Flavia Melo, Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2021-04-16 **Devolvido para revisões:** 2021-10-05 **Data de aceitação:** 2021-10-29

Como citar este artigo: Morais, D., Orjuela, F., Orjuela, N, e Olivar, J. (2022). Regimes de presença e mobilidade no noroeste amazônico: o caso Tuyuka em São Gabriel da Cachoeira. *Mundo Amazônico*, 13(2), 51-77. <http://doi.org/10.15446/ma.v13n1.95793>

Resumo

Esse artigo tem por objetivo propor uma reflexão sobre regimes de presença e mobilidade na Amazônia urbana a partir da atenção etnográfica e de trajetória a uma família extensa de origem étnico Tuyuka na cidade de São Gabriel da Cachoeira, no Alto rio Negro, (AM, Brasil). Os regimes de presenças e mobilidades que nos interessa apresentar aqui colocam em relação tempos e espaços indígenas, tempos e espaços coloniais, gerações e parentesco, trajetórias de conhecimento e política indígena rionegrina, fronteiras nacionais e relações entre Terras Indígenas, comunidades de diversas escalas e cidade. Argumentamos que estes regimes ajudam a compreender melhor a configuração urbana como “cidade indígena” ou como “cidade do embate colonial” de São Gabriel da Cachoeira.

Palavras-chave: Fronteira; gênero; parentesco; Alto rio Negro; Amazônia urbana.

Abstract

This article reflects on the presence and mobility regimes in the urban areas of Amazon, based on ethnography and the trajectory of an extended family of the Tuyuka ethnic group, sited in the city of

Dulce Mendes Morais. Cientista Social, mestranda na Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo. dulcemorais@usp.br

Florinda Lima Orjuela. Turismóloga, agricultora e fornecedora de produtos agrícolas para o PNAE, Universidade Estadual do Amazonas.

Norma Lima Orjuela. Auxiliar de dentista e moradora de São Gabriel da Cachoeira.

José Miguel Nieto Olivar. Doutor em antropologia, professor na Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo. escreve.ze@gmail.com

São Gabriel da Cachoeira, in the upper Rio Negro (Located in the Brazilian state of Amazonas). The presence and mobility regimes that we present in this article report the relation between indigenous time and space, colonial time and space, generations and kinship, indigenous trajectories of knowledge and politics in the Rio Negro area. We also present a discussion about the national borders and their relation to indigenous lands, communities of different scales and the city. We argue that these regimes help to better understand the urban configuration of São Gabriel da Cachoeira as an “indigenous city” or a “city as a site of colonial struggle”.

Keywords: Borderland; Gender; Kinship; Upper Rio Negro; Urban Amazon.

Resumen

Este artículo propone una reflexión sobre regímenes de presencias y movibilidades en la Amazonía urbana a partir de la atención etnográfica y de trayectoria sobre una familia extensa de origen étnico Tuyuka en la ciudad de São Gabriel da Cachoeira, en el Alto río Negro (AM, Brasil). Los regímenes de presencias y movibilidades que presentamos aquí colocan en relación tiempos y espacios indígenas, tiempos y espacios coloniales, generaciones y parentesco, conocimientos y política indígena rionegrina, fronteras nacionales y relaciones entre Tierras Indígenas, comunidades de diversas escalas y ciudad. Argumentamos que estos regímenes ayudan a comprender mejor la configuración urbana como “ciudad indígena” o como “ciudad del confronto colonial” de São Gabriel da Cachoeira.

Palabras clave: Frontera; género; parentesco; Alto Rio Negro; Amazonía urbana.

Introdução

A partir do trabalho de campo realizado por José Miguel e Dulce entre 2016 e 2020¹ na cidade de São Gabriel da Cachoeira e, por meio da experiência e conhecimento de Florinda Orjuela e de Norma Orjuela, ambas mulheres Tuyuka, propomos contar uma história pluralmente narrada. Essa história diz respeito a mobilidade, a presença e o parentesco de uma família da etnia Tuyuka que residiu em diversas comunidades na calha do rio Tiquié, no noroeste amazônico e, desde a década de 80, vem residindo na cidade de São Gabriel da Cachoeira. Pluralmente narrada porque articulamos aqui vocês coautorais de pesquisadores em campo, de mulheres indígenas intimamente vinculadas e pertencentes aos processos relacionados à família Tuyuka.

O marco teórico da nossa discussão segue a trilha proposta por Olivar, Melo e Cunha (2015), para a análise crítica do discurso nacional sobre a “migração peruana na Amazônia brasileira”. A análise do autor e das autoras está baseada na ideia de *regimes de mobilidade* (Schiller e Salazar, 2012; Glick-Schiller e Wimmer, 2002), consolidado no marco do *mobilityturn* (Medeiros, *et al.*, 2018) como uma forma de superar perspectivas problemáticas dos estudos de migração. Boa parte dos debates sobre *movibilidades* referem contextos e relações transnacionais. Olivar, Melo e Rosa (2015), preocupados com o território transfronteiriço tríplice entre o Brasil, o Peru e a Colômbia, assumem que pensar as mobilidades implica uma reflexão sobre as presenças e seus regimes visíveis e sensíveis. Olivar, Melo e Cunha realizam uma análise interseccional (com eixo em etnia e procedência) e performativa sobre “nacionalidade”, inspirada pelos trabalhos de Piscitelli (2013) e Togni (2014) sobre mobilidades transnacionais. Mais adiante,

Candotti (2017) estende a crítica para repensar as relações entre corpos racializados, mobilidades, presenças e a produção da ideia de Amazônia como *região* e *fronteira*.

Seguindo essa trilha, propomos aqui uma análise de regimes de presenças e mobilidades (Olivar, Melo e Cunha, 2015; Candotti, 2017) em relação com tempos e espaços indígenas, tempos e espaços coloniais, gerações e parentesco, trajetórias de conhecimento e política indígena rionegrina, fronteiras nacionais e relações entre Terras Indígenas, comunidades e cidade. Argumentamos que estes regimes ajudam a compreender melhor a configuração urbana de São Gabriel da Cachoeira, no Alto rio Negro, como “cidade indígena”, como “cidade do embate colonial” (Olivar, 2019) e como cidade de fronteira amazônica brasileira.

Sobre a Vila Tuyuka em São Gabriel da Cachoeira... e nós

O povo Tuyuka faz parte de um dos 16 grupos linguísticos que pertence à família Tukano Oriental, do noroeste amazônico – Alto rio Negro, na perspectiva brasileira². A maior parte desta região corresponde a terras indígenas demarcadas de forma contínua, além do Parque Nacional do Pico da Neblina (ISA, 2011). O Alto rio Negro apresenta vinte e três povos indígenas e, além do conjunto linguístico que a região apresenta, somam-se ainda o Nheengatu, o português e o espanhol.

Esses 23 povos indígenas são representados pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), criada em 1987 no contexto das lutas pela demarcação contínua das terras indígenas. A FOIRN é uma associação civil cuja sede está localizada em São Gabriel da Cachoeira e que representa os povos indígenas do Rio Negro nos municípios de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas.

A família Tuyuka, a partir da qual construímos esse artigo, vive na sede municipal de São Gabriel da Cachoeira, cidade “mais indígena do Brasil”³. São Gabriel da Cachoeira (SGC) está localizada na região conhecida como “Cabeça do Cachorro”, no noroeste amazônico. A “urbanização” e a relação entre “comunidade” e “cidade” são centrais na produção antropológica e nas discussões políticas indigenistas (Lasmar, 2005; Andreello, 2006; FOIRN/ISA, 2005; Iubel, 2015; Marques, 2015). Essa centralidade da cidade está relacionada com a forma como foi inventada e fabricada no final do século XX. A população da cidade também é formada por migrantes nordestinos, militares e exmilitares, missionários, funcionários de ONGs e órgãos públicos, além de colombianos e venezuelanos (Olivar, 2019).

Nesta cidade, no dia primeiro de março de 2020, a família Tuyuka com que trabalhamos preparou uma festa de *Dabucuri*⁴. Era uma festa de despedida que organizaram para a equipe de pesquisa (José Miguel, Dulce, Flávia e Danielle) que estavam indo embora nos próximos dias. Foi nesta festa que nossos vínculos se tornaram mais afetuosos e próximos.

*

Era a primeira quinzena de abril de 2020 quando eu, Dulce Morais, me reuni com Norma em sua casa, na Vila dos Tuyuka na cidade de São Gabriel da Cachoeira, para cozinarmos quinhampira⁵. Quando cheguei, Caio de 6 anos, sobrinho de Norma, estava na porta do quarto de sua tia e, sorrindo, se levantou e me deu um abraço. Enquanto o abraçava, percebi que sua irmã Lis de 8 anos estava atrás dele para também me abraçar, assim como Dani, sua outra irmã de 10 anos, que o fez na sequência. Para a minha surpresa, no final da fila me aguardava ainda um último abraço, este dado por sua prima, Loise, de apenas 2 anos.

Sob as orientações de Norma, após abraçar as crianças, fiz a quinhampira e fomos comer na maloca, ao lado da casa. A maloca é um espaço grande e aberto, com o teto de folhas de caranã. As paredes que estão nas laterais desta maloca são formadas por tijolos e cimento. Mas não são propriamente dela. A parede lateral direita é um muro que separa a maloca da casa ao lado e, à esquerda, é a parede da casa em que vive Norma. Ambas as paredes eram verdes e nelas estavam desenhados instrumentos musicais geralmente utilizados em festas tradicionais. As imagens pintadas nas paredes são de uma flauta chamada *carico*⁶ (*ferurigue*), de uma maracá (*yãsã*) e, de um tambor (*yukū-tuhti*). Este dia, na maloca, havia apenas uma mesa grande em que colocamos a comida, um banco e algumas cadeiras, onde as crianças e eu nos sentamos para comer.

