

# ḐTÃ WORĪ – um diálogo entre conhecimento Tuyuka e arqueologia rupestre no baixo Rio Negro, Amazonas, Brasil

## *ḐTÃ WORĪ – a dialogue between Tuyuka knowledge and rock art archaeology at the lower Rio Negro, Amazonas, Brazil*

Poani Higino Tenório Tuyuka<sup>1</sup>  
Raoni Bernardo Maranhão Valle<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v19i39.576>

**Resumo:** Este artigo traz um relato preliminar sobre uma experiência de trocas de conhecimento entre um *Kiti Masigu* (historiador) Tuyuka e um arqueólogo não-Indígena que prospectaram juntos na estação seca de 2016 um conjunto de sítios rupestres no baixo Rio Negro, Amazonas, Brasil. No conhecimento Tuyuka tais sítios são denominados *Ḑtã Woritire*, isto é, lugares sagrados com desenhos nas pedras, muitos dos quais também são *Pamuri Wiseri* (Casas de Transformação). Desta maneira, houve uma aproximação a uma agenda de pesquisa intercultural sobre o tema que está sendo problematizada como um exercício de descolonização da arqueologia rupestre na Amazônia.

**Palavras-chaves:** *Ḑtã Wori*; petróglifos; baixo Rio Negro; arqueologia intercultural; descolonização.

**Abstract:** This article brings a preliminary report about an experience of knowledge exchanging between a *Kiti Masigu* (historian) Tuyuka and a non-Indigenous rock art researcher that surveyed together during the 2016 dry season a sample of petroglyph sites at the lower Rio Negro, Amazonas, Brazil. Through Tuyuka perspective these sites are called *Ḑtã Woritire*, that is, sacred places with drawings on the rocks, many of them also constituting *Pamuri Wiseri* (houses of transformation) with profound myth-historical density. Following that pathway allowed us an approximation towards an Intercultural research agenda on the subject, which is being theorized as an interepistemological decolonizing exercise in the context of Amazonian rock art archaeology.

**Keywords:** *Ḑtã Wori*; petroglyphs; baixo Rio Negro; intercultural archaeology; decolonization

---

<sup>1</sup> Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, Brasil.

<sup>2</sup> Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), Santarém, Pará, Brasil.

## 1 INTRODUÇÃO

Durante a estação da seca de 2016 no Baixo Rio Negro, estado do Amazonas, Brasil, os autores deste artigo, o historiador Tuyuka (*Kiti Masigu*) Poani Higino Tenório, e o arqueólogo não-indígena, Raoni Valle, fizeram uma jornada de redescobrimto de sítios arqueológicos com petróglifos (*Utã Woritire*). Estes sítios são considerados desde a perspectiva indígena Tuyuka como antigos contentores de conhecimentos ancestrais fundamentais para o manejo do mundo no passado, no presente e no futuro. Para os conhecedores Tuyuka, da família linguística Tukano Oriental do Noroeste Amazônico, de fato, alguns sítios com petróglifos são Casas de Transformação por onde a humanidade passou desde sua origem não-humana até adquirir suas características atuais viajando no bojo da canoa-anaconda numa longa, antiga e viva migração mito-histórica (ANDRELLO, 2012; TENÓRIO TUYUKA; CABALZAR, 2012).

Isso foi no tempo quando *Wai Mahsã* (gente-peixe, ou gente-animal não-humana) e *Pamuri Mahsã* (a gente da transformação) eram os mesmos e viajavam juntos na barriga da anaconda ancestral. Em cada uma das Casas por onde passaram no caminho, uma parte da transformação se efetuava e um tipo específico de conhecimento ritual, bem como, objetos rituais eram adquiridos. *Utã Wori* nestas casas são indicadores destes conhecimentos e objetos da época de Transformação. Porém, também são os conhecimentos e objetos em si mesmos, não apenas representações simbólicas deles.

Durante o período ritual na estação da seca é quando *Kapi Mahsã Wori*, *Kapi Wori*, *Wai Mahsã Wori*, *Posé Wori* e outras categorias ontológicas de *Utã Wori*, isto é, diferentes seres que se apresentam nos petróglifos, emergem do fundo do rio permitindo que os *Pamuri Basuka* (ancestrais), bem como, outros seres antigos e os especialistas rituais Tuyuka vivos no presente se reencontrem uns com os outros, converseem mentalmente uns com os outros, revivendo ritualisticamente o passado no presente, transmitindo conhecimento por meio de rituais de iniciação, nominação e benzimento ou “curação” (*bahsere*) nos jovens ou em pessoas necessitadas. Os especialistas rituais Tuyuka fazem tais atividades sem necessariamente um contato visual com os *Utã Wori*, mas viajam em sua mente até os lugares com petróglifos (*Utã Woritire*) nestes contextos rituais.

Esta viagem para reencontrar os sítios sagrados com *ʘtĀ Wori* no baixo Rio Negro não foi a primeira. Em 2013 um grande esforço coletivo da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), do Instituto Socioambiental (Isa), do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e do Ministério da Cultura Colombiano, refez a viagem ancestral da cobra-canoa ao longo de toda bacia do Rio Negro junto com conhecedores de mais de oito povos da família linguística Tukano Oriental com o objetivo de mapear os lugares sagrados na bacia. Os autores deste presente artigo tiveram a felicidade e o privilégio de participar deste primeiro processo de reencontro.

