

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

MATIS E KORUBO: CONTATO E ÍNDIOS ISOLADOS
NO VALE DO JAVARI, AMAZÔNIA

Florianópolis

Abril de 2007

BARBARA MAISONNAVE ARISI

**MATIS E KORUBO: CONTATO E ÍNDIOS ISOLADOS,
NO VALE DO JAVARI, AMAZÔNIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Oscar Calavia Saez

Florianópolis, abril de 2007

Resumo

Este trabalho é um estudo sobre isolamento, contato e relações entre os povos Matis e Korubo, grupos da família lingüística Pano que moram na Terra Indígena Vale do Javari, no estado do Amazonas, Brasil. O isolamento é tratado aqui como uma situação contemporânea e não como algo dado, os povos Matis e Korubo, que estavam até recentemente em isolamento não viviam assim no passado. A pesquisa trata dos relatos Matis e de suas histórias de contatos com os brancos e com os Korubo. Os dados nos mostram que Matis e Korubo possuem uma história comum. O estudo relata como eram e são as relações entre Matis e o grupo Korubo contatado pelo governo brasileiro em 1996. Os Matis trabalharam na frente de atração dos Korubo e, até hoje, são os principais tradutores e intermediários entre estes e os brancos. Entre 1976 e 1978, os Matis sobreviveram à experiência pela qual passam hoje os Korubo, este turbilhão de transformações, doenças e informações novas que advém com o contato. Esta pesquisa apresenta dados atualizados de como vivem os Matis.

Palavras-chave: índios da América do Sul – Amazonas, Terra Indígena Vale do Javari, grupo língua Pano, Matis, Korubo, relações inter-tribais, etnologia, etnografia.

Abstract

The present study is about Isolated Indians, the contact and the relationship between Matis and Korubo, Panoan speaking groups that live in the Terra Indígena Vale do Javari, Amazon state, Brazil. To live in 'isolation' is presented here as a contemporary situation. Matis and Korubo, who, until recent years, used to live 'in isolation', were not so isolated in the past. This research analyses Matis narratives and their contact histories with the white men and with the Korubo. The fieldwork data shows that Matis and Korubo have a common history. The study relates past and recent events concerning the relationship between the Matis and a small Korubo group that was officially contacted by the Brazilian government in 1996. The Matis have worked in the Korubo's Attraction Front and they keep on being the main translators and intermediate persons between the Korubo and all other surrounding people. Between 1976 and 1978, the Matis have survived the experience now lived by the Korubo, the twist of transformation, sicknesses and new information bursted through contact. This research presents also recent information about the Matis.

Key words: Amerindians, South American Indians, Amazon, Terra Indígena Vale do Javari, Panoan speaking group, Matis, Korubo, intertribal relations, ethnology, ethnography.

Agradecimentos

Este trabalho foi possível graças ao apoio e à ajuda de diversas pessoas e instituições.

A todos Matis, agradeço por terem me aceito e recebido em suas comunidades, casas e vidas. Agradeço especialmente a Txema, Bëssó, Kaná Ëxkó, Tupá Maria José, Binin Chunu e Tëpi Wassá por terem me dado família, casa, comida, amizade, aulas de como viver na aldeia e falar Matis. Obrigada a Txema, Iva Rapa, Binan Tuku, Iva Wassá, Baritsika, Makë Wassá, Makë Bësh, Txami, Iva Wiku, Kuni Bëtxan, Tumi Makë ‘Civaja’, Tumi Tuku, Binan Mantê, Kuini Chumarapá, Kuini Marubo, Tumë ‘Japonesa’, Kaná (mulher de Binan Mantê) e Bëssó (mulher de Txema) pelas diversas conversas, entrevistas e informações. A minhas alunas e alunos Matis, obrigado por terem me ensinado tanto e terem comparecido às aulas. A Baritsika e Damë, obrigada por cuidarem de minha saúde na aldeia e me tratarem da malária. Às mulheres Matis, obrigada por me ensinarem a buscar mandioca, lenha, fazer caiçuma e cozinhar a moda local. Aos homens, obrigada pela caça.

Agradeço aos auxílios financeiros da CAPES, do NuTI – Núcleo de Transformações Indígenas/Pronex, da PRPG/UFSC e da PRPE/UFSC foram fundamentais para o desenvolvimento do mestrado e do trabalho em campo.

Agradeço a meu orientador Oscar Calavia pela amizade, generosidade e atenção com as quais sempre me brindou. A Oscar e a meus amigos e colegas Laura Perez Gil e Miguel Carid Naveira, gracias pela orientação, sugestões, livros, discussões esclarecedoras e ensinamentos. A Angela Bertho, Lisiane Lecznieski e Myriam Alvarez, obrigada pelas conversas que abriram-me novos horizontes. Agradeço aos demais professores e colegas do PPGAS, pelo incentivo, críticas e contribuições a este trabalho, em especial, Rafael Menezes Bastos, Antonella Tassinari, Márnio Teixeira-Pinto, Miriam Grossi, Esther Jean Langdon, Sérgio Quezada Carrera, Tatyana Jacques, Bruno Ferreira, Magdalena Toledo, Alberto Bys, Camila Codonho e Sônia Lourenço.

Aos amigos do CTI – Centro de Trabalho Indigenista – em Tabatinga, Hilton Nascimento (Kiko), Maria Elisa Ladeira, Beatriz Matos e Conrado Von Brixen, meu profundo e sincero obrigada por amizade, abrigo, apoio, informações, conversas e acesso

ao acervo de livros e videos. Em especial, meu agradecimento e admiração a Kiko, por seu conhecimento e sua generosidade.

Aos companheiros do CIVAJA, Jorge Marubo e Clóvis Marubo, agradeço por terem trocado comigo convite, hospedagem e alimentação para a VI Assembléia por trabalho. Obrigada também aos amigos Victor Mayoruna, Gilson 'Gaúcho' Mayoruna, Daniel Mayoruna, Kevin Abensur Mayoruna, Antônio Mayoruna, Raimundo Kanamari, Nonato Kanamari, Kurá Kanamari, Horácio Marubo e Paulo Nascimento Marubo. Em Atalaia, obrigada a Moacir, pela carona no canoão.

Ao pessoal da FUNAI em Tabatinga e Atalaia do Norte, obrigada, especialmente Idnilda Obando, Jean Heródoto de Salles, Beto Marubo e Francisca Batista. Em Brasília, obrigada a Marcelo Coelho, José Meirelles, Raimundo Lopes, Cláudio Romero e Armando Soares Filho. Obrigada também a Sydnei Possuelo.

Em meu *thuisfront*, a Frank e Victoria Marina Koopman, obrigada por tudo. Frank, obrigada também pela arte das ilustrações e pelo mapa. Para a Victoria talvez tenha sido difícil começar o segundo ano de vida e ficar tanto tempo longe da mãe, mas espero que quando minha filha crescer, goste tanto da floresta, dos Matis e de gente diferente da gente quanto eu.

*Le véritable voyage de découverte ne
consiste pas à chercher de nouveaux
paysages, mais à avoir de nouveaux yeux.*

Marcel Proust (1871 – 1922)

Sumário

Resumo.....	4
Abstract.....	5
Agradecimentos.....	6
Convenções.....	11
Siglas.....	12
Mapa da TI Vale do Javari.....	13
Mapa da aldeia Aurélio.....	14
Introdução.....	15
1. Pesquisa	
1.1 Objetivos.....	19
1.2. Fases da pesquisa.....	19
1.3. Considerações sobre a chegada ao campo/floresta.....	20
1.4. Gincana da autorização.....	22
1.5. Trocas – como pagar pelo campo.....	24
1.6. Financiamento.....	27
1.7. Etnografia.....	27
1.8. Local e tempo no campo.....	29
2. Isolados e contatados	
2.1. Isolados.....	30
2.2. O contato, pela sociedade nacional.....	35
2.3. O contato, segundo os antropólogos.....	39
2.4. Objeto de pesquisa: Matis e sua relação com o povo vizinho Korubo.....	41
2.5. Terra Indígena Vale do Javari – a história brasileira da área.....	44
2.6. Os Matis em 2006.....	49
2.7. Os Korubo em 2003 e em 2006.....	65

3. Relatos de contatos

3.1. Histórias e classificações.....	69
3.2. Relatos de contatos Matis com os Korubo.....	75
3.2.1. As meninas Korubo raptadas.....	76
3.2.2. Morte de dois funcionários no PIA Marubo.....	78
3.2.3. Conflitos pré-contato 1996 Korubo e não-índios.....	80
3.3. Relatos Matis do contato Korubo com a FUNAI.....	83
3.3.1. Morte de Sobral.....	87
3.3.2. Morte do bebê de Washmë levado por uma sucuri.....	89
3.3.3. Cesárea de Washmë.....	90
3. 4. Mortes	
3. 4.1. Veneno, folha do mato – morte de Bëush.....	91
3. 4.2. Onças só atacam quando alguém manda.....	95
3.5. Grupo grande Korubo – os isolados dos rios Coari e Branco.....	96
3. 6. Relatos do contato Matis com a FUNAI.....	97

4. Classificações e alianças

4.1. Incontáveis etnônimos.....	103
4.1.1. Dëxan Nikitbo é ‘nossa tribo mesmo’.....	104
4.1.2. Quem é Tsawësbo (grupo do tatu)? Txema Matis é Tsawësbo.....	106
4.1.3. Quem é Korubo? Um jovem Matis é Korubo.....	107
4.1.4. Para saber o que quer dizer Korubo.....	108
4.2. Identidades e Vizinhos.....	111
4.2.1. Casar dentro ou fora do grupo	114
4.2.2. Tentativa de criar aliança com os vizinhos.....	116
Conclusões.....	118
Bibliografia.....	122

Anexos

Tabela 1- Grupos Indígenas Isolados e sua distribuição no Brasil.....	33
Tabela 2 – População Matis – de 1976 a 2006.....	50
Mitos – M1 e M2 transcrições.....	127
Censo 1 – Matis na aldeia Aurélio – março 2006.....	131
Censo 2 – Korubo – maio 2006.....	143
Lista de áreas na América Latina onde há índios isolados.....	147

Convenções

Para a grafia das palavras Matis, optei pelo padrão utilizado por alunos e professores Matis no livro Matsesën Txu Darawakit – Palavras Matis¹, publicado em setembro de 2005, e pela grafia que me foi ensinada pelos jovens Matis que foram meus professores e alunos nos 2 meses em que recebi e dei aulas na escola da aldeia Aurélio. A única letra inexistente no alfabeto português que utilizo é /ë/.

Para os nomes de povos do Vale do Javari, escrevo os que são utilizados hoje como auto-denominação quando em contato com a sociedade nacional. São também as formas registradas na lista da Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil, organizada pelo Instituto Socioambiental. Assim, escrevo Matis (e não Matses), Mayoruna² (e não Matses), Korubo (também chamados pelos Matis de caceteiros), Marubo, Kanamari, Tsohon Djapá, Kulina, Mayá (em isolamento), isolados do Quixito e isolados do Jandiatuba, estes últimos também chamados Flecheiros. Os utilizo em maiúscula quando são sujeito, substantivo e nome da língua e em minúscula quando em função de adjetivo, nunca os flexionando no plural.

As palavras Matis estão grifadas em itálico.

¹ Os textos do livro Matsesën Txu Darawakit refletem principalmente a uniformização dos sinais gráficos escolhidos pelos Matis a fim de criar um padrão da escrita, com referência a letras do alfabeto em português, como explica Maria Elisa Ladeira ao final do livro. O projeto contou com alguma assessoria lingüística de David W. Fleck.

² Optei por não utilizar, como sugerido por Erikson (1999), a denominação Mayoruna para o conjunto de povos que Erikson chama designa também como Pano setentrional, pois acreditei que isto criaria confusão com o grupo que hoje se identifica no Brasil como Mayoruna. Os denominados nesta dissertação como Mayoruna são chamados Matses nos textos de Erikson. Na lista da enciclopédia organizada pelo ISA, constam as duas grafias: Matsés e Mayoruna. Na T.I. Vale do Javari (AM), índios pertencentes a esta etnia sempre se auto-identificaram para mim como Mayoruna, daí a minha opção por esta grafia. Para conhecer os argumentos a favor do termo Mayoruna para o conjunto Pano Setentrional, ver Erikson, 1999: 65.

Siglas

CGEP – Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas

CGII - Coordenação Geral de Índios Isolados

CIVAJA – Conselho Indígena do Vale do Javari

CTI – Centro de Trabalho Indigenista

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

FPEVJ – Frente de Proteção Etnoambiental Vale do Javari

ISA – Instituto Socioambiental

PIA – Posto Indígena de Atração

Terra Indígena Vale do Javari

(Mapa baseado no Mapa Geral Povos Indígenas no Brasil, 1981, CEDI, com anotações de aldeias visitadas em 2006)

PAÍS

Estado

Rio

Posto FUNAI

Cidade

Aldeia

0

10

20

30

40

50

60

70

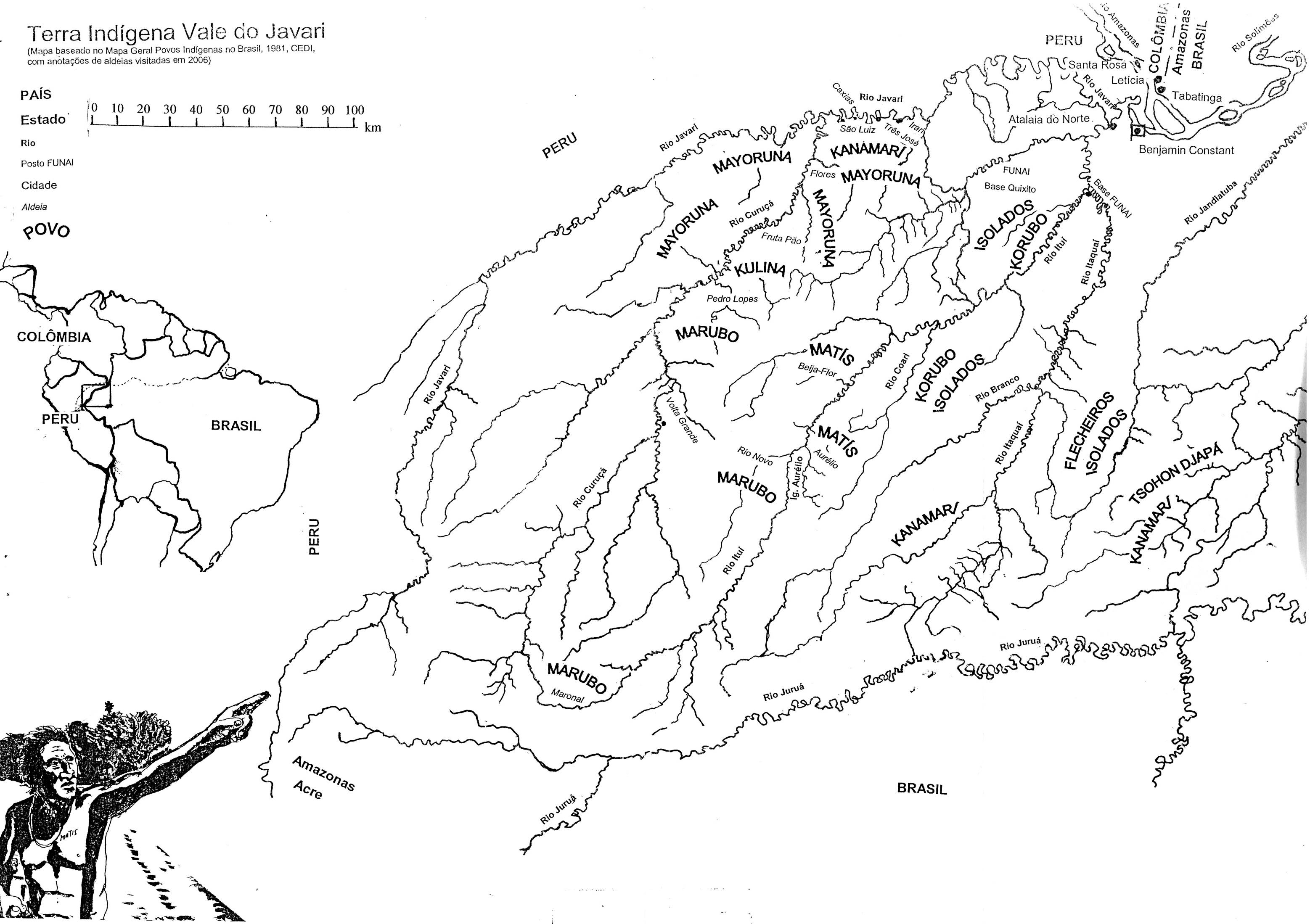
80

90

100

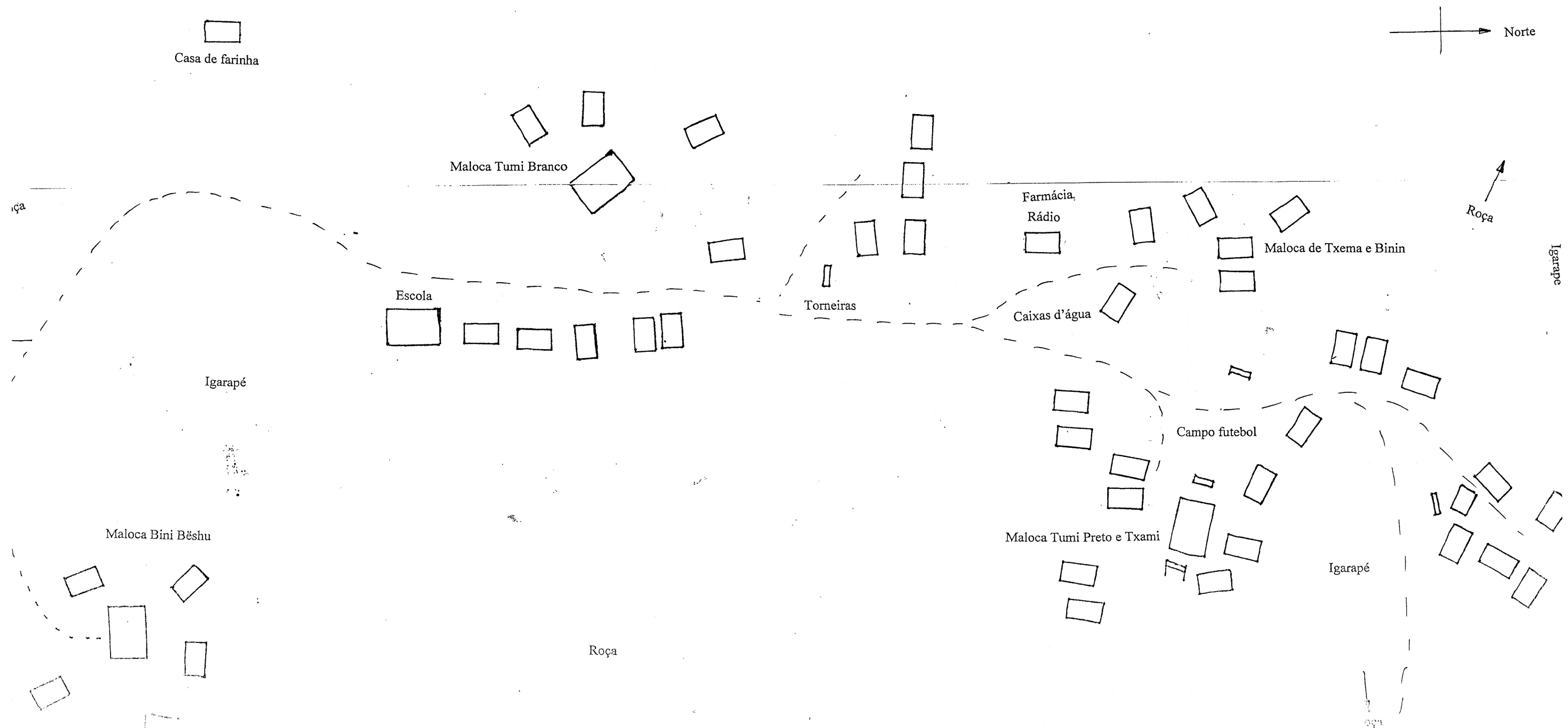
km

POVO



Mapa da Aldeia Aurélio

Diâmetro aproximado da aldeia, entre as duas casas mais distantes: 1,2 km



Introdução

Meu projeto inicial era estudar a atração de um determinado grupo indígena pela sociedade nacional e refletir sobre as representações que os índios Matis, mediadores da frente de atração dos Korubo, fazem dos brancos, do contato, dos isolados e da política do Departamento de Índios Isolados da FUNAI. Em campo, transformou-se em um estudo mais focado nas relações que os Matis têm com os Korubo. Parti de um debate cujo enfoque era nacional e político para olhar as relações mais próximas, mais em primeiro plano, onde os personagens têm nome próprio e suas vozes contam suas histórias, memórias do contato e seu relacionamento atual com os Korubo. Eles falam aqui de quando eram jovens e assistiram ao primeiro encontro de sua gente Matis com os brancos do governo. Já adultos, 30 anos mais tarde, participaram – desta vez do lado dos brancos do governo – do contato com os índios Korubo que viviam mais abaixo no mesmo rio Ituí, em isolamento. Ambos grupos pertencem à família lingüística Pano¹.

O isolamento é tratado como uma situação contemporânea. Ele pode ser dividido em dois tipos: como situação – o encurralamento de índios que antes participavam de redes de povos - e como conceito – a idéia que nós fazemos dos índios que vivem em isolamento. O isolamento também pode ser abordado como estratégia dos índios - para fugir da pressão das frentes extrativistas, missionárias, escravagistas, etc – ou como política indigenista da FUNAI.

¹ A família lingüística Pano é a maior dentre os menores agrupamentos genéticos no Brasil. Há presença de grupos falantes desta família também no Peru e na Bolívia. Ela estaria relacionada à família lingüística Takana da Bolívia e sua origem seria o canto sudoeste da bacia amazônica, sua profundidade cronológica estaria situada em 2 a 3 mil anos. A área de origem dos falantes de proto Pano-Takana, que teria uma idade de vários milhares de anos, se encontra provavelmente entre as cabeceiras dos rios Madre de Díos e Ucayali (Urban, 1992: 97). O arqueólogo Donald Lathrap, ao considerar os resultados de escavações (coordenadas por ele) na bacia do Ucayali, trata os Panos desta bacia e dos rios Juruá e Purus como migrantes relativamente tardios da região sul (1970: 80). Lathrap considera que os povos que optaram por retrair-se na floresta limitaram seu estoque estético de motivos de desenho em cerâmica, por exemplo. Ele afirma no final deste livro que os povos de língua Pano que foram pressionados a abandonar os grandes rios e ficaram na floresta por mais tempo - que os Shipibo-Conibo, por exemplo – tiveram de optar por uma vida mais nômade o que teria ocasionado um declínio em sua cultura. Lathrap afirma também que os que optaram pela floresta (por viver em ‘isolamento’) por mais tempo mostrariam pouco orgulho em preservar sua forma ‘antiga’ de viver após o contato (ibidem: 190). Espero que esta pesquisa mostre como esta última afirmação deve ser lida de forma crítica. Em artigo publicado em 1985, com outras autoras, Lathrap mostra que a chegada dos Panos – a tradição cerâmica Pacacocha – deu início a mudanças demográficas e ecológicas na bacia do Ucayali e manteve sua homogeneidade cultural mesmo dispersando-se. “These riverine cultures show considerable homogeneity and presumably a high level of communication over long distances” (Lathrap, Gebhart-Sayer & Mester, 1985: 51).

Afinal, antes das terras serem ocupadas por povos vindos de outras paragens, os índios participavam de um sistema de povos que mantinham entre si diferentes tipos e graus de relacionamento. Eles não estavam isolados por desconhecimento dos demais grupos, pelo contrário. Viver ‘em isolamento’ foi uma estratégia encontrada pelos Korubo e pelos Matis para reagir à ocupação de seu território. Finalmente, estes outros, os brancos que chegaram depois, são os atualmente responsáveis por transformar o viver em ‘isolamento’ em uma ideologia, uma política e uma prática de governo. Daí, o termo contemporâneo: ‘índios em isolamento’. Esse tema será desenvolvido no capítulo 2.

O problema central passou a ser de vizinhança; o dado, o pano de fundo da dissertação. O isolamento foi tratado como algo construído e está apresentado em primeiro plano. Esta proximidade que os povos ‘em isolamento’ e os já contatados tinham anterior ao contato oficial conta muito nas relações que se estabelecem entre eles durante e após este novo encontro. Há também novos agentes, os não-índios, em seus caminhos. Durante o período de isolamento, povos ou frações de povos se mantêm afastados do contato com o mundo dos brancos e dos índios já contatados e ficam no mato, às vezes, observando no rio o movimento dos outros com suas canoas movidas a motor ou no céu com seus helicópteros e avionetas. Após o contato, estes povos voltam a conviver. Esta pesquisa busca compreender como se estabelecem estes novos laços entre os povos indígenas após o contato permanente com a sociedade não-indígena, a também chamada sociedade nacional.

Convivi com os Matis em dois momentos: em 2003, quando visitei a aldeia Korubo durante 10 dias; e, durante 3 meses em 2006. Este segundo período foi a minha estadia de campo propriamente dita. Um dos três meses foi vivido em trânsito a bordo de barcos e canoão nos rios Javari e Curuça, em meio a motores esculhambados, baterias pifadas e descidas de ‘bubuia’ (boiando na corrente do rio), que nos levaram e trouxeram da VI Assembléia Geral do CIVAJA², da qual participamos. Nos outros dois meses, morei na Aldeia Aurélio, no médio rio Ituí. Brevemente, visitei a aldeia Beija-Flor, onde pernoitei duas vezes, de subida e de descida no rio, já que esta se localiza mais abaixo da Aurélio, também no médio Ituí. Neste tempo, dediquei-me

² CIVAJA é a organização indígena local.

a observar a relação que os Matis têm com os seus Korubo, conhecidos na região como ‘caceteiros’, devido a suas bordunas.

É importante ressaltar que há, atualmente, dois grupos Korubo conhecidos pelos Matis: o primeiro, composto de 25 adultos e crianças, é aquele contatado pela FUNAI em 1996; o segundo, um grupo maior com cerca de 200 pessoas, vive em isolamento a uns 10 quilômetros da boca do rio Coari (afluente do rio Ituí) e se movimenta entre os rios Ituí, Coari e Branco. Neste trabalho, espero também conseguir mostrar um pouco como os Matis da aldeia Aurélio vivem em 2006³, complementando Erikson.

Os Matis foram e ainda são os mediadores da relação dos Korubo com o mundo exterior. A amizade e a confiança que os caceteiros têm para com os Matis são grande motivo de orgulho e prestígio para estes últimos. Os Korubo são, para os indígenas da região, o símbolo da resistência dos povos indígenas do Javari, aqueles que mataram muitos pescadores, caçadores e madeireiros, dificultando assim a ocupação da terra pelos demais brasileiros, como lembrado por Clóvis Marubo em seu discurso na Assembléia do CIVAJA. Recentemente, esta amizade entre Matis e Korubo foi abalada pela morte de Bêush, professor. Vários Matis acreditam que o jovem foi envenenado por um Korubo. Para alguns Matis, os Korubo voltam a ocupar o lugar de ‘inimigos’ e ‘afins potenciais’.

Para os brancos, os Korubo têm outro pedestal simbólico. Para uns, os ‘últimos índios pelados do Brasil’⁴, símbolo da vida selvagem na floresta, cuja imagem tem alto valor no mercado

³ Eles parecem retornar a uma configuração de aldeias um pouco mais semelhante àquela existente antes do contato com a FUNAI. Acredita-se que os Matis viviam em 5 aldeias em 1976 quando iniciaram sua convivência com o governo brasileiro. Passaram quase 30 anos vivendo agrupados em apenas uma aldeia (em certo período tiveram duas), após as mortes que reduziram uma população estimada em 300 pessoas para um grupo sobrevivente de 83 pessoas no ano de 1987. Há dois anos atrás, um grupo mudou-se para uma nova aldeia, chamada Beija-Flor, a cerca de 7 horas com canoão motor 8HP da antiga aldeia Aurélio. Durante a minha estadia, um grupo residente no Igarapé Aurélio – famílias de Txami, de Tumi Preto e de Damê - plantou nova roça de mandioca próxima ao rio Coari como preparativo para o estabelecimento de mais uma nova aldeia para onde poderão se mudar dentro de dois anos se as manivas de mandioca vingarem.

⁴ Agora já ganharam o que pediam desde o contato, calções e camisas – fato registrado pela imprensa convidada pelo sertanista Sydney Possuelo para acompanhar a cerimônia de entrega das roupas.

simbólico amazônico e rende incontáveis fotos em capas de revistas, folhetos oficiais como o das Olimpíadas Indígenas de 2006, sites⁵ e livros impressos mundo afora e também Brasil adentro.

Para mim, aspirante a etnógrafa, estudar com os Matis, aprender sobre eles e sobre os Korubo proporcionou-me conhecer e viver com pessoas interessantes e diferentes e pesquisar e aproximar-me de um povo pouco estudado na bibliografia acadêmica brasileira. Este é o resultado da pesquisa e do meu primeiro trabalho de campo.

⁵ Existe, por exemplo, o domínio www.korubo.com, cujo 'copyright' pertence ao cineasta freelancer Erling Söderström, que esteve acompanhando Possuelo diversas vezes em expedições no Javari.

1. Pesquisa



1.1. Objetivos da pesquisa

Esta etnografia foi realizada com os seguintes objetivos: compreender como os Matis representam suas relações com os Korubo, contar histórias de contato pelo olhar particular dos Matis e observar as relações atuais entre dois povos vizinhos – Matis e Korubo – que viveram recentemente situações de isolamento e contato com a sociedade envolvente. Espero contribuir para compreender melhor como a Antropologia tematiza o contato e suas representações e colaborar para o esforço de pesquisa de etnografar os grupos da família Pano que se estendem por territórios da Amazônia brasileira, peruana e boliviana.

1.2. Fases

Um primeiro momento da pesquisa foi dedicado a levantar as principais concepções antropológicas sobre contato, a política oficial brasileira sobre os povos indígenas isolados e ler o máximo possível sobre os Matis e os Korubo. Num segundo momento, fui a campo para fazer a etnografia destes contatos a partir dos relatos Matis, registrar suas histórias de contato e convivência com os brancos e com os vizinhos Korubo. Além de estudar as relações entre os

Matis e o grupo Korubo que vive no baixo Ituí, acabei ouvindo e registrando histórias Matis de encontros recentes, ocorridos em 2005, com o outro grupo Korubo que vive em isolamento a cerca de 10 quilômetros no rio Coari⁶.

1.3. Considerações sobre a chegada ao campo/floresta⁷

Gostaria de deter-me um pouco nestas considerações, pois acredito que o protocolo imposto aos pesquisadores pelo governo, pela FUNAI, expõe o conceito que este faz do que é ‘índio isolado’. Elas servirão também para quem mais quiser se aventurar a conseguir autorizações da FUNAI para realizar trabalho de campo na T.I Vale do Javari. Os bastidores da pesquisa são parte constituinte da situação descrita e mostram como se dão as relações entre aspirante a etnógrafo, a máquina estatal que o autoriza ou não a realizar a pesquisa e os índios. Embora, todo este relato esteja escrito na primeira pessoa, não se trata de um texto intimista.