Mas aos domingos, algumas famílias associadas, de etnia Tukano, se reúnem na maloca para comer junto com os Tuyuka e também para vender seus produtos na feira que realizam. Nas laterais da maloca, durante a feira, há mesas e cadeiras para os feirantes exporem seus produtos e, ao fundo junto à caixa de som, às vezes, fica um teclado que um homem *colombiano* leva para fazer apresentações musicais e conseguir ajuda financeira. Há também algumas mesas para os visitantes consumirem suas refeições, mas o centro da maloca geralmente fica vazio para que se possa circular, dançar e almoçar todos juntos. Essa feira acontece todos os domingos das seis horas da manhã até umas três horas da tarde na maloca dos Tuyuka. Os Tuyuka são conhecidos por serem grandes produtores de alimentos e ali comercializam seus produtos ao som de músicas colombianas, *kuximawara* (composições de tecladistas de São Gabriel), merengue e *carico* e de muita dança, além do consumo de *caxiri*⁷. Foi num domingo de 2016 quando José Miguel visitou pela primeira vez a feira, depois de ter conhecido alguns dos irmãos Tuyuka em eventos

da FOIRN. Ao chegar, foi recebido calorosamente com um cumprimento em espanhol através do microfone, chamado de “Paisano” (modo como em São Gabriel chamam aos colombianos não indígenas) e foi agraciado com uma cumbia.

Enquanto comíamos na Maloca a quinhampira feita na residência do núcleo familiar, muitas pessoas, especialmente mulheres, passaram por ali naquele momento, pegaram beiju, molharam na quinhampira, comeram, conversaram e foram embora. Também se achegaram a nós Terezinha e Angelina, irmãs de dona Rosa, mãe de Norma e Florinda (co-autoras deste texto). Terezinha e Angelina moram duas casas abaixo, ao lado direito da maloca (ver figura 5). Dona Rosa também estava conosco, assim como seu marido Francisco, “el Paisano” (homem não indígena nascido na Colômbia, pelo lado do Vaupés). Florinda e seu marido Dário de etnia Tukano também faziam a refeição conosco e com seus filhos: Caio, Lis, Dani e, a mais velha de 12 anos, Sophia. Na companhia dessas crianças, estava Aaron de 8 anos, filho de Norma e de um biólogo cubano que vive nos Estados Unidos⁸.

Após o almoço, tiramos a mesa e as mulheres desconhecidas por mim foram embora, assim como Dário e Angelina. Os demais permaneceram em torno da mesa e as crianças trouxeram seus materiais escolares para fazerem as tarefas da escola. Enquanto as crianças estudavam, perguntei a Norma quem eram aquelas mulheres que ali estavam, ao que me respondeu serem suas tias e primas. Muito confusa com a quantidade de pessoas na família, e sem saber se todas moravam ali, solicitei um lápis para as crianças e comecei a fazer – no verso da folha em que Caio me fez um desenho – um mapa de parentesco. Com a ajuda de Norma, Florinda, Terezinha e Francisco finalizei o mapa tendo como a primeira geração desta família dona Nhigõ e o senhor Ūtârõ, abrindo depois para seus cinco filhos e cinco filhas, trinta e sete netos e trinta e nove bisnetos⁹.

Associação Indígena da Etnia Tuyuka em São Gabriel da Cachoeira

Antes de adentrarmos nas reflexões de parentesco e mobilidade para compreendermos a Vila Tuyuka vamos mostrar o surgimento da Associação Indígena que garante a subsistência dos moradores da Vila e que provocou a divulgação e a popularização da Vila Tuyuka e a sua importante presença cultural na cidade de São Gabriel da Cachoeira. Isto é, boa parte da presença Tuyuka em São Gabriel está marcada por essa Associação. Para isso, apresentamos aqui a narrativa em primeira pessoa de Florinda Orjuela, agricultora e fornecedora de produtos agrícolas para o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), membra da Vila Tuyuka e da Associação, narrando a experiência da criação da Associação Indígena da Etnia Tuyuka.

*

No ano de 2015, um senhor de etnia Tukano nos procurou em nossa Vila para falar que seria interessante que nos organizássemos e começássemos a apresentar nossas danças para os turistas e para instituições públicas como escolas municipais. Ele nos conheceu quando fizemos uma apresentação na maloca da Associação Direto da Roça – localizada ao lado do campo de futebol Quirinão –, Associação em que nós agricultores vendíamos nossos produtos. Realizamos, a partir de 2009, algumas apresentações em escolas e na FOIRN a convite de outro senhor, este de etnia Tuyuka, que sabendo que estávamos residindo em São Gabriel, solicitava nossa participação em alguns eventos. No entanto, não tínhamos um lugar específico para realizarmos nossas apresentações. Então percebemos a necessidade de construir a pequena maloca em meio às casas de residência porque era o único lugar disponível no momento. Minha mãe acabou doando uma parte de seu terreno para a construção da maloca, por este motivo ela fica ao lado de nossa casa. E assim, em 2015 construímos a maloca que ficou disponível para todos os eventos realizados na Vila, inclusive as apresentações de nossas danças tradicionais.

Fizemos várias reuniões até que formamos o “Grupo de Danças da Etnia Tuyuka Moradores de São Gabriel da Cachoeira”. No ano de 2016 começamos a divulgar as nossas danças nas instituições e na rádio municipal. Paralelamente às divulgações, organizamos um dia de evento cultural na Maloca da FOIRN, onde convidamos o prefeito da época, os vereadores, os representantes da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), do Instituto Socioambiental (ISA), das escolas da cidade e da própria FOIRN. Apenas um vereador e alguns representantes da FOIRN apareceram. Mesmo assim, continuamos trabalhando para que fossemos reconhecidos como dançarinos, chamando a atenção e o interesse para o nosso trabalho. Esse interesse consiste em preservar a cultura e conhecimentos que aprendemos com nosso avô.

Como disse em minha monografia (Orjuela, 2016), apesar de todos os impactos causados pelos processos históricos de dominação sobre os povos indígenas da região, ainda hoje nossa cultura é forte e pujante. Continuamos utilizando os mecanismos tradicionais para a transmissão de nossos conhecimentos entre as distintas gerações porque são fundamentais para a reprodução sociocultural dos povos indígenas e é por isso que os jovens são incentivados a conhecerem e participarem das práticas culturais indígenas. Os moradores da Vila Tuyuka dizem que “essas tradições já vêm no sangue desde a criação do mundo”. A dança é uma das mais fortes expressões da cultura indígena. Elas são praticadas em cerimônias tradicionais indígenas – como o *Dabucuri* de peixe, de fruta e de caça –, mas também em cerimônias não indígenas, como a festa de ano novo.

Nós Tuyuka temos vários tipos de dança que apresentamos durante a feirinha aos domingos, preservando também a riqueza cultural que

elas representam. Durante as cerimônias de danças é consumida a bebida fermentada *caxiri*, e os homens, além desta bebida consomem o ipadu¹⁰ e o rapé (pó de folhas de tabaco) e o tabaco¹¹ que são todos benzidos. Um dia antes da cerimônia todos os moradores da comunidade, homens, mulheres, crianças e visitantes se enfeitam com as pinturas corporais como jenipapo (tinta de cor preta produzida pelas folhas de jenipapo) e carajuru (planta medicinal arbustiva que produz um pó de cor vermelho).

Nós Tuyuka temos a dança do *japurutu* que é uma dança praticada por dois casais. Nela os homens tocam uma flauta feita de paxiúba (planta rígida que não tem galhos e que cresce no meio do mato), com comprimento de no mínimo dois metros, enfeitadas com desenhos tradicionais. As mulheres acompanham os tocadores de mãos dadas e levantadas. A dança do *cariçu* é uma das danças mais praticadas na região em que os homens tocam flautas em círculo e em fila, das laterais ao centro da maloca. Quando chegam ao centro, as mulheres se aproximam para escolher seus pares para dançar, com passos acelerados usam os principais esteios da maloca como marcação. As fortes batidas que os casais fazem com os pés ajudam a marcar o ritmo da dança. Essa dança dura em torno de 5 minutos. Existem danças de *cariçu* com variedades de cantos que só os homens conhecem.

Temos também a dança do *capiwaya*, que apresenta vários tipos de *capiwaya*, podendo ser, por exemplo, dança do maracá, dança de japu, dança de camarão, dança de bastão de ritmo, entre outros. As cerimônias mais importantes são as que comemoramos a trajetória ancestral das origens dos grupos indígenas em que as danças são praticadas por homens adultos *capiwaya*. As cerimônias são guiadas pelo *bayá* (o mestre de cerimônia) que puxa os versos e ritmos da música e da dança. Após alguns minutos do início da dança, as mulheres se aproximam dos dançarinos para entrelaçar seus braços e dançarem juntos no ritmo que alegra a festa. Durante este momento de dança os homens usam imponentes adornos de plumas originais. Por fim, temos o canto do *jandekv* que é quando uma mulher indígena cria versos com um som musical emitindo seus sentimentos de boas-vindas ou de despedida para os convidados e visitantes.