Todavia, a segunda viagem em 2016 foi feita em uma época de maior seca do Rio Negro, e para se visualizar os *ʘtĀ Wori* que se situam em afloramentos rochosos ribeirinhos, esta condição na Amazônia é crucial. Assim, os autores puderam encontrar mais petróglifos e se demorar mais tempo nesses lugares, o que repercutiu nas observações aqui redescritas, mesmo tendo sido uma viagem feita por um grupo menor e menos diversificado.

Este processo todo, desde a primeira viagem e mais marcadamente na segunda, se converteu numa jornada de transformação do pensamento, onde a investigação arqueológica de arte rupestre (outro nome para petróglifos que também inclui pinturas feitas com tinta sobre as pedras [pictogramas] e grandes desenhos feitos no chão [geóglifos]) foi convertida em outro processo de construção de conhecimento. Um processo onde a classificação dos tipos de formas e temas dos desenhos, bem como, a identificação de sua sequência cronológica, ou seja, a sequência de tempo dentro da qual eles foram feitos, em que pesem os mais antigos e os mais recentes, foram de fato convertidas numa experiência de conhecimento acerca da natureza ontológica dos grafismos (o que são os desenhos) e sobre a agência das formas gráficas (como eles agem no mundo e em quais circunstâncias). Foi possível assim, começar a adentrar num processo de entendimento superficial e fragmentado sobre a complexidade do pensamento Tuyuka com relação à vida cognitiva da arte rupestre (MALAFOURIS; RENFREW 2010).

Figura 1 – Prof. Poani Higino Tenório pensando junto a um petróglifo *yiseriwa* na *Pamuri Wi* Ponta do laçá



Fonte: R. Valle (2016).

## **2 CONCEITOS-CHAVE DO PENSAMENTO TUYUKA SOBRE ARTE RUPESTRE - ʘTĀ WORĪ / PADEO MASĪŘĚ / BʘTOA MASĪŘĚ**

### **2.1 ʘtĀ Wori**

Desenho ou forma gráfica, escrita, ou mesmo o pensamento/conhecimento feito na, ou passado para a pedra. São marcadores das viagens dos *Pamuri Basuka* no passado e constituem uma historiografia visual (um registro da história feito visualmente) da jornada de Transformação. São, portanto, os marcadores do grande território ancestral da família linguística Tukano Oriental. São estações de “etnogeorreferenciamento” do território sagrado que vai mais além do que o território demarcado como Terra Indígena pelo Estado Brasileiro; e que para os *Kumuã*, os *Yaiwa*, os *Baya*, ou para um *Kiti Masigu* (como se auto define o primeiro autor deste artigo), isto é, para os diversos tipos de conhecedores, constituem o Macro Espaço Social Tukano.

## **2.2 Padeo Masirë**

É a cultura de respeito. Isto é, uma relação de reciprocidade entre a humanidade as outras formas de vida e o ambiente onde se encontram as Casas de Transformação (*Pamuri Wiseri*). Está constituído por conhecimentos enraizados nos povos indígenas que garantem o respeito pelas culturas não-humanas, humanas e pelos lugares sagrados onde os encontros entre *Wai Mahsã*, *Pamuri Basuka* e a humanidade ocorrem. Estes são espaços específicos onde a aquisição de conhecimento ritual é possível e um dos principais conhecimentos é o de como abrandar, ou suavizar as hostilidades dos *Wai Mahsã* (*Nigare*). Isto é, como se construir alianças diplomáticas entre eles e os humanos. Assim, a “Cultura de Respeito” pode ser entendida como todos os tipos de construção de alianças entre os muitos seres viventes habitando distintos e interconectados universos (o aquático, o terrestre, aéreo e subterrâneo). Para os conhecedores, os sítios de origem e de transformação continuam vivos. Estes sítios continuam a se comunicar com os especialistas Tukano e vice-versa, por meio de sonhos e pensamentos rituais dentro dos quais os conhecedores viajam para os sítios sagrados e depois se recordam destas viagens e das aprendizagens adquiridas neles. A perpetuação destas reciprocidades comunicacionais e cognitivas (da ordem do pensamento) entre sítios e conhecedores, em conexão com a construção de alianças diplomáticas entre humanos e não-humanos constituem importantes elementos da noção Tuyuka/Tukano de Respeito.