...o fato de se escrever na primeira pessoa do singular – como parecem recomendar os defensores desse terceiro tipo de monografia [experimentais ou pós-modernas] - não significa, necessariamente, que o texto deva ser intimista. Deve significar, simplesmente – e quanto a isso creio que todos os pesquisadores podem estar de acordo -, que o autor não deve se esconder sistematicamente sob a capa de um observador impessoal, coletivo, onipresente e onisciente, valendo-se da primeira pessoa do plural: *nós*. (Cardoso de Oliveira, 1988: 30)

Espero que a citação acima não seja mal interpretada e que os leitores pensem que se trata de uma monografia experimental, longe disso. Meu objetivo com o mestrado era o de aprender a escrever uma etnografia. Para tal empreitada, uma das principais dificuldades encontradas, além do longo caminho de aprendizado teórico, foi conseguir acesso à TI Vale do Javari. Abri meu diário de campo com a negociação e as tarefas a cumprir.

Para contar os bastidores da negociação e também como surgiu a idéia deste trabalho, faço uma pequena digressão. Em 2003, tive a sorte de ser contratada como tradutora intérprete (inglês/português) de Paul Raffaele, um repórter neozelandês que foi fazer matéria sobre os Korubo e o trabalho do sertanista Sydney Possuelo para a revista Reader's Digest e para a

⁶ O encontro, contado por Binan Tuku, será descrito mais adiante.

⁷ Talvez fosse melhor escrever floresta em lugar de campo. ‘Campo’ tem na Amazônia um significado nada simpático - para dizer o mínimo - que remete à deserta paisagem, campos de pastagens ou de soja. Felizmente, a TI Vale do Javari é floresta e não campo.

Smithsonian Society⁸. Passamos 10 dias hospedados na Base, Posto Indígena localizado na confluência dos rios Ituí e Itaquai, onde fomos recebidos por índios Matis e Marubo. Vestidos com o uniforme da Coordenação Geral de Índios Isolados a cobrir seus colares cruzados sobre o peito, os Matis estavam curiosos para ver a edição da revista National Geographic que trazíamos na bagagem já que alguns deles haviam sido fotografados e a matéria tinha sido capa na edição brasileira e também em diversas de suas edições internacionais⁹.

Já na primeira noite, fomos acordados no meio da madrugada por um choro de homem, um lamento grave. Saí da rede e esperei. Possuelo chamou. Abri a porta e, do lado de fora, vi um homem nu com a cabeça encostada num comprido porrete arredondado, baixinho, com o cabelo cortado em formato de cuia emborcada. Era Xixu. Possuelo e o chefe do posto naquela época, Armando Soares Filho, não entendiam se Xixu chorava porque Mayá, sua mulher e chefe¹⁰ do grupo Korubo, havia morrido ou se ela estava morrendo.

Na mesma madrugada, o chefe do posto e a enfermeira foram à aldeia e voltaram na voadeira da FUNAI trazendo Mayá, que foi observada e medicada, e duas outras mulheres do grupo, Monan e Washmë, grávidas. Felizmente Mayá não estava morrendo, era apenas uma crise de osteoporose, de acordo com Magna, enfermeira da Base. Possuelo acredita que ela realmente estava doente, mas que os Korubo aproveitaram para vir olhar a gente na Base, certamente haviam ouvido a zoadá do motor dos barcos. Os Korubo ficaram a noite toda sentados no chão do flutuante da FUNAI, comendo farinha, brincando com os equipamentos dos jornalistas espanhóis e observando a gente. As mulheres, Mayá, Washmë e Monan, particularmente curiosas comigo, queriam saber se eu tinha marido e onde ele estava. Perguntavam e a

⁸ Seus artigos são repletos de chavões e idéias pré-concebidas como a de que os Korubo são um “povo da idade da pedra” (“Our destination: the village of a fierce tribe not far removed from the Stone Age”), “canibais”. Ele se gaba do quão perigosa foi a semana que passou em companhia dos Korubo e do sertanista Possuelo na floresta e da ‘haka’ – dança tradicional Maori – que ele tentou demonstrar para os Korubo. Outra bobagem é o título ‘Out of Time’ da matéria da Smithsonian, comose os índios vivessem em alguma curva do tempo...

⁹ Das 5 versões que vi - Estados Unidos, Nova Zelândia, Brasil, Holanda/Bélgica e França, apenas a francesa optou por dar outra capa que não o rosto de Tëpi Matis, chamado no grupo de ‘Tëpi, caçador’, com a enganosa legenda nas versões norte-americana e neo-zelandesa ‘As tribos perdidas da Amazônia’. Perdidas como, cara pálida? Os Matis estão em contato desde 1976 e antes disso também nunca estiveram perdidos. Talvez perdidos estejam os editores da National Geographic, mas enfim, voltamos ao relato. Os Matis, os Marubos e demais trabalhadores do Posto Indígena riram muito olhando as fotos. Kuini Marubo (que tem este nome, mas é Matis) folheou rápido a revista e, ao não encontrar nenhuma foto sua, jogou-a em cima da mesa demonstrando seu desapontamento.

¹⁰ Considerada chefe dos Korubo pelos Matis e pela FUNAI.

enfermeira traduzia. As crianças vieram também acompanhadas de seus bicho-preguiça e macacos preto.

Durante 10 dias no Javari, visitamos diariamente a aldeia Korubo, onde trabalhei traduzindo e interpretando as conversas de português para inglês enquanto algum dos intérpretes Matis as traduzia e interpretava de korubo para português. Na volta para Tabatinga, pernoitamos ancorados a bordo do barco Comandante Sobral¹¹ no rio Ituí, quando Possuelo contou vários ‘causos’ de seus 40 anos de indigenismo. No primeiro semestre de 2005, entrevistei-o e fiz para a disciplina Biografias e Histórias de Vida um trabalho sobre sua vida de sertanista e indigenista. Ele sofreu um enfarte em setembro, foi operado de 3 pontes de safena, mas trabalhava novamente em outubro daquele ano, quando eu tratava de conseguir autorização para ingressar na TI Vale do Javari. No mês de novembro, enquanto mandava fax e mais fax para a FUNAI para cumprir a gincana burocrática necessária, houve um furacão em Brasília. Possuelo criticou uma declaração do presidente da FUNAI, Mércio Gomes¹². Gomes exonerou Possuelo do cargo e afastou-o da FUNAI. Foi nomeado coordenador interino da CGII o sertanista José Meirelles e depois Marcelo Coelho. No meio destas reviravoltas, travei uma batalha de telefonemas e fax para obter minha autorização para ingresso na terra indígena.

1.4. Gincana da autorização

Para obter tal autorização, é necessário cumprir uma série de tarefas. Antes de mais nada, é preciso encaminhar o projeto de pesquisa à repartição que cuida destes assuntos na autarquia federal, a Coordenação Geral de Estudos e Pesquisa da FUNAI. Eles remetem o projeto para que o CNPq avalie seu mérito científico, consultores contratados especialmente para tal finalidade irão então apreciá-lo e mandarão seu parecer para a FUNAI. Quando houver parecer positivo do CNPq, será dado prosseguimento ao pedido na FUNAI. Deve-se enviar por fax cópia do certificado de vacina, principalmente o de Febre Amarela, mas também os de tétano, difteria e pólio, de hepatite A e B (no Javari, os índios estão morrendo de hepatite B e também Delta¹³,

¹¹ Em homenagem a Sobral, Raimundo Batista Magalhães, indigenista morto a cacetadas pelos Korubo em agosto de 1997.

¹² A Agência Estado publicou uma declaração de Mércio Gomes dizendo que o Brasil tinha muita terra para pouco índio, que foi criticada por Possuelo.

¹³ Para mais informações sobre a situação da saúde no Vale Javari, ler Nascimento & Cuevas Paredes, 2006.

para a qual não há vacina), atestado médico original de não-portador de doença infecto-contagiosa, cópia da carteira de identidade¹⁴, cartas de meu orientador e da coordenadora-geral do PPGAS, cópia do projeto e currículo¹⁵. Por se tratar de área onde vivem índios isolados, ainda é preciso o aceite da Coordenação Geral de Índios Isolados.

Durante a VI Reunião de Antropologia do Mercosul, em Montevidéu, fiz um contato importante para chegar a campo. Seguindo sugestão feita por e-mail pela antropóloga e professora da UNB Delvair Montagner, apresentei-me para a antropóloga e indigenista Maria Elisa Ladeira, do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), que desenvolve diversos projetos de educação no Javari. Convidei-lhe para assistir minha apresentação sobre relatos de contato de grupos Marubo, Kanamari e Matis. Ela ofereceu-me ajuda.¹⁶

Obviamente, a permissão expressa dos Matis é necessária para a realização da pesquisa. A CGEP se propôs a realizar a consulta com os Matis para saber se eles me autorizariam a conviver com eles durante 3 meses a fim de realizar meu trabalho. Mas, por telefone, fui informada em janeiro de 2006 que eles não haviam dado permissão. Conversei com Beto Marubo¹⁷, funcionário da FUNAI que eu conhecera em 2003, e ele sugeriu-me que eu fizesse o pedido aos Matis pessoalmente. Liguei para Maria Elisa Ladeira que me informou que os jovens Matis iriam participar de um curso de computação em Letícia e Tabatinga, onde, em último caso, eu poderia ter acesso a eles. Ela também disse que haveria uma assembléia geral do CIVAJA e que os Matis iriam participar. Resolvi embarcar sem a autorização dos Matis, com a certeza de que conseguiria esta última autorização lá mesmo, em campo. Felizmente, os Matis me autorizaram, mas esta é outra história, contada a seguir.

¹⁴ Se for pedir autorização como estrangeiro, o pedido será apreciado também pelo Ministério das Relações Exteriores.

¹⁵ Vide a Instrução Normativa no. 001/PRESI, Brasília, 29 de novembro de 1995, assinada por Márcio Santilli, presidente da fundação à época. Sobre pesquisa em território de índios isolados, ler artigo 9º da instrução.

¹⁶ O Centro de Trabalho Indigenista vem organizando a escola indígena Matis. A ONG construiu as duas escolas Matis, nas aldeias Aurélio e Beija-Flor. Em 2005, realizou em Tabatinga um curso para professores nativos e, em 2006, enquanto eu estava na Aurélio, 30 jovens Matis fizeram seu primeiro curso de computação em Letícia (Colômbia) e Tabatinga (AM, Brasil).

¹⁷ Filho de pai Marubo e mãe brasileira, ele vem redescobrimdo e valorizando sua identidade índia. É irmão por parte de pai de Clóvis Marubo, atual coordenador do CIVAJA.

1.5. Trocas - como pagar pelo campo

A autorização dos Matis é literalmente um sub-capítulo à parte. No mês de janeiro de 2006, a aldeia Aurélio estava recebendo uma equipe de jornalistas da BBC que, acompanhados do antropólogo Philippe Erikson, fazia um documentário para a rede pública de TV inglesa. Em troca de sua permanência na aldeia para as filmagens, os Matis cobraram da BBC 2 motores 8HP, um rádio transmissor novo, um microscópio, baterias, combustível e outras coisas que somaram o valor total de R\$ 13 mil. Fiquei preocupada, pois o financiamento com o qual contava – do Núcleo de Transformações Indígenas (NuTI/Pronex) - daria para cobrir apenas despesas com alimentação, hospedagem, medicamentos (pacotes de soro anti-oftálmico a 100 reais cada um!), fitas, combustível e presentes simples para meus anfitriões Matis como lanternas com dínamo, anzóis, cadernos, canetas e lápis, mosquiteiro, algumas poucas contas italianas de Murano. Como eu explicaria aos amigos índios que o financiamento do NuTI e a bolsa da CAPES não eram pagos em Euros?

O melhor era correr o risco e partir para o Javari. Além da dica de Beto, de ter com os Matis ao vivo, tive a sorte de ser recebida em Tabatinga por Hilton Nascimento, Kiko¹⁸, ecólogo do Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Fui para Atalaia do Norte de carona com barco da Funasa (Fundação Nacional de Saúde). A bordo, conheci Baritsika Matis, agente indígena de saúde (AIS) da aldeia Aurélio, que estava brabo, pois não haviam permitido seu embarque no aeroporto de Tabatinga no voo da TAM para Manaus onde ele faria exames por ter hepatite. Em Atalaia, fui ao escritório do Civaja¹⁹, onde estava sendo organizada a VI Assembléia. Lá estava Jorge Marubo, à época coordenador-geral da entidade. Apresentei-me e expliquei-lhe que estudava

¹⁸ Kiko tem experiência com os Matis, foi educador na aldeia Aurélio e, depois, nas cidades de Tabatinga e Letícia. Ele conheceu os Matis em setembro de 2000 ao realizar para o CTI um levantamento da situação de fauna em alguns pontos da T.I. Vale do Javari. Depois disso, morou na aldeia durante vários períodos de 3 meses de 2002 a 2004. Quando desembarquei dia 1º de março de 2006, ele estava feliz com a edição do primeiro livro feito por professores e alunos da escola Matis intitulado Matsesën txu darawakit, Palavras Matis e ocupado organizando o primeiro curso de computação para 30 jovens Matis, agendado para abril. Mesmo assim, teve a dedicação de ajudar-me a ir para Atalaia do Norte a fim de pedir para participar da assembléia do Civaja e garantir um lugar no barco que levaria a delegação Matis.

¹⁹ A sede é uma casa grande de concreto, cuja parede da frente tem o logo de diversas entidades financiadoras Terre des Hommes, ZDF e outros. Há alguns aposentos vazios, sem móveis, uma sala para o coordenador; outra, com dois computadores e um telefone com fax. Nos fundos, num local bem pequeno, o rádio fica quase sempre ligado para que as aldeias se comuniquem com a cidade, para onde se dirigem quando querem pedir remédio ou remoção (de pacientes para a CASAI – Casa do Índio), contar como vão os parentes, planejar reuniões ou ações, dar notícias e conversar.

sobre o Javari e gostaria de ir à assembléia. Como minha formação é de jornalista, propus a primeira troca: eu faria para o CIVAJA a divulgação das resoluções e das eleições assim que retornássemos da aldeia onde seria o encontro, e ele me convidaria à assembléia. Ele aceitou. Meu próximo passo seria conversar com Txema, o Matis que eu conhecera em 2003²⁰.

Soube pelo rádio no Civaja que os Matis já haviam saído das aldeias Aurélio e Beija-Flor e parado no Posto de Atendimento Itinerante (PAI), um flutuante, para tirar documentos. Com suas novas plastificadas certidões de nascimento, muitas mulheres encaminharam pedido para receber auxílio maternidade e os mais velhos, aposentadoria. Do flutuante, os Matis vieram para Atalaia, onde o Civaja preparava o barco com motor de centro Niwa-Wani, de propriedade da associação, para a viagem de subida dos rios Javari e Curuçá. Dia 11 de março, chegaram os Matis. Txema lembrava-se de mim e gostou de saber que eu iria para a assembléia. Embora fale pouco português, Txema diz entender tudo e contava com Tëpi Wassá, seu filho, como tradutor. No dia seguinte, partimos embalados em redes atadas no deque superior do Niwa-Wani. Na subida dos rios Javari e Curuçá, o barco parou nas aldeias Três José (Mayoruna), Irari (Kanamari), Santo Eusébio (Kanamari), São Luis (Pólo Base, Kanamari), Caxias (Kanamari), Flores (Mayoruna), Pedro Lopes (Kulina), Fruta Pão (Mayoruna) e Pardo (Marubo, está sendo abandonada). O barco foi aos poucos enchendo-se de lideranças e representantes destes povos rumo a assembléia em Fonte Boa/Volta Grande (Marubo), no rio Curuçá.

Três dias depois da partida, o motor de centro pifou, ‘esculhambou’, como se diz no Norte. Ainda não havíamos chegado em Pedro Lopes. Após muita espera, uma caçada de mutum, pescarias e inúmeros ataques de ‘piuns’, uma canoa com motor 8HP veio resgatar Beatriz Matos e Conrado Von Brixen, do CTI, que estavam preparando também a logística para a visita de Beatriz a várias escolas Mayoruna na descida da assembléia. Um dia mais tarde, os Matis, os Kanamaris, os Marubos e os Mayorunas, que estavam a bordo, partiram no batelão (canoão com motor ‘peque-peque’ e cobertura de palha), eu fui junto.

²⁰ A FUNAI considera Txema o ‘primeiro cacique’ da Aurélio, escolhido na primeira eleição direta (a pedido da FUNAI) na história Matis, com direito a cartazes colados em árvores, como contaram-me Nascimento e Baritsika. Na aldeia, os Matis se diziam ‘primeiro cacique’, ‘segundo cacique’, ‘quinto’, mas muitas vezes, ouvi também dizerem “eu sou meu cacique”, “o cacique sou eu”.

Ainda dependia da aceitação dos Matis. Durante a assembléia, para a qual também trabalhei como secretária, finalmente disse que gostaria de ir para a aldeia para fazer meu trabalho de campo e, depois, escrever minha dissertação. Txema disse que precisava de uma professora de português e de matemática na aldeia, mas 3 meses lhe pareciam pouco tempo, mesmo assim propôs-me a troca: “Você estuda, mas nos ensina”. Ele disse que eu deveria ficar 2 meses na Aurélio e não um mês lá e outro na Beija-Flor, como eu pedira. Tëpi Wassá traduziu-me a proposta. Aceitei e fiquei com a sensação de ter feito um acordo ético, bom para mim e para eles.

Ao chegarmos de volta a Atalaia, Txema foi à sala de Tota, Jean Heródoto de Salles, chefe da Administração Regional da FUNAI, onde comunicou formalmente que eu era bem-vinda na aldeia, enfatizou que havia trocado comigo e a contrapartida era eu ser professora da escola Matis. Durante os meses de abril e maio, dei aulas de segunda a sexta-feira das 8h às 10h e das 14h às 16h. Aproveitando as horas livres e os finais de semana para buscar mandioca, pescar, atrapalhar na caçada a queixadas, lavar roupa, tomar banho, comer frutas do pé, aprender a fazer braceletes, costurar opó (saco que guarda algodão, preso na aljava da zarabatana), pelar macaco, estudar a língua Matis, conversar sobre contato e isolamento, ouvir os assuntos de interesse dos Matis e tentar responder a suas muitas perguntas²¹.

As trocas na aldeia foram muitas. Trocamos conhecimentos – minhas insistentes conversas sobre contatos e sobre os Korubo por aulas de português e conhecimentos gerais (como ocorrem terremotos, como é a neve, como são as canoas de Florianópolis), trocamos objetos – redes, máscaras e um par de brincos por duas caixas de soro antiofídico, trocamos comida – meu pouco arroz, açúcar e goiabadas por carne e ajuda para buscar mandioca e lenha. A troca dos saberes especializados talvez tenha sido a troca etnográfica mais contemporânea, já que a troca de conversa nativa por tabaco vêm de muito antes, do início mesmo da prática da pesquisa etnográfica.

²¹ Os Matis amam contar suas caçadas e ouvir sobre as caçadas alheias. Entre os assuntos preferidos pelos homens sobre como era na minha ‘casa’, descobriram um tema que não cansaram de explorar enquanto estive na aldeia: as técnicas de maricultura e pesca artesanal de Florianópolis e da Praia do Rosa (SC), onde se pratica este tipo de pesca e cultivo de frutos do mar. Gostavam muito de conversar também sobre técnicas de caça antiga, pois comentei que havia conhecido pinturas rupestres na Patagônia (sítio Cueva de las Manos, Argentina), onde os desenhos mostravam índios, provavelmente antigos Tehuelches, com boleadeiras (técnica também usada no estado onde nasci, Rio Grande do Sul) para encurralar os guanacos.

1.6. Financiamento

Além das exigências legais, outro fator que dificulta a vida de um aspirante a fazer etnografia na Amazônia é o alto custo da viagem. Felizmente, a Universidade Federal de Santa Catarina apoiou esta pesquisa. Fui agraciada com as passagens de ida – paga pela Pró-Reitoria de Pós-Graduação (PRPG/UFSC), e de volta - pela Pró-Reitoria de Pesquisa (PRPE/UFSC). Recebi também do Núcleo de Transformações Indígenas (NuTI/Pronex) o valor de R\$ 2.600,00 (dois mil e seiscentos reais) que foram usados para custos necessários ao transporte e à estadia na aldeia.

1.7. Etnografia

Sobre a metodologia a ser empregada em campo, tentei realizar uma etnografia, a partir de entrevistas não dirigidas e observação participante. Trabalhei com relatos dos Matis que viveram os fatos ocorridos em 1976 e em 1996 e daqueles que trabalham e trabalharam na Frente de Atração. Tinha como meta o que sugere Peirano: “toda etnografia precisa ser tão rica que possa sustentar uma reanálise dos dados iniciais” (1995: 56), isso não é sua fraqueza, mas sua força e faz parte da prática antropológica, já que é inegável que explicações dadas são elas também fruto do momento em que se encontra a discussão da disciplina (idem).

Para reconstruir o que foi vivido nas situações de contato dos Matis com a FUNAI e dos Matis na Frente de Atração dos Korubo, gravei os relatos orais em 13 fitas – 3 delas da Assembléia do CIVAJA e 10 de conversas com os Matis. Algumas histórias, mais lineares em suas narrativas, eram mais fáceis para minha compreensão. Outras, tinham espécies de cacos narrativos, peças soltas de alguma narrativa que, de início, me escapava. Custei a colocá-las em algum lugar no qual fizessem sentido.

Ao estudar os relatos Yaminawa como história oral, Calavia (1996:17) apresenta os “shedipawó”, termo traduzido pelos Yaminawa como história, onde conservam informação histórica e seriam uma espécie de reflexão ética sobre o contraste entre a vida presente e a do passado. O autor se pergunta se terá algum valor o conceito de história entre os Yaminawa, “alheios a nossas bibliotecas e às nossas idéias sobre o tempo”? (idem: 13). Como estes não têm conservadores e transmissores desta história oral, mas sim narradores individuais autores de sua

história, Calavia pergunta se podemos considerá-los historiadores selvagens. Essa também foi uma das reflexões que levei para a floresta.

“Sobre as dificuldades da entrevista, Cardoso de Oliveira comenta que, além da barreira lingüística, há também aquela que reside na diferença entre “idiomas culturais”, entre o mundo do pesquisador e o do nativo” (1988: 22). Ele afirma que a tradicional relação pesquisador/informante da etnologia, marcada por uma desigual relação de poder, cria um “campo ilusório de interação”, onde não há efetivo diálogo. “Ao passo que transformando esse informante em “interlocutor”, uma nova modalidade de relacionamento pode - e deve - ter lugar.” (ibidem: 23) Essa interação pressupõe que o antropólogo assuma um papel “digerível” pela sociedade observada. Talvez o fato de ter assumido, a pedido do próprio grupo, o papel de professora tenha me ajudado a ter uma posição “digerível” para os Matis.

Entre os materiais pesquisados, além dos relatos Matis, minha principal fonte de informação, e da bibliografia especializada, tive acesso a outros registros, como relatórios da Funai, matérias, fotos e filmagens realizados sobre estes primeiros encontros por sertanistas e jornalistas²². Do contato de 1976, há relatórios da Funai e matérias publicadas na revista Atualidade Indígena. Do contato com os Korubo, tenho os relatos gravados por mim de três dos quatro índios Matis presentes no contato com a FUNAI, em 1996, e os de diversos outros Matis sobre as relações com os Korubo.

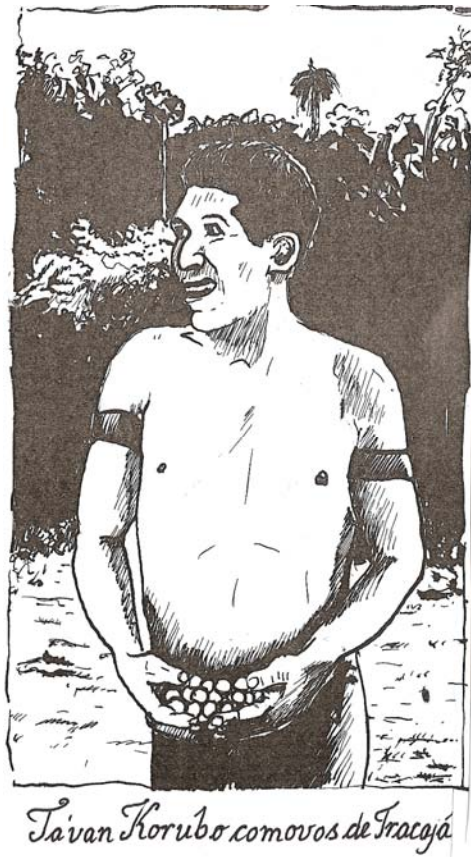
Incluí também algumas reproduções de fotos do primeiro contato pacífico entre os Matis e a FUNAI e do contato entre a FUNAI e os Korubo e imagens feitas por mim em 2006. Acredito que as fotos do encontro de 1996 mostram bem a situação de mediador dos índios Matis entre os brancos da Funai e os Korubos. Muitos destes Matis continuam trabalhando no que a FUNAI chama de consolidação do contato. Com as minhas fotos, pretendo mostrar alguns de meus informantes Matis, como viviam os Korubo em 2003 e também a aldeia Aurélio.

²² Há, por exemplo, um programa de rádio chamado Pulse of the Planet, patrocinado pelo Museu de História Natural dos Estados Unidos, com as gravações feitas em áudio do primeiro encontro entre os Korubo e os Matis, onde os índios imitam animais e comparam denominações. Solicitei uma cópia ao produtor do programa, mas infelizmente não recebi ainda a cópia que ele prometeu enviar.

1.8. Local e tempo no campo

Passei 3 meses na Terra Indígena Vale do Javari. Um deles, indo, participando e voltando da VI Assembléia Geral do CIVAJA (Conselho Indígena do Vale do Javari), nos rios Javari e Curuçá, e dois deles na aldeia Aurélio, parando apenas para dormir duas noites na aldeia Beija-Flor, no rio Ituí. Não obtive autorização do CGII para passar algumas semanas na Base, o posto de vigilância na confluência dos rios Ituí e Itacoáí. Além do curto período de 10 dias em 2003. Tenho plena consciência de que é pouco tempo em campo, mas foi o possível tendo em vista que procurei defender a dissertação de mestrado no prazo estipulado pelos centros nacionais de pesquisa do país.

2. Isolados e contatados



2.1. Isolados

O Brasil é um dos poucos países onde existem grupos indígenas considerados “isolados”. Os índios isolados são assim definidos pelo Estatuto do Índio em seu 4º artigo: “quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional” (BRASIL, 1973). O Instituto Socioambiental os classifica de outro modo: “Há pelo menos 46 evidências de ‘índios isolados’. Assim são chamados aqueles cujo contato com o órgão indigenista oficial (Fundação Nacional do Índio - Funai) não foi estabelecido” (ISA, 2005). Outro autor escreve que os arredios são os que “ainda não se submeteram às presentes formas de conquista e ação estatizada sobre populações e territórios” (Lima, 1995: 41). Beatriz Huertas Castillo, autora de um livro que trata especificamente dos isolados presentes no departamento peruano Madre de Dios²³, prefere

²³ Curiosamente, duas das quatro fotos que ilustram a capa do livro trazem o rosto e o corpo de Mayá, a mais velha mulher Korubo do grupo do rio Ituí. A capa é um exemplo do quanto as imagens dos Korubo passaram a representar internacionalmente os índios isolados.

utilizar o termo “indígenas isolados” ou “em isolamento” e acredita que estes são redutos de povos maiores que optaram pelo isolamento da sociedade nacional por causa de experiências traumáticas anteriores.

El aislamiento no debe ser entendido como una situación de ‘no contacto’ en relación al resto de la sociedad sino como una actitud mediante la cual estos pueblos se rehusan a establecer relaciones permanentes con otros actores sociales con el objetivo de garantizar su sobrevivencia física y cultural. (Huertas Castillo, 2002: 22)

Huertas Castillo cita um informativo escrito por Glenn Shepard em 1996 sobre os isolados do rio Las Piedras onde ele questiona o uso de ‘índios sem contato’, pois supõe que este termo traz consigo imagens românticas de “grupos de caçadores e coletores que não evoluem há milhares de anos, gente que vive na ‘idade da pedra’ e que desconhece a existência do mundo de fora, do homem branco” (apud Huertas Castillo, 2002: 23).

Longe das discussões que os envolvem, estes povos vivem embrenhados na mata ou outros lugares de difícil acesso por diversos motivos, entre eles, escapar de doenças, ter melhor caça e pesca ou controlar em certa medida os encontros com os brancos. Como aponta o Instituto Socioambiental: “o isolamento representa, em muitos casos, uma opção do grupo, que pode estar pautada pelas suas relações com outros grupos, pela história das frentes de atração na região e também pelos condicionantes geográficos que propiciam essa situação” (ISA, 2004).

A idéia de isolamento deve ser usada com cautela em qualquer hipótese, pois há um contato mediatizado por objetos, machados, miçangas, capazes de percorrerem imensas extensões, mediante comércio e guerra, e de gerarem uma dependência²⁴ à distância (Carneiro da Cunha, 1992: 12).

Além desta presença indireta dos brancos, é necessário levar em conta que a maioria dos isolados contemporâneos participavam, em algum momento anterior, de redes sociais nas quais trocavam em festas, gentilezas, presentes, mulheres (algumas vezes por rapto²⁵), e em guerra, mortos, nomes e bordunadas. Romanoff trata também desses movimentos de fusão e fissão entre os

²⁴ Essa dependência dos objetos manufaturados fez também com que diversos índios jogassem uma espécie de esconde-esconde com os sertanistas do SPI e da FUNAI. Os brancos deixavam na floresta facões, machados, anzóis e panelas, os índios pegavam o que queriam e voltavam a sumir por mais uns anos (Fausto 2000; Albert & Ramos 2002).

²⁵ Erikson escreve sobre os Cashibo que mesmo quando estavam entre os grupo Pano mais arredios mantiveram contato “no mínimo por intermédio das mulheres raptadas” (Erikson, 1992: 241). Entre os Matis, há casamentos de homens Matis com mulheres Korubo raptadas antes do contato com a FUNAI (Erikson 1996; Survival International, 2000).

Matsés no Peru. No período que o autor trata como de ‘raiding’ (ataques), a migração era freqüente, muitas vezes motivada por medo de retaliação. Ele conta um caso que ilustra estes movimentos.

An informant's father left because he didn't want to raid, with fusion occurring at some later time. Of those who stayed, some died from illnesses brought back from the expedition. Later the people who had stayed (plus captives) rejoined my informant's father. (Romanoff, 1984: 46)

A presença de assentamentos de população não-índia terminou por obstruir as redes de trocas inter-tribais antes existentes, provocando assim o isolamento de determinados grupos ou parcelas de grupos, como, no passado, os Parakanã (Fausto, 2001) ou, atualmente, o grupo isolado Korubo do rio Coari. Perez registrou que, a partir do contato dos Txitonawa ocorrido em 1995, um novo elemento foi introduzido no conjunto social dos Yaminawa, moradores dos rios Juruá e Mapuya.