As cerimônias ou festas tradicionais, como o *Dabucuri*, são comemoradas de acordo à época e, para cada época temos danças apropriadas para os rituais. Para que seja cumprido esse calendário ritual (que segue a sequência das estações do ano) o pajé sempre está atento e comunicando a comunidade, principalmente as mulheres, para prepararem o *caxiri*. Durante a festa, o pajé faz os benzimentos, que consistem numa fala em voz baixa em que o sopro do ar é colocado dentro do ipadu, do rapé e do cigarro produzido com folhas de tabaco. Esse benzimento tem como objetivo *cercar o corpo*, isto é, proteger o espírito da inveja, do mau-olhado, de doenças e de qualquer maldade da natureza.¹² Enquanto isso, o mestre de cerimônia denominado

bayá, anima a festa dançando *capiwaya* (dança tradicional) e tocando *carico* durante uma tarde ou até mesmo uma noite inteira. Todos os habitantes da comunidade, adultos, jovens e crianças participam destes eventos tradicionais porque durante esses rituais transmitimos nossos conhecimentos, garantindo a valorização e manutenção dos saberes tradicionais.

Assim, consideramos importante preparar nossos filhos desde cedo para que não percam os saberes e pertencimentos da etnia Tuyuka por viverem na cidade. Desta forma, vemos que nossa organização é importante para preservar nossa cultura com nossas danças, mitologias, conhecimentos, histórias, artes e músicas. Não apenas para nosso grupo, mas com nosso trabalho podemos incentivar todos os indígenas. Hoje somos reconhecidos em nossa cidade, fazemos apresentações culturais na FOIRN e escolas. Neste contexto, em 2015, funda-se a Associação Indígena da Etnia Tuyuka Moradores de São Gabriel da Cachoeira (AIETUM-SGC). Preocupados com o funcionamento da Associação, devido aos diversos membros (25 famílias, a maioria de etnia Tuyuka e os parentes de etnia Tukano), algumas normas também foram criadas para evitar problemas pessoais e institucionais:

Não pode haver desavenças entre os associados; ter moderação de consumo de bebida regional; as cerimônias de danças tradicionais realizadas nos finais de semana devem encerrar no horário certo determinado que seja de 18h00min da tarde. As festas nos finais de semana, realizadas pela associação devem ser comunicadas aos órgãos responsáveis (alvará de licença). A sonorização funcionará após a autorização formalizada pela secretaria municipal de turismo e meio ambiente. Não consumir bebida não indígena como cachaça, cerveja e outros. São proibidas a entrada de pessoas portadores de bebidas alcoólicas, quem levar estas bebidas durante a feira cultural, poderão ser impedidos à entrada e mandados a retornar aos seguranças. Se não obedecer será comunicado para polícia. A recepção é igual a todos os visitantes indígenas e não indígenas. Não aceitam discriminação ou falta de respeito dentro do espaço de autonomia. Se no caso houver discriminação ou desrespeito tomam providencias cabíveis junto ao Ministério Público Federal (Orjuela, 2016, p. 8-9).

Como parte da Associação, conseguimos o apoio do Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Estado do Amazonas (IDAM) que nos proporcionou a Declaração de Aptidão ao Pronaf (DAP), entre os anos de 2018 e 2019, que nos permite acesso a projetos culturais direcionados aos povos indígenas agricultores. Desde que demos início à feira com os produtos agrícolas, várias instituições ficaram interessadas em nos adicionar aos projetos de alimentação saudável, valorizando a agricultura familiar. Com isso, os dirigentes das escolas municipais vieram atrás dos associados da AIETUM para pedir ajuda com o projeto Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), para entregarmos os produtos agrícolas para as escolas de nosso município. Então os associados decidiram colaborar e começaram a entregar produtos como farinha, maçoca, tapioca, goma lavada,

macaxeira entre outros. Hoje em dia, participamos da distribuição de produtos agrícolas para as escolas estaduais (em que os produtos são distribuídos conforme a quantidade de alunos) e para o Exército Brasileiro que nos solicita farinha e macaxeira. Em relação ao PNAE, funcionários do IDAM buscam os produtos nas casas dos produtores agrícolas e armazenam em um depósito da prefeitura para a distribuição dos alimentos às escolas. No que diz respeito à distribuição dos produtos para o Exército Brasileiro, é o fornecedor quem leva os produtos, geralmente em lotação, para o setor administrativo do quartel.

Presença, mobilidade e parentesco Tuyuka

Dessa forma, pensamos que compreender a presença dessa Vila Tuyuka na cidade de São Gabriel da Cachoeira em termos de parentesco e de mobilidade, pode nos ajudar a enriquecer as discussões sobre as relações entre regimes de mobilidade (em diversos planos) e a configuração de cidades na Amazônia. Para tanto, o que faremos agora será contar um pouco da história da família que fundou e alimenta a Vila Tuyuka e dos seus processos de mobilidade e presença.

*

Os Tuyuka que moram na cidade de São Gabriel da Cachoeira são filhos do senhor Ūtārō da etnia Tuyuka e de dona Nhigō da etnia Tukano. O senhor Ūtārō era descendente da primeira turma dos Tuyuka (filhos do cobra-pedra, *ūhtāphinophona*)¹³. Ūtārō foi um grande pajé do povo Tuyuka, nascido em 1932 na comunidade Igarapé Onça, no rio Tiquié. Aos cinco anos de idade, Ūtārō ficou órfão de pai e viveu com sua mãe até ela se casar com outro homem. Depois que ele completou 12 anos de idade, em 1944, foi para o internato salesiano em Pari-Cachoeira, importante comunidade de referência no rio Tiquié. Como acontecia com alguns garotos que se destacavam aos olhos dos padres salesianos, eles decidiram levar o jovem Ūtārō para o Seminário, em Manaus, a fim de que se tornasse padre.

Quando os tios de Ūtārō souberam dessa informação tiveram receio de que o sobrinho ficasse sem filhos e sem descendência. Desta forma, retiraram Ūtārō do internato na intenção de que o único filho do irmão caçula falecido pudesse constituir uma família.

Ūtārō passou a viver com os tios na comunidade Pedra Curta e, aos 18 anos de idade, foi levado para Caruru Cachoeira uma vizinha comunidade Tukano – parentes linguísticos dos Tuyuka – em busca de uma jovem para ser sua esposa. Foi então que arranjaram dona Nhigō, na época com 15 anos. Ela nasceu e cresceu na comunidade Caruru Cachoeira, no rio Tiquié. Nesta época os casamentos eram arranjados, ninguém podia negar a mulher que era escolhida pelo pai, sendo assim Ūtārō a recebeu como esposa e passaram

a morar na comunidade São João Bosco. O casal teve dez filhos, dos quais são cinco homens e cinco mulheres, que hoje formam a comunidade da Vila Tuyuka¹⁴.

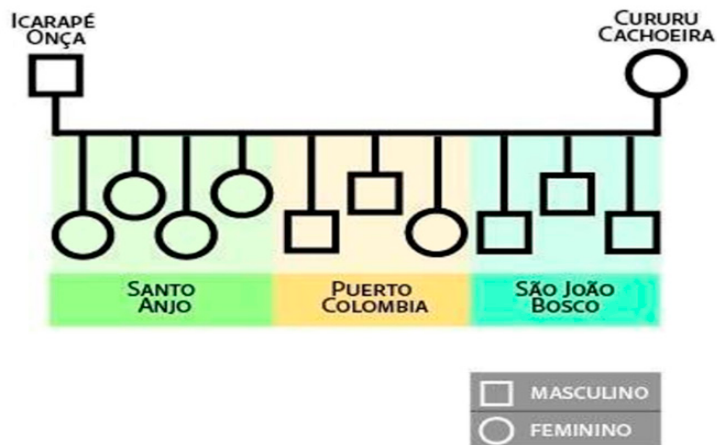


Figura 1. Mapa de parentesco da primeira e segunda geração e local de nascimento.

Quando dona Rosa nasceu, em 1962, na comunidade Santo Anjo (próximo a comunidade Pedra Curta e Santa Terezinha, no rio Tiquié), terceira filha do casal, Ūtārō começou a se interessar pelos conhecimentos tradicionais e procurou um senhor, à época um grande pajé, e contou-lhe sobre seu interesse de ser um aprendiz de grande pajé e viver por muitos anos. O grande pajé disse que iria ajudar o senhor Ūtārō porque fazia muito tempo que estava aguardando por uma pessoa que tivesse a coragem para pedir-lhe os ensinamentos. Levando em consideração que o senhor Ūtārō era homem e filho dos primeiros Tuyuka, o grande pajé benzeu um cigarro e, nesse cigarro colocou toda a sabedoria que possuía e entregou ao senhor Ūtārō para que pudesse fumar.

O avô Ūtārō fumou o cigarro dado pelo grande pajé, na festa cerimonial em que estavam e o conhecimento foi transmitido para ele. Depois deste evento o senhor Ūtārō começou a sonhar e através destes sonhos continuou a adquirir conhecimento. Seus sonhos baseavam-se em uma pessoa contando-lhe as coisas e aos poucos ia captando as informações: eles conversavam dentro do sonho.

Os homens que querem adquirir essa sabedoria precisam seguir uma dieta específica. Não é permitido comer alimentos produzidos por mulheres menstruadas porque isso estraga o conhecimento e acaba transformando em doença. Dona Nhigõ não seguia direito essa dieta e o avô Ūtārō começou a ter dor de ouvido, mas era a informação que estava se atrapalhando dentro

da cabeça dele e isso, quando não tratado, pode virar uma doença. Foi assim que ele ficou doente. Os parentes de dona Nhigô o benzeram e tiraram toda a sabedoria que o grande pajé havia colocado, arrumou as informações, o benzeu e colocou novamente a sabedoria no avô Ūtārô. E aí, quando estava mais maduro começou a seguir a dieta. Depois que dona Rosa se casou, o senhor Ūtārô teve firmeza da sabedoria dele, ele teve mais certeza que poderia benzer, preparar festas, prevenir a partir do benzimento sozinho. Antes ele fazia com orientações de outros sábios mais velhos que ele.