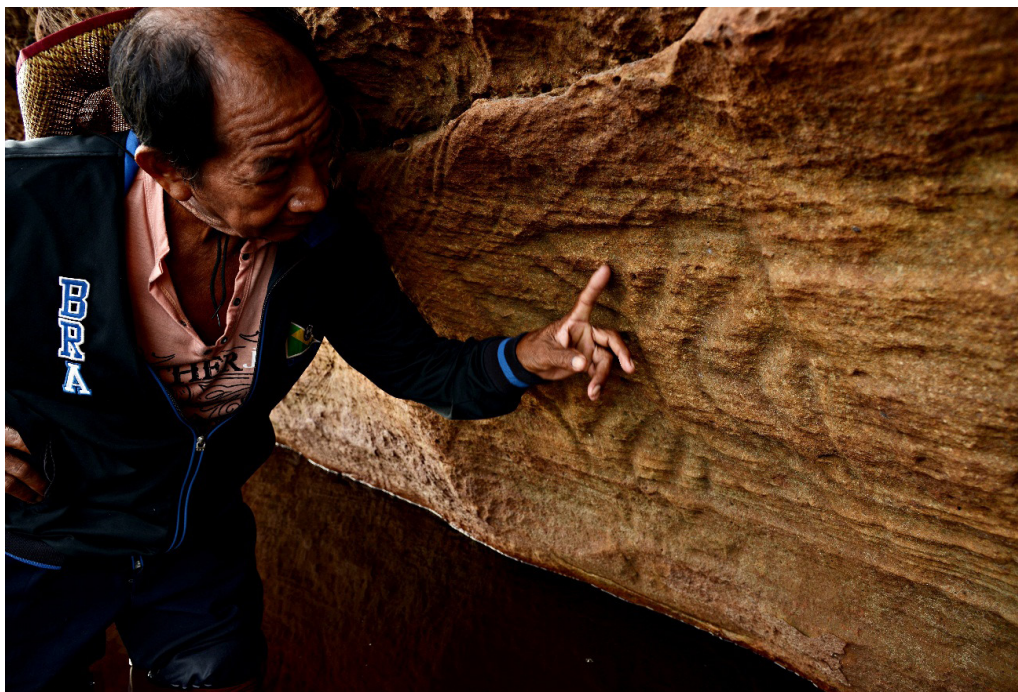
## **2.3 Butoa Masirë**

Conhecimento dos ancestrais que também pode ser traduzido pela expressão arte-mitologia. Se refere à expressão material de conhecimentos por meio da confecção de objetos e de desenhos (representações gráficas), uma cultura material e imaterial entrelaçadas com origem “mitológica”. Constituem um repertório de símbolos de vida, de benzimentos ou curações (*Bahsere*), de nominação (*Yeripona Bahsere* – mais especificamente de cura do coração/espírito, alma, existência, vida que também pode se relacionar com *Niã Bahsere* – nominação), as transformações (*Pamuri*), o abrandamento das hostilidades (*Nigare*), entre outros. São muitos os tipos de conhecimentos que podem estar codificados em *ʘtĀ WorĪ*.

Assim, *Utã Wori* fundamentalmente constituem-se em expressões materiais dos *Butoa Masirě*. Quando estão materializados em um lugar (*Utã woritiro*) eles funcionam como articuladores entre *Butoa Masirě* e *Padeo Masirě* (respeito ritualístico). *Padeo Masirě* aporta o necessário respeito para os sítios com *Butoa Masirě*, quer dizer, *Utã woritire* (plural de lugar com petróglifos). O conhecimento dos ancestrais está nestes objetos e também nas representações (desenhos) deles (*Posé Wori*). Desta forma, *Utã Wori* pode mudar de natureza desde uma representação do objeto para o objeto em si mesmo. Eles também são como fotografias de entidades não-humanas espirituais e sagradas como *Kapi Mahsã* e *Wai Mahsã*, são os *Wori* deles, mas somente fora dos momentos rituais. Outrossim, durante as práticas e contextos rituais se convertem em *Kapi Mahsã* e *Wai Mahsã* propriamente ditos. Outro exemplo desta mesma lógica ambígua ou recíproca entre referente e referenciado, e portanto de subversão da lógica representacional, se dá quando as mulheres estão vestidas com suas tangas durante a dança das mulheres (*Ñagenwasoro*). Durante esta dança ritual, elas se transformam na mulher ancestral (*Pamuri Basoko*), mas fora do contexto ritual da dança, *Ñagenwasoro* é apenas uma peça de tecido decorado que representa a mulher ancestral.

Portanto, constata-se que *Padeo Masirě* são como chaves que abrem os *Butoa Masirě* contidos nos *Utã Wori*. Hoje em dia, quando os homens estão tecendo com as fibras de palha uma cesta, ou peneira (*Yiseriwa*), eles estão tecendo os padrões gráficos de *Utã Wori* para recordar e viajar aos *Utã Woritire* (sítios sagrados com petróglifos).

Figura 2 – Prof. Poani Higino Tenório estende sua mente através de seu dedo para pensar mais sobre um petróglifo *yiseriwa* na *Pamuri Wi* Ponta do laçá



Fonte: R. Valle (2016).

### 3 RESULTADOS

#### 3.1 Perfil Gráfico Jaú – formas antropomórficas e geométrico-abstratas – estilo ontológico-ritualístico vinculado ao Kapi

Os sítios do estilo denominado Jaú originalmente definido como uma conjugação de antropomorfos e figuras geométricas estão caracterizados pela ocorrência de *Kapi Wori*, formas geométricas vistas sob efeito de *Kapi* (uma infusão alucinógena de diversas plantas entre as quais, principalmente, *Banisteriopsis kaapi* e *Psichotria viridis*), com grande presença de *Kapi Mahsã Wori* (que são tanto representações da gente-Kapi quanto eles mesmos) e minoritariamente *Posé Wori*, ou seja, objetos sagrados de origem mitológica (neste caso um tipo de *yiseriwa*, peneira circular relacionada ao esfriamento climático causado pelo *Aru*, uma entidade espiritual específica associada a uma espécie de batráquio com o

poder de controle climático, especificamente controlador de friagens). De maneira geral, o sítio Ponta São João onde se localiza a maior concentração destes tipos gráficos, é uma casa de transformação, ou uma *Pamuri Wiseri*, ontologicamente vinculada à vida cognitiva do *Kapi*.

Figura 3 – Prof. Poani Higino Tenório analisa um painel com *Kapi Mahsã Wori* e *Kapi Wori* em articulação ontológica no *Pamuri Wi* Ponta São João



Fonte: R. Valle (2016).