Este grupo, formado por algumas famílias – segundo os Yaminawa, eram em torno de 34 pessoas – refugiadas na região de cabeceiras, como antes tinha acontecido com os Yaminawa, entrou em contato com a sociedade envolvente a partir de um pequeno conflito com madeireiros que trabalhavam na área do alto Mapuya, ocorrido quando tratavam de roubar o acampamento destes. Yaminawa e Txitonawa já se conheciam, dado que, antes do contato dos primeiros, tinham mantido relações estreitas. Durante um tempo, foram aliados, produzindo-se casamentos entre pessoas de ambos os grupos. Posteriormente, um conflito os separou; porém, vários Txitonawa já tinham sido incorporados pelos Yaminawa. Quando os Txitonawa saíram da floresta em 1995, os Yaminawa foram chamados pelos madeireiros para atuarem como mediadores e intérpretes. Yaminawa e Txitonawa se reconheceram como parentes em função dos laços criados décadas atrás. (Perez, 2006: 42)

Ao tratar das relações entre os povos hoje conhecidos como Matis e Mayoruna – que o autor chama Matsé, como se usa no Peru, Erikson (1999) escreve que eles participavam de um sistema panmayoruna e que as descontinuidades étnicas que hoje verificamos são resultado de um deslocamento deste sistema. Os Matis teriam reagido à penetração dos caucheros de forma exatamente inversa a seus vizinhos Matses [Mayorunas]. Enquanto os Matses tentaram exterminar ou incorporar a maioria de seus vizinhos para escapar da extinção, os Matis optaram por se isolar e evitar assim qualquer enfrentamento (ibidem: 80). “La existencia de unidades aisladas es un nuevo dato empírico al que no parecen todavía nada resignadas las representaciones tradicionales del sí mismo” (idem). No século XIX, ainda existiam estas ‘parcialidades’ que participavam de enormes redes de intercâmbio e de aliança matrimonial,

material e política. Erikson considera que a fragmentação do passado era composta de uniões e relações de interdependência hoje desaparecidas (ibidem: 78).

Na América Latina, há presença de populações autóctones consideradas isoladas no Brasil, no Peru, na Colômbia, na Bolívia, no Equador e no Paraguai²⁶. Em novembro de 2005, organizações da sociedade civil e de alguns destes governos realizaram o I Encontro Internacional sobre Povos Indígenas Isolados da Amazônia e do Gran Chaco, em Belém do Pará, Brasil²⁷. O principal objetivo foi trocar experiências e informações a fim de elaborar um plano integrado para proteger os índios em situação de isolamento nestes países. Na última página do projeto do encontro, encontra-se a tabela que reproduzo abaixo:

Tabela 1 - Grupos Indígenas Isolados e sua distribuição no Brasil

Estados	Quantidade de registros
Mato Grosso – MT	04
Rondônia – RO	09
Acre – AC	02
Amazonas – AM	13
Roraima – RR	02
Pará – PA	06
Amapá – AM	01
Maranhão – MA	01
Total	38

Fonte: Departamento de Indios Aislados – DEII/FUNAI/BSB, febrero de 2003. Todas las referencias actuales de indios aislados en territorio brasileño se registran en estados de la Amazonia Legal. Observamos que várias informaciones necesitan confirmación a través de exploración por expediciones. (Aliança Internacional para a Proteção dos Povos Indígenas Isolados, 2005).

²⁶ Para um panorama completo da situação dos isolados na América do Sul, consultar diagnóstico elaborado por Vincent Brackelaire, 2006.

²⁷ Ao final do encontro, criaram a Aliança Internacional para a Proteção dos Povos Indígenas Isolados com o objetivo de chamar a atenção dos governos dos países onde existem povos indígenas isolados e em contato inicial. O documento menciona os seguintes isolados em situação de risco: da etnia Awa-Guajá e os do Rio Pardo no Brasil, Ayeréode no Paraguai e Bolívia, Tagaeri, Taromenane e outros Huaorani no Equador, Nanti, Machiguenga, Nahua, Cacataibo, Mashco-Piro, Murunahua e Yora do Peru, Nukak-Makú da Colômbia, entre outros. (Aliança, 2005)

A realidade dos isolados não corresponde a do imaginário muito difundido pela imprensa de povos que vivem na idade da pedra ou em situação prístina. Entre os Korubo mesmo, um menino que conheci em 2003, quando tinha mais ou menos 11 anos de idade, possuía diversos pedaços de chumbo sob a pele, na pálpebra e em outros lugares do corpo, resultado de encontro com portadores de arma de fogo.

Há ainda casos de isolamento solitário, de quem sobreviveu a massacres ou que, por algum outro motivo, se separou de sua tribo e viveu sozinho durante muitos anos, como agora em Rondônia na região do rio Guaporé o índio conhecido como “o homem do buraco”, com o qual desde 1996 a Funai tenta sem sucesso manter contato (Possuelo, 2005, comunicação pessoal), e Karapiru, o Awá Guajá que durante 10 anos viveu como ermitão até aceitar conviver com os brancos a partir de 1988 (ISA 2005; Survival International, 2000: 31).

Os isolados também não são exemplares vivos de como os índios viviam no tempo da chegada de Colombo ou Cabral. Com base em pesquisas arqueológicas, Anna Roosevelt nega teorias de sociobiólogos que sugerem que alguns povos das terras baixas possam ser usados como exemplos do Paleolítico, por exemplo. Roosevelt acredita que os “forrageiros” das terras baixas foram precedidos não por caçadores coletores ou culturas que não produziam cerâmica.

The process by which these people subsequently lost population, increased their mobility, stopped making pottery, and lessened their reliance on farming appears to have been an adaptation to the disruptions caused by conquest, missionization, colonization, and national development. (Roosevelt, 1998: 201)

Alguns destes povos forrageiros “are refugees from war or harassment and live on the run in very small groups; they frequently cannot maintain gardens under these conditions and must live off gathered resources or the theft of others’ produce” (ibidem: 201). Ela conclui que eles se adaptaram em relação à nova paisagem política; as mudanças de organização, subsistência, tecnologia de moradia e arte seriam uma resposta à presença de outros povos e ao conseqüente estresse e privação que os índios suportaram (id. ibidem: 206).

Em uma conferência intitulada ‘Man, the Hunter’, realizada em 1966, Lathrap também criticou os que consideravam os povos caçadores-coletores contemporâneos como análogos etnográficos

aos caçadores altamente especializados do período tardio do Pleistoceno (Lathrap, Gebhart-Sayer & Mester, 1985: 54).

Ao estudar os isolados atuais, Huertas Castillo (2002) escreve que os povos indígenas isolados apresentam graus variados de mobilidade, seriam semi-nômades ou nômades. No Peru, os Mashco Piro, por exemplo, realizam migrações sazonais, constróem habitações temporárias e, provavelmente, tenham abandonado práticas agrícolas antes realizadas. Na mesma linha de explicação, proposta por Roosevelt (1998).

Longe da imagem romântica de homens, mulheres e crianças numa espécie de paraíso florestal pré-revolução industrial, como comenta Sheppard (apud Huertas Castillo, 2002), a realidade contemporânea dos grupos isolados é que estes são povos pressionados por diversos agentes externos, tais como os setores extrativista, turístico e missionário. Estes agentes representam uma série de riscos para a vida destes povos, pois podem acarretar para os índios enfrentamentos, transmissão de doenças, geração de novas dependências (ferramentas, açúcar, entre outros) e morte.

No Brasil, a ideologia e a prática atual do governo é a de não-contatar os povos que vivem ‘em isolamento’ em território brasileiro. Obviamente, isto não lhes garante uma vida sem conflito externo, mas identificar a área como terra de índios isolados sem para isso ter de fazer contato com eles ajuda a evitar confrontos e destruição. Diversas organizações indígenas de países vizinhos tentam aprovar em seus respectivos países leis semelhantes à brasileira²⁸. No passado, porém, a história no Brasil foi outra.

2.2. O contato, pela sociedade nacional

No Brasil, dos primórdios da conquista para cá, diversas políticas de contato foram empreendidas por muitos atores sociais como a Coroa, a Igreja, aventureiros, comerciantes, bandeirantes e tantos outros no decorrer dos séculos. Ficarei devendo um estudo de como o

²⁸ Vide o livro de Huertas Castillo, uma espécie de chamado para que o governo peruano tome alguma atitude. No mesmo livro, a autora informa que, no Peru, foi estabelecida em 2002 a “Reserva do Estado a Favor de los Pueblos Indigenas Aislados de Madre de Dios”, resposta do governo daquele país à pressão de organizações de defesa dos direitos indígenas (Huertas Castillo, 2002: 193).

“contato” foi percebido, descrito e normatizado durante este longo período, já que o estudei brevemente a partir de 1910, ano em que a política indigenista brasileira foi oficializada com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) mais conhecido como SPI. O contato passa a ter grande importância, alçado à momento exemplar da relação da nação com a imagem que esta tem de si própria de ser tolerante e cordial e com a forma como gosta de mostrar-se ao mundo. O contato passa a ter importância também como valor simbólico para delimitar o enorme espaço que o índio tem no imaginário nacional.

they [os índios] also represent rich symbolic capital. They are not only good for internal consumption (the untiring cliché of the nation being a mixture of the three races, the noble and pure Indian being one of them), but also as an export commodity when Brazil wants to show the world how ethnically tolerant it is. (Ramos, 1995: 10).

A discordância existente entre a retórica do SPI em prol da preservação cultural e os planos e práticas do órgão, direcionados para criar território e povo brasileiros, é comentada por Antônio Carlos de Souza Lima (1995).²⁹ Ele afirma que o órgão governamental, orientado por um ideal positivista³⁰ e através do poder tutelar, seguiu a forma de agir dos conquistadores portugueses, porém, ao invés de manter a unidade do domínio da Coroa portuguesa sobre a terra e os gentios como queriam aqueles, buscou manter território e índios como parte da imaginada nação brasileira. “O programa dos fundadores do SPI previa a transformação dos índios em lavradores, sua completa e pronta assimilação” (Ribeiro, 1977: 191). “Morte física por guerra aberta ou por ‘pacificação’, necessária redução dos efetivos humanos a quebrar solidariedades e facilitar outro tipo de morte, a da alteridade” (Lima, 1995: 308). Calavia também se refere a estes projetos de ‘nation making’ durante o Império de Pedro II e uma preocupação mais visível de ‘nation building’ na República (2005b: 339).

Aos poucos, os indigenistas do SPI se deram conta de que seus ideais “assimilacionistas” não alcançavam os resultados esperados e tiveram de se acomodar à resistência dos índios. A nova política passou então a ser “fazer do índio, um índio melhor” (Ribeiro, 1977: 192). Em 1967, o SPI foi extinto e para substituí-lo foi criada a Fundação Nacional do Índio – a FUNAI, como

²⁹ Ao escrever sobre o costume de Rondon de tocar música ocidental para acalmar os nativos, o autor escreve: “É também muito distinto se supor que a melhor música a ser tocada é o Hino Nacional num gramophone, como o fazia Cândido Rondon desde os contatos com Parecis e Nambiquaras, antes mesmo da existência do SPILTN” (Lima, 1995: 72).

³⁰ Sobre a influência do pensamento positivista no SPI, ler Ribeiro, 1977: 134-137; Ramos, 1995: 5).

resposta a escândalos de corrupção e a necessidade de melhorar fora do Brasil a imagem dos aparelhos estatais a fim de garantir capital. As bases positivistas foram substituídas por outras, “desarrollismos, nacionalismos o tercermundismos más a la izquierda o a la derecha, dependiendo del tiempo y del lugar” (Calavia 2005b: 345).

The SPI was replaced by the National Indian Foundation - FUNAI -which adopted the same ideology, the same vices and even some of the same employees as its predecessor. As frontier expansion steadily progressed, with Brazilians occupying virtually every corner of the country, the heroism of the sertanistas in search of isolated Indians declined rapidly and was replaced by a nationwide ineptitude to uphold the indigenous rights to land, health and education. What FUNAI has done to perfection, following on the late SPI footsteps, was to bring indigenous peoples into total dependence of either the state or religious missions. (Ramos, 1995: 6)

Sobre a estratégia de integração, escreve ainda:

Until the 1988 Constitution, to be an Indian in Brazil was a temporary condition which would inevitably be extinguished with the “harmonious integration of the Indians into national communion” (the 1973 Statute of the Indian). (ibidem)

Em recente artigo, Eduardo Viveiros de Castro comenta que, naquele momento, os antropólogos brigavam por inverter a questão, propondo que os índios não podiam ser vistos como uma etapa a ser vencida para que alcançassem o “invejável estado de ‘branco’ ou ‘civilizado’”.

Mas a filosofia da legislação brasileira era justamente essa: todos os índios ‘ainda’ eram índios, no sentido de que um dia iriam, porque deviam, deixar de sê-lo. Mesmo os que estavam nus no mato, com seus proverbiais colares de plumas, seus colares de contas, seus arcos, flechas, bordunas e zarabatanas, os índios ‘com contato intermitente’ ou os ‘isolados’ - mesmo esses *ainda* eram índios. Apenas ainda; ou seja, ainda, apenas, porque ainda não eram não-índios. O objetivo da política indigenista de Estado era gerenciar (e por que não? acelerar) um movimento visto como inexorável (e por que não? desejável): o célebre “processo histórico”, artigo de fé comum aos mais variados credos modernizadores, do positivismo ao marxismo. (Viveiros de Castro, 2006)

Em 1973, foi promulgado o Estatuto do Índio.

cuya primera vocación era reducir los obstáculos para la implantación de proyectos de desarrollo en las tierras indígenas de la Amazonía. La primera versión del Estatuto fue presentada en el Parlamento en octubre de 1970, al mismo tiempo en que una convención entre la FUNAI y la SUDAM (Superintendencia del Desarrollo de la Amazonía) para asegurar la “pacificación” de treinta grupos ameríndios a lo largo de la ruta Transamazônica. (Albert, 2004: 223)

Desde então, este documento é que define as bases administrativas e legais do governo brasileiro com relação à identidade e territorialidade indígena. De lá para cá, disputas entre os setores militares, organizações indígenas e parlamentares resultaram em avanços e retrocessos. Em 1991, um decreto previa a participação indígena e devolvia à FUNAI um papel importante; em

1994, outro decreto alterava o trâmite para a demarcação de terras indígenas, abrindo novamente o flanco a pressão de interesses locais privados (ibidem: 225). A nova Constituição Brasileira, em 1988, e as eleições diretas, em 1989, propiciaram avanços para os defensores de um país pluriétnico.

Neste contexto, em 1987, foi criada a Coordenação Geral de Índios Isolados (CGII) da FUNAI³¹, que tinha naquela época o nome de Coordenação de Índios Arredios. A partir de então, a atitude em relação ao contato mudou. A política oficial passou a ser não fazer contato, mas sim promover a "proteção ao meio ambiente e a demarcação de suas terras [dos isolados], visando garantir o exercício de suas atividades tradicionais. A efetivação do contato poderia ocorrer somente no caso em que, implementadas essas ações, não se alcançassem os resultados esperados" (BRASIL, 2004). Huertas Castillo, indigenista e pesquisadora peruana, considera que este “fue considerado um cambio muy significativo en la política del gobierno federal [brasileiro] y por lo tanto, en las estrategias de protección de los aislados” (2002: 153) e cita a antropóloga brasileira Dominique Gallois, onde esta explica como funciona a nova política da FUNAI: “En tanto [los índios] no estuvieran amenazados directamente, el Estado no promueve el contacto, apenas protege, a distancia, su hábitat” (Gallois, 1998: 121, apud Huertas Catillo, 2002:153).

A CGII/FUNAI conseguiu concluir a demarcação da reserva do Guaporé, em Rondônia, sem saber qual etnia vivia na área. É uma reserva exclusivamente para índios que vivem em isolamento. Possuelo (UnB, 1999) diz que o custo de um trabalho assim é muito alto, pois para saber os limites da terra é preciso sair com equipes para buscar vestígios ao norte, ao sul, ao leste e a oeste. Como as expedições evitam o contato com os índios, se os encontram, precisam retornar ou ir para outra região buscar vestígios de ocupação. No Guaporé, foram necessários sete anos de expedições para mapear qual a área de ocupação dos grupos em isolamento e o

³¹ Ramos (1995: 7) critica a divisão de índios isolados que chama de “pathetic niche”. Porém, há autores que discordam e que defendem a criação da CGII. Entre eles, Huertas Castillo, indigenista peruana que escreveu um livro alinhado com a posição política da Federación Nativa del Rio Madre de Dios y Afluentes para que o governo peruano crie uma política em relação aos índios isolados semelhante à do governo brasileiro. Ela afirma que as “dramáticas consecuencias de la política impulsada por la FUNAI en los años anteriores fueron aleccionadoras. A partir de los años 90, esta cambió diametralmente. El Departamento de Indígenas Aislados de dicha institución adoptó una política centrada en el respecto a la autonomía de los pueblos aislados.” (Huertas Castillo, 2002:153)

processo foi facilitado por parte da área ser uma Reserva Biológica – REBIO. Os índios do Guaporé também já tinham tido diversos conflitos com os madeireiros.

Eu não creio que haja nenhum grupo indígena isolado no Brasil que não saiba de nossa existência, entende? Todos sabem! Porque, em algum momento da história deles, eles tiveram encontros fortuitos ou choques com essas frentes pioneiras, por aí afora. (Possuelo in UnB, 1999:195).

A atração do grupo de índios Korubo no Vale do Javari foi realizada em 1996, depois, portanto, de estabelecida esta nova política isolacionista do governo brasileiro. Uma das razões apresentadas pela CGII para defender sua posição de fazer contato com os Korubo foi o fato da FUNAI considerar que os índios se encontravam em situação de risco por estarem aparecendo com frequência na comunidade ribeirinha do Ladário. O governo não conseguiria evitar a violenta reação dos ribeirinhos à presença cada vez mais constante dos Korubo no Ladário, portanto a solução encontrada para o conflito eminente foi realizar o contato. Em 2003, Possuelo disse ao repórter neozelandês e a mim que também era impossível não fazer contato já que sua aldeia se encontrava muito próxima ao ponto geograficamente ideal para a instalação de uma base de controle da Terra Indígena (confluência dos rios Itui e Itaquai, acesso principal ao centro da área).

2.3. O contato, segundo os antropólogos

Os antropólogos questionam o conceito de contato e reconhecem o eventual protagonismo indígena na relação (Carneiro da Cunha, 1992; Albert & Ramos, 2002). Já em *Os Índios e a Civilização*, Ribeiro (1977) registrara que diversas tribos estavam convictas de que haviam amansado os brancos, porém o autor considerava esse fato como uma das provas de que o método de aproximação dos indigenistas do SPI havia sido eficaz, pois os índios haviam “interpretado às avessas” o que de fato lhes acontecera. A linha teórica cunhada na época por estudiosos da “aculturação” e da “fricção interétnica” não conferia aos índios o papel de protagonistas.

Recentemente, os pesquisadores passaram a buscar uma compreensão maior do pensamento indígena sobre o contato com os brancos a partir do cruzamento integrado da cosmologia, história e política destes e, sobretudo, considerando o indígena como agente desta relação (Albert & Ramos, 2002). A publicação na década passada de mais e mais narrativas indígenas também

propiciou maior conhecimento sobre versões indígena do contato. O número aumentou nos anos 90 com a criação da escola indígena diferenciada, quando livros foram escritos coletivamente para os cursos de formação de professores, como ressalta Souza (2000). Entre os trabalhos que reúnem exclusivamente narrativas indígenas, há os organizados por Betty Mindlin em parceria com os Suruí, Arara, Kanoé, Tupari e outros (1993, 1996, 1997 e 1999)³² e coletâneas como a editada por Ferreira (1994) cujo fio condutor é a penetração, o estabelecimento e a presença de não-índios entre cinco povos xinguanos.

Há em maior profusão trabalhos que tratam da presença do branco nos relatos míticos. Um deles é o artigo de Júlio Melatti que analisa como os Marubo, vizinhos dos Korubo e Matis e também pertencentes à “nebulosa compacta Pano”³³, teriam dado conta da presença dos brancos criando ou recriando o mito de Shoma Wetsa a partir de elementos e relações simbólicas pré-existentes, a fim de resolver o “problema de encontrar um lugar em suas narrativas míticas para considerar o repentino aparecimento desses dominadores” (Melatti, 1984: 109).

O tema recorrente da origem do branco na mitologia ameríndia já havia sido estudado por Claude Lévi-Strauss nas *Mitológicas* e em *História de Lince*. A origem dos brancos nas histórias indígenas nos é lembrada por Eduardo Viveiros de Castro (2000) que, ao apresentar narrativas indígenas em uma coletânea organizada pelo ISA, escreveu:

Os brancos não chegaram aqui, eles saíram daqui; não descobriram os índios, mas encobriram a si mesmos, até voltarem para o que pensaram ser um encontro com o desconhecido, mas que não foi senão um reencontro com o olvidado. Somos, recordam-nos os Desana, seus irmãos mais moços. Abandonamos nossos maiores no princípio dos tempos, e muito mais tarde (apenas quinhentos anos atrás), acreditamos tê-los descoberto. (Viveiros de Castro, 2000).

A relação entre mito e história, porém, continua sendo mais invocada que examinada (Calavia, 1996: 15). Há carência também de estudos dedicados a trabalhar com descrições indígenas históricas do contato.

Nem a afirmação de uma historicidade ecumênica, nem a articulação de estrutura e história são bandeiras que necessitem de mais defesa, muito embora haja uma defasagem importante entre sua afirmação genérica e sua aplicação a descrições concretas. (Calavia, 2005a: 40).

³² Em sua maioria, são relatos míticos.

³³ Termo criado por Erikson (1993).

Há ainda muito que se trabalhar para conjugar o que Calavia sugere para reconstruir uma narrativa histórica indígena, a fim de buscar “os traços vivos originais da prática da história”: a invenção do sujeito, a variação mítica e a mimese de relatos (ibidem). Esta falta foi registrada na última página da dissertação de Lino de Oliveira Neves, intitulada ‘137 anos de sempre: um capítulo da história Kanamari do contato’:

Contada a partir da perspectiva dos Kanamari, e dos outros grupos de língua Katukina, a história do contato com a sociedade nacional apresentaria sem dúvida outras leituras, interpretada pelos anseios e visões de mundo dos diversos Djapa (unidades internas do que conhecemos como grupo Kanamari). Mas essa é ainda uma história por ser contada, uma outra história... (Neves, 1996: 250).

Calavia comenta que as ciências humanas no Brasil não conseguiram dar um tratamento simétrico e homogêneo aos diversos setores que deveriam constituir a nação, “quizás precisamente porque cada uno de ellos ha servido mucho menos como objeto que como catalizador activo de discursos y prácticas en la arena científica” (2005b: 353). Fui a campo tendo estas idéias como ponto de partida.

2.4. Objeto de pesquisa – Matis e sua relação com o povo vizinho Korubo

Meu projeto é estudar a relação entre os índios Matis e Korubo a partir do ponto de vista Matis. Ambos Matis e Korubo pertencem a um dos 8 sub-conjuntos lingüísticos no interior do que Erikson classifica como o macro-conjunto Pano Setentrional (Erikson, 1994). Vizinhos, mantêm contato desde muito antes da atração realizada pela Funai e partilham de um "ecumenismo de linguagem". Para os Matis, os Korubo são um "outro-similar" (Erikson, 1999).

Uma das narrativas sobre a relação Matis/Korubo é de Binan Tuku: “Minha mãe era Korubo, meu pai contava assim, foi roubada menina e criada aqui, no meio dos Matis”. Ele participou de outra tentativa de encontro entre brancos e Korubo, anterior ao de 1996, quando dois funcionários da FUNAI foram mortos no final dos anos 80, encerrando com os planos de atração do PIA Marubo. Em 1996, Binan Tuku trabalhou para a FUNAI novamente para intermediar o contato com os Korubo, ele estava no grupo que fez o ‘primeiro contato oficial’ com os Korubo. As histórias de Binan Tuku confirmam uma das hipóteses iniciais desta pesquisa, a de que, na maioria das vezes, ambos grupos envolvidos numa frente de atração – os índios mediadores e os

isolados - possuem uma longa história comum e são unidos por diversos laços em muito anteriores à presença do branco em determinada região.

Muitas vezes tais relacionamentos prévios à presença da FUNAI é que possibilitam ou atrapalham a aproximação com o grupo de isolados, antes também chamados de “arredios” ou “brabos”. O contato com a sociedade nacional é marcado por estas relações anteriores e as situações de contato irão também marcar a relação entre estes grupos pós-contato. Entre os povos do Javari, os Marubo trabalharam com a FUNAI na Frente de Atração dos Matis (Melatti, 1985) e estes últimos, por sua vez, 30 anos mais tarde, participariam na Frente de Atração dos Korubo. Os Matis dizem que, em 2006, passados 10 anos do contato, os Korubo continuam chamando-os de “meu papai”, ‘*nukon mamã*’.

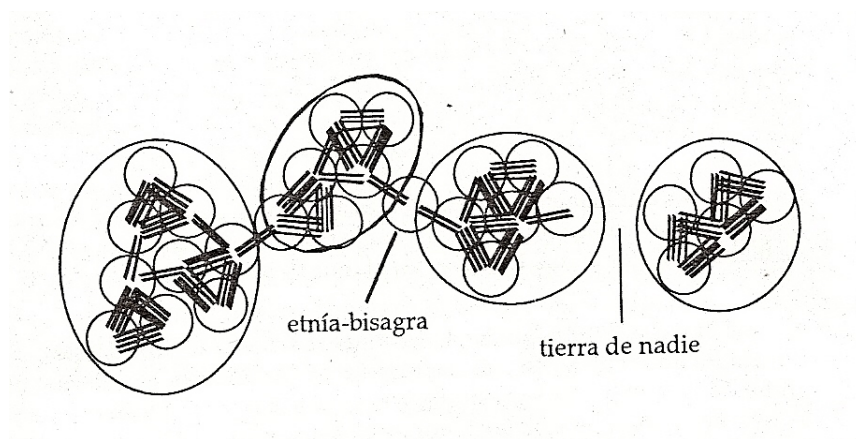
No entanto, as relações entre os Matis e os Korubo, depois de um período de estabilidade, tornaram-se nos últimos tempos um pouco menos amigáveis: os Korubo são acusados de serem avaros em relação aos seus tatchik (dos quais eles têm o monopólio), e a morte (por hepatite) de um jovem Matis foi interpretada por sua família como resultante de um envenenamento da parte dos Korubo que ele teria visitado quando trabalhava no posto de vigilância. É no entanto difícil saber muito mais sobre esses temas em razão da pouca pesquisa sobre a complexidade da relação entre os Matis e Korubo. (Nascimento & Erikson, 2006: 440)

Espero que esta pesquisa contribua para que se conheça um pouco mais acerca desta complexa relação que se estabeleceu entre um povo já contatado – Matis - com outro que vivia em isolamento - Korubo. Irei tratar aqui dos temas apontados por Nascimento & Erikson (2006), como as acusações que os Matis fazem aos Korubos de avareza e envenenamento. E também outros, como a oferta feita por Mayá Korubo a dois Matis para que eles se casem com sua filha Manis, os cuidados de Txema Matis com Washmë Korubo quando a acompanhou em um hospital em Manaus após sua cesárea, as mortes de Raimundo Magalhães (Sobral) e da filha de Washmë levada por uma sucuri. E apresentar o plano de ocupação Matis do limite do que eles consideram sua fronteira territorial com a terra onde vive o grande grupo de índios Korubo ‘em isolamento’ no rio Coari, a uns 10 quilômetros de seu encontro com o rio Ituí.

Na introdução ao volume 2 da Guia Etnográfica da Alta Amazonia – sobre os grupos Mayoruna [Panos Setentrionais], Uni e Yaminahua, Santos-Granero chama atenção para a importância de levar-se em conta o caráter fluído da composição de fronteiras entre estes conglomerados sociais

ou conjuntos histórico-geográfico para não cairmos em uma “reificación reductora impuesta por una visión externa”, em relação à noção de ‘etnia’ (1994: xxx), como também alerta Erikson.

Santos Granero comenta que, como todo grupo sempre mantém relações com seus vizinhos, as redes de relação poderiam estender-se indefinidamente, ao menos em teoria, a densidade e a intensidade destas relações é que vincula um determinado número de etnias ou grupos locais entre si. Ele apresenta um diagrama (copiado abaixo) de como seriam os relacionamentos entre estes grupos que poderiam estar vinculados a outros similares ou separados por zonas que, na literatura amazônica, se conhece como ‘no man’s land’. Haveriam grupos próximos e separado dos demais por esta ‘terra de ninguém’ e ‘etnias-bisagras’, localizadas em ‘fronteras difusas’ (Santos Granero, 1994: xxxii).



La inestabilidad intrínseca de las unidades locales pano no solamente tiene por resultado la fragmentación y extrema atomización de las mismas, sino que también ha conducido a su permanente redefinición a través de procesos de fusión, recombinación y recomposición. (ibidem: xxxv)

Os povos que vivem ‘em isolamento’ estariam representados na ilustração de Santos Granero no círculo do lado direito, separado dos demais povos ou frações de povos por uma ‘tierra de nadie’ ou terra de outros.

2.5. Terra Indígena Vale do Javari – a história brasileira da área

A Terra Indígena fica ao sul do Rio Solimões, chamado de Rio Amazonas, nos mapas do Peru³⁴.

Seus principais rios são três grandes afluentes do alto Amazonas: Javari, Jandiatuba e Jutai.

A Terra Indígena Vale do Javari tem uma extensão de 8.527.000 hectares e um perímetro de aproximadamente 2.068 km. É a 3ª maior área indígena do Brasil. Está situada na região do Alto Solimões, no sudoeste do estado do Amazonas, próxima à fronteira do Brasil com o Peru. Esta área foi reconhecida como Terra Indígena “para o usufruto exclusivo das populações indígenas que nela habitam” pelo governo brasileiro em 1999, demarcada fisicamente em 2000 e homologada pelo presidente da república em maio de 2001. Abrange áreas drenadas pelos rios Javari, Curuçá, Ituí, Itacoai e Quixito, além dos altos cursos dos rios Jutai e Jandiatuba, compreendendo terras dos municípios brasileiros de Atalaia do Norte, Benjamin Constant, São Paulo de Olivença e Jutai. (Ladeira, Nascimento & Matos, 2006: 1)

Alguns autores tratam da história de ocupação desta região, entre eles Walter Coutinho Jr³⁵ (1993) e Erikson (1992)³⁶. Irei abordar muito sumariamente a história local prévia ao século XX, pois, para esta pesquisa, o foco é a história recente e os relatos indígenas coletados não tratam de feitos anteriores ao século passado. As fontes históricas sobre a área da TI não são muitas³⁷. Coutinho, no relatório de demarcação da TI (FUNAI, 1998), afirma que as únicas notícias sobre os povos que habitavam o alto Amazonas e seus afluentes são aquelas fornecidas por Pe. Noronha que escreveu, em 1768, um relatório da viagem empreendida “da cidade do Pará até as últimas colônias do Sertão da Província”. Estes povos voltam a aparecer na literatura apenas em meados do século XIX, quando o Amazonas começa a ser percorrido por naturalistas, viajantes e comerciantes em ‘regatões’. As frentes de extração desta época estavam interessadas nas ‘drogas do sertão’ – copaíba, cacau e outras. Os moradores de Tabatinga, vila fundada em 1759, e

³⁴ “The nomenclature of the Amazon River is confusing. According to Peruvians, the Amazon comes into being at the point in north-eastern Peru where the Marañon and the Ucayali join. According to Brazilians, the river which crosses the Peruvian border at Tabatinga is the Solimões and the Amazon proper is born at the confluence of the Solimões and the Negro, the greatest northern tributary of the Amazon” (Lathrap, 1970: 22).

³⁵ Coutinho é também o autor do Relatório de Identificação e Delimitação da TI Vale do Javari, identificado na bibliografia como FUNAI, 1998.