Demorou anos para que o senhor Ūtārô adquirisse todo esse conhecimento. O conhecimento era aprendido durante as festas cerimoniais, momento em que os homens bebem o *caxiri*, o *cahpi* (cipó da região amazônica)¹⁵ e consomem o *ipadu*. No caso de Ūtārô, as substâncias ingeridas durante as cerimônias ritualísticas proporcionam diálogos, em sonhos, de aprendizado com homens sábios. O senhor Ūtārô tornou-se um grande *kumuã*¹⁶, porém andava muito desapontado devido à mobilidade de seus filhos para São Gabriel da Cachoeira, como veremos a seguir, o que provocou a falta de interesse de seus filhos em aprender sobre os rituais e conhecimentos de pajelança durante sua vida.

Em 1980, a família Tuyuka morava em São João Bosco na fronteira entre Brasil e Colômbia. No entanto, tiveram desavenças com familiares do senhor Ūtārô na comunidade e, por isso, se mudaram para Puerto Colombia (comunidade colombiana do departamento de Vaupés, próxima à linha de fronteira com o Brasil – 5 horas de canoa de São João Bosco), na cabeceira do rio Tiquié. Em Puerto Colombia estavam vivendo os tios do senhor Ūtārô e, provavelmente, os pais de Ūtārô também haviam nascido naquela comunidade.

Os filhos de dona Rosa nasceram entre 1985 e 1995. Os cinco primeiros nasceram em Puerto Colombia, comunidade que fica no meio da selva, isolado de tudo. Havia apenas um posto de saúde que atendia às necessidades básicas, não tinha escolas – a comunidade que tinha escola ficava a umas 4 horas dali. O quinto filho de dona Rosa faleceu poucas horas após o nascimento. Com orientações médicas e receio de complicações durante o parto, quando grávida do sexto filho, dona Rosa foi encaminhada e transferida com avião da Secretaria de Saúde para Mitú, capital do departamento de Vaupés, na Colômbia, e deu à luz ao caçula.

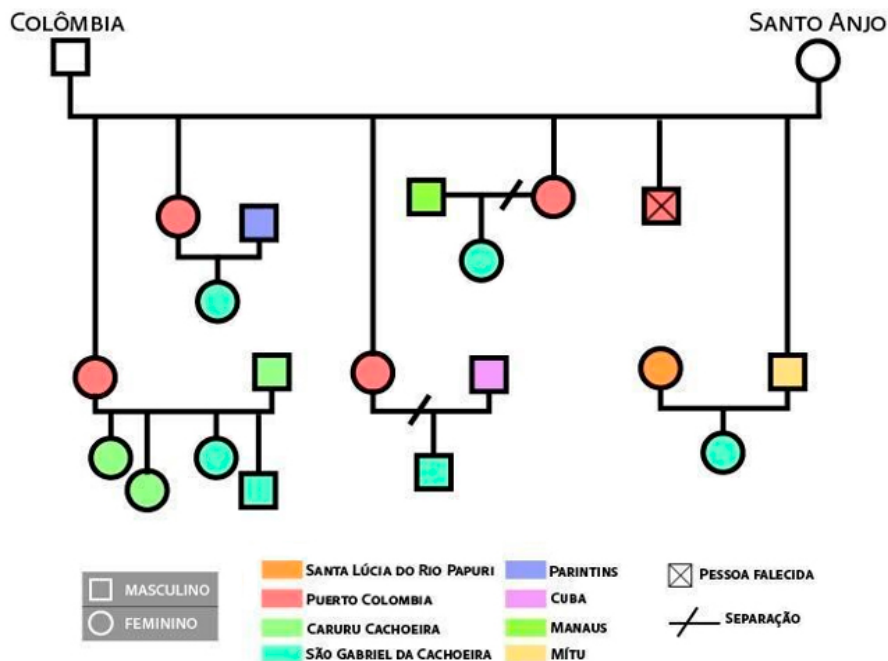


Figura 2. Mapa de parentesco da família de dona Rosa e local de nascimento.

Florinda, Norma e seus irmãos iam estudar em Trinidad del Tiquié, uma comunidade maior que Puerto Colombia, localizada à montante do rio, na Colômbia. Quando estava com 7 anos de idade, passou a frequentar um internato em Trinidad e que, devido à necessidade dos estudos, eram obrigados a se desapegarem de seus pais e de sua comunidade. Esse desapego se deve ao fato de que ficavam no internato de domingo a sexta-feira; apenas às sextas de tarde, após as aulas, voltavam para Puerto Colombia ao encontro de seus pais. Para chegar em Trinidad tinham duas opções: caminhar por uma trilha em meio à selva por aproximadamente oito horas, ou então remar em uma canoa pelo rio Tiquié acima durante sete horas.

Este internato em Trinidad tinha até a quinta série, para crianças de cinco aos doze anos de idade. Nas aulas, ministradas em espanhol, aprendiam matemática e foram alfabetizadas em espanhol. Após completar a quinta série, os filhos de dona Rosa tiveram que terminar os estudos na cidade de Mitú. Como não era uma escola indígena, em Mitú as aulas também eram ministradas em espanhol. Para chegar a Mitú eles fretavam, quando havia possibilidade, um avião de pequeno porte, ou caminhavam ao longo de cinco dias de estrada.

Neste período, com o contato com crianças de outras comunidades, os filhos de dona Rosa já entendiam as línguas indígenas bará, tukano e também

o espanhol que lhes era ensinado no internato. Essa vivência, segundo Pastor (nono filho de Ūtārō), era comum às pessoas mais velhas da família: “os mais velhos e os crescidos [segunda geração] próximo do Distrito de Pari-Cachoeira estudaram com salesianos, os que cresceram próximo da fronteira ou que residiam na fronteira [terceira geração] estudaram nos internatos das Religiosas Laura Montoya em Trinidad del Tiquié”.

A mobilidade da família para a cidade de São Gabriel da Cachoeira iniciou-se após alguns trabalhos realizados em Mitú pelas três mulheres mais velhas (Enerstina, Hilda e Rosa) da segunda geração, nascidas na comunidade de Santo Anjo (Brasil). A mudança para São Gabriel iniciou com dona Hilda, solteira, com 24 anos de idade em 1985. Ela aceitou o convite de uma família indígena de comerciantes de Pari-Cachoeira para trabalhar em São Gabriel como “colaboradora doméstica”, devido às condições precárias de vida que tinha em Puerto Colombia e, posteriormente, em Mitú. Essas dificuldades eram decorrentes do precário acesso à educação e à saúde. A equipe de saúde atuava na comunidade a cada seis meses e, às vezes, recebiam a visita de um agente comunitário de saúde. O encontro de dona Hilda com essa família indígena ocorreu em Pari-Cachoeira, onde a família Tuyuka ia realizar troca de farinha por artefatos de costuras (linhas e tecidos) para a confecção de suas roupas.

O trabalho com essa família não durou muito tempo e então, dona Hilda foi para um sítio¹⁷ em São Gabriel da Cachoeira trabalhar com outra família de etnia Tariano. Casou-se com um dos membros desta família e, após o casamento, passou a residir no bairro da Praia na cidade de São Gabriel. Quando ela teve seu primeiro filho em 1987, retornou à Colômbia para visitar seus pais. Na volta para São Gabriel, três de seus irmãos mais novos, Angelina, Bosco e Pastor, se juntaram a ela. Angelina também nasceu na comunidade Santo Anjo, tem 56 anos, é a quarta filha e nunca foi casada. Ela tem um filho que ficou aos cuidados dos avós quando foi para São Gabriel e que atualmente mora em Manaus, e um neto de 8 anos que passou a viver com ela. Quando chegou a São Gabriel, Angelina recebeu uma proposta para trabalhar como babá em Manaus, onde viveu e trabalhou durante 13 anos. Angelina relatou a José Miguel, em 2016, que neste trabalho teve a oportunidade de viajar para São Paulo, Rio de Janeiro e para algumas cidades no exterior. Pastor, nono filho de Ūtārō e dona Nhigō, também nasceu em São João Bosco e tem 46 anos, é solteiro e não tem filhos. Por fim, Bosco é o filho caçula, nasceu em São João Bosco, tem 44 anos, é amasiado com Rosiane de etnia Tukano, tem uma enteada e moram juntos ao lado da casa de dona Hilda que fica de frente para a maloca.

Mesmo sendo Hilda a primeira dentre os irmãos a chegar em São Gabriel, a primeira casa a ser construída na Vila dos Tuyuka foi a de Pastor. Ao chegar em São Gabriel da Cachoeira Pastor alistou-se no Exército Brasileiro e,

nesse caso específico, entendemos que as condições de trabalho e financeira entre os irmãos, diferenciadas por gênero, resultou na compra do terreno em que construiu sua casa. Desse modo, conforme os irmãos se mudaram para a cidade passaram a morar com ele até que conseguissem construir suas próprias casas.

A Vila dos Tuyuka está localizada na BR 307, na altura do Km 01 em um terreno que pertencia a Diocese. Antes, eles moravam no bairro da Praia em uma casa da cunhada de dona Hilda. A razão para a compra do terreno foi a necessidade de espaço físico para as famílias e também para oferecer hospedagem ao senhor Ūtārō e dona Nhigō, que eventualmente iam para São Gabriel para receberem a aposentadoria. Desta maneira, à medida que cada irmão ia chegando na cidade, eram acolhidos na casa de Pastor até conseguirem comprar outro terreno e construir sua própria casa. Mesmo conversando com o responsável pelos terrenos e conseguindo uma entrada com um valor mínimo, até hoje a maioria das famílias ainda estão pagando pelos terrenos.