Figura 4 – Duas *Yiseriwa* de Aru para controle da friagem e resfriamento climático na *Pamuri Wi* Ponta São João



Fonte: R. Valle (2016).

### **3.2 Perfil Gráfico laçá – formas geométrico-abstratas – estilo ontológico-ritualístico vinculado aos *Posé Wori* ou *Posé Wiseri Makañe***

O sítio denominado Ponta do laçá cuja iconografia serviu de base para a definição do perfil gráfico laçá, estruturalmente geométrico, foi quase que exclusivamente identificado como portador de uma ontologia dedicada a *Posé Wori*, isto é, as representações simbólicas dos objetos sagrados de origem mitológica, bem como, os próprios objetos, onde se destacam a *Yiseriwa* (uma peneira de formato quadrado associada ao processamento da mandioca [*Manihot sp.*]) e o *Yuiró* (o suporte da Cuia da Vida), ambos objetos relacionados à geração da vida

(reprodução/fertilidade) bem como, à produção de alimentos para o corpo e espírito. Assim, Ponta do laçá é uma *Pamuri Wiseri* do conhecimento aportado pelos objetos mitológicos que foram recebidos ao longo da viagem de transformação. Neste caso e no caso da Ponta São João, suas características ontológicas os vinculam ao gênero feminino a partir destas articulações simbólicas com a origem mitológica do *Kapi* e ao fato de que os itens de *Posé Wori* identificados também se relacionam a atividades do domínio (re) produtivo das mulheres, como o processamento da mandioca e a cuia da vida, ainda que não exclusivamente.

Figura 5 – *Yuiró*, o suporte da cuia de Vida, um tipo de *Posé Wori Makãne* na *Pamuri Wi* Ponta do laçá



Fonte: R. Valle (2010).

### **3.3 Perfil Gráfico Unini – formas antropomórficas e zoomórficas – estilo ontológico-ritualístico vinculado à *Masakurawi*, *Yurupari* e *Wai Mahsã***

O terceiro perfil gráfico, específico dos sítios em litologia granítica (*Utãnire*), denominado Unini, onde se destacam a aparição dos *Masakura Baya* (tocadores

de flauta), *Wai Mahsã* (associados às representações zoomórficas) e a fusão dos dois conceitos em *Masakura Baya* zoomórficos (com caudas), a partir de sua importante vinculação com a iconografia das flautas sagradas foram ontologicamente classificados como relacionados ao complexo mito-ritual do Jurupari Alto Rionegrino de iniciação masculina neste sistema de conhecimentos secretos interditados às mulheres, crianças e homens não-iniciados (HUGH-JONES, 1979).

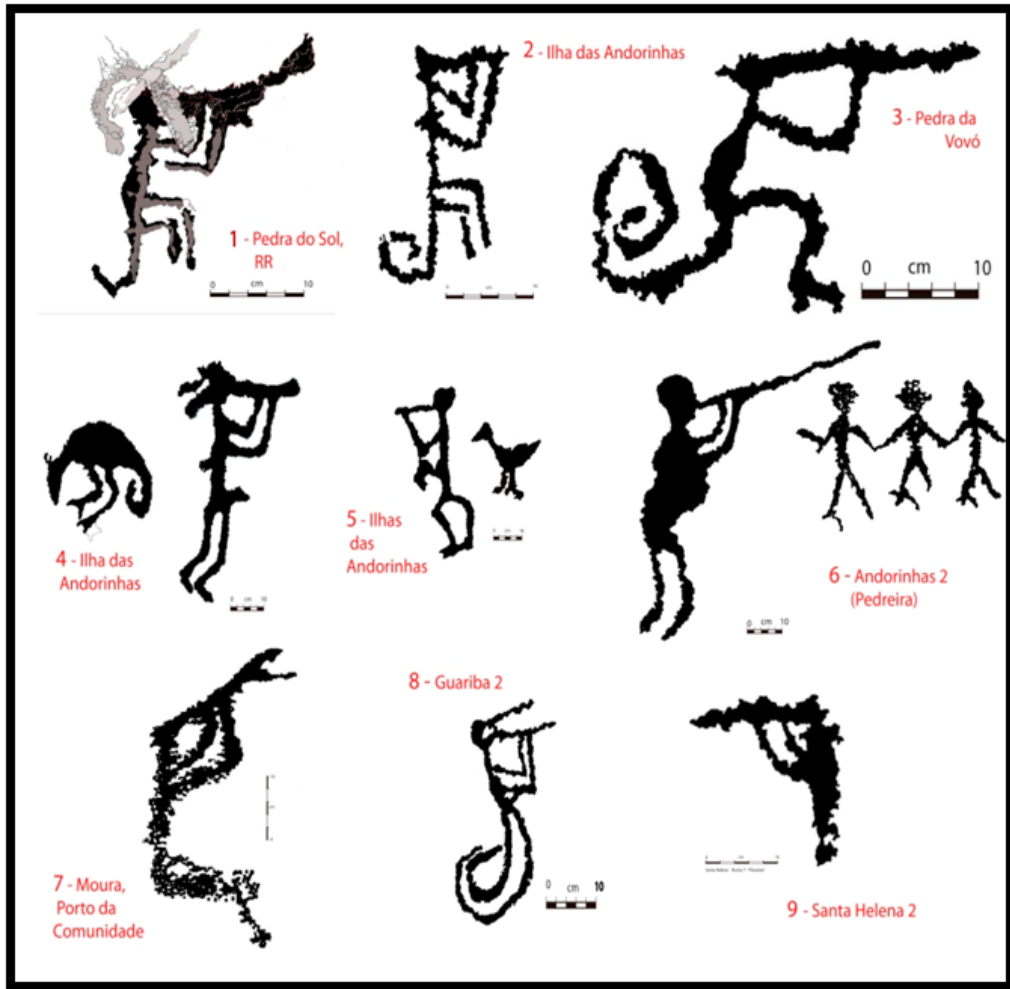
Ainda que a ocorrência de um motivo identificado como *Ñagenwasoro* (na categoria *Posé Wori*) esteja intimamente vinculado a um ritual das mulheres e é a natureza feminina, a expressiva ocorrência de flautistas, inclusive com um deles explicitamente apresentando um pênis, aporta uma carga simbólica marcadamente masculina e ritualmente atrelada ao Jurupari e ao *Masakurawi* (o ritual de *Dabukuri* com flauta sagrada).