³⁶ Erikson (2000b) é também organizador de ‘Bibliografía Anotada de Fuentes con Interes para la Etnologia y Etnohistoria de los Pano Septentrionales (Matses, Matis, Kotrubo...)’.

³⁷ Entre as citadas no relatório da FUNAI 1998, estão as descrições de viagens realizadas: em 1820, por Spix & Martius sobre o Alto Solimões, limite norte da TI (publicado em 1938); em 1856, por Bates sobre o Juruá; em 1867, pelo geógrafo inglês Chandless sobre os índios do Juruá (limite sul); em 1869, por Marcoy sobre o Jutai (leste); em 1875, por Brown (1886) sobre o Jutai (leste). Não consta no relatório da FUNAI, mas são dignas de nota, a de Castelnau, realizada entre 1843 e 1847, publicada em 1850; a de Ave Lallemand, em 1859; a de Pe. Fritz, publicada em 1918; a ‘breve notícia’ de João Braulino Carvalho, publicada em 1931 como boletim do Museu Nacional; as notas de viagem de 1950 do zoólogo do Museu Nacional, José Cândido Carvalho, publicadas em 1955 (CEDI, 1981).

de Tabatinga, vila fundada em 1759, e arredores também subiam os rios para pescar, caçar, pegar ovos de tracajá, mas não se aventuravam muito pelo Javari pelas razões descritas por Spix & Martius:

Os maxurunas (majurunas, majoranas, maxiromas) constituem uma das tribos mais vastamente espalhadas e mais temíveis do Alto Solimões. Eles não reconhecem a supremacia espanhola, nem a portuguesa, e são perigosos para os viajantes brasileiros do Javari, assim como para os espanhóis do Ucaiale [Ucayali]. (apud FUNAI 1989: 23)

Os autores do volume Javari, da coleção Povos Indígenas do Brasil (CEDI, 1981), separam a história da entrada dos povos não-índios na região em períodos que listarei para se ter uma idéia geral dos ciclos de ocupação e refluxo de população que se deram nestas terras. São eles:

- Período Jesuítico (1638 – 1769)
- Período da coleta e pesca comercial (1769 – 1870)
- Período da Borracha (1870 – 1911)
- Período de Estagnação da Borracha (1911 – 1945)
- Período da Madeira (de 1945 em diante)

As relações dos povos índios com as pessoas envolvidas nestes ciclos religioso-econômicos variaram consideravelmente de grupo para grupo. Muitos dos rios, como o Javari, Jandiatuba e Jutaí, estiveram dominados por seringueiros. Por exemplo, em 1897, Cunha Gomes, chefe da comissão demarcadora de fronteira brasileira verificou que o rio Javari encontrava-se bastante povoado até a boca do Itaquai (FUNAI, 1998: 27). Como informado acima, houve um período de refluxo entre 1911 e 1945, mas isso não significou o total esvaziamento da região. “Os índios passam a ser objeto de correrias organizadas tanto por brasileiros quanto por peruanos, que atacavam suas malocas para obter comida ou mulheres, afugentando-os para outras regiões, escravizando-os na atividade extrativa, ou simplesmente exterminando-os” (ibidem: 28).

Melatti (CEDI, 1981: 22) apresenta dados sobre as movimentações de alguns povos indígenas durante estes anos de ocupação do Vale do Javari, com base em informações de um médico que esteve na região em 1926. O preço da borracha chegou a sua cotação mais baixa em 1932, muitos dos habitantes que tinham entrado na floresta para se dedicar à extração se retiraram.

Neste período de estagnação, muito provavelmente as populações indígenas puderam ter a oportunidade de se reorganizar. Como o caucho extraído estava, sobretudo, nas cabeceiras dos rios e a seringueira floresce sobretudo nas várzeas, é muito provável que as populações

indígenas de terra firme, situadas nos cursos médios dos rios, tenham permanecido relativamente intocadas, pelo menos em parte. (ibidem: 23).

As propriedades rurais continuaram sendo chamadas de seringais, mesmo quando apenas se dedicavam à extração de madeira (FUNAI, 1998: 28). O zoológico do Museu Nacional, José Cândido de Melo Carvalho, visitou o Javari nos anos 50 e constatou que a exploração da borracha tinha apresentado crescimento durante a segunda guerra, mas era o comércio de madeira que crescia a cada ano. Os índios atacaram diversas vezes os madeireiros que invadiam seu território. Há registro de ataques em 1930 e em 1950 na região do alto rio Curuçá. O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira esteve próximo ao Javari, nos anos 50, fazendo trabalho de campo com os Tikuna e também registrou os conflitos entre índios e madeireiros. No Brasil, foram realizadas ações militares contra os índios. Algumas malocas teriam sido destruídas em 1960 ou 1963; índios de um grupo residente no igarapé Amburus, exterminados em 1956 e; “em 1958, uma tropa do 9º. Pelotão Estirão do Equador teria participado de uma expedição punitiva aos índios que habitavam o divisor de águas dos igarapés Santana (afluente do rio Javari) e Flecheira e duas no rio Negro (estes últimos afluentes do rio Curuçá)” (ibidem: 29). Em Tabatinga, em junho de 2006, ouvi de um senhor mestiço brasileiro, que havia participado, quando recruta, portanto nos anos 60, destas ‘correrias’ do Exército brasileiro contra os índios: “Entramos na maloca e atiramos, matei muito índio. Hoje, fico pensando nessa gente que morreu, na floresta, com seus filhos.” Em sua tese sobre o povo Matsés, Romanoff descreve uma dessas expedições militares realizadas no Peru:

In 1964, a civilian/military expedition left Requena on the lower Ucayali River to march through Matses territory. Some of the motives ascribed to this expedition include pacification, vengeance, securing the area for forest extraction, and finding a transportation route. (...) The expedition passed the Galvez River into Matses territory, where they found several houses. They occupied one of the houses and, according to a Matses informant, cut down the crops. Then they sent out a party for reconnaissance (according to the official report) and to find and to attack the Matses (according to the son of a expeditionary). The Matses attacked this party (Romanoff, 1984: 43)

Os expedicionários esperaram reforços, alguns foram retirados por helicópteros norte-americanos enviados do Panamá e vieram aviões bombardeiros de Chiclayo. Nenhum Matsés foi morto, mas eles teriam fugido e se refugiado do lado brasileiro³⁸ (ibidem :44). Ou seja, teriam

³⁸ Romanoff descreve também como os Matsés se movimentavam de uma maloca a outra para evitar os estrangeiros e como realizavam suas correrias e ataques com a finalidade de raptar mulheres da população regional e também de outros povos índios.

cruzado o rio Javari, divisa entre Peru e Brasil da cidade de Benjamin Constant até a base militar de Lontananza.

Desde 1969, a FUNAI tem documentos apontando a complexidade da área, com proposta do sertanista Raimundo Pio Carvalho Lima de criar quatro postos indígenas na região abarcada pelos rios Javari, Curuçá, Itaquai e Ituí. Entretanto, os trabalhos da FUNAI só “vão se concretizar na região em 1971 em apoio à construção da Rodovia Perimetral Norte que cortaria o Vale do Javari em diversos pontos habitados por indígenas isolados” (FUNAI, 1981: 1). Além dos quatro rios citados acima, o resumo do processo da FUNAI 1074/80, inclui os rios Jandiatuba e Jutai na área de estudo para a criação do ‘Parque Indígena do Javari’, como era chamado à época. O documento explicita a situação de contatos intermitentes e conflitos envolvendo os grupos indígenas.

A área (...) envolve um grande número de etnias com especificidades próprias no que diz respeito a usos e costumes e tradições tribais, utilização específica da área e grau de contato com nossa sociedade, o que não implica em termos de localização e contatos inter-tribais um desconhecimento total a medida que, de forma muito particular, alguns grupos entram em contato com a sociedade envolvente e após alguns anos se retraem, e outros entram em contato com outros grupos tribais, ou se deixam localizar através de conflitos manifestos com seringueiros e madeireiros que adentram a região. Desta forma, o isolamento de alguns grupos não implica em total desconhecimento. (ibidem: 2).

O governo iniciou o processo de atração de grupos isolados que se encontravam em áreas consideradas críticas pela FUNAI no rio Itaquai. “Os trabalhos de atração a estes grupos que foram previstos para 1974 não se concretizaram e a consequência foi o grupo, antes pacífico, ter-se tornado arredo após choques ocorridos entre estes e as frentes pioneiras de penetração” (id. ibidem: 2). A frente teria sido desativada depois que foi morto o funcionário Jaime Pimentel por índios com os cabelos cortados em forma de cuia que usaram “porretes” (FUNAI, 1980: 7). Pela descrição, seriam os índios Korubo.

Os conflitos entre a sociedade envolvente e os ‘arredios’ também são mencionados para justificar a necessidade de reativar os trabalhos do governo na área. Nesta época, além dos planos de construção da Rodovia Perimetral Norte, havia interesse da Petrobrás³⁹ em prospectar o Vale do

³⁹ Um exemplo de descaso da Petrobrás com os índios moradores das terras prospectadas pela empresa é o monte de ‘tralhas’ que a petroleira deixou para trás no rio Jandiatuba - como registrado no documento FUNAI, 1998: 138.

Javari. No Itaquai, a empresa iria realizar detonações em terras dos que agora chamamos Korubo, mas que eram denominados Marubo ou Marubão. O documento de 1981 já previa conflitos entre o grupo indígena e os trabalhadores da Petrobrás e um possível “encurralamento do grupo arredio no território Matis” (FUNAI, 1981: 5). Foi exatamente o que ocorreu. Em 1984, os Korubo mataram 3 trabalhadores envolvidos nas atividades da Petrobrás (um da FUNAI e dois da petroleira) (FUNAI, 1989).

Os Matis, quando foram contatados, encontravam-se morando no médio rio Ituí, próximo às cabeceiras de igarapés Jacurapá, Aurélio Grande, Boeiro e do rio Coari. Os Matis mostraram-me o local do primeiro contato com a FUNAI em 1976: bem próximo à boca do igarapé Jacurapá, conforme Binan Tuku e Txema. Os Korubo ocupam a área da confluência dos rios Itui e Itaquai, o pequeno grupo contatado em 1996 atualmente tem duas malocas no baixo Ituí, uma bem próxima à Base da FUNAI e a outra na antiga comunidade Mário Brasil.

Sobre a ocupação territorial dos povos do Javari, Ladeira, Nascimento & Matos escreveram:

O território desses povos é basicamente delimitado em função das suas necessidades de subsistência e da distância que mantêm dos não-índios e dos grupos rivais, tendo muito dos seus territórios de ocupação contíguos uns aos outros. Esses povos são falantes de línguas pertencentes a duas famílias linguísticas. Os Kanamari e Tsohon Djapá da Família Katukina; os Marubo, Matis, Mayoruna, Kulina e Korubo da Família Pano. Além da presença de cerca de oito grupos indígenas isolados. (2006: 1)

A presença de índios isolados talvez explique em parte a falta de pesquisa sobre a biodiversidade da região da TI Vale do Javari, como aponta Nascimento, ecólogo e educador do CTI. O autor enumera os pouquíssimos estudos que tratam do tema e afirma: “o maior bloco de floresta do sudoeste da bacia amazônica que se encontra sob alguma forma de proteção é uma incógnita em termos de sua biodiversidade”. (Nascimento, 2006: 5-6)

A dificuldade de acesso, a distância dos grandes centros de pesquisa como os localizados em Manaus, a presença de índios isolados e a forte desconfiança com que os grupos indígenas já contatados recebem os pesquisadores (em função de um histórico de não retorno de suas pesquisas para suas comunidades) vêm contribuindo para esse vazio. Pouquíssimos são os trabalhos publicados sobre a região. (ibidem)

Este tipo de descuido pode ser suficiente para matar por contaminação todo um grupo de índios que vivem em isolamento.

A situação é um pouco melhor com relação a estudos de antropologia contemporânea. Nascimento (id. ibidem) lista os estudos publicados por Delvair Montagner, Julio César Melatti e Guilherme Werlang Couto sobre os povos Marubo; o de Philippe Erikson sobre os Matis; e os de Walter Coutinho e Philippe Erikson sobre os Mayoruna. Acrescentaria apenas a pesquisa de Klaus-Peter Kästner, onde mostra que os Barbudos/Mayorunas do século XVII não são os antepassados dos Panos recentes (Matis, Mayoruna no Brasil, Matsés no Peru) (Erikson, 2000: 248) e as dissertações sobre os Kanamari – defendidas no PPGAS/UFSC - de Araci Labiak e de Lino de Oliveira Neves. Em breve, poderemos contar também com três teses de doutorado, atualmente em curso na Terra Indígena Vale do Javari: uma sobre os Kanamari, realizada por Luiz Costa, e duas sobre os Marubo, por Elena Welper e por Pedro Cesarino. Minha dissertação sobre a relação entre Matis e os Korubo vem se somar a estes.

Ainda sobre a TI Vale do Javari, é interessante saber que tramita uma série de propostas para criar ou ampliar áreas de reservas e parques no Peru e no Brasil. Se elas forem aprovadas, o Vale do Javari formaria parte do “Arco de Conservação Brasil-Peru”, que totalizaria uma área de cobertura florestal contínua com 23.851.532 ha. Este bloco protegeria também a maior população de povos indígenas isolados das Américas (Nascimento, 2006: 442). No Javari, há povos isolados no rio Jandiatuba, rio Quixito e entre os rios Coari e Branco.

2.6. Os Matis em 2006

Atualmente, os Matis vivem no médio rio Ituí em duas aldeias: Aurélio (onde foi realizada a maior parte da pesquisa) e Beija Flor. Durante minha estadia, um grupo (famílias de Txami, Damê (AIS), Tumi Preto e Tumi Tuku) foi caçar para as bandas do rio Coari por um varadouro aberto anteriormente por Txami. Ao retornar, contaram-me que haviam preparado roça de mandioca e banana e que, assim que estas vingassem, iriam se mudar para criar uma nova aldeia por aqueles lados. Makë Bësh, professor das crianças na Aurélio, faz parte deste grupo e disse-me que essa nova aldeia deve ser construída dentro de uns dois anos, tempo que a roça demora para começar a produzir.

Em 1974, foi criado pela FUNAI o PIA Ituí à margem esquerda do rio de mesmo nome, pouco acima do igarapé Jacurapá. Acredita-se que, antes do contato de 1976, os Matis moravam em

cerca de 5 aldeias na região do igarapé Jacurapá, no centro da Terra Indígena do Vale do Javari. Quando eu morava na aldeia, vários Matis desenharam em meu mapa onde seus parentes haviam nascido. As áreas marcadas foram a margem esquerda do rio Branco, onde teriam nascido Ivan Chukurutá e Tumi Tuku, a margem direita do rio Coari e a cabeceira do igarapé Jacurapá.

Após a ‘hecatombe’ epidemiológica comentada anteriormente, tentando controlar as doenças e as mortes, os Matis reagruparam-se em duas aldeias. Provavelmente, assim o fizeram por necessidade de acesso aos remédios providos - ainda que insuficientemente - pela FUNAI e por pressão do órgão indigenista que preferia ‘cuidar’ dos índios concentrados em um só local. Talvez por curiosidade também e pelo acesso a tantos objetos que antes eram mais escassos ou mesmo desconhecidos dos mais jovens, como os cachorros, por exemplo. Conforme documento da FUNAI (1998), em 1982, o PIA foi transferido para o igarapé Boeiro, margem esquerda do rio Ituí. Naquele então, os Matis moravam em duas aldeias – uma na foz do igarapé e outra em seu interior. Em 1987, voltaram ao Ituí.

Tabela 2 – População Matis

ANO	1979	1980	1982	1986	1992	1995	2006
Aldeias	03	05	02	02	01	01	02
Pessoas	132	138	90*	109	155	176	163**

Fonte: FUNAI, 1998: 78, com exceção dos dados de 2006, que são desta pesquisa.

* Em 1987, como já citado anteriormente, a população chegou a ser de 83 pessoas (Erikson, 2002:179).

** Apenas na aldeia Aurélio, há 163 Matis recenseados. Não tive acesso ao censo da aldeia Beija-Flor. Estimo que, em 2007, o total de Matis tenha ultrapassado os 300, se somado os moradores das duas aldeias.

Os Matis foram descritos brevemente pela primeira vez por Delvair Montagner (CEDI, 1981: 83-93) e tiveram sua ‘ata de nascimento etnográfico’ escrita por Philippe Erikson (1999: 18). Sua tese, defendida em outubro de 1990, foi publicada como livro, em 1996, sob o título *La griffe des Aïeux. Marquage du corp et démarquages ethniques chez les Matis d’Amazonie*; a versão em espanhol foi publicada em 1999. Além de excelente monografia descritiva, Erikson teve como objetivo localizar suas observações de campo no contexto etnográfico do oeste amazônico e situar o grupo Matis não como um povo marginal dentro da zona Pano (são os mais setentrionais

desta família etnolingüística), mas como um representante típico, cuja marginalidade geográfica também oferece a riqueza de apresentar as diferenças de forma marcada.

O estudo aborda um grande número de temas, dentre os quais o principal é o trabalho ‘ornamentálico’ sobre o corpo. De fato, o magnífico ‘ornamental’ Matis atrai o interesse de quem os vê por primeira vez. Os Matis são reconhecidos dentre os outros povos do Javari pela aparência exuberante: tatuagens faciais, perfurações nas aletas do nariz, onde colocam pequenos ‘espinhos’ (*muxá*, mesma palavra para tatuagem e espinho⁴⁰), furo entre as narinas, onde, em dias de festa ou apresentações públicas como nos Jogos Indígenas, exibem um pendente nasal redondo de aruá (concha nacarada) ou um bastão no dia-a-dia, furos nos lóbulos das orelhas para os brincos de bastão ou decorados com concha e perfurações no lábio. Erikson trata especificamente da ornamentação facial dos Matis (1999: 322). Ele comenta sua pareceria com os jaguares. Os Matis, porém, disseram-me muitas vezes que não tem nada de felino e que “branco não entende nada mesmo”, eles dizem a mesma frase também no documentário sobre a viagem que fizeram para participar das olimpíadas indígenas em Porto Seguro, quando todos os apresentavam como os ‘homens jaguares’. Por que eles não gostam de ser identificados como homens jaguares? É uma pergunta para ser respondida em outro trabalho, fica aqui o registro.

Erikson (2000: 195) afirma que os Matis teriam tido seus primeiros contatos com os brancos no início do século passado, por intermédio de um jovem Korubo que teria sido cooptado pelos brancos, batizado de Antônio (ou Anton Korubon), que trocava com os Matis mão-de-obra por objetos de metal. O autor comenta que esta informação seria algo irônica já que os Matis teriam sido ‘pacificados’ há cerca de 60 ou 100 anos por este Korubo, um índio do povo que os Matis ajudariam a “contatar por primeira vez” em 1996. Acredito, porém, que devemos duvidar deste nome Anton Korubon, já que como o próprio Erikson comenta o etnônimo ‘Korubo’ parece usado para designar diversos inimigos (1999: 74). Só agora, depois de 1996, é que o nome Korubo, dado pelos Matis, passou a designar o grupo de índios que agora chamamos Korubo.

⁴⁰ *Muxá* é também usado para um dos etnônimos, para os Muxabo - muxá (tatuagem) + bo (usado para grupo, como outros Pano utilizam ‘nawa’), ou ‘os tatuados’.

Anteriormente, eles foram chamados por antropólogos como Montagner e Melatti de ‘isolados da confluência do Ituí com o Itaqui’ (CEDI, 1981) ou por ribeirinhos de ‘caceteiros’⁴¹.

Como a área onde hoje é a TI Vale do Javari possuía diversos seringais, com colocações ao longo do Ituí, os Matis tiveram várias experiências e encontros com não-índios anteriores a 1976. Romanoff (1984:21), ao escrever sua tese sobre os Matsés (Mayorunas no Peru), divide a história do século XX para este grupo em quatro períodos: evitação, contatos intermitentes, correrias e contato não-violento. Eu, porém, não estava preocupada em traçar a história dos contatos entre brancos e Matis, mas sim em tratar de como os Matis relatam o contato deles com os Korubo e com a FUNAI.

Entretanto, para tornar a leitura desta pesquisa mais clara e porque ela é, afinal, um dos pontos-chave para nossa pesquisa, considero a data do contato entre os brancos e os Matis como o registrado ‘oficialmente’ pela FUNAI, ou seja, entre os anos de 1976 e 1979 e, quando escrevo primeiro contato com os Korubo estou me referindo ao contato ‘oficial’ entre a Funai e os Korubo, ocorrido no ano de 1996. Para os demais encontros, anteriores ou posteriores, irei datá-los quando possível, quando isso não for possível, colocarei a data estimada.

Gostaria de registrar aqui algo que será tratado mais adiante. Em 2006, muitos Matis são chamados internamente de Korubo. Um deles é Binan Tuku, filho de mãe Korubo. O outro é um jovem Matis, às vezes apelidado Korubo. Há, também duas meninas cujos nomes são Korubo Tupá (vide famílias 7 e 8 do censo Matis). Comentarei o uso e algumas possíveis razões destes nomes nos sub-capítulos ‘Para saber o que quer dizer Korubo’ e ‘Identidade e Vizinhos’. O nome Korubo, porém, não está sozinho no estoque de etnônimos que são também usados como nome de pessoas, pois há também um Matis chamado Kuini Marubo⁴².

⁴¹ Atualmente, os ribeirinhos continuam chamando-os de caceteiros. Os Matis também utilizam este termo algumas vezes.

⁴² Kuini Marubo tem cerca de 40 anos e é um dos poucos homens que sempre usa todos seus ornamentos faciais, inclusive os brincos de concha e pendente nasal que a maioria só usa em ocasiões festivas ou quando tem fotógrafo profissional por perto.

O impacto do encontro Matis com a sociedade nacional, na figura da FUNAI, foi uma "hecatombe" para os Matis, como afirma Erikson (2000: 177). Ele registra que os Matis chegavam a centenas naquela época e, em 1987, encontraram-se, vítimas de epidemias, reduzidos a apenas 83 pessoas. Segundo Erikson, o contato não representou para os Matis uma total ruptura com seu modo tradicional de vida. Estes creditaram a si próprios parte dos malefícios provocados pelo contato com os brancos, eles mesmos é que teriam desequilibrado seu nível de '*sho*' - substância característica dos xamãs e dos homens de poder e relacionada ao sabor amargo e a venenos, responsável por aumentar o poder de seu portador, mas ao mesmo tempo, expô-lo mais a doenças. Aceitar conviver com os brancos pressupôs para muitos o medo de aumentar o nível de '*sho*' (Erikson, 2002: 193). Neste artigo, Erikson se mostrava otimista em relação ao futuro dos Matis, acreditava que o aumento demográfico estava sendo acompanhado de uma "certa retomada de autoconfiança", com a volta de diversas práticas xamanicas, entre elas a injeção da secreção do sapo (*kampo*).

Em 2006, de acordo com censo na aldeia Aurélio, são 163 Matis (vide tabela 2). Em 2007, estimo que, somado, os habitantes das aldeias Aurélio e Beija-Flor alcançam os 300. Mesmo assim, o medo das doenças não desapareceu, pelo contrário, com as recentes mortes provocadas pela hepatite B e D⁴³, ele voltou com força. Em artigo recentemente publicado, Nascimento & Erikson (2006: 446) escrevem que, "depois de um intervalo de otimismo, os Matis voltam a enfrentar epidemias". Na VI Assembléia do CIVAJA, a necessidade de chamar atenção para a grave situação do atendimento à saúde dos índios do Vale do Javari esteve na pauta e nos discursos em todos os dias do encontro. O quadro é descrito por Nascimento, ecólogo do CTI, e por Cuevas Paredes, médica de Benjamin Constant (AM):

⁴³ "A hepatite B é uma doença causada por um vírus e é transmitida principalmente por contato sexual, por contato com sangue contaminado ou da mãe para o filho durante o nascimento. O vírus da hepatite D, também chamado de Delta, é um vírus que requer a presença da infecção pela hepatite B para sobreviver. A forma de transmissão é a mesma da B. (Varaldo, 2005 apud Nascimento & Cuevas Paredes, 2006). A superinfecção pela hepatite B e D, ocasiona as formas mais graves de hepatite, conhecidas cientificamente como Febre Negra de Lábrea, com intenso quadro de hemorragia digestiva, ocasionando vômitos de coloração escura (Brasil, 1999). A doença ocorre sob a forma de surtos familiares. Após um período inicial de febre, vômitos e falta de apetite logo surgem sintomas neurológicos como agitação, delírio, convulsões e coma hemorrágico, com a morte ocorrendo em média entre 4 a 6 dias após o início dos sintomas. A região amazônica é considerada uma das mais importantes áreas de endemicidade do vírus da hepatite B e D no mundo. A Terra Indígena Vale do Javari, localizada no sudoeste do estado do Amazonas, se situa dentro dessa área de alta endemicidade" (Nascimento & Cuevas Paredes, 2006)

Entre os anos de 2001 e 2004, os índios do Vale do Javari enfrentariam aquele que se transformou no seu maior problema nesse período e que já não era mais a extração de madeira, uma epidemia de hepatite B e D. O novo período de mortes que se iniciou em 2001 começou na aldeia Marubo do Rio Novo com 3 mortes em menos de um mês dentro da mesma família. Em 2002, ocorreu mais uma morte na mesma aldeia. Em 2003, o pior ano dessa epidemia recente, 17 pessoas morreram (CTI, 2004). O ano de 2003 foi especialmente trágico, as mortes mais de uma por mês ocorreram entre 4 dos 5 povos do Vale do Javari (Marubo, Mayuruna, Kulina e Matis) e atingiu 3 dos 4 principais rios da terra indígena (Ituí, Curuçá e Javari). Notícias via rádio de pessoas vomitando sangue, entrando em coma terminal e vindo a óbito em menos de cinco dias se tornaram frequentes. Com mais de uma morte por mês e com as notícias se espalhando rapidamente via rádio o medo se espalhou pelo Vale do Javari. Povos que tinham rivalidades latentes começaram a se acusar de feitiçaria, famílias que compartilhavam a mesma aldeia também se acusavam resultando em separação. Duas aldeias (Rio Novo e São Sebastião) mudaram de lugar na esperança de fugir da doença e o êxodo de jovens em direção as cidades de Atalaia do Norte se intensificou em busca de tratamento ou para fugir da doença. (Nascimento & Cuevas Paredes, 2006)

O período de trégua das mortes não foi longo. Nos últimos dois anos, 3 mortes – dois jovens, Makë (15 anos) e Bëush (16 anos), e Chawá, irmã de Txema – fizeram reaparecer o medo. E, para piorar, na nova aldeia Beija-Flor, houve dois ataques de onça e o primeiro nascimento foi de gêmeos, o que não foi recebido como auspicioso. Talvez estes acontecimentos expliquem o tom amargo e sombrio do texto de Nascimento & Erikson (2006), na Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil, editado pelo ISA:

Muitas entrevistas revelam que, desde que as epidemias pós-contato dizimaram seus últimos xamãs propriamente ditos, os Matis se sentem ao mesmo tempo vulneráveis e dependentes dos brancos. Eles consideram-se um povo órfão, uma vez que os mais velhos, falecidos cedo demais, puderam lhes transmitir apenas poucas migalhas dos poderes que detinham outrora. Idealizando um pouco o passado, sem dúvida, as pessoas interrogadas afirmam que a vida de antes do contato era incontestavelmente melhor, pois as doenças importadas não tinham chegado ainda, enquanto os males tradicionais permaneciam perfeitamente sob o controle dos *xomerekít* e dos *dawechekít* (xamãs e herbaristas) de outrora. Com sua ausência, tornou-se impossível, cada vez mais, voltar a viver tranquilamente no meio da floresta, não restando nada mais a fazer senão esperar a morte às margens do Ituí, dividindo-se entre a indignação, a resignação, a nostalgia e o desespero. (Nascimento & Erikson, 2006: 448)

Conheci os Matis mais conhecedores do universo e da filosofia dos brancos. Ao longo dos 30 anos de contato, os Matis foram descobrindo melhor a gente. Binan Tuku, um de meus principais informantes, foi o primeiro Matis a aprender português, desde os anos 70 trabalhou diversas vezes para a FUNAI. Binan Tuku foi também o principal informante da pesquisa lingüística realizada por Ruth Wallace de Paula, em 1979, e por Rogério Vicente Ferreira (2001), da

Unicamp, tendo mesmo se hospedado em Campinas (SP) durante um curto período a convite de Ferreira⁴⁴.

Ferreira escreve que apenas quatro Matis falavam português, o que caracterizaria o povo Matis como “monolíngüe” (2001: 30). Eu porém deparei-me com uma realidade bem diferente. Posso listar nominalmente pelo menos 24 homens Matis e duas mulheres que se expressam muito bem em português, os professores e AIS⁴⁵ e outros tantos escrevem também, em graus variados de proeficiência, devido ao empenho individual, à exposição à língua estrangeira e também ao programa de educação complementar realizado pelo CTI. Os mais velhos, como Txema, Tumi Preto, Bëssó (mãe de Txami), Kaná (mãe de Iva Wassá), Kuini Chumarapá e outros, não falam português, embora alguns tenham bom conhecimento passivo, ou seja, entendam sem falar. Alguns jovens arranham também o espanhol. E muitos homens têm grande domínio também da língua Marubo. Quando souberam que eu era casada com um gringo, pediram para aprender também inglês, mas felizmente os dissuadi da idéia argumentando que aprender duas línguas estrangeiras ao mesmo tempo é difícil e só teríamos dois meses de aula.

As duas aldeias têm escolas e professores Matis. Alguns jovens moram em Atalaia do Norte a fim de estudar ‘em escola de branco’⁴⁶. Atualmente, a escola ocupa um lugar importante.

Os Matis (...) estavam decididos a aumentar seus conhecimentos sobre a sociedade nacional, entender melhor o português falado e escrito para dominarem os nossos códigos de comunicação e estabelecer relações mais simétricas nas suas idas à cidade. A escola era para eles o local privilegiado para atingirem esses objetivos e o professor de “longe” fundamental para esse processo. Nessa época [2001], os Matis passavam por um momento delicado e muito importante na redefinição de sua identidade e futuro. (Ladeira, Nascimento & Matos, 2006: 8)

O pedido deles para ter um professor de ‘longe’ acabou ocasionando a entrada de um importante agente na área da educação, não apenas para os Matis, mas também para os demais povos no

⁴⁴ A referência a esta viagem foi feita pelo próprio Binan Tuku, mas não consta na dissertação de Ferreira que apenas diz ter feito duas viagens a campo para o período do mestrado, mas não especifica quantas foram feitas após, entre 1998 e 2000. Ele diz que teve um segundo encontro com o informante. Rogério Ferreira Vicente foi proibido de fazer pesquisa na TI, por ser missionário.

⁴⁵ São eles: Makë Bëush (prof), Tëpi Wassá (prof), Baritsika (AIS), Damë (AIS), Binin (prof. BF), Chapu (AIS BF).

⁴⁶ O mais radical caso que conheci de filhos enviados para viver no mundo dos brancos é o do filho de Kuini Marubo e Tupá. Ele foi viver em Manaus, levado por uma enfermeira que o adotou. Tupá contou-me que tem ‘muita saudade’ (*sinanek darenpá*) e esperança que o filho volte formado em Medicina para viver na aldeia e cuidar da saúde de seu povo.