Depois de Hilda, Angelina, Bosco e Pastor, o próximo que migrou para São Gabriel, no ano 2000, foi Salvador (sexto filho, 52 anos, nascido em Puerto Colombia) com sua esposa Priscila de etnia Tukano e seus dois primeiros filhos. Um ano depois, Terezinha, de 50 anos (sétima filha que também nasceu em Puerto Colombia), chegou em São Gabriel, nunca se casou e teve um casal de filhos: a menina mora e estuda em Manaus e o filho está servindo no Exército Brasileiro. Casimiro, nascido em São João Bosco, (oitavo filho) de 48 anos, antes de mudar-se para São Gabriel viveu na comunidade de sua esposa, de etnia Tukano, Trovão Rio Castanho e, posteriormente, em Pari-Cachoeira entre os anos 2000 e 2005. Apenas em 2006 mudou-se com sua família para São Gabriel da Cachoeira.

O senhor Ūtārō e a dona Nhigō ficaram morando em Puerto Colombia de 1980 até dezembro de 2005, quando foram para São Gabriel receber a mensalidade da aposentadoria. Neste período, ele sofreu um Acidente Vascular Cerebral, ficou internado no Hospital de Guarnição da cidade e depois foi encaminhado para um hospital em Manaus. Suas filhas relataram que durante uma das visitas que fizeram ao pai em Manaus, perceberam que ele estava confuso porque quando falava, misturava o português com o espanhol e o tuyuka. O Senhor Ūtārō ficou internado por quase um mês e faleceu com 70 anos na capital amazonense em 2005. O corpo retornou para São Gabriel para ser enterrado. Seus filhos recordam que durante sua vida ele ajudou muitas pessoas através do benzimento; ele participou de oficinas sobre troca de saberes tradicionais e culturais de cada grupo étnico, as quais foram realizadas nas comunidades do Alto rio Tiquié¹⁸.

Após o falecimento do pai, o quinto filho, Cipriano (que nasceu em Puerto Colombia), de 54 anos, casado com Lívia que também é de etnia Tukano e

com seus seis filhos, também decidiu se mudar para São Gabriel. Cipriano foi o único filho homem de Ūtārō que permaneceu em Puerto Colombia e que, por isso, aprendeu sobre a pajelança, pessoalmente, nas conversas e nas festas que participou com o pai. Pouco tempo após o falecimento do senhor Ūtārō, dona Rosa, que permanecia morando em Puerto Colombia, foi visitar a mãe e o túmulo do pai em São Gabriel, período em que ficou doente e teve que ser operada de apendicite enquanto seus filhos e marido estavam residindo em Puerto Colombia. Quando retornou para sua comunidade, sentiu-se só sem sua família, sofrendo de depressão, nas suas palavras, por causa da perda do pai e da saudade da mãe. Em 2008, dona Rosa decidiu se reunir com a família que morava em São Gabriel da Cachoeira. Enerstina é a primogênita de Ūtārō e Nhigō, tem 63 anos, se mudou para Santa Rosa no rio Tiquié quando se casou com Jovino de etnia Tukano, onde teve seus quatro filhos. Posteriormente, mudou-se com sua família para São Gabriel, na atual Vila Tuyuka, após dona Rosa, sua irmã, se mudar em janeiro de 2008.

No que diz respeito à terceira geração da família Tuyuka: todos os filhos de Angelina, Terezinha e Cipriano nasceram em Puerto Colombia. As quatro filhas de dona Rosa nasceram em Puerto Colombia, e o filho caçula nasceu em Mitú. Dois dos filhos de Salvador também nasceram em Puerto Colombia, outros três nasceram em São Gabriel e os outros dois em Manaus. Já Casimiro teve um filho em Puerto Colombia, dois em Pari-Cachoeira e dois em São Gabriel da Cachoeira. Todos os filhos de Enerstina nasceram na comunidade de Santa Rosa, onde morou antes de se mudar para São Gabriel. Os filhos de dona Hilda nasceram em São Gabriel da Cachoeira. Na quarta geração da família, apenas duas filhas de Florinda nasceram em Cururu Cachoeira, os demais, ou seja, os outros 37 bisnetos do senhor Ūtārō e de dona Nhigō nasceram em São Gabriel da Cachoeira.

A composição da Vila Tuyuka em São Gabriel da Cachoeira é feita por oito casas e uma maloca. Na casa de Pastor (1) vivem ele, Angelina e seu neto, sua irmã Terezinha e o seu filho. Vivem também Casimiro e seus cinco filhos e neto, e Maria, filha de Francisco e Enerstina, com o marido e seus três filhos. Dona Nhigō viveu na casa de Pastor até os seus 81 anos, onde faleceu em 9 de dezembro de 2020. Dona Rosa (2) vive com o marido, duas filhas, um genro e seis netos. Na casa de Hilda (3) vivem ela, três filhos, três netos e uma nora. Salvador também construiu sua casa (4) na Vila, localizada atualmente atrás da maloca; ele vive com sua esposa e seus sete filhos. Na casa de Enerstina (5) vivem ela e uma de suas filhas, duas netas e uma neta de seu falecido marido; uma de suas filhas vive em Igarapé Onça e os outros residem em outras casas em São Gabriel da Cachoeira. Bosco vive em sua casa (6) com sua esposa e enteada. Já Cipriano, construiu sua casa (7) ao lado do muro pintado com os instrumentos criados pelos primeiros Tuyuka, onde vive com a esposa e seus seis filhos. Elavio, terceiro filho de dona Enerstina, construiu sua casa (8) atrás da de sua mãe e, nela vivem ele, a mulher e os cinco filhos.

Por fim, construíram a maloca entre a casa de dona Rosa e Cipriano. Após a construção da maloca, Cipriano reformou e aumentou sua casa que era pequena na época e, com isso, acabaram diminuindo o espaço da maloca. Abaixo seguem desenhos, produzidos pelos filhos de Florinda e de Norma, para ilustrar a distribuição e a ordem de construção de cada uma das casas e da maloca.



Figura 3. Vila dos Tuyuka, maio de 2021. **Autores.** Lis, Dani e Aaron. Arquivo pessoal Dulce Moraes.

Discussão

Muito dos debates em torno da ideia de *mobilidades* e seus regimes dizem respeito a contextos e relações transnacionais, herdeiras das preocupações das ciências sociais com as migrações internacionais e com os mundos *globais* (Grimson, 2003; Zárate, 2008; Schiller e Salazar, 2012; Schiller, 2010; Stephen, 2007; Albuquerque, 2010; Piscitelli, 2013; Togni, 2015). De alguma forma, por baixo do transnacional a atenção deve ser mantida também, e de forma diferencial, no regional e no transfronteiriço, e levar em consideração aspectos étnicos. No trabalho de Olivar, Melo e Rosa (2015) a noção de *regimes de mobilidade e presenças* é ancorada, justamente, na interface entre espaços transfronteiriços e lógicas de *região*, no intuito de levantar uma crítica etnográfica multissituada à problemática leitura de “migrações peruanas na Amazônia brasileira”. Tecendo elementos de história regional com dados etnográficos e uma perspectiva de análise interseccional (com eixo em etnia e procedência) e performativa sobre “nacionalidade” (de corpos, gestos, olhares e territórios), o autor e as autoras fornecem um caminho analítico para compreender espaços sociais transfronteiriços na articulação entre mobilidades, presenças e os regimes de visibilidade e hierarquização social. Por sua vez, Candotti (2017), em diálogo com o trabalho acima referido, estende a crítica para repensar as relações entre corpos racializados, mobilidades, presenças e a produção da ideia de Amazônia como *região e fronteira*. Bem na linha destes trabalhos, o material etnográfico referente à Vila Tuyuka ajuda a pensar com maior riqueza as formas em que o território do Alto rio Negro (particularmente a calha do rio Tiquié) e da cidade de São Gabriel da Cachoeira são constituídos a partir de regimes de mobilidades e presenças específicos. E como essa constituição é altamente relacional, variável e performativa.

O material etnográfico aqui construído em torno de e com o grupo Tuyuka que habita e produz a Vila Tuyuka na cidade de São Gabriel da Cachoeira, oferece uma importante contribuição no marco das discussões sobre mobilidades e presenças urbanas na Amazônia a partir de três linhas interrelacionadas. (1) Mobilidades e presenças em contextos transfronteiriços e de fronteira internacional na Amazônia, (2) mobilidades e presenças indígenas na emergência urbana ou nos processos de urbanização e (3) mobilidades e presenças em relação com gênero e *organização social* indígena no noroeste amazônico. Essas três linhas, que apenas começam a ser aqui exploradas, se encontram na reflexão sobre regimes de mobilidade e presença na emergência e atualização de uma “cidade indígena” e do “embate colonial”.

Em relação próxima com os trabalhos de Olivar, Melo e Rosa (2015), de Olivar (2017) e de Melo (2020), o material aqui apresentado dá pistas para pensar o território do Alto rio Negro, especialmente a calha do rio Tiquié e da cidade de São Gabriel da Cachoeira como espaços transfronteiriços (1).

Ou, levando em consideração os recursos analíticos de Norma Iglesias-Prieto (2017), as genealogias, mobilidades e trajetórias Tuyuka aqui apresentadas oferecem um caminho interessante para perceber experiências localizadas de *transfronteiridade*.