Figura 6 – Prof. Poani Higino Tenório junto a um *Masakura Baya* com rabo de macaco na *Pamuri Wi* Ilha das Andorinhas. Flauta de *Wai Mahsã* ou flauta do guariba? Na época da transformação *Wai Mahsã* e *Pamuri Mahsã* eram os mesmos



Fonte: R. Valle (2016).

Figura 7 – Quadro com vários *masakura baya* encontrados nas *Pamuri Wiseri* entre a boca do Jauaperi e a boca do Branco



Fonte: Organização e decalque digital: R. Valle (2012).

#### 4 DISCUSSÃO

A classificação formal da arte rupestre, de carácter arqueológico, colocando de maneira muito resumida, é a identificação de diferenças e semelhanças entre as formas, os temas e as técnicas pelas quais os petróglifos e os pictogramas foram feitos. Cabe aqui, portanto uma rápida explicação sobre esses três parâmetros

básicos: a) a forma, ou morfologia (estudo das formas) trata de soluções e escolhas gráficas sobre a constituição, estruturação, ou apresentação visual dos motivos gráficos; b) os temas se configuram em categorias de representação dentro das quais as diversas formas podem ser agrupadas por semelhança formal, a exemplo de formas antropomórficas onde se agrupam grafismos que se assemelham à estrutura anatômica humana, ou zoomórficas que se assemelham às formas de outros animais não-humanos; c) as técnicas se referem às inter-relações entre diversos aspectos materiais envolvidos na produção das formas gráficas, o corpo humano, as ferramentas usadas, o suporte rochoso, os resíduos de produção, enfim, aludem aos processos de fabrico das pinturas e petróglifos.

A observação cuidadosa, a medição, o registro e comparação desses e de outros parâmetros permitem o agrupamento de grafismos que se parecem entre si formando conjuntos de formas, temas e técnicas que poderão apresentar certa recorrência padronizada. Alguns arqueólogos irão definir estas repetições padronizadas como sendo estilos de se fazer arte rupestre, outros irão dizer que os estilos rupestres representam povos e culturas que viveram no passado, e ainda outros pesquisadores sustentarão que tais estilos são apenas construções da cabeça dos próprios pesquisadores.

Tendo em mente o acima exposto, o autor não-Indígena deste artigo concluiu parcialmente um estudo de natureza formal em 24 sítios de petróglifos situados na fronteira geológica que marca o baixo curso do Rio Negro entre 300 e 250 km a NW de Manaus, Amazonas, Brasil. Se trata da área entre a localidade de Velho Airão e a foz do Rio Branco que se caracteriza geologicamente pelo contato entre rochas areníticas (diversos tipos de *Butã* – pedra piranha em tuyuka que se refere a diversos tipos de arenito) da formação sedimentar Prosperança, entre outras, e rochas ígneas do complexo Jauaperi (diversos tipos de *ʘtānire* – *pedra preta em tuyuka que se refere a à granitos*), o que quer dizer que são rochas geologicamente muito diferentes que se contactam aproximadamente na altura da foz do rio Unini, afluente da margem direita do Baixo Negro.

A primeira diferença que o pesquisador percebeu foi que os *ʘtā wori* feitos sobre *Butã* eram muito diferentes em relação aos feitos sobre *ʘtānire*. Assim, ele concluiu que os tipos de rocha eram importantes também para definir as diferenças e semelhanças entre os tipos de *ʘtā Wori* naquela área estudada. A

partir dessa diferença inicial foi possível a identificação de outras diferenças nas formas, temáticas e técnicas dos *Utã Wori* situados nos dois tipos de rochas, que levaram à definição de três conjuntos distintos, três perfis gráficos ou estilos que contrastavam entre si. Dois deles se separavam entre *Butã* e *Utãnire*, mas um outro ocorria em todas as rochas. Quer dizer, a dispersão geográfica dos estilos era diferente deixando evidente que ao menos para dois dos perfis a seleção dos tipos de rochas era culturalmente importante. O pesquisador então deu três nomes diferentes para esses estilos que ele considerou de forma separada, e na falta de criatividade para inventar esses nomes ele escolheu os nomes locais dos lugares onde primeiro foram percebidas tais diferenças, bem como, os nomes dos rios em que estavam os sítios. Surgiram assim: (a) o perfil estilístico Jaú que só ocorria em *Butã*; (b) o perfil estilístico laçá que ocorria em todas as rochas; e (c) o perfil estilístico Unini que só ocorria em *Utãnire*.