Vale do Javari, o Centro de Trabalho Indigenista⁴⁷. A ONG começou a trabalhar com os Matis, mas hoje presta assessoria política e pedagógica também aos povos Kanamari, Mayoruna e Marubo. As duas escolas nas aldeias Aurélio e Beija-Flor foram construídas graças ao empenho dos próprios Matis, à ajuda financeira do CTI e também à dedicação do ecólogo e educador Hilton Nascimento, Kiko, que aceitou ser o primeiro professor ‘de longe’, entre os anos de 2002 e 2004. Em uma análise da situação do Programa de Educação e Referência Cultural desenvolvido pelo CTI, os educadores tratam desta questão:

Ainda hoje existe por parte das lideranças da comunidade[Matis] uma grande resistência em relação à atuação solitária dos professores indígenas e a presença de um professor não-indio ainda é importante para a comunidade para a legitimidade da escola. Isso resulta da expectativa que possuem das escolas como forma de apropriação dos conhecimentos e técnicas dos brancos, o que no ponto de vista deles, e com muita legitimidade, somente um branco pode ser capaz de ensinar. (Ladeira, Nascimento & Matos, 2006: 11)

Este mesmo pedido dos Matis por um professor de ‘longe’ foi o que propiciou a troca que fizemos por minha estadia em campo, como contarei no sub-capítulo ‘Trocas – como pagar pelo campo’.

Atualmente, há quatro jovens professores indígenas: Makë Bësh (professor das crianças na Aurélio), Tëpi Wassá (deveria ser professor dos adultos, mas não estava dando aulas em 2006), Binin (professor das crianças na Beija-Flor) e Pixi (também da Beija-Flor, deveria ser professor dos adultos, mas também não estava dando aulas⁴⁸). O quinto professor era Makë Bëush (falecido, irmão de Tëpi Wassá). Eles se formaram professores em cursos organizados pela Secretaria de Educação do governo estadual. Três homens Matis são Agentes Indígenas de Saúde com curso de laboratorista (com conhecimento suficiente para ler lâminas de exame de malária): Baritsika, Damë (na aldeia Aurélio) e Xapú (na Beija-Flor). Professores e AIS recebem um salário mínimo de proventos.

⁴⁷ Entre seus objetivos, está garantir a educação bilíngüe e capacitar a um conjunto de cidadãos indígenas para que tenham visão crítica e reflitam sobre o ‘mundo dos brancos’(idem).

⁴⁸ Ambos professores, Tëpi Wassá e Pixi, disseram que os alunos adultos Matis não queriam ter aulas com eles pois consideram que não têm muito o que aprender com professores indígenas, preferiam ter aula com um professor de fora da comunidade. Os alunos argumentam que têm o mesmo nível de conhecimento de português e matemática que os professores. O CTI estava em 2006 tentando encontrar uma solução alternativa e responder à demanda da comunidade Matis, uma das saídas cogitadas era oferecer aulas com um professor de fora da comunidade e, ao mesmo tempo, prosseguir com a educação complementar oferecida aos professores indígenas, o que ocorreu em outubro de 2006 com mais um curso para os alunos avançados Matis em Tabatinga (AM).

Outra fonte de renda externa são as aposentadorias e auxílios maternidade, no valor de um salário mínimo. Como comentado antes, em 2006 vários Matis tiraram certidão de nascimento no PAI – Posto de Atendimento Itinerante – a fim de cobrar estes benefícios públicos. A Base da FUNAI também é empregadora da mão-de-obra Matis. Eles trabalham em grupos de três e o grupo troca a cada dois meses em serviços de controle da entrada dos rios Ituí e Itaqui, como caçadores, pedreiros, operadores de rádio. Recebem como pagamento o valor de um salário mínimo.

Os Matis consideram ainda ter bastante dificuldade de lidar com dinheiro. Várias vezes na escola pediram que eu os ajudasse a fazer contas para que não fossem roubados pelos comerciantes de Atalaia do Norte e Tabatinga. Eles querem aprender a lidar com o dinheiro também para vender zarabatanas, redes, máscaras de Mariwin, braceletes e outros objetos que produzem. A venda lhes garante outra fonte de renda. Hilton Nascimento observou esta mesma dificuldade.

nas suas idas a cidade, Hilton pôde acompanhar várias vezes as equipes Matis que se revezam no trabalho junto ao Posto de Vigilância da FPEAVJ (Frente de Proteção Etno Ambiental Vale do Javari) no limite da Área Indígena, quando estes, após receberem seus honorários, iam para Atalaia ou Tabatinga fazer compras de bens que já faziam parte de seu cotidiano, como roupas, redes, sandálias, cartuchos, espingardas, gasolina, sal, panelas, sabão, etc. Durante essas compras, pôde ver a dificuldade que tinham para lidar com o dinheiro, sem terem conhecimento nenhum dos valores, preços e conseqüente-mente do troco, sendo assim muitas vezes enganados pelos comerciantes. (Ladeira, Nascimento & Matos, 2006: 8)

Hoje, muitos circulam pelas cidades de Atalaia, Tabatinga e outras regiões vizinhas para fazer compras, cursos (com o CTI), participar de atividades políticas. Alguns esticam a temporada em busca de novas experiências. Por exemplo, Ivá Wassá, cunhado de Binan Tuku, viveu entre Tabatinga e Letícia durante alguns meses, trabalhando como guia para turistas estrangeiros e sabe que há muita gente que paga para caminhar na floresta em companhia de um índio. Ele não é o único, hoje, os Matis sabem que o mundo se interessa por eles e os considera exóticos e bonitos.

Dentre os novos atores que passam a encontrar frequentemente os Matis, os turistas e os cineastas (assimilados a uma só categoria) assumiram um papel crucial, em razão da abertura ao mundo e aos bens materiais bastante consideráveis que eles trazem. Os turistas (e os cineastas) que não conseguem obter autorização para chegar aos Matis lançam mão por vezes de uma estratégia que consiste em encontrá-los fora da reserva. São as filmagens "oficiais", no entanto, que propiciam um maior retorno econômico, trazendo bens caros, como motores peque-peque, rádio-emissores, painéis solares, microscópios e centenas de litros de combustível, itens que seria impossível aos Matis obter de outro modo. Alguns

longa-metragens foram realizados para a Discovery Chanel, Arte, Canal +, Canal Futura e a BBC em 1998, 2000, 2004 e 2006. Notemos, enfim, que, para vender artesanato, os Matis seguem cada vez mais a Letícia, na Colômbia, onde nem sempre conseguem pagamentos justos. (Nascimento & Erikson, 2006)

Vários cineastas e documentaristas filmaram os Matis, uma equipe de Jacques Costeau permaneceu em 1983 alguns dias na aldeia (Cavucens & Neves, 1986: 38); os japoneses filmaram para a FUJI televisão um longa de 60 minutos sobre os Matis, lançado em 1985; no ano seguinte, a tevê italiana gravou ‘Matis: illusion de un Eden’. Erikson (2000: 286) comenta que há uma cena de sacrifício de mascotes como se fosse uma cena de caçada). A Discovery Channel lançou em 1998 o ‘Return of the Ancestors’ e teve como consultor etnográfico o antropólogo Philippe Erikson. A National Geographic Television produziu o documentário ‘Hunt of the Jaguar’ em 1999. Em 2001, o Canal Plus/ Dans la Nature realizou ‘Les Hommes-Jaguar’, com consultoria etnográfica de Erikson. Há também um filme sobre os Jogos Indígenas, feito em 2000, pelo Canal Futura. E, em 2006, a BBC esteve na aldeia Aurélio, com Erikson como consultor.

A fim de não ficarem reféns das “filmagens oficiais” e para obter bens que lhes parecem úteis, como microscópio, rádio transmissor, motores e combustível, os Matis buscam encontrar alternativas no ramo turístico. Quando eu estava na aldeia, Binan Tuku tentava organizar com um hotel de Tabatinga e outro hotel de floresta, do lado brasileiro da fronteira, a apresentação de duas festas Matis – a das queixadas e a do milho – para turistas. Ele pediu que eu o ajudasse a fazer as contas de qual seria o lucro por família já que os organizadores do hotel Anaconda haviam pedido que ele levasse 30 Matis: 15 homens, 8 mulheres, 5 velhos e 2 crianças. O lucro seria dividido entre os homens⁴⁹.

Binan Tuku acredita que as atividades turísticas e de mídia são bem mais rentáveis do que as alternativas sugeridas pela FUNAI na Assembléia do CIVAJA de ‘ensinar’ os índios a extrair óleo de copaiba ou fazer farinha, por exemplo. Eles tentaram fabricar farinha para vender em Atalaia, mas desistiram. Há uma casa para fazer farinha que quase nunca é usada. Os Matis

⁴⁹ Sobre a relação de povos indígenas com a lógica capitalista, é necessário prudência perante qualquer interpretação apressada. Para refletir sobre economia, inflação de mercadorias não-índias e capitalismo em sociedades ameríndias, ler Gordon, 2006.

acharam que não valia a pena tanto esforço para receber tão pouco dinheiro. Eles apostam que sua imagem vale muito, se preocupam com a utilização que se faz de suas fotos e gostariam de ter controle sobre o que se publica a seu respeito⁵⁰.

No passado, alguns trabalharam para os brancos como Binan Mantê que, quando criança, trabalhou para madeireiros em companhia de seu pai (já falecido), no Rio Branco. Muitos, como Kuni, ajudaram a fazer o reconhecimento dos limites do que veio a ser, posteriormente, a Terra Indígena do Vale do Javari, e percorreram em companhia de índios de outras etnias a floresta em áreas de limite com o Acre e de fronteira com o Peru. Tumi ‘Civaja’ viajou para cidades como Manaus e Belém a trabalho para o CIVAJA, o que lhe valeu o apelido agregado ao nome, e também conheceu várias aldeias dos outros povos do Javari, como a aldeia Massapê, dos Kanamari no rio Itaquai, e a aldeia 31, grande agrupamento Mayoruna no rio Javari. Ele trabalhou também longamente para na Base da FUNAI com os Korubo. Há alguns anos, os Matis passaram a frequentar as atividades políticas da organização indígena local, CIVAJA. Na VI Assembléia, em março de 2006, Ivá Wassá candidatou-se ao cargo de vice-coordenador do CIVAJA, não se elegeu perdendo para Kurá Kanamari, mas esta foi a primeira vez que um Matis se candidatou a ocupar um cargo no CIVAJA.

Bem diferente do que observado por Erikson, em seu trabalho de campo realizado entre 1985 e 1988, conheci os Matis usando roupas de branco. Ele mesmo viu esta mudança quando retornou à aldeia Matis brevemente em 1996 e por um período mais longo em 1998 (Erikson, 2002: 194). Os Matis jovens andam mais com roupas mais novas do que a maioria dos meninos e meninas que circulam em Atalaia do Norte, com shorts e camisetas de nylon bem coloridos comprados nas lojas da cidade. Muitas camisetas têm mensagens evangélicas como ‘Jesus te ama’, mas esta

⁵⁰ Eles ficaram muito brabos com a veiculação na internet de fotos de uma festa da tatuagem. Estas fotos nunca foram comercializadas. Por outro lado, não comentam nada sobre as fotos de Nicholas Reynard, falecido fotógrafo da revista National Geographic, até 2006, eram vendidas na internet por US\$ 49 cada. O cineasta e documentarista Erling Sotherstom, dono do domínio www.korubo.com discute com outros jornalistas sobre quem tem a primazia de ter acompanhado as expedições de primeiro contato com os Korubo. A FUNAI faz os pesquisadores assinarem um termo de compromisso, onde consta o direito de usar as fotos com finalidades acadêmicas e não comerciais, onde se explicita que o direito de uso da imagem pertence aos índios, será que a FUNAI não faz o mesmo com os fotógrafos da imprensa que depois colocam as fotos a venda na internet? Os Matis acham injusto que não recebem direitos autorais pelo uso de sua imagem.

etnógrafa era a única que prestava atenção ao que estava escrito nelas, algumas são importadas, como as da seleção de futebol inglesa, presenteadas pelos jornalistas da BBC, e outras são turísticas como as de Salvador, compradas quando os Matis foram participar dos Jogos Indígenas. Foi-se o tempo no qual os Matis usavam roupas apenas “para atividades claramente vistas como “estrangeiras” (aprendidas após o contato): construir casas sobre estacas, pescar com vara, derrubar árvores para a venda, capinar com terçado, etc. Quando se trata de atividades ‘matis’, principalmente na mata, eles, ao contrário se despem” (Erikson, 2002: 192). Certa vez perguntei se algum deles estava quando Possuelo chamou a imprensa para dar as primeiras mudas de roupa para os Korubo, Binan Tuku comentou: “Roupa é a primeira coisa que índio pede porque andar nu é ruim demais, eu lembro que antes eu vivia ferrado de pium, picado e ralado”.

Quando acompanhei-os na frustada ‘caçada às queixadas’, muitos estavam vestidos. Uma vez, para ir a roça buscar mandioca, as mulheres comentaram que se lembravam de que Helena, mulher de Erikson, ía como elas naquele tempo, sem roupa. Perguntaram porque eu não tirava a roupa para ir na roça, eu respondi que tiraria se elas tirassem também, todas riram e lá fomos nós para a roça, vestidas. A outra vez que as mulheres me sugeriram tirar a roupa foi quando limpávamos macacos na maloca de Txema, minhas companheiras disseram: “Barbara, tira a roupa, fica só de calcinha ou saia, porque depois é difícil tirar o cheiro do macaco da roupa, tem que lavar e esfregar muito.” Desta vez, nós todas ficamos só de calcinha. Algumas mulheres jovens Matis oscilam entre momentos onde estão vestidas com as minissaias e bocas pintadas de batom a moda Marubo e outros quando dão suas caminhadas sem sutiã pela aldeia, como Kaná (mulher de Binan Mantê) e Tupassu (mulher de Tëpi Wassá) que voltou de uma temporada em Atalaia do Norte com o cabelo frisado por um tratamento de cachos permanente. Muitas mulheres não usam sutiã quando voltam de lavar roupa ou tomar banho no igarapé ou nas fontes de água fora da aldeia. Apenas as mais velhas como Bëssô (mãe de Txami) dispensam o uso público de calcinha. Sobre os homens, nunca vi um Matis adulto nu ou apenas com o cordão peniano, como usavam antes. Durante a assembléia do CIVAJA, eles sempre me chamaram para

ir tomar banho com o grupo todo⁵¹, para que eu não fosse sozinha – já que haviam me adotado de mascote, eu devia me comportar como Tupassu, única mulher Matis que acompanhava a delegação masculina. “Mulher nunca deve tomar banho sozinha quando em visita em outra aldeia”, ralharam com ela e comigo. Os Matis não tiraram a roupa nem para tomar banho, afinal, como me explicaram, “estavam fora de casa”.

Todos, velhos e jovens, utilizam largamente a espingarda (*tonkate* em Matis)⁵², mas continuam caçando também com zarabatana (*tërinte*), principalmente os mais velhos. A preferem porque, como me ensinou Txami: “a zarabatana é silenciosa, afugenta menos os macacos depois do primeiro disparo”) e flechas de bambu para queixadas (porco do mato). Explicaram-me que as utilizam porque as flechas, embora demandem grande tempo de trabalho para fabricação (cerca de 15 dias) “saem de graça” enquanto cada cartucho de 16 mm sai por quase 1 real. Alguns pais, como Txami e Binan Tuku, fizeram questão de me dizer que seus filhos, respectivamente, Tumi Wissu e Binin Bëshu, estavam aprendendo a caçar com zarabatana. O filho de Txami tinha uma zarabatana de tamanho pequeno (2 metros), a única arma que vi deste tamanho pequeno. Fez questão de demonstrar-me que já atirava com ela.

Entre os macacos, os Matis caçam para comer os sauim (*sipi*), zogue-zogue (*massoko*), macaco da noite (*bëxti*), parauacu (*bëchuru*), preto (*txochê*), barrigudo (*txuná*) e guariba (*du*). Os Matis tatuados não comem macaco prego (*tximã*), macaco de cheiro (*tsamã*) e cairara (*kanki wassá* ou *tximã wassá*), também não comem tatu (*tsawës*) e arara (*kuenat*). Caçam e comem aves como mutum (*wesnit*), jacu (*kuëbu*), kujubim (*kuchu*), nambu (*kumã*), tucano e jacamim (*nëa*), e quelônios como tracajá (*nëxó*) e jabuti (*xaî*); pegam com vara e anzol diversos peixes pequenos e médios: piau (*bëra kimon*), piranha (*txakë*), surubim (*bauën*), cascudo, branquinho, milho verde (todos estes chamados de *buë*), curimatá (*buë noá*), pescada (*main wassá*) e tambaqui (em Matis é também tambaqui, antes não era comido). Comem também veado (*txachu*), caititu (*unkin*), quati (*sissé*), quati-puru (*kapa*), anta (*awat*) e capivara (*ënawat*). Na aldeia Aurélio, haviam

⁵¹ Beatriz Matos, do CTI, comentou que quando vão fazer cursos em Tabatinga, os Matis sempre andam em grupo. “Quando um dos jovens para e olha uma vitrine, param todos”, diferente dos jovens Mayoruna e Kanamari, com quem ela também tem experiência.

⁵² Os jovens me disseram que a palavra foi criada assim: ‘ton’ é a onomatopéia do som do disparo, ‘kate’ ou ‘kete’ é usado como sufixo para coisas fabricadas. E continuaram a aula dizendo, ‘roupa de branco, por exemplo, é *datonkete*’, lanterna é ‘*pëtkate*’.

alguns porcos, chamado de *nawa txawá*, cuja tradução literal seria queixada de branco, que ficavam soltos, e às vezes serviam também de comida. As galinhas (*tacara*) também ficam soltas e, às vezes, vão para o fogo, vi darem os ovos apenas para as crianças. Atualmente, os Matis utilizam as cascas dos ovos (*tu*) de galinha para substituir os de pássaros da floresta na fabricação da zarabatana.

As roças próximas à aldeia são cultivadas com mandioca (*atsa*), milho (*tsari*), batata-doce (*bata uinmá*) e bananeiras (*sinkuin*, abreviado por *sin*). Há diversas denominações para os diferentes tipos de banana: *sinkuin tuku*, *txochëbu*, *sinkuin kimon*, *sinkuin weramani*, *weramani wassá*, *sinkuin kuru*, *sinkuin paxcá* e *sinkuin dëntu*. Come-se banana de vários modos: assada (na casca), cozida em meio às brasas, como mingau (*txotkakit*), cozida na panela e depois misturada com óleo, prato da culinária ribeirinha que se chama ‘tacate’.

Na aldeia, há mamoeiros (*watá*), pés de abiu (antes dos brancos não havia abiu), de ingá e pupunha (*wanin*). Da floresta, colhe-se murumuru (*dara txitxo*, literalmente traduzido é ‘fruto do homem’, com o qual se fabrica os colares que os homens usam – e as mulheres usavam, pois agora elas adotaram a moda Marubo de ter colares de várias voltas feitos de miçanga de branco (*nawan piskaren*) cruzados sobre o peito e as costas) e também cacau (*nokan*), patoá (*issan*), buriti (*txatxa*) e muitos frutos mais dos quais não aprendi o nome.

As mulheres vão para a roça para trazer mandioca umas 2 ou 3 vezes por semana e são responsáveis pelo preparo da comida. Fazem caçuma (bebida fermentada de mandioca), mas não frequentemente. Nos 2 meses em que vivi na aldeia Aurélio, apenas uma vez ajudei a fazer caçuma, para o marido de Bëso, Iva Wiku, que estava se recuperando de diversas malárias seguidas e havia ido caçar. Em grande quantidade, tinha caçuma na festa Marubo na aldeia Rio Novo para a qual os Matis foram convidados. A diferença que constatei entre as duas caçumas (*uma*, em Matis) é que a Matis, servida após um dia de fermentação, tem um sabor mais próximo do iogurte, enquanto a Marubo passa mais alguns dias fermentando e, por isso, tem um gosto mais forte de álcool. Erikson descreve a fabricação da caçuma de milho, da qual sua mulher participou quando estive em campo. Chama a caçuma Matis de, tecnicamente, ‘near beer’ (quase cerveja) e também nota a diferença entre os teores alcoólicos Matis e Marubo, que

deixariam a caçuma fermentar até que o nível do álcool por alguns dias suba a um “potentially intoxicating stage”. Ele acredita que antes os Matis tomavam caçuma de milho mais forte, pois um de seus informantes, Makë, lembrava distintos cantos para “young and old corn beer” (1990b: 57).

Na aldeia Aurélio⁵³, havia cinco malocas tradicionais que eram identificadas assim: a maloquinha de Txema (maloca pequena, com apenas 2 troncos de cada lado no corredor central, construída por Binin, casado com Tupá, filha mais velha de Txema com Kaná Ėsko); a de Tumi Preto ou de Txami (dependendo de quem falava era a maloca de Txami ou a de Tumi Preto, maloca grande, com 6 troncos de cada lado no corredor central); a de Tumi Branco (com 4 troncos de cada lado); a de Kuini Chumarapá (irmão mais velho – *butxi* - de Baritsika, boa parte do teto havia queimado por acidente um dia antes de minha chegada na aldeia) e a de Binin Bëchu (irmão mais moço – *maxco* - de Txema, com 4 troncos de cada lado). O único grupo de casas que não possuía maloca era o referido pelos demais moradores da Aurélio como “de Binan Tuku”. Binan Tuku queimou a maloca que havia no centro de seu grupo de casas quando morreu Makë (outro Makë, não o filho de Txema), seu filho “adotado” (como ele se referia), pois Makë havia ajudado a construir a maloca. Como descrito por Erikson, “os Matis têm o costume de se desfazer de todos os pertences de um morto” (2000: 189). Em frente à maloca de Txami e de Tumi Preto, há um campo de futebol com duas goleiras, local privilegiado para a socialidade atual da aldeia. Depois das aulas, a partir das 10h, as mulheres jogavam contra os homens. Também no final da tarde, o futebol reunia jogadores e platéia. Jogavam as crianças contra os adultos, as mulheres contra os homens e, algumas vezes, dois times de homens. Quase sempre, perdia-se a conta do número de gols e os homens festejavam a vitória.

Ao redor de cada uma destas malocas, localizam-se casas feitas ao estilo das ribeirinhas, com casca de paxiúba e telhado de palha. As casas de paxiúba são usadas pelas famílias nucleares para dormir, para guardar as roupas e outros pertences. A maioria tem cadeado na porta. Os bens mais preciosos para as mulheres, como miçangas e peças de pano para fazer saia à moda Marubo, são guardados em um baú, uma caixa de madeira com cadeado. Os homens guardam no

⁵³ Vide mapa da aldeia na página 14.

baú cartuchos, alguma faca especial ou ferramentas. As casas de paxiúba são onde se cozinha ordinariamente, vários jovens tem um fogão a gás de duas bocas. Observei também diversos tipos diferentes de fogões a lenha caseiros. Na casa de Txema e Bëssó, o fogo é feito sobre uma superfície de barro moldada dentro de uma moldura de madeira; na de Txami, dentro de uma panela quebrada de barro; na de Binan Tuku, um motor velho de peque-peque servia para abrigar o braseiro; na de Kaná (Kaná Matxó⁵⁴, mãe de Iva Wassá), o fogo era feito sobre as cinzas em uma panela de alumínio. Carne de caça – macaco e queixada - sempre vi ser cozida na maloca e nunca nas casas nucleares, embora a carne ficasse pendurada sobre a fumaça para moquear na casa e não na maloca.

Além das casas, há ainda a construção da escola, de madeira serrada e tela verde contra mosquitos, erguida com dinheiro e ajuda do CTI, e uma obra inacabada de tijolos e telhas de barro que, no projeto, era destinada a ser o pólo base de saúde do médio Ituí, investimento da FUNASA. Essa segunda obra, abandonada, fica meio fora da aldeia, localizada a beira do caminho que levava ao grupo de casas, hoje vazio, dos Matis que se mudaram para a aldeia Beija-Flor, grupo ligado a Damë. Tem ainda a farmácia, local também central para a socialidade cotidiana, onde se encontra, além de medicamentos e microscópio⁵⁵, o rádio. A casa da farmácia tem teto de palha e é feita com tábuas de madeira serrada com moto-serra.

Há também um sistema de abastecimento de água. Há bombas que trazem a água de certos pontos de captação para as caixas de água que abastecem 3 torneiras que foram colocadas em 3 ‘muretas’ azulejadas de branco. As caixas d’água ficam em cima de uma estrutura de pilares de concreto e madeira. A maior delas, com duas caixas, fica ao lado do campo de futebol. No final da tarde, ou quando o sol estava quente demais, muitas pessoas tomam banho embaixo das torneiras, o que é incômodo, pois elas são muito baixas. “Por que não fizeram mais alto?” “Por que os caras da prefeitura disseram que essa água era só para ser usada para cozinhar, fizeram

⁵⁴ Kaná sempre era referida como *Kaná matxó*. *Matxó* é acrescido ao nome das mulheres mais velhas, usado também como pronome de tratamento egocentrado. Por exemplo, as mulheres mais velhas que eu me chamavam de ‘*txampi*’ (menina) e as mais moças de ‘*matxó*’ (velha). Porém, os homens me chamavam de ‘*matxó*’, mesmo os mais velhos que eu.

⁵⁵ O microscópio (parte do pagamento cobrado a BBC) está na aldeia Beija-Flor e é usado para leitura de lâminas no diagnóstico de malária. O rádio novo (outra parte do pagamento da BBC) ficou na aldeia Aurélio, o rádio antigo foi mandado para a aldeia Beija-Flor.

assim, mas todo mundo toma banho também.” Muitas vezes não tinha água nas torneiras. Ao redor da aldeia, vários pontos onde a água brota transparente em meio à argila⁵⁶, ou em igarapés, são usados para lavar roupa, tomar banho e buscar água. Há alguns banheiros, tipo ‘casinha’, ou seja, uma fossa grande cavada coberta por piso e paredes de casca de paxiúba, onde dois furos no chão oferecem a possibilidade de socialização.

As roças ficam ao redor da aldeia e são denominadas pelo nome de quem derrubou as árvores para plantar a roça. Assim, tinha roça do Tumi Civaja (a grande, no alto) e a do Binan Tuku (menor, próxima à casa dele), por exemplo. Havia uma roça que não era mais usada, chamada ‘*maë amã*’. Mas as mulheres iam buscar mandioca juntas e não vi divisão do tipo ‘família de quem plantou, pode colher’. Alguns cultivos, como o de batata-doce, ficam bem próximos, atrás das casas.

2.7. Os Korubo do baixo Ituí em 2003 e em 2006

Em 2003, estive 10 dias no Javari como tradutora do jornalista neozelandês Paul Rafaele. Estávamos com o sertanista Sydnei Possuelo, à época chefe da Coordenação Geral de Índios Isolados, com Armando Soares Filho, naquele então chefe do posto do Javari, e com uma equipe de tevê espanhola formada por 7 pessoas, liderada pelo naturalista e documentarista Luiz Miguel Dominguez e pelo produtor Daniel Garibotti⁵⁷. Durante 9 dias, visitamos a aldeia Korubo, a cerca de uma hora de voadeira a partir da Base da FUNAI, na confluência dos rios Ituí e Itacoáí.

Em 2003, os Korubo somavam 23 índios. Em 2006, de acordo com censo⁵⁸ realizado pela FUNAI, são 25. Em 2003, andavam vestidos com braçadeiras feitas de tucum e cordão peniano, portavam sempre suas bordunas, cacetes com cerca de dois metros, arredondados e cobertos por pintura de urucum. Enquanto estávamos lá, os Korubo saíram uma vez para caçar com zarabatana. Pelo que pude observar é mais curta que a Matis e a aljava para dardos de zarabatana

⁵⁶ Argila do tipo tabatinga, que dá nome à cidade próxima.

⁵⁷ Garibotti e Dominguez realizaram a exposição Planeta Amazonia no Jardim Botânico da Universidade de Valencia e no Real Jardín Botánico em Madri, Espanha, em 2005. Atualmente, organizam outra exposição sobre índios isolados.

⁵⁸ Vide Censo 2 – Korubo – maio de 2006 na página 144.

tem apenas um saco, chamado em Matis de ‘opó’, para levar algodão (‘xapu’), usado para envolver as bolinhas de argila que irão ser colocadas nos dardos; as aljavas Matis têm dois sacos.

Em outras ocasiões, foram pescar com timbó e, acompanhados dos Matis, caçar com espingarda. Possuelo falou para os jornalistas que os Korubo não usavam espingarda, mas os Matis nos contaram que eles estavam ensinando os ‘seus parentes’, pois estes assim pediram diversas vezes. Os Korubo não tinham arco e flecha⁵⁹ na maloca. Em 2006, Makë Wassá Matis disse que os Matis haviam ensinado os Korubo a caçar com espingarda, mas chamou atenção para o fato da zarabatana ser eficaz também por ser silenciosa.

Em uma das tardes em que estávamos sentados em grandes troncos que ficam na frente da porta frontal da maloca, chamaram para entrar Luiz Miguel e eu. Sentado sobre um tronco que fazia de banquinho (como os que os Matis têm em suas malocas), Xixu tinha um ralador - feito de um pau com dentes cravados para cima - preso entre seus calcanhares, ele ralou cipó (o mesmo *taktxik*⁶⁰ dos Matis) e serviu-o com água a temperatura ambiente em uma cuia, espremeu o cipó ralado com a mão, deixando apenas a bebida na cuia e ofereceu-a para Luiz Miguel e para Sydney. “Eles não oferecem a bebida para mulheres”, explicou Possuelo. Em 2006, os Matis nunca me convidaram na aldeia para provar o ‘*taktxik*’ que tomavam de manhã cedo⁶¹. Entre as

⁵⁹ Erikson (1999: 286) acredita que o arco e flecha é uma “arma estrangeira” que teria sido introduzida em um passado remoto. A arma é usada pelos Matis apenas para caça de grandes mamíferos terrestres. Essa segunda informação foi confirmada em meu trabalho de campo, pois só vi arco e flecha serem levados uma vez quando saímos para caçar queixada (porco do mato). Binan Maburu que levava o arco e flecha fez questão de explicar-me que assim o fazia porque economizava cartuchos. Sobre o uso das armas tradicionais em detrimento da espingarda, ver também Erikson (idem: 288)

⁶⁰ Grafado ‘*taktxik*’ no livro “Palavras Matis” (Alunos e professores Matis, 2005:46). Eu sempre escutei ‘*tatchi*’, mas mantenho a grafia do livro, onde o ‘k’ funciona como um indicador de pausa. Vale citar Maria Elisa Ladeira, uma das organizadoras do livro, quando ela explica nas considerações sobre a produção do livro que ‘alunos e professores não contaram com assessoria de lingüistas na discussão para uniformização dos sinais gráficos que tiveram de encontrar para criar um padrão de expressão escrita’. Aceito e cito, portanto, o padrão indicado pelos falantes Matis.