Enquanto Tuyuka *no Brasil*, esse grupo é também variável, performativo e diferencialmente *colombiano*, “paisano”. Ou pode sê-lo. Ou em algumas das relações de algumas das pessoas a *Colômbia* pode emergir. Como? *Colômbia*, *ser paisano* ou *ser colombiano*, não fazem parte dos investimentos públicos do grupo e nem fazem parte dos reconhecimentos políticos desse grupo na cidade; porém, isso não implica que a *Colômbia* desapareça da existência *brasileira*, *amazônica* e *regional* do grupo e que elementos, digamos, estrangeiros, não alimentem também a consolidação da presença indígena deles e delas na cidade.

Sobre isso, primeiro, é necessário lembrar que a nossa relação de autoria e a nossa relação com esse grupo está marcada pela presença *colombiana* bastante ativa e frontal. José Miguel é colombiano, o pai das co-autoras Florinda e Norma é também reconhecidamente “Paisano” – colombiano –, com vínculos fortes de parentesco e afeto em cidades colombianas, e as próprias Florinda e Norma nasceram na Colômbia. Logo na nossa relação, a Colômbia sempre foi um tema e uma questão. Desde o início da relação de José Miguel com essa família o fato da presença colombiana cruzada (ele para o grupo e o grupo para ele) foi um motivo de alegria e de conversa, de exercícios públicos de fala em espanhol no espaço da Maloca, de reconhecimento de lugares, trajetórias histórias nacionais compartilhadas em conversas mais aprofundadas com alguns dos filhos e filhas de Nhigõ e Utârõ, e com Florinda e Norma. Foi também um motivo de tensões e diferenciações, pois há integrantes da segunda geração para quem *ser colombiano* não é verdadeiro ou não é atualizado.

Essas formas de presenças *nacionais* em São Gabriel e no Alto rio Negro, nas quais a etnia ou a raça (no caso dos “brancos”) é muito mais importante, é equalizada sempre em termos de regimes de visibilidade. Diferentemente de outros espaços transfronteiriços ou de políticas de identidade em termos de nacionalidade, é difícil encontrar em São Gabriel bandeiras e outros emblemas e referências ostensivas a pertencimentos nacionais. O que, definitivamente, não significa que presenças e mobilidades *venezuelanas* e *colombianas* as mais diversas não componham ativamente a cidade, a região e as experiências indígenas na história, nas genealogias, nas trajetórias e no presente.

Nas trajetórias e genealogias aqui apresentadas, como em muitas de indígenas provenientes das calhas dos rios Tiquié, Uaupés, Içana, Xié, rio Negro, entre outros, a “fronteira” é um lugar específico que foi habitado intensamente e produzido enquanto um espaço relativamente aberto e disponível. “Fronteira”, pois, é ao mesmo tempo um lugar específico (um povoado, uma área definida), um marcador territorial, de relações e

mobilidades, e uma linha de separação importante, e a permanência nela habilitou a experiência específica desse grupo. Por outro lado, essa experiência – suas mobilidades, relações de parentesco e trajetórias –, consolidou uma presença transfronteiriça maior ao específico lugar chamado “fronteira” e que conectou cidades colombianas como Mitú (uma constante na mobilidade e na socialidade Tuyuka – e de outros povos do Uaupés/Vaupés – do final do século XX (Cabalzar, 2008; Dutra, 2010). Essa presença transfronteiriça foi certamente maior antes do estabelecimento do grupo na cidade de São Gabriel, mas ainda se mantém, especialmente, a partir de algumas relações de parentesco do núcleo de Norma e Florinda que se atualizam e sustentam a partir de presenças digitais, online, e de eventuais viagens à Colômbia.

Mas a fronteira tem ainda um outro lugar importante que nos leva para a seguinte linha analítica. A fronteira é também a marca dos processos coloniais. Aqui há processos coloniais imperiais, processos coloniais republicanos, processos de fronteirização e, com muita importância para a literatura rionegrina (Wright, 2005; Andrello, 2006; César, 2015, 30-32), processos de urbanização se cruzam e interpelam (2). Nesse sentido, a fronteira aqui, parcialmente a “Fronteira Amazônia” (Melo, 2020) e parcialmente os processos colombiano e brasileiro de fronteirização e colonização do século XX, produzem histórias e experiências diferentes de ser indígena. Mesmo tendo passado por processos de “civilização e catequese” próximos no percurso do século XX, as partes *colombiana* e *brasileira* da calha do Tiquié sofreram esses processos de formas diferentes. O processo salesiano ítalo-brasileiro no Alto rio Negro aparentemente foi muito mais brutal no apagamento de saberes, práticas e materialidades indígenas, principalmente na sua primeira fase (até os anos 1970) do que o processo colombiano (Wright, 2005; Andrello, 2006; Cabalzar, 2008). Destruição de malocas e de objetos rituais por parte de missionários salesianos, bem como proibição de danças e da própria língua, são práticas bastante lembradas pelos mais velhos e conhecidas pela historiografia regional. Ao parecer (Cabalzar, 2008, pp. 19-54; Dutra, 2010, pp. 91-98), malocas Tuyuka prosperaram mais na cabeceira do Tiquié e de igarapés afluentes, do lado *colombiano* da fronteira e, nesse sentido, essas malocas e comunidades teriam sido uma espécie de repositório de conhecimento e de materialidades quando, nos anos 1990, começou um processo de recuperação cultural Tuyuka (Cabalzar, 2008).

Nesse sentido, a partir dos trabalhos de Cabalzar (2008) e de Dutra (2010), e das próprias narrativas da família Tuyuka, é possível sugerir a hipótese de que parte do importante trabalho que a Vila Tuyuka e seus agentes fazem em termos de presença cultural indígena “tradicional” hoje na cidade, está relacionada a suas trajetórias de mobilidade. A maloca Tuyuka, suas riquezas de danças, trajes, instrumentos, língua, práticas alimentares, benzimentos, entre outros, marcam uma importante e fortemente performativa presença indígena na cidade, contribuindo de forma significativa para a concreção de

São Gabriel como “cidade indígena”. Essa presença, por outro lado, implica também outra presença, menos visível. A de uma relação específica com a “fronteira”, as *fronteiras*, e as histórias coloniais dos dois países que, então, se fazem também presentes, contribuindo de forma significativa para a fabulação de São Gabriel como “cidade do embate colonial”.

Por outro lado, da pura materialidade reprodutiva dos corpos, é notável perceber na genealogia do grupo como, de uma trajetória de intensa mobilidade sub-regional e transfronteiriça, com locais de nascimento diversos nas primeiras três gerações observadas, passa-se à quase absoluta estabilização de nascimentos da quarta geração na cidade de São Gabriel. Essas trajetórias condizem com um processo de urbanização da região, com foco na sede de São Gabriel, mas também em Santa Isabel, Barcelos e Manaus, já descrito (Marques, 2015, ISA, 2005; Lasmar, 2006). O que vemos aqui, adicionalmente, é como parte dessa urbanização e brasileiração de São Gabriel é feita, também, de corpos e substâncias *colombianas*.

Por fim, o material Tuyuka apresentado aqui oferece mais uma linha de reflexão articulada sobre regimes de mobilidade e presenças indígenas na (configuração da) Amazônia urbana (3). Essa é uma linha analítica que apenas identificamos, mas que, nos limites deste artigo e do nosso conhecimento disso que no Brasil se chama de “etnologia”, será preciso aprofundar em outros trabalhos. As formas de *organização social* rionegrina têm sido bastante estudadas e têm avançado em relativos consensos que cruzam parentesco, etnia e localidade (ver Cabalzar, 2008 para uma síntese possível focalizada nos Tuyuka; ver Rossi, 2016, para uma síntese atenta às mulheres e ao gênero). Nessas descrições, e em muitas explicações de homens e mulheres rionegrinos, prevalecem elementos que definem uma parte dessa *organização social* a partir de grupos patrilineares, exogâmicos e viril locais. Nessa norma, como é bem mostrado por Lasmar (2006) e depois por Rossi (2016), as mulheres ocupam um lugar difícil de ‘estrangeiras’: destinadas a casar com homens de grupos afins, principalmente de outras etnias, sabem que seu lugar de origem não será provavelmente seu lugar de moradia, sabem que deverão ir embora para outra comunidade que nunca será a sua, e sabem que não podem transmitir sua identificação étnica para seus filhos. Logo um específico regime de mobilidades e presenças, efeito e efetivador das relações entre gênero, etnia e território (Rossi, 2016), é fundamental na *organização social* Tuyuka e rionegrina.

Nesse marco, os dados aqui apresentados sugerem uma série de deslocamentos relacionados com a efetuação da cidade, mas não só, que já vinham sendo mostrados por Lasmar (2005). Se olharmos para as genealogias de Florinda e Norma, co-autoras deste texto, moradoras e atoras importantes de São Gabriel da Cachoeira, podemos atentar para alguns destes deslocamentos. Florinda e Norma, filhas de um homem não-indígena colombiano, foram

criadas Tuyuka de forma matrilinear e no berço da Maloca do avô. Dona Rosa, sua mãe, não foi para nenhuma outra comunidade longe dos seus pais em função do casamento, mas seu marido, colono colombiano provavelmente sem comunidade, se deslocou numa lógica de uxorilocalidade não apenas para a comunidade da sua esposa, mas para sua língua, seu modo de vida e, mais tarde, para um outro país ('dela'). E nessa mesma lógica, Florinda e Norma, como sua mãe e suas tias, se assentaram nesta nova comunidade de irmãos, urbana, e trouxeram para si (inclusive etnicamente) seus cônjuges (quando há) e filhos.