Tal fato indicava que a geologia também foi um fator de escolha cultural. Esta última observação levou o autor mencionado a elaborar um modelo teórico (um conjunto de ideias para tentar explicar porque as coisas são do jeito que são) onde a geologia cultural, ou etnogeologia (VALLE, 2018), se constitui como um fator importante no fazer e no pensar os petróglifos, visto que a arqueologia ocidental considera que são causados pela retirada ou alteração de massa rochosa dos corpos geológicos. Contudo, não desde a perspectiva ocidental sobre a geologia (ou a etnogeologia dos ocidentais) uniformitarianista (que muda de maneira uniforme no passado e no presente), que pensa as rochas como abióticas (sem vida), ativas somente nas escolhas técnicas da fabricação da arte rupestre, ou ainda como recurso natural passivo para a mineração e indústria; se não que, desde uma perspectiva Ameríndia sobre a natureza ontológica das rochas enquanto dotadas de pontos de vista, consciência reflexiva, teoria da mente, linguagem e cognição, como seres que falam e pensam de maneira semelhante, mas diferente, dos humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 1998).

Desta forma, se chegou ao entendimento de que em algum momento de suas histórias de vida junto aos povos Ameríndios, as rochas poderiam ter sido consideradas como pessoas não-humanas. Em outras palavras, algumas tradições de conhecimentos Indígenas na Amazônia poderiam considerar as rochas como agentes socioculturais. Deste momento em diante, a pesquisa arqueológica solitária foi interrompida ao se constatar sua insuficiência para resolver o problema,

por se constituir em sua grande parte como um sistema de conhecimento ocidental que tenta estudar com grandes dificuldades sociedades não-ocidentais que viveram no passado.

Entre outros fatores, esta grande dificuldade resulta de dois principais aspectos: (1) muito pouca coisa restou das materialidades dessas sociedades, pois foram destruídas pela ação da natureza no tempo, além de que as próprias culturas mudam com o tempo e no espaço, bem como, ao longo da história, línguas, conhecimentos e sociedades inteiras desapareceram sem deixar herdeiros de suas tradições de conhecimento; e (2) os arqueólogos ocidentais de hoje não sabem nem conseguem pensar como as pessoas e as rochas (pessoas e coisas-pessoas) que eles querem estudar, eles são como alienígenas de outro planeta quando comparados com os povos indígenas, por exemplo. Estes aspectos resultam em limites difíceis de serem renegociados para a construção do conhecimento arqueológico sobre os povos do passado, fazendo com que a maior parte das ideias dos arqueólogos para explicar esses povos se apliquem de maneira mais adequada para explicar o próprio presente etnográfico e as sociedades destes pesquisadores, muitas vezes sem que os mesmos sequer se apercebam disso.

Desta forma, e contando com muita sorte, se entendeu que o único caminho possível de continuar um tipo de estudo como esse teria que ser a partir de uma aproximação com os conhecedores Indígenas Amazônicos para que eles pudessem avançar o conhecimento onde a arqueologia ocidental não conseguia mais prosseguir. Partiu-se do pressuposto de que, comparando-se com o pensamento da ciência ocidental, as formas de pensar dos povos Indígenas que vivem naquela região hoje, no presente, em muitos aspectos são mais parecidas com as formas de pensar dos povos Indígenas que viveram no passado naquela mesma região e que fizeram os petróglifos. Assim, constatou-se que no Rio Negro para se entender de maneira mais profunda a arte rupestre teria que se entender, antes de mais nada, o pensamento Indígena sobre *Ḥtā Wori*.

Neste ponto, um dos autores deste artigo, o professor e investigador Indígena Poani Higino Tuyuka, que se autodefine como um *Kiti Masigu* (contador de histórias ou historiador), mas que não se considera um *Kumu* (especialista ritual em *Bahsere*, ou *curação*, e grande conhecedor das tradições mito-históricas), se converteu por força das circunstâncias e de suas curiosidades investigativas

no primeiro arqueólogo Indígena do Rio Negro dedicado à investigação da arte rupestre desta região, estabelecendo assim, uma interface entre sua tradição de pensamento e conhecimento (tradição cognitivo-epistemológica Tuyuka) e a arqueologia rupestre ocidental a partir de uma reciprocidade investigativa com R. Valle. Nascia a proposta de investigação interepistemológica dos *Utã wori*, que se coaduna ao que Walsh (2012) definiu como a dimensão epistêmica da interculturalidade crítica<sup>3</sup>.

A reavaliação do *corpus* gráfico de petróglifos do Baixo Rio Negro sob esta nova, e ao mesmo tempo antiga, perspectiva sobre os *Utã wori* resultou em uma modificação substancial na maneira de classificar, bem como, na significação mesma das classificações formais, porque o formal cedeu lugar a uma dimensão ontológica dos grafismos, ou seja, da ordem das naturezas dos seres gráficos.

A percepção da natureza ontológica dos motivos gráficos implicou que as formas não eram mais representações de operações mentais de humanos, se não que seres vivos de distintas naturezas. Enquanto as formas seguiam sendo marcadores importantes para o diagnóstico destas distinções ontológicas, o formalismo não era mais um fim em si mesmo, nem tampouco se esgotava em sua dimensão material/formal. O que eram perfis gráficos, ou estilos de formas, se converteram em perfis epistemo-ontológicos correspondentes às distintas naturezas dos seres “incorporados” nos grafismos e em seus distintos tipos de conhecimentos. Este cambio foi fundamental.