⁶¹ Pequena reflexão sobre a quebra de protocolo da separação de gênero. Gostaria de registrar que em duas ocasiões em malocas Marubo, uma, na Volta Grande - rio Curuçá, e outra, no Rio Novo - médio Ituí, observei quebra de protocolo. Na Volta Grande, Beatriz Matos, do CTI, e eu, duas brancas, fomos convidadas a cheirar rapé e mesmo sentar e comer nos troncos da entrada, local de excelência reservado aos homens. Talvez o fato de sermos brancas se sobreponha ao de sermos mulheres porque estávamos na assembléia a trabalho, tarefa masculina. Entre todos os que se pronunciaram na assembléia, apenas uma única mulher índia falou: Maria Helena Marubo, irmã de Jorge Marubo, ex-coordenador do CIVAJA, e ex-mulher de Clóvis Marubo, atual coordenador do CIVAJA. Em um dos almoços, Maria Helena (também filha do dono da maloca e cicerone das mulheres ‘estrangeiras’ - uma Mayoruna, uma Matis e as brancas presentes), nos chamou para sentar e comer com as mulheres, nos tirando dos

acusações feitas em 2006, a avareza com o ‘taktxik’ seria outro motivo de desavença já que ambos povos o utilizam, mas é encontrado na área habitada pelos Korubo. Os primeiros acusariam os Korubo de serem mesquinhos em relação ao cipó (Nascimento & Erikson, 2006).

Em 2003, os Korubo moravam juntos em uma mesma maloca, mas possuíam outras casas entre as quais se movimentavam, como explicou Possuelo. Fomos de voadeira visitar outra maloca Korubo, em construção mais acima no Ituí, onde antigamente localizava-se a comunidade ribeirinha Mário Brasil. Naquele então, os Matis traduziram a informação de que esta casa pertencia a Ta’van, o índio que matou o sertanista Raimundo Magalhães, da FUNAI – voltarei a este fato mais adiante. Fomos até lá para conhecer e para que a equipe de tevê espanhola documentasse a maloca, Ta’van aproveitou para pegar bananas e mandioca. Os índios pediram também para parar a voadeira em uma das praias de rio para pegar ovos de tracajá.

Em 2006, quando passamos pelo local desta segunda casa, observei uma placa avisando a presença de comunidade indígena. Os Matis contaram que neste local, chamado por eles também de Mário Brasil, mora atualmente Ta’van com sua mulher Monan e mais três filhos. Muitos Matis, como Txema, Baritsika e Binan Tuku, disseram-me que preferem parar nesta casa e não na de Mayá e Xixu, mais perto da Base. Em 2003, chamou nossa atenção que esta casa era bastante diferente da maloca de Mayá e Xixu. Agora, observando as fotos, acredito que a casa de Ta’van foi feita a moda Matis, com os troncos do corredor central inclinados, o centro bem mais alto, o formato mais triangular que a de Mayá, com a frente também arredondada e o centro mais baixo. Talvez os Matis tenham ajudado a construir a casa de Ta’van e empregado sua técnica de arquitetura, mas isso é apenas especulação minha, fica aqui apenas como registro.

Do mundo manufaturado dos brancos, os Korubo possuíam em 2003 poucas coisas, entre elas, painéis de alumínio, facas, isqueiros e fio de nylon - alguns Korubo tinham o fio de nylon usado

troncos masculinos e chamando para o local de refeição feminino, no chão, no meio da maloca. Entre as brancas presentes na Assembléia, além de Beatriz e eu, estavam Raimunda Paixão Braga, do CIMI, as duas cozinheiras contratadas pelo CIVAJA para a viagem – Hélia e Graça (que morou na aldeia Aurélio com seu marido Gabriel, funcionário da FUNASA) - e também a mulher de Manoel ‘Churimpa’ Marubo, Edilsa, que disse sentir-se discriminada na Assembléia pelas outras mulheres Marubo por ser branca (‘cabocla’, disse ela) e casada com um Marubo. No Rio Novo, fui convidada para cheirar rapé o que fiz, baixo olhar e risos das demais mulheres, todas Marubo. Nesta festa, eu era a única branca.

para pesca substituindo o cordão peniano feito de tucum. Contavam com atendimento de enfermeiros da Base da FUNAI. Naquele mês, estava de serviço a enfermeira Maria da Graça Nobre, apelidada de Magna, que explicou assim sua rotina: medir a febre, acompanhar a situação de saúde de cada um do grupo, especialmente das grávidas e bebês, retirar sangue dos pacientes com suspeita de malária para fazer lâminas a fim de confirmar ou não a presença do plasmódio e administrar medicação. Em casos graves, pedir remoção para a Casa do Índio (CASAI) em Atalaia ou hospitais em Atalaia ou Tabatinga.

Em abril de 2006, quando ía para a aldeia Aurélio, de carona no canoão de Moacir (que buscava os Matis para um curso de computação organizado pelo CTI), passamos durante a noite pelo primeiro agrupamento Korubo, eles estavam na beira com lanternas que piscavam intermitentes e um brinquedo luminoso que os Matis contaram depois que haviam dado a eles. Chamaram a gente, mas Moacir, por medo e para não descumprir ordens da FUNAI, não parou. Dormimos no barco entre este local, casa de Xixu, e o local da casa de Ta'van, por onde passamos na manhã seguinte. Vimos canoas marcando a entrada e uma placa onde a FUNAI avisava para não parar.

Na descida, ao voltar da aldeia para a cidade de Atalaia do Norte de carona no barco de alumínio com motor 90HP, da FUNASA, avistamos e abanamos para um Korubo, vestido com um calção vermelho⁶², que estava na beira, na altura da casa de Mayá e Xixu. Quando estávamos próximos à Base da FUNAI, encontramos outra canoa de alumínio onde o chefe de posto Maxwell Verpa estava acompanhado de outros funcionários, entre eles dois Matis, e duas enfermeiras da FUNASA. Paramos e eles nos informaram que estavam indo ao encontro dos Korubo para a campanha de vacinação que estava em curso.

A maioria dos relatos que apresento nesta dissertação de eventos ocorridos com os Korubo – como o contato de 1996, a morte da filha de Washmë levada por uma sucuri, a morte de Raimundo Magalhães ‘Sobral’, a cesariana de Washmë, a oferta para casamento de Manis, a morte de Bëush Matis, o encontro com o grupo maior de Korubo dos rios Branco e Coari - foram feitos a mim por índios Matis.

⁶² Os Matis dizem que os Korubo adoram vermelho, arrancam do pescoço dos Matis qualquer colar de miçangas rubras e pedem todas as peças de roupa desta cor.

3. Relatos de contato



3.1. Histórias e classificações

“O que muda quando o sujeito da ‘história’ não é mais ocidental? Como se apresentam as narrativas de contato, resistência ou assimilação do ponto de vista de grupos para os quais é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado?” (Clifford 1988 apud Viveiros de Castro 2002). Esta é uma das perguntas levadas a sério por esta pesquisa ao estudar como os Matis pensam e representam o contato e como o narram. Conceitos como aculturação e fricção inter-étnica não levaram em conta este peso que a troca tem para os Ameríndios. Se é mais importante trocar, o que os índios trocaram a partir do contato? Claro que não se trata de positivar excessivamente um lado da moeda e esquecer o outro, mas sim exercitar a reflexão e levar a sério as propostas de inovar questões e levá-las a campo, tê-las no horizonte teórico durante a prática etnográfica.

Outra consideração cara a esta dissertação foi elaborada pelo antropólogo Martin Holbraad. Em artigo apresentado em uma conferência sobre verdade, na Cambridge University, Holbraad defende que o objetivo da antropologia está em sua habilidade em produzir conceitos novos. Neste texto, ele procurou mostrar que a verdade antropológica é produzida quando se redefinem

conceitos analíticos de modo não-familiar a fim de colocá-los em linha com dados etnográficos não-familiars. Sobre as dificuldades metodológicas inerentes à disciplina, comenta:

So, if fieldwork is our trademark method, description (and its cognitive corollary, comprehension) is our trademark difficulty. And let there be no misunderstanding. Of course all scientists struggle to find the right concepts to describe what they study. But the problem in our case is compounded (infinitely so, I'd say) by the fact that the data we seek to conceptualise are themselves concepts (for 'practices' too are determined conceptually!) and, moreover, typically concepts are initially alien to us. (Holbraad, 2004)

No início desta pesquisa, os dados não-familiars eram os conceitos Matis para 'outros' e para definir a identidade dos Korubo. As respostas possíveis para perguntas do tipo "quem é quem", ou melhor escrito, "quem são vocês e quem são os seus outros", já foram tema de diversas etnografias dos grupos Pano. A questão da auto-representação Matis foi tratada em particular por Erikson no texto 'Reflexos de si, ecos de outrem', onde ele experimenta colocar em prática uma proposição feita por Bruce Albert, a de examinar a interpretação indígena dos "fatos e efeitos do contato por meio do crivo simbólico de sua teoria política dos poderes patogênicos". Erikson irá então tratar da noção de 'sho' (substância – e fonte de poder - própria dos xamãs e homens importantes) e de que modo esta "preside a estruturação em curso de uma nova auto-representação" (Erikson, 2002: 180). Ele conclui que há uma "certa permanência" na representação que os Matis faziam dos brancos, ela apenas fora duplicada pelo temor de seus poderes patogênicos e que a auto-representação foi "definitivamente modificada pelo contato: depreciou-se consideravelmente após o aparecimento dos brancos". Os Matis culpariam a si próprios pelas desgraças das doenças e das mortes, teriam abandonado o xamanismo e o 'sho'. Erikson propõe que esta seria uma forma dos Matis assumirem seu próprio destino, minimizando o papel dos brancos, com isso, o autor demonstra que os Matis, como outros tantos povos ameríndios, teriam se mantido "fiéis a uma lógica intrínseca", conferindo aos brancos apenas um papel instrumental nas desgraças advindas com o contato (ibidem: 196).

Eu, porém, estava interessada em uma relação específica, a dos Matis com os Korubo e com os demais povos vizinhos. Quando eu perguntava: 'Quem eram os povos que viviam aqui, perto de vocês?', uma profusão de etnônimos era listada pelos mais velhos: "Você me fez lembrar de algo antigo, menina", exclamou Tumë Japonesa. "*Ėnden kimon, abi* [Antigamente, tinha] Tsawësbo,

Korubo, Txanpibo, Dëxan Nikitbo, Dubo, Txenkerebo, Muxábo, Ayácobo. *Nëbi, bamá* [Agora, não tem].”

Iva Rapa, morador da aldeia Beija-Flor, com quem conversei ao longo de sete dias na subida dos rios Javari e Curuçá e mais quatro na descida pelos mesmos rios, de volta para Atalaia do Norte, contou assim: “O pai da minha mãe era Tsawësbo, meu pai era Dëxan Nikitbo – Dëxan Nikitbo é da nossa tribo mesmo, tinha também Korubo. Agora tudo misturado. Antes, meu pai contava que tinha Tantebó, Tëotan, Dubo”. Voltaremos a estes etnônimos mais adiante.

Procurei conhecer quem eram os outros de agora e quais os termos Matis empregados para identificá-los. Os brancos são ‘*nawa*’, os primeiros citados na lista dos outros, por quase todos os Matis. O termo ‘*nawa*’⁶³ ocupa o lugar mais longe. Se imaginamos círculos concêntricos, o centro é Matses (nós, gente), o mais de fora é Nawa. Dentro da categoria Nawa há outras subdivisões atualmente: *nawa wissu* (nawa negro) e *nawa wassá* (nawa branco) e também em ‘*nawa*’ e ‘*nawa kimon*’ (*kimo* é usado como verdadeiro, autêntico, muito e mesmo, para enfatizar).

Os termos usados para separar os *nawa* de acordo com sua cor da pele parecem vir de uma prática que os Matis utilizam também ao dar nomes próprios, em sua onomástica. Apenas na aldeia Aurélio, 14 Matis tem um desses adjetivos acompanhando seu nome, por exemplo: Tupá Wissu Chari⁶⁴, Tumi Wissu, Tëpi Wassá, Iva Wassá, Makë Wassá, Këtsi Wassá, Bëssu Wassá, Dani Wassá, Damë Wassá, Tumi Preto e Tumi Branco (esses são deixados em português mesmo). Os que são chamados ‘*wassá*’ tem a pele mais clara e os *wissú*, mais escura. Hoje, eles usam para falar dos outros povos, que estudaram com Nascimento, o educador do CTI, em um livro didático usado na escola intitulado Baka, outros povos. Os povos africanos são ‘*matses wissu*’.

⁶³ Calavia (2006) opta por traduzir ‘*nawa*’ como estrangeiro para os Yaminawa. Entre os Matis, utilizam o sufixo –bo para esta idéia de grupo, daí os nomes de antigamente como Tsawësbo (os do tatu) ou mais contemporâneos como Punaibo (os da Funai), como Erikson registrou (2000:191). Há muitos outros –bo.

⁶⁴ Chari, órfão, também acompanha o nome de vários Matis que perderam o pai, ou a mãe, ou ambos. Neste caso, Tupá Wissu é órfão de pai e mãe.

Os Matis separam também os ‘*nawa*’ entre os *nawa* próximos e os *nawa* de longe que são chamados ‘*nawa kimo*’. Os documentaristas da BBC, que haviam estado na aldeia pouco antes, foram referidos diversas vezes como ‘*nawa kimo*’. Erikson (2000: 192) escreveu também sobre isso e especificou que “pele e olhos claros estavam entre os critérios de definição dos ‘*nawa kimo*’. Fiquei surpresa quando descobri que, embora tenha a pele branca, os cabelos castanho claro e olhos azuis, eu não estava nesta categoria. Kaná, mulher de Binan Mantê, Tumê, mulher de Kuni, e Bëssó, mulher de Ivã Wiku, disseram para mim que como elas gostavam de futebol e eu também, como elas falavam português e moravam no Brasil, como eu, elas eram brasileiras, como eu. “Você é ‘*nawa*’, mas não é ‘*nawa kimon*’”. ‘*Mibi nawa, nawa kimon pemen*’. Aliás, foi uma frase que levei para refletir na rede. Eu, que sequer me sinto bem nesta categoria tão englobante de ‘brasileiro’, fui lançada na categoria e ainda descobri que era uma categoria que me tornava uma ‘*nawa, mas não kimon*’ para os Matis. Outras vezes, os jovens Matis também me disseram que eu não era ‘*nawa kimo*’. Ao verem fotos de minha filha, que tem o cabelo loiro e a pele clara, diziam que ela era ‘*wassá, wassá kimon*’ (muito branca), mas não ‘*nawa kimon*’.

Tive outro pequeno aprendizado sobre o uso do termo ‘*nawa*’ quando, nos primeiros dias de convivência com os Matis a bordo do barco para a Assembléia, eles só se referiam a mim como ‘*nawa*’. Os primeiros dias na Aurélio também foram assim. Depois de uns 10 dias, passaram a me chamar por meu nome e também pelos pronomes que normalmente empregam entre si, a saber, ‘*txampi*’ (se era alguém mais velho que falava comigo) e ‘*matxó*’ (se era alguém mais moço). Outra informação que parece relevante é que quando eu pesquisava os nomes dos vizinhos (ou dos outros) de antigamente - os etnônimos de ‘*enden kimon*’, três Matis disseram-me que os brancos eram chamados antes do contato de ‘*ayacobó*’. Também sobre este ponto voltaremos mais adiante.

Os Korubo são chamados, dependendo da ocasião, de ‘*nukon utsibo*’ (acredito que uma boa tradução seja ‘nossos parentes’, uma mais ao pé da letra seria ‘nossos outros’, vale notar que ‘*nukon*’ é usado como pronome possessivo meu e nosso), outras vezes de ‘caceteiros’, nome usado pela população ribeirinha, mas também por outros índios durante a Assembléia do CIVAJA. No primeiro contato oficial, de 1996, os Matis se aproximaram dos Korubo chamando-os de ‘*nukon utsibo*’, ‘*nukon txampi*’, ‘*nukon papi*’ (meu parente, minha filha, meu filho). Os

Matis disseram “*ëbi, Matse, nukon mamã, Matse, nukon tita, Matse, nuki, Matse*”, cuja tradução seria ‘eu sou Matse (gente, auto-denominação em Matis), meu pai é Matse, minha mãe é Matse, nós somos Matsé’. Baritsika quando me traduziu, o fez assim: “Eu sou índio, meu pai é índio, minha mãe é índia, nós somos índios”. Logo, passaram a comparar palavras, diziam nome dos animais e comidas em Matis e os Korubo faziam o mesmo. Assim, foram conhecendo as palavras Korubo, encontrando semelhanças entre as línguas e começaram a estabelecer uma nova relação. Esta relação já teve diversos momentos, sobre os quais iremos tratar ao longo desta dissertação. Por ora, é importante dizer que os Korubo têm ocupado diversos papéis que flutuam e se movimentam dependendo da ocasião e do interlocutor; às vezes, os Korubo são família, às vezes os Korubo são afins potenciais e às vezes os Korubo são inimigos.

Os Mayoruna são também considerados próximos. A caminho da Assembléia do CIVAJA, Txema, Iva Rapa e Txami enfatizaram várias vezes que Matis é língua muito próxima a dos Mayoruna, disseram compreender Mayoruna muito melhor do que entendem os Marubo⁶⁵.

Their language [Matis], according to my informants, is the same as that of the Matses, of the Korubo, and of dozens of other subgroups that used to be grouped together under the generic label “Mayoruna”. Unlike the Matses [Mayoruna], the Matis are extremely peaceful (which goes to show that bellicosity is determined by historical conditions rather than by a tribe’s ethos), having undertaken their last offensive raid against the Korubo some sixty years ago⁶⁶ (Erikson, 1990b: 54-55)

A bordo do batelão na subida do rio Curuçá, Antônio Mayoruna cantou a música do milho, pediu para gravar⁶⁷, pediu também a Txema para cantar a música do milho dos Matis. E, mesmo para uma total leiga em etnomusicologia, elas são muito parecidas. Os Matis trabalham e trabalharam com índios Mayoruna na Base da FUNAI, vários enfatizaram que os Mayoruna não entendem a língua dos Korubo. Outras tantas vezes frsaram que se os Matis estivessem na Base talvez o

⁶⁵ Vários Matis dizem que aprenderam a falar também Marubo, entre eles Baritsika (que disse ter morado um tempo quando criança, com seu pai, na aldeia Rio Novo) e Txema. Observei diversos Matis rindo e fazendo comentários ao ouvir conversas em Marubo no rádio. Vários homens aprenderam a falar Marubo e Mayoruna quando trabalhavam na Base/FPEVJ.

⁶⁶ A última ofensiva Matis mencionada acima é o rapto das duas meninas Korubo, que iremos tratar especialmente em um sub-capítulo.

⁶⁷ Se algum etnomusicólogo se interessar, tenho a cópia gravada, a qualidade é sofrível, ao fundo se ouve o motor pequ-peque, mas talvez seja útil como material de pesquisa. Tenho também a música cantada por um Marubo e essa parece bem diferente das duas primeiras.

funcionário da FUNAI, Raimundo Magalhães, não tivesse sido morto, a confusão teria começado com uma tradução mal feita por um Mayoruna.

Os Matis são próximos dos Marubo que vivem também no médio Ituí, na aldeia Rio Novo. Em maio, fomos a uma festa na aldeia Marubo, para celebrar a recém-construída maloca do Mário. Em abril, a família de Binan Tuku fora a outra festa no Rio Novo. Sempre que sobem ou descem o rio, os Marubo param nas aldeias Aurélio e Beija-Flor. Paulo e Gilberto Nascimento, Marubos da aldeia Liberdade, na volta da Assembléia do CIVAJA, também estiveram de passagem de subida e dormiram na Aurélio.

Com os Kanamari, os Matis se encontram menos. Eles não vivem no Ituí, mas nos rios Itaquai e Curuçá e são de um grupo pertencente a outro tronco lingüístico – Katukina. Os Matis se relacionam com os Kanamari na cidade de Atalaia, em encontros do CIVAJA, algumas vezes na Base e em outras instâncias políticas⁶⁸.

Os Matis se relacionam ainda com os habitantes de Atalaia do Norte (AM), de Benjamin Constant (AM), Tabatinga (AM), Leticia (Colômbia), onde vão para atendimento médico na CASAI ou em hospitais, fazer compras e cursos (como o do CTI em abril), visitar parentes que estão estudando ou em tratamento de saúde, vender artesanato, tentar vender festas ou apresentações para turistas. Há estudantes morando fora das aldeias, principalmente em Atalaia do Norte. Alguns Matis conhecem também Cruzeiro do Sul (Acre), alguns foram no tempo da demarcação da TI Vale do Javari, outros planejam ir para fazer compras, pois acreditam que tecidos, miçangas, pilhas e outros produtos são mais baratos do que em Atalaia. Há quem, como Tëpi Wassá, filho de Txema, acalente o plano de ter outra aldeia Matis mais acima no médio Ituí, mais próximo dos Marubo do Rio Novo, mais perto de Cruzeiro do Sul. Voltaremos a este plano mais adiante ao tratar da quase aliança entre Matis e Marubo do Rio Novo.

Há ainda os índios que moram mais longe, outros ‘índios índios’, como disseram Binan Tuku, Binan Mantê, Txema e Txami. Eles conheceram estes outros ‘índios índios’ nos Jogos Olímpicos

⁶⁸ Sobre a relação entre Kanamari e demais povos índios e não-índios no Javari, ler excelente texto de Costa, 2006.

Indígenas, para os quais sempre foram convidados⁶⁹. Binan Tuku esteve presente no primeiro destes jogos, em Guaíra, no Paraná. Ele e outros nove homens Matis foram para os Jogos realizados em Porto Seguro (BA). Reuniões políticas são outros momentos que propiciam conhecer o mundo além da TI Vale do Javari e suas redondezas. Em março e abril de 2006: Txema foi para Brasília para a Conferência Nacional dos Povos Indígenas e seu filho Tëpi Wassá foi para Goiânia para a 4ª. Conferência Nacional de Saúde Indígena.

Alguns Matis também têm uma opinião particular sobre os índios que eles consideram que ‘não são bem índios’. Registro apenas duas frases, uma de Binan Tuku: “tem uns índios que não são índios, como os Kaingang, eles são brancos agora” e outra de Binan Mantê que conheceu em Porto Seguro alguns índios que usavam enfeite de pena, mas “era para parecer índio, eles não eram ‘índio índio’”⁷⁰.

3.2. Relatos de contatos Matis com os Korubo

Feito o rápido quem é quem, listo alguns acontecimentos considerados pelos Matis como marcantes no relacionamento deles com os Korubo que também servem para ordenar os relatos. São eles:

- Rapto das meninas Korubo
- Morte de 2 funcionários da FUNAI pelos Korubo, 1982
- Contato com os Korubo, 1996
- Morte de Sobral
- Morte do bebê de Washmë levado por uma sucuri
- Cesaria de Washmë
- Encontro de Binan Tuku com o grupo Korubo, isolados do Coari

⁶⁹ Na edição dos Jogos Indígenas de 2006, embora estivessem convidados e fotos suas ilustrassem os panfletos de propaganda, as passagens aéreas não chegaram e os Matis ficaram muito desapontados por não poder participar. Jogos dos Povos Indígenas é uma atividade “lúdico-esportiva que tem por finalidade revelar e resgatar as manifestações tradicionais indígenas e celebrar o espírito de confraternização digna e respeitosa com a sociedade não-indígena e, acima de tudo, recuperar a auto-estima do Homem Índio”, como definem seus organizadores. Começou a ser realizado em 1996 e, em 2007, será realizada sua 7ª. Edição.
<http://www.funai.gov.br/indios/jogos/historico.htm>

⁷⁰ Acredito que os Matis não concordariam com os argumentos do texto de Viveiros de Castro (2006) intitulado ‘No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é’, mas essa é uma discussão que rende uma tese de doutorado e aqui vou limitar-me a registrar e fugir do tema.

- Morte de Bëush, filho de Txema, por envenenamento, 2005

Abaixo, trato de cada um destes acontecimentos marcantes a partir dos relatos Matis.

3.2.1. As meninas Korubo raptadas

O primeiro dos diversos relatos que apresento do contato entre índios Matis e Korubo é o que considero o mais antigo entre os que ouvi. É a história, contada por vários homens Matis – Binan Tuku, Txema, Iva Rapa, Txami e outros, sobre o rapto de duas meninas Korubo. Txami Matis lembra de ouvir contar quando, há muito tempo atrás - este tempo que os Matis determinam com a expressão “*Ēnden kimon*” - quatro homens e uma mulher foram “buscar mulher, porque não tinha mais mulher para casar com os Matis não”. Eles voltaram trazendo duas meninas Korubo, ambas se chamaram Mënke, uma delas viria a ser a mãe de Binan Tukun. Este conta de sua mãe:

Papai contava assim. Há muito tempo atrás, já pegaram minha mãe pequeninha, trouxeram para cá, criaram no meio dos Matis. Por isso que eu tô aqui, filho de Korubo. Eu vi minha mãe pequeninho, só lembro de quando enterraram minha mãe. Do meu pai, esse sim, eu lembro bem. (Binan Tuku)

Txema Matis, mais velho que Txami e Binan Tuku, preferiu não falar de suas lembranças sobre estas meninas Korubo raptadas e acabou com minhas perguntas com uma frase que revela o medo de retaliação bem presente.

Não quero falar disso não. Isso faz muito tempo. Os Korubo são muitos, eles estão crescendo. E nós [Matis] somos poucos. Por que você não pergunta como é que eu faço zarabatana, como as mulheres fazem rede? Os Korubo são muitos, os Matis são poucos. Os Korubo podem vir aqui na nossa aldeia para vingar que os Matis roubaram as mulheres deles. Pior ainda agora que o Txami abriu o varadouro [caminho] que vai aqui da nossa aldeia para o Coari [rio onde mora o grande grupo Korubo em isolamento e onde Txami e outros Matis planejam ter uma terceira aldeia]. (Txema)

O rapto das meninas Korubo é contado por Iva Rapa que também teceu várias considerações sobre estes outros etnônimos.

[Naquele tempo] Não tem mulher, meu pai contava assim. Na cabeça do Coari, onde ele forquilha [provavelmente com o Coarizinho], foram cinco homens e só uma mulher. Eles disseram ‘vamos pegar filha de outro índio’. Flecharam muito, mataram muito, pegaram para casar com Matis. Aí, misturado. [eu pergunto: e as pessoas sabem hoje quem é filho de Korubo?] Sabe. [eu pergunto: antes de fazer contato com os Korubo, as pessoas falavam isso? Filho de Korubo?] Não, antes do contato com a FUNAI não, mas agora falam. Mataram muito. [quem matou quem?] Pai dos outros, quem é mais velho. Eu pensava que era da nossa tribo mesmo, mas depois me ensinaram ‘esse aí é Korubo’. Fiquei sabendo agora. Que outros brigaram, mataram, que carregaram as filhas deles, levaram, casaram com Matis. Meu pai contava de antes. Aqui [na Assembléia do Civaja, na aldeia Volta Grande, rio Curuçá], também, meu primo [ele está se referindo aos Mayoruna como ‘primo’] sempre reclamam muito, vocês Korubo [os Mayoruna estão aqui chamando os

Matis de Korubo] não prestam vocês. Eles não mataram parentes dele não. Matis mesmo brigaram, mataram. Passaram pros Matis, agora misturado, Korubo, não sei. Pai da minha mãe era Tsawësbo, outra tribo. Korubo também misturado agora, antes era outra tribo também, meu pai contava. Nós somos misturados agora. Dëxan Nikitbo era Matis mesmo, nós mesmos. Já misturado agora, Korubo agora, misturado agora. Um já diz que parente dele é Korubo, já aumenta. Matis mesmo é muito pouco. O pai da minha mãe era Tsawësbo. Meu pai era Dëxan Nikitbo, minha mãe, minha avó. Agora não tem Dëxan Nikitbo, já misturado agora, Dëxan Nikitbo, Korubo, Tsawësbo, já misturado agora. (Iva Rapa)

Os Mayoruna são tratados como ‘primos’ por Iva Rapa quando ele diz: “meu primo [ele está se referindo aos Mayoruna como ‘primo’] sempre reclamam muito, vocês Korubo [os Mayoruna estão aqui chamando os Matis de Korubo] não prestam vocês”. Os Mayoruna chamam os Matis de Korubo, o que corrobora a suspeita já levantada por Erikson (1999: 74) e comentada antes neste texto, deste ser um etnônimo empregado para chamar alguém de inimigo. Quando Iva Rapa fala ‘eles mataram parente deles não, os Matis é que mataram’, está dizendo que os Matis não mataram para vingar baixas do seu grupo, mas mataram para raptar mulheres que foram incorporadas no grupo.

O ‘tudo misturado’ é recorrente em vários relatos. Os etnônimos que antes marcavam diferenças internas ficaram misturados sob o termo Matis, a partir do contato a nova denominação. O recorte étnico, vindo de fora, colocou todos os nomes de famílias, moradores de uma mesma maloca sob um mesmo nome ‘Matis’ e agora eles são ‘misturados’. Os etnônimos seguem aparecendo e se transformando, nos jogos de futebol, quando os Matis chamam algum outro Matis de Korubo ou quando, como observado, um Mayoruna quer se identificar com um Matis e o chama de ‘Tsawësbo’ (povo do tatu, como os Matis chamavam os Mayoruna). Alguns novos etnônimos são criados, como ‘Punaibo’ para os funcionários da FUNAI, como relatado por Erikson (2000: 191). Voltaremos a tratar da profusão de etnônimos.

Makë Wassá, um dos solteiros da aldeia Aurélio, diz que os Korubo são seus parentes, porque seu pai era Korubo. E conta assim a versão que conhece de ouvido do rapto das meninas:

Meu irmão mais velho contava uma história. Não tinha mulher não, só três mulheres Matis, só tem solteiro, igual a eu. ‘Eu vou para junto dos caceteiros’, falou meu avô. Ele foi matar Korubo. Muitos caceteiros, eles mataram. Encontravam, flecha, matavam. Estavam brabos, os meus parentes Matis, matavam muito os parentes deles, os Korubo. Aí pegaram menina para criar e ter esposa. Aí, meu pai nasceu. (Makë Wassá)

Makë Wassá não acredita que os Korubo venham pelo varadouro de Txami para vingar o roubo das meninas. Ele lembra que Baritsika e Binan Tuku já encontraram com os Korubo do grupo grande do Coari e que aqueles Korubo não quiseram ‘pegar’ os Matis.

Binan Tuku lembra seu encontro com vestígios dos Korubo e quando dois funcionários da FUNAI foram mortos no rio Itaquai, próximo ao local do PIA Marubo (o posto tinha este nome⁷¹, pois os Korubo também foram chamados de Marubo, este PIA fora criado para atrair os ‘isolados da confluência dos rios Ituí e Itaquai’, ou seja, os que agora chamamos Korubo). Foram construídos dois postos para a atração, um perto do lago Velho, a uns 200 metros do Itaquai, e o segundo na margem do igarapé Marubo.

3.2.2. Morte dos 2 funcionários no PIA Marubo

Binan Tuku havia sido chamado para ajudar, como intérprete, pois como era filho de mãe Korubo, os sertanistas da FUNAI acreditavam que ele deveria saber um pouco da língua materna. Como Binan Tuku passava grande parte de seu tempo no posto, como ele diz, ‘fascinado pelas coisas dos brancos’, havia aprendido um pouco de português. Binan Tuku foi levado de hidroavião do médio Ituí para o Itaquai para na Frente de Atração dos Korubo.