Então, em termos da relação entre etnia e "tradição", em São Gabriel, a presença Tuyuka nesta Vila, da forma como tem sido construída, implica também a proposição de uma outra lógica de *organização social*, não inteiramente nova quicá, mas certamente reformulada segundo outros termos e mobilizada também por fortes agenciamentos femininos. Na prática, uma ideia de parentesco e de etnia como efetuação grupal entre mãe e filhos e entre irmãos e irmãs, ganha preponderância na definição de mobilidades e presenças urbanas. Preponderância, inclusive, sobre os regimes definidos pela conjugalidade nuclear quase obrigatória que é descrita por Lasmar (2005) nas relações entre mulheres indígenas e homens "brancos". Importante lembrar que boa parte das mulheres Tuyuka da Vila, inclusive a matriarca nos últimos anos, produziram suas vidas para além do casamento (ou não é mais casada, ou nunca foi, ou perdeu seu marido) não para além do grupo de irmãos e de descendência. Assim, como hipótese, é possível pensar também que o forte impacto da Vila Tuyuka em São Gabriel deva-se parcialmente à configuração de uma comunidade nova, marcada especialmente pela aliança entre irmãos e irmãs, pelos agenciamentos femininos além-da-conjugalidade e pelas novas alianças sócio-políticas construídas na cidade, que habilita de forma muito especial a construção paulatina das casas, a chegada dos parentes e o nascimento dos bisnetos.

Considerações finais

Buscamos fazer neste artigo uma reflexão sobre regimes de presença e mobilidade na Amazônia urbana desde uma perspectiva etnográfica e de trajetória de uma família extensa de origem étnico Tuyuka. Na introdução tentamos localizar minimamente a região, Alto rio Negro, a que se refere este trabalho e mostrar as relações estabelecidas entre os autores (duas nascidas na Colômbia e de etnia Tuyuka, um colombiano e uma brasileira). Em seguida, Florinda Orjuela narra a criação da Associação dos Tuyuka, evidenciando a importância das danças culturais para a preservação de sua cultura na cidade de São Gabriel da Cachoeira. Posteriormente, apresentamos como os membros da família Tuyuka passaram a habitar a cidade no noroeste amazônico.

Os regimes de presenças e mobilidades que apresentamos colocam em relação tempos e espaços indígenas, tempos e espaços coloniais, gerações e parentesco, trajetórias de conhecimento e política indígena rionegrina, fronteiras nacionais e relações entre Terras Indígenas, comunidades de diversas escalas e cidade, o que ofereceu importantes contribuições sobre mobilidades e presenças urbanas na Amazônia a partir de três linhas interrelacionadas.

A primeira corresponde a mobilidades e presenças em contextos transfronteiriços e de fronteira internacional na Amazônia, pois o material apresentado nos dá pistas para pensar o território do Alto rio Negro, particularmente a calha do rio Tiquié e da cidade de São Gabriel da Cachoeira como espaços transfronteiriços. Na segunda linha analítica a fronteira aparece como marca dos processos coloniais. A fronteira, nesta perspectiva, acaba promovendo histórias e experiências diferentes de ser indígena por conta do processo de “civilização e catequese” do século XX. Nessa linha, argumentamos que parte do alto impacto cultural da presença dessa família Tuyuka na cidade pode ter a ver com a relação da família, desde o avô, com malocas, pajés e repositórios de conhecimento presentes no lado colombiano do Tiquié. Por fim, a terceira linha diz respeito a mobilidades e presenças em relação a gênero e *organização social* indígena no noroeste amazônico, em que prevalecem as regras patrilineares, exogâmicas e virilicais.

Assim, argumentamos que estes regimes ajudam a compreender melhor a configuração urbana como “cidade indígena” ou como “cidade do embate colonial” de São Gabriel da Cachoeira, no Alto rio Negro. Essas três linhas apontam, tal como sugerimos, para novas alianças sócio-políticas construídas na cidade, favorecendo a preservação de seus conhecimentos tradicionais, a relativa subversão da lógica de *organização social* patrilinear e a formação da comunidade no centro urbano baseada nas relações entre irmãos e irmãs.

Notas

¹ José Miguel realizou trabalhos de campo em São Gabriel da Cachoeira em 2010, 2014, 2016 e 2017 com foco em sexualidade, gênero, geração, relações inter-étnicas, violência e a formação da cidade de São Gabriel da Cachoeira (Oliva *et al*, no prelo, 2019). No primeiro semestre de 2020, o pesquisador realizou trabalho de campo coletivo por 20 dias junto com Flávia Melo (professora da UFAM) e Danielle Ichikura (estudante de graduação em Saúde Pública/ USP) e Dulce Moraes, quem permaneceu na cidade por dois meses e meio para a realização de sua dissertação de mestrado sobre violência sexual e feminicídio contra mulheres indígenas e suas resistências. O trabalho de campo de 2020 foi possível graças ao financiamento da FAPESP (processo 2017/01417-3, auxílio regular) e à parceria estabelecida com o Programa Rio Negro do Instituto Socioambiental (ISA) e com o Departamento de Mulheres Indígenas da Federação de Organizações Indígenas do Rio Negro (DMIRN/FOIRN).

² A região do Alto rio Negro conta com vinte três povos indígenas distribuídos em quatro famílias linguísticas: a mencionada Tukano Oriental, Aruak, Naduhup e Yanomami. A língua é fator importante para a definição do grupo Tuyuka de descendência exogâmica, por isso, apresentam relações mais próximas com os Tukano, Bará, Makuna e Desana (Cabalzar, 2000; Dutra, 2010).

³ De acordo com dados do IBGE, 76,57% do total da população do município de São Gabriel da Cachoeira se autodeclara indígenas. Desta forma, torna-se o município de maior população indígena do país. IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/sao-gabrieldacachoeira/panorama> Acesso em: 02/11/ 2020.

⁴ Rosilene Pereira (2016) aponta que o Dabucuri é um ritual milenar dos povos indígenas do Alto rio Negro e que “durante a cerimônia ocorrem trocas de saberes e conhecimentos que envolve cantos, música, dança, bebida, alimentos, histórias, ornamentos, ritos de passagens, momentos de aliança política social e arranjos matrimoniais” (Pereira, 2016, p. 4). Atualmente a família Tuyuka realiza o *Dabucuri* como forma de agradecimento, reconhecimento e retribuição a alguma pessoa; o *Dabucuri* oferecido aos pesquisadores teve duração de aproximadamente cinco horas. (Caderno de Campo. São Gabriel da Cachoeira, 2020).

⁵ Quinhampira é uma comida tradicional indígena do Alto rio Negro que consiste em caldo de peixe com pimenta e tucupi. Tucupi é a manicuera (parte líquida) que se extrai da mandioca e que é fervida por aproximadamente cinco horas.

⁶ O *cariço* é um instrumento musical de sopro: flauta, tocado em qualquer tipo de comemoração realizada pelos Tuyuka, diferente das maracás e dos tambores que são tocados apenas nas festas tradicionais. Uma das festas tradicionais realizadas pelos Tuyuka é o *Dabucuri*.

⁷ O *caxiri* é feito com mandioca branca. Após colher e limpar a mandioca deve-se ralar e espremer para separar a parte líquida (manicuera) da massa da mandioca. Depois de realizar essa separação, a parte líquida deve ser cozida durante três horas e, a massa é peneirada e colocada no forno para fazer o beiju. Em seguida, deve-se misturar a manicuera com o beiju e deixar fermentar por no mínimo um dia. No momento da mistura do beiju com a manicuera também pode acrescentar cará ou batata doce. (Caderno de campo. São Gabriel da Cachoeira, 2020).

⁸ O biólogo cubano esteve em São Gabriel da Cachoeira no ano 2008 e ficou até o ano de 2012, local e período em que conheceu Norma. Posteriormente mudou-se para os Estados Unidos.

⁹ Optamos em utilizar o nome indígena apenas do casal que forma a primeira geração da família Tuyuka: Nhigō (Raimunda) e Ūtārō (Casimiro). No entanto, todos os membros da Vila Tuyuka têm nome indígena. A escolha por não os utilizar no texto deve-se ao fato de que no cotidiano fazem uso dos nomes nãoindígenas. Os nomes apresentados neste trabalho não são nomes fictícios tendo em vista que as co-autoras são parte da família mencionada e que, em São Gabriel da Cachoeira há apenas uma Vila Tuyuka.

¹⁰ O pó de ipadu (produto das folhas de coca), segundo Dutra (2010), permite que o pajé tenha maior concentração para a prática dos rituais, pois seu consumo diminui a necessidade de comer e dormir. A produção do ipadu consiste primeiro em torrar suas folhas e socá-las em pilão. Enquanto esses procedimentos estão sendo feitos, queima-se outras folhas de ipadu e, em seguida, mistura as cinzas das folhas queimadas com o pó das folhas que passaram pelo pilamento. Essa mistura é depositada em uma bolsa de tururi (fibra vegetal) a qual é amarrada em uma vareta e colocada dentro de uma madeira oca para iniciar o processo de batimento. O pó que sai, por meio de batidas, da bolsa de tururi fica no fundo da madeira e só então é retirado para o consumo (Dutra, 2010, p. 115). Em conversa com um indígena de cerca de 40 anos, etnia Baré, morador de São Gabriel da Cachoeira, há algumas variações nas formas de produção do ipadu, como por exemplo, a mistura com o pó de outras folhas torradas e o ponto de torra das folhas utilizadas.