<sup>3</sup> “[...] *la interculturalidad crítica – como práctica política – dibuja un camino que no se limita a las esferas políticas, sociales, y culturales, sino también se cruce a las del saber, ser y de la vida misma. Es decir, se preocupe también por/con la exclusión, negación y subalternización ontológica y epistémico-cognitiva de los grupos y sujetos racializados; por las prácticas – de deshumanización y de subordinación de conocimientos – que privilegian algunos sobre otros, ‘naturalizando’ la diferencia y ocultando las desigualdades que se estructuran y se mantienen a su interior. Pero y adicionalmente, se preocupe con los seres y saberes de resistencia, insurgencia y oposición, los que persistan a pesar de la deshumanización y subordinación*” (WALSH, 2012, p. 66).



Figura 8 – Mão do prof. Poani Higino Tenório repousa sobre as pernas de um Kapi Mahsã Wori na Pamuri Wi Ponta São João



Foto: R. Valle (2016).

## 5 CONCLUSÃO

Esta reclassificação de caráter onto-epistemológico e ritualístico apresenta-se de maneira superficial. Isto se deve ao fato de que, em verdade, se trata de um entendimento ocidental sobre o conhecimento Tuyuka, isto é, como um arqueólogo ocidental conseguiu interpretar as observações de um conhecedor Tuyuka. Portanto, se configura como uma tradução ocidental de uma tradução Indígena, ao fim, uma meta-tradução. No entanto, a mesma aponta para um novo horizonte reflexivo que expande as classificações arqueológicas tradicionais e transmite todo potencial para o desenvolvimento de diálogos intepistemológicos absolutamente necessários para a descolonização (ou decolonização sem ‘S’ como sustenta Walsh<sup>4</sup>) da arqueologia rupestre Amazônica

<sup>4</sup> “Suprimir la “s” y nombrar “decolonial” no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del “des”. No pretendemos simplemente desarmar,

e, por conseguinte, para um entendimento mais aprofundado dos *Htã Wori* na bacia do Rio Negro.

Não se trata, contudo, de uma negação das classificações arqueológicas mas de uma reflexão crítica acerca de sua validade enquanto eticamente equipada para refletir realidades indígenas não somente no passado arqueológico mas sobretudo no presente etnográfico. Assim, constata-se um fenômeno no mínimo curioso. A reclassificação Tuyuka parece se superpor à classificação arqueológica na medida em que também separa a amostra em três classes de fenômenos. Os indicadores das diferenças estilísticas apontados como efetivos à leitura arqueológica também foram efetivos na leitura Tuyuka e levaram a agrupamentos semelhantes. As formas de interpretar e/ou traduzir as causas para esses agrupamentos e as implicações ou consequências de suas diferenças formais é que variaram. Portanto, as diferenças se manifestaram nas teorias etiológicas que explicavam a causação das formas gráficas. Se por um lado, na leitura arqueológica reducionista, diferenças gráficas significavam diferenças nas sociedades que fizeram os grafismos e/ou em suas épocas históricas, por outro lado, na leitura Tuyuka o que tais características demonstravam eram diferenças na ontologia e na função ritual dos seres gráficos não representados, mas existentes naqueles lugares.

A partir do exposto, os termos arte rupestre e petróglifo não mais fazem sentido nestas investigações, sendo epistemologicamente mais coerente substituí-los por categorias conceituais Indígenas. Uma substituição terminológica apenas em princípio, para efeito de que se inicie um processo de descolonização dos estudos interculturais sobre o tema que deve ser amadurecido fenomenologicamente (no entendimento acerca da aparência das formas) e ontologicamente (no entendimento acerca da natureza dos seres formais). Tal abordagem deve seguir cada vez mais no sentido de se abandonar perspectivas analíticas eurocêntricas que sempre se apoiaram numa assimetria detrimental aos conhecimentos Indígenas, pensando-se, ainda que timidamente, numa aproximação coerente à

---

*deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento –una postura y actitud continua– de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas”* (WALSH, 2009, p. 13-4).

complexidade do pensamento Ameríndio e no tensionamento e transformação dessas assimetrias entre teorias do conhecimento.