A equipe de Atração da FUNAI conseguiu fazer 06 (seis) contatos amistosos com os índios Kurubus (sic), oportunidades em que foram feitos alguns cortes de cabelo nos índios, tratamento de saúde e distribuição de alguns brindes. Os trabalhos estavam sendo realizados de forma amistosa e tranqüila. Contudo no mês de junho/82, dois servidores (Amélio Wadick e José Pacífico) quando voltavam de uma pescaria foram surpreendidos e mortos a golpes de bordunas, no caminho do lago, por um grupo de índios. (FUNAI, 1998: 56)

Binan Tuku lembra bem de quando subiu no barranco para tentar encontrar os dois funcionários da FUNAI:

Eu trabalhava com o Pedro Coelho [sertanista que fez o contato com os Matis]. Ele mandou chamar, fui para o Itacoai. Ele mandou [hidro] avião. Parece que fiquei um ano lá. Voltei de novo. Os Korubo parentes apareceram. Mesma hora que escureceu, eles ficaram falando “não tem peixe”. Os funcionários [da FUNAI] foram pescar, passou uma noite, o sol já nascendo, não chegaram. Eu vou lá. Fomos duas pessoas. Eu barranquei, subi. Tudo limpo assim. Parece que mataram dois funcionários da FUNAI. Caceteiro matou. Muito sangue, sangue mesmo. Rapaz, eu nunca vi cara morto assim. Eu corri. Funcionamos o motor. Avisei o sertanista Pedro. Comunicação, rádio. Depois, avisaram para Atalaia. Embarcamos

⁷¹ Conforme relato de Gilmar Costa, Walmir Vitor dos Santos e Pedro Oliveira Coelho, o PIA era chamado PIA Itacoai (nota 24 do documento FUNAI 1998: 56), na página seguinte do mesmo documento, o PIA é denominado PIA Marubo (FUNAI 1998: 57).

tudo na hora, comida, mercadoria. Os dois [corpos] deitados. O barco ia. Eu nunca vi assim, gente morta. Tudo sangue, sem cabeça. Voltei pro barco, comunicamos. Eu não tenho medo, mas, assim, tava com medo, de alma assim. Os mortos do meu lado. Chegamos no posto Marubão, o piloto não quis levar, os corpos estavam fedendo. Depois descemos para Atalaia. Primeira vez que andei assim. Um monte de [soldados do] Exército. Nunca tinha visto assim. Subi no escritório da FUNAI, eu não falava português bem naquele tempo, mas falei pro advogado de Brasília como foi que aconteceu. (Binan Tuku)

Como escrito acima, antes dessas mortes, a FUNAI registrou, em 1982, seis encontros com os Korubo. O primeiro deles, em meados de março, foi mediado pelos objetos que os funcionários haviam deixado. Os brindes haviam sido levados e os servidores encontraram seis tapiris onde haviam sido feito 18 fogos. Dia 2 de abril, os integrantes da Frente de Atração se encontraram com os Korubo, eles pediram panelas, terçados e colheres que foram jogados do barco.

Um intérprete Matis, Binan, conseguiu uma parcial compreensão lingüística. No dia seguinte, os Korubo apareceram pintados de urucu e sem armas. “São de cor morena, estatura média, dentes perfeitos, corte de cabelo meia cuia na frente e atrás somente rebachado, sendo formada uma meia lua de ambos os lados no centro da cabeça que inicia atrás das orelhas”, observa o chefe do PIA [Pedro Coelho]: tinham o pênis amarrado para cima e usavam pulseiras de fio de seda de tucum. (FUNAI, 1998: 57).

Dia 11 de maio, houve o terceiro encontro. Os Korubo pularam na água e embarcaram na lancha da FUNAI e ficaram 5 horas “em diálogo com a equipe de atração e Binan. Mostravam-se ora pacíficos, cantando e brincando (tiveram seus cabelos cortados pelos funcionários), ora agressivos, apertando o punho dos funcionários” (ibidem: 58). Dia 12, apareceram outra vez e os servidores da FUNAI constaram que uma mulher e uma criança pareciam estar com malária. Dois meses se passaram até que os Korubo reapareceram no dia 3 de julho e ficaram 4 horas. Pedro Coelho disse que eles estavam muito magros e quase irreconhecíveis, recusaram-se a tomar remédios. Voltaram dia 8 de julho, cinco deles nadaram até a lancha da FUNAI, tomaram medicamentos e informaram Binan que havia mais gente doente na maloca.

Dia 13 de julho foi o dia em que os Korubo mataram Amélio Rosado Wadick e José Pacífico de Almeida, quando estes iam por um varadouro entre o rio Itaquai e o lago Velho. Como contou Binan Tuku e escreveu Coelho em seu relatório, “os mesmos estavam com suas cabeças esmagadas”, a canoa apresentava marcas de bordunadas e o varadouro foi tapado (impedido) dos dois lados, os índios deixaram 9 bordunas e 3 lanças junto aos corpos.

A Frente de Atração foi interrompida. Em agosto de 1982, o sertanista Pedro Coelho registra, a partir de um sobrevôo na área, a existência de 9 malocas (1 delas, abandonada) e calcula uma população de 150 Korubo, nos igarapés Marubo, São Pedro, Correia e rio Novo de Baixo (id. ibidem: 58).

3.2.3. Conflitos pré-contato 1996 - Korubo e não-índios

A Mayá [Korubo] queria matar todos os brancos. Ela dizia assim: 'Binan, a gente vai matar todos eles'. Eu dizia: 'Mayá, eles são muitos, eu vi, já viajei para Manaus, Porto Seguro, Foz do Iguaçu, não tem branco só aqui no Ladário não, tem muito branco, não dá para matar todos eles'. Os Korubo são brabos mesmos. Quem mais brabo que a Mayá? (Binan Tuku)

O relatório de identificação e delimitação da TI Vale do Javari reúne documentos das diversas Frentes de Atração criadas para contatar os Korubo e enumera as mortes de madeireiros, caçadores, pescadores e funcionários do governo (da FUNAI e da Petrobrás). De acordo com o relatório, de 1965 a 1989, foram mortos 22 não-índios pelos Korubo. Não se tem registro de quantos índios foram mortos, mas há relatos de, pelo menos, 6 massacres – ocorridos em 1979, setembro e outubro de 1981, agosto de 1988 e setembro de 1989 – perpetrados contra os Korubo e uma tentativa de envenenamento, quando três homens deram farinha envenenada para os índios. Ainda sobre os Korubo, há informações sobre o PIA Marubo, localizado a 5 km da foz do rio Itacoáí, onde consta que os não-índios, desde 1972, ocupavam apenas a margem direita do rio para evitar a agressividade dos índios. Em 1972, estes índios teriam sido estimados em mil pessoas, e, em 1975, teriam sido vistos aproximadamente 200 deles. O chefe de ajudância do Solimões teria estimado a população em 200 pessoas em sobrevôo realizado em 1982 (FUNAI, 1983: 18).

É importante lembrar que, além das investidas com arma de fogo, os índios são atingidos também pelo arsenal biológico dos não-índios, já que, muitas vezes, não têm resistência a gripes e outras doenças. Para piorar o quadro, desconhecem formas de tratar estas doenças novas. As baixas do lado Korubo não podem ser calculadas, mas se considerarmos o alto número de confrontos, certamente não foram poucas.

Em 1968, os Korubo teriam raptado uma criança no rio Branco e, em 1969, duas meninas de 9 anos no igarapé Marubo, afluente do Itaquai. No texto escrito a partir de dados do relatório de Sebastião Amâncio Costa enviado para a FUNAI em 1972 (CEDI, 1981: 98), são citados outras 4 mortes e o rapto de mais uma menina (além da que teria sido morta na casa de Raimundo Franco). Estas 4 mortes estariam fora da conta anterior, ou seja, entre 1965 e 1989, ao todo, seriam 26 não-índios mortos pelos Korubo e 3 meninas raptadas. Costa registra que 3 dos mortos tiveram os ossos da canela retirados. Sobre o número de mortos entre os índios, não há qualquer registro.

No segundo semestre de 1983, a Petrobrás entrou no Javari a fim de prospectar a área. Em 1984, os Korubo flecharam um trabalhador da Petrobrás. Em setembro, mataram mais dois trabalhadores (um da FUNAI e outro da Petrobrás). No ano seguinte, o sertanista Pedro Coelho reencontrou vestígios dos Korubo entre os rios Coari e Rio Branco. Em 6 de agosto do mesmo ano, um Kanamarí encontrou o corpo de um Korubo nas águas do Itaquai e, quatro dias depois, mais abaixo no rio, local do antigo posto, um tapiri com 12 bordunas, peças de barro e enfeites de palha. Em 1986, moradores regionais teriam matado a tiros 3 Korubo na confluência Ituí/Itacoai.

Os Korubo aparecem novamente em 1987 na margem esquerda do baixo Ituí, bem perto da cidade de Atalaia. Uma equipe da FUNAI verificou a existência de 17 tapiris. Em 1988, um homem encontrou-se com um grupo Korubo perto do rio Branco, atirou neles e foi perseguido. A FUNAI realizou outro sobrevôo em agosto de 1991, quando avistou duas malocas Korubo no igarapé Marubo e madeireiros vivendo bem próximo à área. Estes madeireiros teriam invadido a área, usando cães farejadores para caçar os índios. Os relatos de encontros entre funcionários do governo, madeireiros, pescadores e caçadores se intensificam. Dois funcionários de madeireira teriam trabalhado no Coarizinho e atirado nos Korubo, ao retornar para cortar madeira foram mortos, em 1991, junto aos corpos, foram deixadas 19 bordunas. Os moradores de Benjamin Constant saíram armados para retaliar as mortes em 10 de dezembro de 1991.

É neste cenário tenso que a FUNAI instala em junho de 1992 um Posto de Vigilância móvel entre os rios Ituí e Itaquai. Em 30 de agosto de 1992, o pessoal do posto encontra um grupo de

40 Korubo. Em janeiro de 1994, os Korubo levaram rede, prato e colheres de um tapiri de madeireiros e deixaram uma borduna. A enfermeira Maria Inês Delgado, em outubro do mesmo ano, viajava de subida o rio Ituí, acompanhada de alguns Matis e uma equipe de saúde, quando teve um encontro com cinco índios do grupo Korubo ‘isolado’, um deles teria “visível marca de chumbo no braço” (FUNAI, 1989: 61).

A cada verão, os Korubo apareciam mais e mais. Coutinho relata outras mortes em 1993 (um madeireiro) e em 1995 (um caçador e um morador de Monte Alegre). Novamente, é impossível saber quantas baixas houveram do lado Korubo nas duas expedições punitivas realizadas pelos ribeirinhos. Após a morte do madeireiro de 1993, houve uma destas expedições; e, em 1995, outra para vingar a morte do morador de Monte Alegre, quando o prefeito forneceu oito caixas de cartuchos 16mm para promover uma “caça aos indígenas” que teriam sido “chacinados” (ibidem: 64).

Com estes encontros tornando-se cada vez mais rotineiros; e os ataques, mais freqüentes e próximos de Atalaia do Norte, a FUNAI cria em 04 de janeiro de 1996⁷² a Frente de Contato Vale do Javari. Embora tivesse o nome de Frente de Contato, o objetivo da equipe da FUNAI não era fazer o contato com os povos que estavam na área vivendo em isolamento, mas sim ter um posto de vigilância na confluência dos rios Ituí e Itacoai para impedir a entrada de madeireiros, caçadores e outros não-índios. Apenas 17 quilômetros separavam uma maloca do pequeno grupo de Korubo do local onde a CGII/FUNAI planejava instalar o posto.

Quando nós colocarmos o nosso posto de vigilância aqui, esse pessoal vai vir nos atacar. Eles atacam todo mundo! Eles matam os caras aqui, por que é que não vão nos matar? Nós não temos estrelas na cabeça. Eles vão nos matar. (...) Antes que eles venham aqui nos atacar, eu vou lá ver se consigo conversar com eles, levando intérprete; vamos ver se a gente apresenta para eles a nossa proposta. Nós vamos ficar lá morando, naquele ponto, etc. Vamos fazer uma aproximação com eles. Vamos ver se dá certo. (Possuelo in UnB, 1999: 188)

Possuelo organizou três expedições na área a fim de localizar a aldeia deles. Começou então o jogo da frente de atração, o de deixar brindes no mato para atrair os índios.

⁷² Através da portaria 003/PRES de 04/01/1996.

3.3. Relatos Matis do contato Korubo com a FUNAI

No dia 19 de agosto de 1996, o sertanista Sydnei Possuelo envia um fax ao presidente da FUNAI comunicando:

Localizamos uma aldeia nas coordenadas geográficas S 04° 39'52'' e W 070° 24'56''. Entramos na roça a uma distância de 50 a 60 metros da aldeia, separadas por uma nesga de floresta de aproximadamente 30 metros. Os índios responderam aos nossos cantos, falaram muito, porém não se mostraram. (FUNAI, 1998: 65)

No começo de setembro, os trabalhadores da frente de atração verificaram que os índios tinham retirado os brindes colocados em um tapiri (acampamento de floresta). Os servidores recolocaram brindes e notaram que os Korubo não haviam tocado em um paneiro de farinha. Provalmente, acreditaram que esta estava envenenada, como ribeirinhos já haviam feito em anos anteriores.

Quatorze anos haviam se passado, desde que os dois funcionários da FUNAI tinham sido mortos perto do PIA Marubo. Novamente, o Matis filho de mãe Korubo, Binan Tuku, foi chamado para participar da frente de atração Korubo.

Eu tava em Manaus, o Sydnei [Possuelo] me chamou. Encontrei com ele no [barco] Waiká. (...) Ele fez reunião, explicou como iria acontecer. Deu mosquiteiro, rede, sabão, cartucho, arma, explicou que era só para nossa segurança. (Binan Tuku)

Binan Tuku viveria a experiência de participar de um encontro, o chamado primeiro contato da FUNAI. Exatamente como a que ele havia vivido quando criança, quando seu pai fora ao encontro dos brancos para pedir enxada, cachorro e terçado na frente de atração que a FUNAI havia instalado para contatar os índios Matis, no mesmo rio Ituí, um pouco mais acima, perto do igarapé Jacurapá. Em 1996, Binan Tuku estava do outro lado, do rio e da situação. Ele trabalhava, como índio contatado, como intérprete da FUNAI e os Korubo eram os 'arredios' que pediam panela, bolacha e roupas.

O encontro se deu em 15 de outubro de 1996, quando a equipe de atração ficou três dias a 1.500 metros de distância da aldeia. Participaram da frente os Matis: Binan Tuku, Iva Rapa, Tëpi e Baritsika. Iva Rapa também estava no primeiro contato dos Matis com a FUNAI de 1976 e foi um dos intérpretes que ajudou a FUNAI a contatar pacificamente os Korubo.

Convidaram o Binan Tuku e ele chamou Tëpi, Baritsika e eu. Nós quatro descemos para o Mário Brasil [antiga comunidade ribeirinha, onde atualmente é a casa de Ta'van e Monan]. Nós ficamos no barco [Waiká]. Tëpi, Baritsika e eu descemos o rio e esperamos pelo Sydnei [Possuelo]. Nós caminhamos pro mato. Dois dias, dormimos. Caminhamos, encontramos roça de milho e maloca pequena. Colocamos panela e faca e deixamos. No outro dia, procuramos. Tinha rastro. Encontramos um tapiri. Filmamos, com jornalista mesmo. Voltamos no outro dia. Os Korubo pegaram panela, faca. Tem rastro. Estão escondidos os Korubo. Nós fomos noutra maloca pequena. Korubo está atrás. Eu estava armado. 'Vocês na frente. Vocês, índios, vão na frente', disse o Sydnei [Possuelo]. Eu, na frente, só nós, índios. Tëpi, Baritsika, Binan, Ezequiel, só nós, índios, na frente. Eu na frente. O pessoal contava que eles são brabos. Eu vou tremendo, na frente. Vi, eles todos pintados. Primeiro, vi o Tsamabó e depois o Teun, a Mayá. Eu falei: 'eu também sou índio. Eu, Matis, irmão, parente, meu tio, minha mãe, minha irmã. Perguntei 'o que vocês comeram?' Eles disseram que tinham milho. Sydnei deu terçado, faca, tudinho. Eles pegaram. Nós queremos deixar arma. 'Nós somos igual a pai de vocês. Nós cuidamos de vocês'. Sydnei Possuelo falou: 'vocês foram dar [aparecer] na FUNAI'. Tëpi também explicando. Binan Tuku também explicando. Nós explicamos: 'vocês tiraram muita banana de ribeirinhos, mataram muito em comunidade, não vão mais lá, os parentes de vocês mataram muitos brancos'. Levamos eles pro nosso tapiri, Xixu, Maya, todo mundo, nós conversamos. Eles pedindo, pedindo, panela, terçado, farinha, bolacha. Pedindo. Ficamos e eles foram para a maloca deles. (Iva Rapa)

Na fita, onde gravou em sua própria língua, Iva Rapa traduziu a frase com a qual se apresentou aos Korubo: “Eu também sou índio. Eu, Matis, irmão, parente, meu tio, minha mãe, minha irmã” para sua língua. Em Matis, ele falou assim: “*Ēnbi, Matses. Ēnbi, Matses, nukon butxi, nukon utsibo, nukon kuku, nukon tita, nukon txutxu, Matses*”.

Sáimos. Varamos. Aí topamos com a maloca, só tinha um tapirizinho. Estávamos procurando os Korubo. Encontramos rastro. Eu estava cansado, fiquei no tapiri, eles foram filmar roça. Mandeí o Baritsika, o Iva Rapa, o Tëpi. O pessoal veio gritando: aí vem os Korubo. Os parentes levaram tudo, panela, bolacha, roupa, caneco, faca. Primeiro contato foi assim. Ficamos dois dias lá. O Iva Rapa matou uma anta. Estava o Xixu, a Mayá, o Tsamabó. (Binan Tuku)

Comparando suas experiências, Iva Rapa diz que nas duas vezes teve muito medo. Quando era criança, no contato dos Matis em 1976, teve medo dos brancos e dos cachorros; em 1996, teve medo dos “parentes” Korubo. Baritsika é mais moço que Binan Tuku e Iva Rapa, ele não lembra do contato da FUNAI com os Matis, só conhece o que seu pai, Tumi Preto, e os outros contam. Como falava bem português e marubo, foi chamado para participar da frente de atração Korubo.

Primeira vez que eu fui chamado. De cada etnia, foram chamados: Mayoruna, Marubo, Matis. 'E os Korubo? Como é que é, qual é a língua igual a deles?' Nós fomos então convidados para o contato com os caceteiros. Sáimos na beira do rio, tinha umas 30 e poucas pessoas. Caminhamos dois dias, chegamos na roça dos Korubo, de manhã cedo matamos uma anta. Achamos uma maloca, não tinha ninguém dos caceteiros. Resolvemos dar uma banda de anta para eles. Encontramos rastro e caminho novo. Vimos a roça de milho. Fizemos acampamento, no outro dia fomos para dar o paneiro de anta. Nosso rancho

[de comida] estava quase acabando. O Sydnei falou: ‘nós viemos para fazer contato com eles, conversar. Amanhã, vocês deixam o material lá: terçado, panela’. Nós acordamos às 5 horas da manhã, saímos às 6 horas, chegamos na maloca dos caceteiros, eles tinham pego milho de manhã cedo. Nós gritamos, entramos na maloca não tinha ninguém, eles estavam escondido, cercaram o caminho. Os caceteiros estavam escondido. Nós deixamos panela, terçado, eles ainda não tinham pego. Nós gritamos e chamamos por eles. Eles estavam batendo devagarzinho os paus, tac tuc. Uma caceteira estava chamando a gente, amigo, parente, aqui, venham. ‘Matses, nê, txó’. Depois falou: ‘Milho, vem aqui pegar milho’. Eu perguntei: ‘só tu que veio para pegar milho?’ ‘Sim’, ela respondeu. Eu perguntei de novo: ‘e teus parentes, ficaram aonde?’ ‘Ficaram na cabeceira do Quixito’. Porque os helicópteros tinham rodado aqui, eles ficaram com medo, pensaram que era pescador, madeireiro que iriam atacar. Só que não, era FUNAI que veio ver a distância onde vocês moram. Apareceu mais um. Eu perguntei de novo: ‘Só vocês dois mesmo?’ ‘É, só nós dois que viemos’. Era mentira. Se a gente tivesse entrado na maloca, eles tinham matado os brancos. Apareceu primeiro uma, não mataram ninguém. Eles já tranquilos. Apareceu todo mundo. Chegaram, foi aumentando. Já terminamos tudo de língua, o Sydnei tirando foto, filme. Nós fomos caminhando, metade no meio dos Korubo, chegamos no acampamento. Nós queríamos amansar eles. (Baritsika)

As primeiras conversas foram em torno de comparar palavras, nomes de animas, nomes de comida, de plantas. Iam assim, aprendendo mutuamente as palavras iguais, as diferentes, riam para aliviar a tensão de ambos os lados. Depois, os Matis começaram a traduzir a conversa da FUNAI.

Conversamos, explicamos, os brancos, caçadores, pescadores atacam vocês. Nós hoje em dia, a FUNAI tá cuidando índio. Antigamente, nós fizemos contato com o branco. Eu sou índio também. Eles já conhecem nós, era índio, de vista assim, pelo nosso corpo. Explicamos assim. ‘Tá matando gente, família de vocês, branco tá matando. FUNAI vai controlar vocês aqui, vocês vão morar perto da FUNAI’. Nós estávamos falando, Têpi, Binan, Iva Rapa, eu. Confiaram na gente. Chamou a gente amigo, papai. [Já na hora falaram papai, ‘mamã’?] Sim, já na hora nos chamaram de papai, de ‘mamã’, na nossa língua, em Matis e em Korubo. (Baritsika)

A partir deste momento, os Korubo vão ao encontro da FUNAI e começam a visitar os Matis e os outros integrantes da frente de atração no acampamento de floresta. É aí que acontece uma primeira tentativa de envenenamento. Os três Matis que contaram como foi o contato Korubo disseram que eles cozinham milho e ofereceram com veneno para os Matis que o recusaram.

A distância era de dois minutos, dos caceteiros no nosso acampamento. A gente achou que eles não vinham mais não. Chegou duas horas, achamos que eles não vem mais, fomos caçar. Eles começaram a gritar. Eles estão assando o milho e oferecendo para a gente, mas a gente não comeu. Nós índios já somos acostumados, sabemos essas coisas. Eles estavam fazendo com folha de mato para matar a gente. Patoá, assando milho, preparando para nos dar. Quase três horas, chegaram, a gente não estava esperando, chegaram com as panelas de barro, disseram ‘bem gostoso o patoá, bem docinho’. Os Marubo, os Mayoruna e os nawa. Eles queriam nos dar, a gente não comeu, os índios não comeram. Xixu e Mayá deram pro Sydnei: ‘Papai, trouxemos para tu tomares’. Sydnei tomou e às 6 da tarde teve diarreia e

vomitou, depois ficou bom. Mais tarde, fomos na maloca. Conversamos, fizemos patoá, o Xixu fez para a gente, como a gente estava vendo ele fazer, desta vez tomamos. (Baritsika)

O único que comeu o milho com folha do mato foi Sydnei Possuelo. Ele “não morreu porque é branco, usa xampu, sabonete desde que era criança”, explicou Iva Wassá. As substâncias dos brancos e os seus poderes patogênicos vão de encontro à observação já citada feita por Erikson (2002). Retornemos à cena do primeiro encontro Korubo com a FUNAI e com os Matis.

[Os Korubo] voltaram um dia depois, gritaram. Nós ficamos, nós com rancho [comida] pouquinho. Sydnei mandou funcionário pegar rancho no barco. Nós ficamos. Sydnei Possuelo mandou a gente caçar e dar pros Korubo. Fomos de barco. Tava o Zaquiel Marubo, Nilton, Arnaldo, Daniel Mayoruna. Mataram muito macaco preto, deram tudinho para eles. No outro dia, nós fomos para o lugar onde agora é a Base. Ficamos, deixamos as coisas, dormimos e depois voltamos para nossa aldeia. (Iva Rapa)

Para Iva Rapa e Binan Tuku, este primeiro encontro, para Matis e Korubo, foi como um momento de reencontro de velhos parentes. Até hoje, os Matis chamam os Korubo de seus filhos - ‘*nukon papi*’ e ‘*nukon txampi*’ - e estes os chamam de ‘*mamã*’, pai.

Eu sempre paro na casa do Ta’van, ele é gente boa, eu paro mais no Ta’van [antigo Mário Brasil], paro menos na do Xixu, subo direto. Uma vez, comemos jacaré, anta moqueada. Eles tem saudades de mim, perguntam “por que você fez contato com a gente e depois não veio mais?” Eu expliquei que trabalho com saúde, atendo o pessoal da minha aldeia. Expliquei na minha língua e eles entenderam. Todos meus filhos lá, eles chamam a mim papai. Todos meus filhos caceteiros. Eles me chamam ‘*nukun mamã*’. Eu falo: ‘*nukun papi, nukun nukibo, nukun txampi, nukun papi*’. [A tradução seria “nosso filho, nosso parente, nossa filha, nosso filho”]. Esse é o nosso contato com os caceteiros. (Baritsika)

Mais de cinco Matis, ao contar sobre a atração do grupo Korubo de 1996, logo emendaram comentários de que se mais Matis estivessem trabalhando na Base provavelmente teriam evitado a morte do funcionário Raimundo Magalhães, chamado Sobral, chefe do posto. Todos disseram que os Mayoruna não entendem tão bem assim a língua Korubo. “Só tinha um Mayoruna na Base, o Daniel. Eu escuto o som comprido [da língua Korubo], parece a nossa língua, mas o som deles [dos Mayoruna] parece assim diferente, comprido, devagar” (Iva Wassá). A falta de compreensão lingüística e a má tradução dos pedidos e queixas dos Korubo teriam causado a morte do servidor.

3.3.1. Morte de Sobral, 1997

Não tem Matis na Base. Aí, funcionário mataram, cacetaram. O Sydnei [Possuelo] nos chamou, falou: ‘Sempre vocês trabalharam na Base, cuidaram dos Korubo, vocês explicam bem para eles’. Nós descemos para a Base. Eles [Korubo] contaram como eles mataram o funcionário. Tiraram barracão, lona, ninguém deu nada. [Korubo] pedindo farinha, bolacha. O Sobral não deu não. O Atsa [Korubo] pegou malária, ninguém deu remédio para ele, morreu. Por isso que eles tão com raiva, tão brabo, tão puto. Nós fomos perguntar como, por que vocês mataram. Eles falaram [porque] Atsa morreu. Nós sempre trabalhamos em contato com os Korubo. Nós sempre ficamos com eles, eu, Binan e Têpi. Naquele tempo, Reili [chefe do posto da FUNAI] trabalhava bem. Antes, pessoal Matis trabalhava bem, agora só tem três Matis. Os Korubo não amansaram bem não. Eles são brabos. (Iva Rapa)

O ataque ao auxiliar de sertanista Raimundo Batista Magalhães, o ‘Sobral’, ocorreu dia 22 de agosto de 1997. Um dos servidores, identificado como Joaquim apresentou um relatório onde conta que Sobral atravessou o Ituí, acompanhado de três funcionários, para levar banana e farinha para os Korubo que haviam aparecido em cima do barranco na margem esquerda do rio Ituí, bem em frente à Base. Os Korubo estavam abraçados e balançavam “seus corpos de um lado para outro como se estivessem dançando” (FUNAI, 1998: 67).

Após fotografar esses três, ainda agachado, virou de costas para eles, para fotografar uma mulher Korubo que estava junto comigo (Joaquim). Neste momento, dois dos índios que Sobral acabava de fotografar pegaram suas bordunas que estavam escondidas no chão, bem junto deles, e rapidamente atacaram, não dando tempo para qualquer defesa. Daniel [Mayoruna] ainda gritou: ‘olha o cacete, Sobral’. Enquanto Sobral era atacado, os outros índios partiram para cima de nós com os cacetes levantados. Descemos o barranco e eu gritei aos companheiros que estavam sobre o [barco] Waiká: ‘pegaram o Sobral, atira, atira...’. Eneider e André deram dois tiros para cima. Os índios correram para dentro da mata e desapareceram. Eu, Daniel e Danilo, ficamos na beira do rio enquanto Eneider e André ligaram a outra voadeira e vieram ajudar-nos a pegar o corpo de Sobral (idem).

No documento da FUNAI, há trechos do memorando enviado por Sydnei Possuelo à Brasília, onde ele comenta as falhas na “observação de algumas instruções e normas de segurança”. Uma das imprudências teria sido o resgate de uma lona que os Korubo haviam levado do barco Waiká e utilizado para construir um acampamento provisório. Esta lona também é citada pelo Matis Iva Wassá que relata a seguir outra versão Matis para o acontecido. Iva Wassá não cita a morte de Atsa por malária como um dos motivos que teria levado ao ataque a Sobral, mas sim a lona. Os Korubo teriam feito um telhado de palha de maloca sobre a lona. Ao mandar retirar a lona, Sobral teria danificado ou destruído a maloca Korubo.

Esse cara que morreu, o finado Sobral, ia num igarapé onde eles saíam e levava muita coisa, faca terçado, machado, panela. Eles fizeram acampamento, para deixar material para os Korubo. Acho que eles gostaram deste barraco, da lona. Eles tiraram a lona, levaram a lona e o machado, essas coisas. Esse cara não gostou, ficou com raiva dos Korubo. Só que Korubo saíram noutro canto, bem na boca do igarapé Quebrado. Eles foram lá e tinham feito um barraco. Esse cara que morreu chegou e falou com um Mayoruna que entendia só algumas palavras. Mayoruna falou que Korubo não queria dar a lona de volta pra FUNAI, esse Mayoruna mentiu. Dizem que esse cara que morreu, tomou lona e machado de volta. Os Korubo ficaram com raiva porque eles gostavam desse barraco com a lona. Acho que Korubo brigaram com o Mayoruna, mas ele não entendia. Acho que eles ficaram puto, eles foram pro mato e não saíram mais. Passaram uns quantos dias, uns 15 dias, mas nós não sabemos. Quando eles apareceram, o Mayoruna não entendia bem, eles pediram mais coisas e disseram assim: “você trouxe lona, machado, por que?”, Korubo falou para eles, mas Mayoruna não entendia bem. A FUNAI perguntava, mas o Mayoruna não entendia bem, ele traduziu assim só pediu mais bolacha. Aí eles marcaram esse cara para matar. Eles ficaram parecendo mansinho assim, chegaram. Acho que fizeram assim: folha de mato. Eles sabem folha de mato, só que eles fizeram assim passaram no corpo, acho que para marcar quem vai matar ele, quem vai matar o outro, acho que marcaram assim. Outra vez apareceram bem em frente aonde tá a FUNAI, na Base, do outro lado (do rio). O Mayoruna e mais dois funcionários, um era o que morreu. Embarcaram na voadeira e foram embora. Subiram na terra. Korubo já marcando, um agarra outro, outro agarra outro, acho que esse finado Sobral gostou, acho que ele queria tirar foto do pessoal agarrado com Korubo. Tinha um Korubo que tava com um cipó amarrado, com esse cacete bem escondido. Virou para bater foto da Mayá agarrada com um funcionário da FUNAI. Acho que [Korubo] arrastou e chutou o pé. Chegou assim e bateu na cabeça, na hora morreu. Os outros já correndo, lançaram o cacete e acertou bem na costela do Daniel Mayoruna, que quase morreu, mas ficou vivo. Se estivessem meio longe tinham morrido todos, mas eles ficaram na beira. Depois, o Sydnei expulsou os funcionários da FUNAI porque eles não trabalharam direito. O Sydnei precisou de mais Matis para trabalhar assim. Por isso que a gente continuou, eu não vinha, mas o Binan estava trabalhando e me chamou para buscar ele, quem vinha para a Base era só o Têpi, mas o outro chefe me precisou e eu acabei ficando. (Iva Wassá)

Iva Wassá acha que os Korubo usaram folha de mato para marcar quem iria matar. A má tradução do Mayoruna é que teria provocado a confusão. A partir desse episódio trágico é que os Matis voltam para a Base e passam a ser os oficiais intermediários dos Korubo com o resto do mundo.