¹¹ De acordo com Dutra (2010, p.112, 113) o tabaco serve para abrir a mente dos pajés e benzedores e, também é utilizado para defumar as pessoas e ambientes naturais.

¹² Pedro Lolli (2013) ao analisar as ações de cura xamânicas relacionadas à composição e decomposição de pessoas entre os Yuhupdeh, no rio Negro, trabalha com fórmulas verbais de cura e de proteção, geralmente compreendidas na região como benzimentos.

¹³ Florinda afirma que o avô Ūtārō contava que antes da origem dos Tuyuka, existia o Deus da Origem que tinha quatro filhos homens. Quando Deus viu que a terra estava cheia de maldades, mandou que seus filhos acabassem com ela, atravessando o lago de leite, por meio dos benzimentos (a partir daqui surgem os benzimentos). Primeiro foi o primogênito, mas na porta de leite havia uma cobra grande (*Sēfinó*) que matou o primogênito. Depois foi o segundo filho que também não conseguiu atravessar a porta do lago de leite e, o mesmo aconteceu com o terceiro filho de Deus. Restava apenas o filho caçula e Deus teve receio de perder todos os clãs da sua geração e desejou impedir que seu filho fizesse a passagem. No entanto, o caçula quis tentar e, com sabedoria e esperteza, distraiu a cobra e atravessou para a terra. Como ele trazia junto seu clã começou a subir rio acima desde o lago de leite até entrar no rio Negro. Embaixo da água e em cada lugar que ele emergia deixava uma turma ou clã com sua etnia e esse lugar ficava como lugar sagrado para benzimentos. Assim veio subindo até chegar na cabeceira dos rios e igarapés. O avô Ūtārō era descendente dessa primeira turma que emergiu à terra.

¹⁴ Conforme os filhos de Ūtārō e Nhigō foram nascendo, houve a necessidade de realizar benzimentos para curar todo tipo de doenças, porque todas as crianças quando nascem são benzidas.

¹⁵ Para a preparação do cahpi (também conhecido como ayahuasca) deve-se colher o cipó e, posteriormente, socá-lo em um recipiente de madeira. Quando o cipó estiver bem amassado é acrescentado a água (que fica marrom). Após esses procedimentos, o pajé benze o cahpi e coloca-o em um recipiente de cahpi. O primeiro a beber é o pajé, depois o *bayá* e, por último, as outras pessoas que estiverem participando da cerimônia (Caderno de campo. São Gabriel da Cachoeira, 2020).

¹⁶ Israel Dutra (2010), Tuyuka, em sua segunda dissertação de mestrado chama a atenção para os rituais de pajelança e o ser pajé, dos Tuyuka. O autor (p. 47) aponta que na história de origem dos povos indígenas do Uaupés aparecem quatro irmãos que foram os primeiros pajés: *yaíwa* e *kumuã*. O *yaíwa* tem um status muito reconhecido pelos povos do Uaupés por causa de sua formação tradicional que tem a duração de quatro anos e por ser quem “diagnostica doenças através de sonhos” (Dutra, 2010, p. 163). O pajé *yaíwa*, segundo o autor, tem uma vida resguardada para não correr o risco de esquecer seus conhecimentos ou serem mortos por seus inimigos. Desta forma, o *yaíwa*, geralmente não viaja para outras comunidades e nem circula em todos os lugares públicos de sua própria comunidade. Já o *Kumuã*, o autor diz que os Tuyuka o chamam de benzedor e que este pode ser pajé dos rituais de habitação, do chão, do parto, da proteção e cura de doenças, dos rituais de breu, de tabaco, de caxiri, de cahpi, de Yurupari.

¹⁷ Diferente de uma comunidade indígena, sítio no rio Negro é um local em que vive somente uma determinada família, geralmente, composta por pais, mães, cunhados e sogros. Nos sítios há plantações de árvores frutíferas e roças, mas não há escolas e centros comunitários.

¹⁸ Essas oficinas foram realizadas junto a um casal de antropólogos e colaboradores, cuja dissertação de mestrado de um dos antropólogos veio se tornar um clássico na etnologia brasileira. Cabalzar (2008) dedicou-se em sua dissertação à organização social e trajetória dos Tuyuka no noroeste amazônico e, teve a oportunidade de realizar essas oficinas, como mencionado por ele, com um dos últimos grandes pajés da região do Tiquié: o senhor Ûtārõ.

Referências

- ALBUQUERQUE, J. L. (2010). *A dinâmica das fronteiras: os brasiguaios na fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. São Paulo: Annablume.
- CABALZAR, A. (2000). Descendência e aliança no espaço tuyuka. A noção de nexo regional no noroeste amazônico. *Revista de Antropologia*, 43(1), 6-88. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012000000100003>
- CABALZAR, A. (2008). *Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias tuyuka no Rio Tiquié (Noroeste Amazônico)*. Prefácio de Stephen Hugh-Jones. São Paulo, Edunesp/ISA: Rio de Janeiro, Nuti.
- CANDOTTI, F. (2017). *Algumas ideias para uma analítica descolonial da Amazônia*. ILHARGAS – Cidades, Políticas e Saberes na Amazônia. Observatório da Violência de Gênero no Amazonas Universidade Federal do Amazonas.
- CÉSAR, E. (2015). *São Gabriel da Cachoeira: sua saga, sua história*. Goiânia, Kelps.
- DUTRA, I. (2010). *Xamanismo ũtāpinōponā: princípios dos rituais de pajelanças e do ser pajé Tuyuka* (Dissertação de mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

- FOIRN/ISA – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro / Instituto Socioambiental. (2005). *Levantamento socioeconômico, demográfico e sanitário da cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM)*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/ISA.
- GLICK-SCHILLER, N. and Wimmer, A. (2002). Methodological nationalism and beyond: nationstate building, migration and the social sciences. *Global Networks*, 2(4), 301–335. <https://doi.org/10.1111/1471-0374.00043>
- GRIMSON, A. (2003). Los procesos de fronterización: flujos, redes e historicidad. IN: Clara Inés García (ed), *Fronteras: territorias y metáforas* (pp. 15-34). Medellín: HombreNuevo Editore.
- IBGE - Instituto Brasileiros de Geografia e Estatística. Censo Demográfico. (2010). <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/sao-gabriel-dacachoeira/panorama>
- IGLESIAS-PRIETO, NORMA. (2017). “Mental Maps and Borderisms. Theborder as a condition of meaning”. *Seminário Internacional Gênero e Territórios de Fronteira*. Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu, Unicamp. <https://www.youtube.com/watch?v=PoOLPZVZUCI>
- ISA – Instituto Socioambiental. (2011). *Povos indígenas do Brasil 2006/2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- IUBEL, A. (2015). *Transformações políticas e indígenas: movimento e prefeitura no alto rio Negro* (tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, PPGAS/UFSCar.
- LASMAR, C. (2005). *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto do Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NUTI. <https://doi.org/10.7476/9788539302956>
- MARQUES, B. R. (2015). *Os Hupd’äh e seus mundos possíveis: transformações espaçotemporais do Alto Rio Negro* (Tese Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- MELO, F. (2020). *Cadastrar, incluir e proteger: As malhas da assistência social na fronteira Amazônia* (tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- OLIVAR, J. (2019). Caçando os devoradores. Agência, “meninas indígenas” e enquadramento neocolonial. *Revista De Antropologia*, 62(1), 07-34. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.156129>
- OLIVAR, J.; Melo, F. Rosa, P. (2015). Presenças e mobilidades transfronteiriças entre Brasil, Peru e Colômbia: o caso da “migração peruana na amazônia brasileira. *TOMO*, 26, 123-163. <https://doi.org/10.21669/tomo.v0i0.4405>

- OLIVAR, J e Garcia, L. (2017). Usar o corpo: economias sexuais de mulheres jovens do litoral ao sertão no Nordeste brasileiro. *Revista de Antropologia*, 60(1), 140-164. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132071>
- ORJUELA, F. (2016). *Comunidade Tuyuka na cidade de São Gabriel da Cachoeira: atividades culturais e sua relação com o turismo* (Trabalho de conclusão de curso em Gestão em Turismo). Universidade do Estado do Amazonas.
- PEREIRA, ROSILENE. (2016). Cerimônia do Dabucuri: uma reflexão sobre patrimônio imaterial do Alto rio Negro. *Cadernos NAUI*, 5(9).
- PISCITELLI, A. (2013). *Trânsitos: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. Rio de Janeiro: EDUERJ/ Clam.
- ROSSI, M. (2016). *Identidade sem pertencimento? Dimensões íntimas da etnicidade feminina no Vaupés*. Rio de Janeiro (tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ.
- SCHILLER, N. (2010). Cities and Transnationality. In Gary Bridge and Sophie Watson (ed.) *Blackwell's Companion to the City*, (pp. 179-192). Oxford: Blackwell.
- SCHILLER, N; Salazar, N. (2012). Regimes of Mobility Across the Globe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39(2), 183-200. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2013.723253>
- TOGNI, P. (2014). A Europa é o CACÉM. Mobilidades, gênero e sexualidade nos deslocamentos de jovens brasileiros para Portugal (Tese de doutorado). ICS; ISCTE, Programa de pós-graduação em antropologia social, Lisboa.
- WRIGHT, R. (2005). *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas, Mercado das Letras: São Paulo.
- ZÁRATE BOTÍA, C. (2008). *Silvícolas, siríngueros y agentes estatales: el surgimiento de una sociedad transfronteriza en amazonia de Brasil, Perú y Colombia -1880-1932*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.