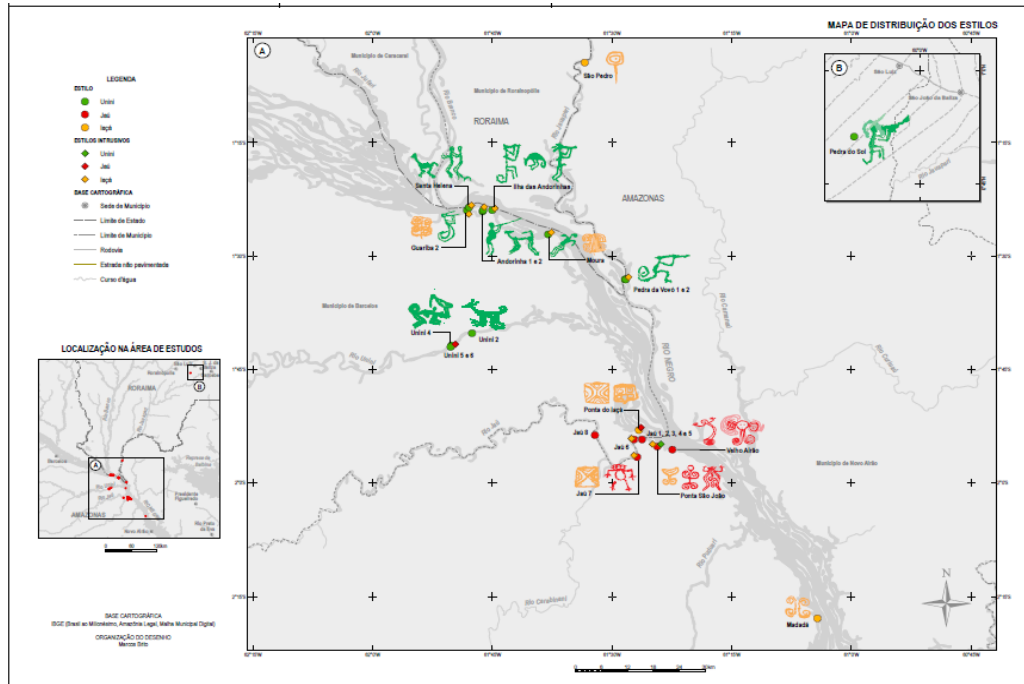
Neste sentido, o próprio termo interepistemologia ventilado por um dos autores deste artigo, e pensado enquanto um entrelaçamento entre no mínimo duas teorias do conhecimento, uma Ameríndia e outra Ocidental, foi tensionado pelo outro autor que propôs como sua tradução e eventual substituição a expressão *“Puaro Masirë Masirõ”*. Assim, entende-se por *“Puaro Masirë Masirõ, dois conhecimentos/aprendizagens unidos em status de igualdade e reciprocidade. Tanto os conhecimentos ocidentais quanto os conhecimentos Indígenas tem valores culturais importantes para as vidas das pessoas em ambas as sociedades, com perspectivas de “bem viver” no mundo. Os dois conhecimentos caminhando juntos no mundo em condição de reciprocidade e simetria epistemológica (Interepistemologia), levarão à construção de um paradigma social mais justo e promissor no futuro. A lógica dos termos aqui expostos objetiva, portanto, a construção de uma cultura de respeito entre os conhecimentos (Basoka Niretirere Padeore).”*

Figura 9 – Imagem de satélite do Google Earth onde se encontram assinaladas experiências passadas e em curso de pesquisas interculturais entre conhecimentos Indígenas e Arqueologia Rupestre na Amazônia (etnônimos em vermelho). O quadrado vermelho indica a área de pesquisa aqui abordada, amplificada na figura 10.



Fonte: Google Earth

Figura 10 – Mapa da distribuição de estilos de petróglifos no baixo Rio Negro, cada cor equivale a um dos três perfis gráficos identificados na pesquisa arqueológica



Fonte: Marcos Brito (publicado originalmente em Valle, 2012).

## REFERÊNCIAS

ANDRELLO, Geraldo (Org.). *Rotas de criação e transformação* – narrativas de origem dos Povos Indígenas do Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN- Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012.

HUGH-JONES, Stephen. *The palm and the pleiades* – initiation and cosmology in northwest Amazonia. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1979.

MALAFORIS, Lambros; RENFREW, Colin. Introduction. In: MALAFORIS, Lambros; RENFREW, Colin (Ed.). *The cognitive life of things*- recasting the boundaries of the mind. Cambridge, UK: McDonald Institute for Archaeological Research, 2010.

TÉNÓRIO TUYUKA, Poani Higino Pimentel; CABALZAR, Aloísio. No caminho da cobra de pedra. In: ANDRELLO, Geraldo (Org.). *Rotas de criação e transformação* – narrativas de origem dos Povos Indígenas do Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN- Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012.

VALLE, Raoni B. M. Ethnogeology of rock art? Some considerations derived from amazonianist ethnographies. In: TRONCOSO, A.; ARMSTRONG, F.; NASH, G. (Ed.). *Archaeologies of rock art – South American Perspectives*. London/New York: Routledge, 2018.

VALLE, Raoni B. M. *Mentes graníticas e mentes areníticas – fronteira geo-cognitiva nas gravuras rupestres do Baixo Rio Negro, Amazônia Setentrional*. 2012. 546 p. Tese (Doutorado em Arqueologia)- Universidade de São Paulo, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Cosmological deixis and amerindian perspectivism. *The Journal Of The Royal Anthropological Institute*, v. 4, n. 3, p. 469-88, set. 1998.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas. *Visão Global*, Joaçaba, SC, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, jan./dez. 2012.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito, Equador: Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala, 2009.

### **Sobre os autores:**

**Poani Higino Tenório Tuyuka** – Reconhecida liderança indígena do povo Tuyuka do Alto Rio Negro, atuante desde os anos 80. Professor Indígena e Historiador (Kiti Masigu) do povo Tuyuka; membro e um dos fundadores da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) (1987); membro e um dos fundadores da Escola Utapinozona-Tuyuka (1998) no rio Tiquié; Investigador Tuyuka de ᨡᨱᨳ WORĪ (arte rupestre). **E-mail:** higinotuiuka@gmail.com

**Raoni Bernardo Maranhão Valle** – Doutor em Arqueologia pela Universidade de São Paulo (USP); Mestre em História e graduado em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professor Adjunto no Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). **E-mail:** figueiradoinferno@hotmail.com

Recebido em: 15 de agosto de 2018

Aprovado para publicação em 22 de novembro de 2018