Eu comecei a trabalhar na frente de contato porque tinha acontecido assim: o Iva Rapa, Baritsika e o Binan Tuku fizeram o contato e deixaram abandonado assim com a FUNAI porque o Sydnei Possuelo mandou eles de volta para a aldeia. Aí ficaram sozinho só os funcionários da FUNAI e mataram pessoal de comunidade, não tinha pessoal para traduzir. O Sydnei falou que Mayoruna também entende língua de Korubo só que quando aparecia não entendia nada. Depois, mataram um chefe da FUNAI. O Sydnei Possuelo chamou, começamos a trabalhar assim. Os Korubo reclamavam de nós, pediam muita coisa, eu fiquei com raiva deles. Ficava puto, pareciam meninos, não escutavam quando a gente falava para eles: ‘não pode pedir assim todo dia. Todo dia não dá, não é assim como as nossas coisas que a gente pega no mato, essas outras coisas é só com dinheiro para comprar. Eles pediam, reclamavam muito, ficavam putos, um queria matar o outro, falavam assim. Têpi foi embora, eu fiquei sozinho, ajudando a FUNAI. Nesse tempo eu também não

entendia como hoje. Entendia pouco, eu falava para os Korubo só para não matar o pessoal. (Iva Wassá)

Iva Wassá conta que outro chefe de posto, Armando Soares Filho, negou aos Korubo dar mais panelas e os Korubo planejaram matá-lo. Teriam se escondido no mato, cercado Armando que só se salvou porque os três Matis presentes impediram.

A FUNAI escapou, o Armando. Eles são assim brabos, qualquer coisa querem matar mesmo. Ficam com raiva, querem matar. Matar mesmo. Eles não são como a gente não, qualquer coisa eles ficam bravos. Matis não, eles não querem bagunçar com Matis. Eles sabem que nós somos brabos assim como eles. Só com branco, eles querem matar mesmo. Eu trabalho há anos com eles e sei: Korubo é brabo mesmo. (Iva Wassá)

3.3.2. Morte do bebê de Washmë levado por uma sucuri

O acidente com sucuri é raro na Amazônia. Os Korubo tiveram o azar de terem uma criança levada por uma pouco tempo depois do contato com a FUNAI. Iva Wassá relata o acontecido.

Eu tava trabalhando, eu tinha encontrado rastro de queixada de tarde, com o Reili [chefe do posto da FUNAI]. De manhã cedo, tomei café e saí, matei queixada. Voltei. Reili tinha saído para outro canto, para visitar outro grupo Korubo que ficava mais em cima. Eu ia chegando de barco e o Reili, também, ele tinha pego um monte de peixe. Os Korubo tão chamando, eles pediam muita coisa, eu liguei motor e eles estavam na beira tomando banho. Liguei motor e fui chegando pertinho assim. Menina estava na beira da água. Quase chegando, eu vi quando a menina caiu. Pensei que alguém tinha empurrado ela, eu vi só o rebojo. O Marebó [pai da menina] caiu em cima onde tava o rebojo, foi rapidinho mesmo. (Iva Wassá)

Os Korubo ficaram chorando na praia na margem oposta à Base.

Passou assim, um mês. Eles ficaram chorando. Eu fiquei também triste, conhecia o pessoal todinho, parece nossa família. Eu conversava com eles, fiquei triste, todo mundo, até os funcionários da FUNAI, o Reili também. Eu também com minha família muito longe, os Korubo parecem minha família, como eu falei. Eles sabem que eu também sou família deles, família de quando os Matis mataram. Minha avó – mãe do meu pai - é Korubo mesmo. Por isso que eu fiquei triste. Eles ficaram chorando quase um mês. Eles queriam morrer, queriam sair nas comunidades para bagunçar esse pessoal, para eles matarem. Mas a gente não deixou não eles irem para lá. Ladário e Rafael. Eles queriam ir para lá bagunçar. (Iva Wassá)

Os Korubo voltam a ser considerados parentes, essa foi a primeira vez que Iva Wassá, depois de tantas conversas, contou-me que a mãe de seu pai era Korubo também. Depois da morte da filha de Washmë, os Korubo teriam tentado ‘bagunçar’, ou seja, aparecer para o pessoal das comunidades Ladário e Rafael, roubar roças, utensílios, criar medo, buscar briga. Beto Marubo, funcionário da FUNAI contou-me de forma muito semelhante que, após a morte da menina

levada pela sucuri, os Korubo quiseram se matar, iam para o Ladário para tentar morrer, chamar para a briga, para que os ribeirinhos os matassem. Novamente, Iva Wassá enfatiza o papel de mediadores dos Matis que teriam impedido os Korubo de cometer suicídio e os convencido a não aparecer nas comunidades ribeirinhas. Eles seriam os únicos que poderiam ter impedido a morte de Sobral e os únicos a conseguir convencer os Korubo a não continuar aparecendo na comunidade Ladário.

Os Matis gostam de enfatizar que cuidavam bem dos Korubo. Dependendo do chefe de posto, eles podiam cuidar melhor. Esses períodos são marcados pelo nome do chefe do posto naquele então, de acordo com vários Matis que trabalharam na Base, o ‘tempo de Reili’ foi o mais tranquilo para ‘cuidar dos Korubo’. Nunca escutei um Matis falar mal dele. Iva Rapa e Iva Wassá creditam o bom trabalho de Reili ao investimento que este fazia em ensinar os índios a ser autosuficientes, a se tornarem independentes da FUNAI. Sydnei Possuelo também é lembrado por Iva Rapa.

O Reili [sertanista] trabalhava bem, ensinava tudinho. A gente ensinava os Korubo, eu, o Reili e o Binan, a arrumar motor, dirigir motor, o que fazer quando quebra uma peça ou a mola. ‘Assim que a FUNAI sai, vocês são chefes de vocês. Índios mesmo cuidando de suas terras’, assim que o Sydnei [Possuelo] falava. O Reili foi embora. Eu não quero mais trabalhar não. Agora, não tá bom não. Eu não quero mais trabalhar lá. Os Korubo falam que nós cuidávamos bem deles. Agora, não tá bom. (Iva Rapa)

Outro exemplo muito citado de cuidado com os Korubo foi a atenção dada a Washmë quando esta teve um bebê nascido de cesariana.

3.3.3. Cesárea de Washmë

Filha de Mayá, Washmë Korubo, estava grávida quando eu estive na aldeia em 2003. Alguns meses depois, telefonei para Tabatinga para perguntar como estavam os Korubo e contar que eu planejava estudar Antropologia. Perguntei se Washmë e Monan, as duas mulheres grávidas da aldeia, haviam tido filhos saudáveis. O chefe da Base, Armando Soares Filho, contou-me que Washmë havia tido um trabalho de parto muito complicado, o bebê teria ficado “atravessado”, Washmë fora levada para Atalaia do Norte, onde fez uma cesariana. Os Matis contam que foi muito arriscado levar Washmë para Atalaia, pois muitos moradores da cidade tiveram parentes

mortos pelos Korubo e queriam se vingar. “Encheu de gente no hospital, queriam matar a Washmë e os outros” (Txema).

O bebê nasceu, Washmë foi para Tabatinga e para Manaus, onde ficou alguns dias em uma clínica. O bebê havia ficado aos cuidados da enfermeira da Base, Magna, que ficou alimentando-o com leite em pó para recém-nascidos de colher para evitar que o bebê se acostumasse com mamadeira e depois recusasse o seio materno. Washmë foi transportada de helicóptero para Tabatinga e de avião para Manaus.

Txema Matis trabalhava na Base e foi acompanhar Washmë em Manaus.

Cuidei dela como se cuida de filho. Fiquei com ela no hospital, explicando. Ela me tratava como pai. E depois os Korubo fizeram isso, envenenaram meu filho Bëush. Não volto mais lá. Não quero mais trabalhar com eles, não paro quando estou de subida ou descida [do rio Ituí]. (Txema)

Sempre que perguntei sobre os Korubo para Txema, ouvi-lhe contar do envenenamento de seu filho Bëush.

3. 4. Mortes

3.4.1. Veneno, folha do mato

A morte de Bëush Matis era um dos temas freqüentes das conversas dos Matis comigo. Vários vieram espontaneamente perguntar-me se eu sabia que o professor Bëush, irmão de Tëpi Wassá e filho de Txema, tinha morrido por envenenamento. Outros tantos vieram dizer que não acreditavam que isso era verdade. Aos poucos, ao ouvir as fitas gravadas no começo da pesquisa, no rio Javari ou Curuçá, comecei a entender porque ao falar dos Korubo, de repente a conversa entrava por um caminho e vinham umas frases soltas “é, gente diz, envenenado, eu não acredito não, morreu morrido mesmo”, “morreu de veneno de mato, uns dizem que Korubo matou”, “por causa de mulher morreu o Bëush, filho do Txema”, “Korubo matou mandado, foi Matis mesmo que matou”.

Finalmente a neófita aqui entendeu que se tratava de uma acusação de envenenamento, com duas versões e dois suspeitos. Na primeira versão, o Korubo Tsamabo teria envenenado Bëush com folha do mato porque o jovem Matis estaria namorando [fazendo sexo] com Darambeté, mulher de Tsamabo. Na segunda versão, Makë Wassá Matis teria pedido para Tsamabo Korubo envenenar Bëush. O motivo também seria uma disputa por mulher, porém neste caso, Makë Wassá teria perdido uma namorada para Bëush. Makë Wassá conta assim:

Primeiro, morreu a irmã de Txema, nós estávamos tristes, trabalhando na Base, 3 Matis: Menan, Bëush e eu. Eu ficava sempre cuidando da Base e dos Korubo, dos meus parentes. Era a primeira vez que o Bëush vinha para a Base. Os caceteiros nos chamaram para matar queixada, ‘minha casa não tem comida, não tem carne’. O Max [chefe da Base] mandou o Bëush ajudar os Korubo a matar queixada. Primeiro, Bëush foi na maloca da Mayá, ficou lá sozinho com a esposa do Tsamabó, a Darambeté. Nós chegamos depois o Menan, o Atxu (funcionário da FUNAI) e o Tsamabó. O Korubo estava brabo querendo matar o Bëush. Tsamabó falou assim ‘O Bëush está namorando minha mulher’. Eu trabalho há muito tempo na Base, sei falar bem Korubo, o Bëush não sabe, o Menan também não. O Atxu perguntou ‘o que que o Korubo falou? Ele está brabo’. ‘O Korubo disse que o Bëush tá namorando a mulher dele’. Eu tava com medo, falei: ‘vamos embora. Menan falou ‘vamos embora’. Nós fomos para a beira [do rio] pegar a voadeira. O Korubo vem e quer matar, quer cacetar o Bëush. Eu fui falar com o Tsamabó. Falei ‘o Bëush tem pai, tem mãe, tem irmão, tio, tem parente. Vocês são poucos. O pai dele mandou o Bëush para cuidar da Base, de vocês, para não entrar madereiro’. Os caceteiros pararam. Nós corremos. Cheguei na Base e fui falar com o Max, falei que eu não gostava do Tsamabó porque ele queria matar o Bëush. O Max decidiu assim: ‘O Bëush não vai mais lá’. Outro dia, eu fui caçar no igarapé Quebrado e o Bëush foi à maloca dos Korubo, ele tomou veneno. O Menan sabe, ele é conhecedor. Menan perguntou: ‘vocês tomaram caçuma nos Korubo? Veneno?’ Bëush falou que sim, tomou veneno misturado com caçuma de macaxeira. Eu e o Menan fomos nos Korubo, no igarapé Quebrado, quando voltamos o Bëush tava doente da barriga, dor de estômago. Começou. Não tem auxiliar, a Magna foi na comunidade Mário Brasil. Quando chegou, ela disse: ‘Bëush está doente, não fica bom’. Meu cunhado, Binin, e o Txema são quem me criaram. Txema é igual a meu pai, Bëush é igual a meu irmão. O Max entregava remédio, ele nem tomava, não comia, vomitava. Falou com o Txema, pelo rádio. Eu também tô triste. Ficou dois dias na Base, foi mandado para Atalaia, para a CASAI. Eu perguntei para a Magna como estava o Bëush. Ela respondeu: ‘do mesmo jeito’. Eu perguntei pelo rádio para o Matis que estava na cidade, ele disse que o Bëush estava muito mal. Eu briguei com o Max, com a Magna. A Magna perguntou para Idnilda [CGII em Tabatinga], ela disse que o Bëush tava muito mal. Ele foi para Manaus, junto com o irmão [Tëpi Wassá]. Eu estava em Atalaia, quando um enfermeiro da CASAI veio dar a notícia: ‘o Bëush morreu’. Rapaz, briguei com o enfermeiro, com a FUNASA. Eu fiquei em Atalaia, triste, nem comia. O Tëpi estava com ele. Depois, morreu o meu irmão Makë, filho do Binan Tuku. (Makë Wassá)

Os Matis consideram que há relação entre as três mortes recentes – Makë, Bëush e Chawá (irmã de Txema). Makë e Chawá teriam morrido de hepatite, mas Bëush foi envenenado por Tsamabo porque teria namorado Darambeté Korubo. A arma empregada não foi a borduna, embora tenha havido a ameaça na beira do rio, da qual os Matis fugiram, mas o veneno. Iva Wassá também trabalha há cerca de 5 anos na Base, na intermediação entre a FUNAI e os Korubo. Ele e Makë

Wassá são os dois solteiros da Aurélio, para quem Mayá Korubo teria oferecido a filha Manis.

Iva apresenta a mesma versão de Makë:

O Tsamabó [Korubo] envenenou o Bëush porque ele tava querendo namorar com a Darambeté [mulher de Tsamabó]. Era a primeira vez que o Bëush ia para a Base, ele não conhecia os Korubo, não sabia. (Iva Wassá).

Kaná Ëxko e Tëpi Wassá, mãe e irmão de Bëush, acham que ele foi envenenado pelo Korubo, mas a pedido de um Matis.

O Makë Wassá pediu pro Tsamabó envenenar meu irmão. Porque eu peguei a Chawá [atual mulher de Makë professor] para mim, depois não quis mais e dei ela pro meu ‘maxco’ [irmão mais novo]. Meu irmão teve um filho com ela. Eu quero me mudar com o meu pai e a minha família, ir morar mais acima no Ituí, mais perto de Cruzeiro do Sul. Nós não gostamos dos Korubo. Meu pai cuidou deles e eles mataram meu irmão. (Tëpi Wassá)

Na festa na aldeia Marubo do Rio Novo, na nova maloca de Mário, Tëpi Wassá tomou uma bebedeira de caiçuma de mandioca, vomitou. Em pleno forró, nos bancos de entrada na maloca Marubo, Tëpi começou a cantar para o irmão falecido: ‘*Maxcooooo, mibi kuanereeeeemá*’ e chorou. A música que tocava num aparelho de som alimentado por uma bateria de carro foi desligada por uns quantos minutos, até que Tëpi parou de chorar e foi amparado por seu pai e sua mãe, Bëso (segunda mulher de seu pai), para sua rede para dormir. A frase do canto, provavelmente fúnebre, poderia ser traduzida assim: ‘Meu irmão mais moço, você não voltará’. Sempre a última sílaba era acompanhada do som do ar rapidamente aspirado com força pelo nariz e pela boca. O filho de Bëush com Chawá é agora filho de Tëpi, dorme às vezes na casa de sua mãe, mas Tëpi Wassá espera que o menino passe a dormir somente em sua casa.

Em relatório de viagem, Montagner afirma que os Marubo da aldeia Rio Novo creditam as últimas mortes ocorridas como causadas por feitiçaria Kanamari que teriam enterrado panela com feitiço. “Para a cultura Marubo, a feitiçaria é a grande causadora de mortes e de cisões políticas de malocas. Primeiramente, a feitiçaria era intraétnico, agora com o estreito relacionamento com outras etnias, passou a ser interétnico” (Montagner, 2002: 42). Para escapar do feitiço, os Marubo planejaram mudar a aldeia para o Rio Negro, abaixo dos Matis, no Ituí, mas as lideranças do Alto Ituí teriam desestimulado o líder Mário ao argumentar que a área pretendida era dos Korubo (ibidem).

Alguns poucos Matis, como Kuini, não acreditam que Bëush tenha sido envenenado, ele teria morrido de hepatite. Na comunidade Mayoruna de Três Josés, no início da minha pesquisa, havia conversado com a enfermeira da Base, Magna, que acompanhou Bëush quando este começou a sentir-se doente, ela contou-me que a saúde dele piorou muito rápido.

Quando contavam sobre o primeiro contato da FUNAI com os Korubo, os Matis mencionavam outra tentativa de envenenamento, a mesma ‘folha do mato’ que teria sido passada no milho. Baritsika disse que ‘como sou índio, sei destas coisas, não comi não’. Iva Rapa também disse que os Korubo teriam tentado envenená-los neste primeiro encontro.

Agora, o pessoal [Matis] contou também que eles [Korubo] colocaram veneno e os Matis tomaram caçuma com veneno. Verdade? Não sei. Os Korubo são brabos mesmo, eles ficam com raiva. Eles querem trocar, galinha, banana. Se os Matis não querem, eles ficam brabos. (Baritsika)

Na etnografia feita por Erikson, ele comenta que, nos anos 80, o xamanismo não estaria sendo praticado, pois os Matis temiam ficar ainda mais vulneráveis às doenças do que já estavam. Evitavam qualquer atitude que aumentasse seu nível de ‘sho’, já que os que têm mais ‘sho’ são mais propensos a pegar doença de branco. Mesmo assim, Erikson observa que várias práticas ainda eram realizadas, como o banho de ervas nos cachorros para que estes ajudassem melhor na caçada e banho de ervas nos bebês. A tatuagem, ‘principal critério de auto-identificação Matis’ e ‘o traço mais visível da transmissão do ‘sho’ (Erikson, 2002: 186), parou de ser feita entre os anos que se seguiram o contato. “A terrível prova que foi o contato suspendeu, mas não anulou, as práticas relativas ao ‘sho’, segundo um esquema que talvez seja característico dos Pano em geral, conhecidos pela versatilidade de seu xamanismo e dos fenômenos a ele associados” (ibidem: 187)

Observei Bëshu dar banho de folhas do mato em Dani, filha de Bëssô e Txema, para curá-la de uma doença. Um dia antes, eu fora picada por abelhas e estava com o rosto inchado, ele aproximou-se de mim, me segurou pelos ombros e chupou onde eu tinha as marcas de picada, os ferrões estavam na sobrancelha e abaixo do meu olho esquerdo, chupou e cuspiu. A abelha também é ‘chimu’ (substância vinculada ao sho). Quando nasceu o bebê de Binin Bëshu, ele foi para o mato buscar as ervas que precisava para sua mulher.

Os homens disseram que falam com a maniva de mandioca quando a plantam para que ela cresça bem. Vi darem dois banhos em cachorro com cascas de uma árvore. Os jovens parecem voltar também a se interessar por aprender com os mais velhos sobre as ‘folhas do mato’. Tupá (família 20) e Tumi Preto foram apontados por todos jovens como aqueles que sabem mais e têm mais conhecimento sobre as folhas do mato. Várias vezes comentaram que alguns jovens começaram já a estudar para saber identificar no mato quais folhas são as folhas certas. Quando estávamos na festa na aldeia Marubo do Rio Novo, o professor da aldeia que voltou a usar seu nome indígena, Vonpã, mostrou-me o livro que ele e seus alunos haviam organizado com ajuda de Elena Welper (antropóloga, doutoranda do PPGAS do Museu Nacional/UFRJ) e do CTI.

O livro dos Remédios: “Mani Pea Rao”; resultado de um trabalho de pesquisa levado pelos professores Marubo com a assessoria da educadora do CTI. Apresenta um acervo de plantas medicinais utilizadas pelos Marubo com um pequeno texto na língua (traduzido para o português) e o desenho correspondente. Seu objetivo é reforçar e valorizar o conhecimento Marubo e estender a discussão sobre o conhecimento tradicional para as demais aldeias Marubo. (Ladeira, Nascimento & Matos, 2006: 12-13)

Os estudantes e professores Matis disseram-me que começariam a pesquisa sobre ‘folha do mato’ para fazer um livro igual ao dos Marubo. Esperavam a chegada do novo professor indicado pelo CTI para que este os ajudasse a fazer um livro de remédios do mato como aquele. O estudo e a prática xamânica parecem voltar a ser de interesse dos jovens Matis, mas não tenho mais dados além dos que apresentei acima. Acredito que servem para que se conheça um pouco mais sobre o contexto no qual se dá a acusação de envenenamento de Bëush.

3.4.2. Onças só atacam quando alguém manda

Outros acontecimentos marcantes que, nas conversas, eram relacionados às mortes são os ataques de onça. Um jovem Matis estava preparando roça quando foi atacado por uma onça. Ela abocanhou a cabeça do rapaz que teve o crânio perfurado, este foi socorrido, sobreviveu e voltou a morar na aldeia Beija-Flor, com seqüelas do ataque. Achava que a quase-morte do jovem atacado pela onça o aproximava dos que morreram, todos acontecimentos trágicos, mas certo dia fui surpresa pela frase que ouvi de dois jovens Matis que “onça só ataca quando alguém manda, o Matis que foi atacado estava namorando a mulher de outro”. Como vimos acima, os Matis dizem que Bëush foi morto – envenenado – por ter namorado a mulher de alguém, ou a de Tsamabó Korubo ou a de Makë Wassá. O ataque de onça também estava relacionado a uma vingança de disputa por mulher.

Perguntei então: como se manda uma onça atacar? Alguns responderam: “Vai pro mato e fala para a folha e a folha fala para a onça”, “Tem que caçar uma onça e guardar a presa, de noite, quando o homem que você quer matar está dormindo, você deixa cair pó da presa de onça sobre a cabeça dele, enquanto fala que você quer que ele morra, então a onça irá atacá-lo no mato” e “Com dente da onça”. Nesta segunda maneira, há semelhança com os banhos de ervas nos cachorros, quando os Matis os banham, eles falam para o cachorro: “não seja ‘panema’(preguiçoso), me ajude a caçar”. No Mito 2 (vide Anexo: 130), há uma passagem que a mulher deixa o filho com onça e foge para avisar a outra aldeia. Onça deixa o filho sozinho e vai atrás da mulher também. Quando onça passa por uma folha, pergunta para a folha: ‘Quando passou uma senhora?’. A folha do mato respondeu: ‘Cinco minutos atrás, passou’. A onça foi perguntando, perguntando, a onça indo atrás da mulher.

Em todos casos, a fala é importante para a eficácia. Ao comparar a morte de Bëush e o ataque de onça na aldeia Beija-Flor, a disputa por mulheres é que teria motivado a morte de um e a quase-morte do outro.

3.5. Grupo grande Korubo - Os isolados dos rios Coari e Branco

Em outubro de 2005, quando descia o Ituí, Binan Tuku Matis encontrou-se com os índios Korubo que vivem entre os rios Branco e Coari. Eles estavam colhendo ovos de tracajá e pediram panela, facão e outras coisas. Binan não parou. “Eu vi eles na beira. O contato é bom, eles pedem muito facão, panela”. Iva Wassá, cunhado de Binan, acha que os encontros se tornarão mais e mais freqüentes e os Matis vão amansar também estes outros Korubo, do rio Coari. Os ‘isolados’ estariam saindo da floresta e buscando contatar os Matis.

Meu cunhado, Binan Tuku, deu bolacha e um paneiro de farinha, uns 5 meses atrás. Eles falaram que tavam com fome que tavam caçando no mato, atrás de carne. Apareceram 52 pessoas na beira do rio, na beira da praia. Esse ano, acho que eles vão sair para fazer roça. O Binan me falou: ‘eu não queria fazer contato’. A FUNAI faz contato, ajuda, mas abandona nós. Mas eles tão saindo sempre onde tem lugar que tem rio, no Coari. Acho que eles vão amansar ainda.

Barbara: - Quem vai amansar? A Funai ou os Matis?

Iva: - Os Matis. Nós não queremos contato não, mas eles estão aparecendo sempre. (Iva Wassá)

Como já referimos antes, a enfermeira Maria Inês Delgado registrou um encontro com cinco Korubo do grupo que vive ‘em ‘isolamento’ ocorrido pouco abaixo da foz do rio Novo de Baixo. Era outubro de 1994 e alguns Matis intermediaram a conversa.

(...) tivemos um encontro inesperado com um grupo de 5 índios Korubo, sendo 3 homens e 1 mulher e 1 criança, que nos acenaram pedindo que parássemos o barco Adriano em que viajávamos. Nosso encontro foi muito saudável, e em conversa com índios Matis que seguiam em nossa viagem, foi-nos pedido comida, pois os referidos índios estavam famintos. Através de gestos pegavam e amassavam suas barrigas e levantavam as mãos até a cabeça em sinal de desespero. (...) Quando estávamos retornando e prestávamos assistência aos índios Marubo que moram no Rio Novo, chegou notícia dizendo que muitos Korubo estavam às margens do rio, inclusive um com visível marca de chumbo no braço. Deixamos o Rio Novo no dia seguinte e quando chegamos ao local combinado, infelizmente não encontramos mais ninguém. Provavelmente foram afugentados por madeireiros que estão trabalhando na sua área. Vimos ainda suas pegadas deixadas nas praias, comprovando que realmente ali esteve um grupo muito grande de pessoas. (FUNAI, 1989 :61)

Chapu, AIS da aldeia Beija-Flor, também viu os Korubos ‘isolados’ colhendo ovos de tracajá. Baritsika, AIS da Aurélio, acha que os Matis não devem deixar que a FUNAI ou outros índios façam contato com este grupo de Korubo.

O grupo grande Korubo mora no Coari. Os Korubo contatados disseram que entre eles se atacaram, por causa de mulher, eles brigaram. Atacaram com eles e eles se espalharam, mudaram pro outro lado do rio. Acho que os não contatados não amansam não. Uma vez o Binan Tuku desceu e, na boca do Coari, na época de verão, estavam os não contatados comendo ovo de tracajá, quase umas 30 pessoas. Usavam um tom de voz bem forte. O Reili, chefe do posto, que andava de helicóptero e avião viu as malocas dos Korubo, de gente que não tem contato com a gente e com os brancos. Não sei se eles vão fazer contato. Hoje em dia, não vamos deixar não. A FUNAI em contato com os índios, abandona e esquece a gente. Na hora do contato, tem recurso para fazer casa, para fazer base. (...) Depois do contato, quem vai cuidar? Fica difícil. Não tem recurso, a FUNASA não manda remédio, não manda auxiliar. (Baritsika)

Baritsika diz que o grupo pequeno separou-se do grande por causa de uma briga envolvendo mulher. Possuelo disse em 2003 que a briga dos dois grupos Korubo foi por causa de Mayá, considerada chefe do grupo contatado. Txami abriu o varadouro para o rio Coari e é um dos que foi com a família em 2006 preparar a roça para a nova aldeia. Ele não tem medo dos Korubo ‘isolados’, diz que eles moram do outro lado do Coari e não vão querer se meter com os Matis.

3.6. Relatos do contato Matis com a FUNAI

Antes do contato de 1976, os Matis já haviam encontrado com os brancos muitas vezes, a vida não era nada fácil. Iva Rapa conta o que ouviu sobre como era a vida antes:

Meu pai contava que, antes, outros [índios] moravam perto, já brigavam antes, atravessava o rio, brigava com outro, atravessava outro rio. Tinha muito [branco] antes, moravam perto. Regatão passava levava madeira, pescador também, matavam muito. Nós fugimos. Nós ficamos na cabeceira [do rio ou do igarapé], escondidos, com medo do branco. Espalhados. Antes, sempre, perto, moravam outros índios. Meu pai contava sobre como era antes. (Iva Rapa)

A história do contato da FUNAI com os índios Matis que considero a mais interessante é resultado de um cruzamento de dois relatos: um feito por Delvair Montagner com base nos relatórios da FUNAI sobre o contato de 1976 (CEDI, 1981: 85), e outro feito por Binan Tuku Matis. Certa noite, Binan Tuku contou-me sobre o primeiro contato com a FUNAI que ele presenciou em companhia de seu pai, caçador cego de um olho. Voltei para minha casa e li o relato da FUNAI (idem), fiquei emocionada ao encontrar lá o caçador cego de um olho, que havia chamado atenção do funcionário da FUNAI encarregado de descrever o encontro, pois um dos tradutores, Ezequiel, índio considerado Mayoruna, era também cego de um olho, o que teria motivado algum reconhecimento entre o Matis e o Mayoruna. Era a mesma peça de quebra-cabeça sobreposta uma à outra, dois relatos, oral e impresso, da mesma história.

Alguns dias depois, na casa de Binan Tuku, li para ele o relato da FUNAI e ele foi comentando a versão escrita, cruzando com a sua memória. Ele tinha uns 15 anos naquele tempo quando foi em companhia de seu pai ao encontro dos brancos. Seu pai, o caçador cego de um olho, havia ido à beira do Ituí para pedir terçado, panela, faca e cachorros. Naquele tempo, eles moravam no igarapé Jacurapá. Binan Tuku disse que essa foi a primeira vez que os Matis decidiram ir pacificamente pedir coisas.

Pedro Oliveira Coelho era encarregado do PIA Ituí. Dia 21 de dezembro de 1976, “na margem direita do Ituí, às 8 horas da manhã, apareceu um índio arredio gritando”, escreveu ele em seu relatório. Uma índia Marubo avisou os servidores, Coelho vai até o barranco, desce e tenta entender o que o índio pede:

O índio arredio pegou um pedaço de pau e foi logo dando demonstração de que estava capinando: deduzimos que estava pedindo terçado devido os gestos de quem os têm em mãos; depois com o mesmo pedaço de pau, foi para um tronco de árvore demonstrando que estava derrubando, mais uma vez deduzimos que ele estava pedindo machado. (FUNAI, 1976: 1)

Quando li o texto para Binan Tuku, ele disse que este índio era o pai de Iva Rapa. Para o primeiro encontro, além do pai de Iva Rapa, foram Tupã (mãe de Iva Rapa), Makë (pai de Pixi), o pai de Binan Tuku, acompanhado de sua mulher, e ainda Kaná (pequena ainda, mulher de Binan Mantê), além dos próprios Binan Tuku e Iva Rapa. Quando estávamos na aldeia Marubo, no rio Curuçá, Iva Rapa, foi o primeiro a querer falar e gravar comigo sobre suas lembranças do contato Matis com a FUNAI.

Binan é meu primo, eu andava junto com ele. Meu pai estava na beira, onde tínhamos maloca pequena na cabeça do [igarapé] Jacurapá. Ele disse que estava precisando faca, terçado, cachorro. Fomos dois dias caminhando. Seis horas da manhã, apareceram os brancos na beira. Nós dormindo. Meu pai falou: ‘Eu vou primeiro conversar com os brancos’. O funcionário estava tirando água, chamava Tauari. [Meu pai falou:] ‘Tauari, o que vocês estão cozinhando?’ [O homem] deixou a panela e correu. O branco correu, tem medo do índio. Escondidos eles. Naquele tempo, o Rubem era chefe de posto. Meu pai chamava, ele atravessou. Deu para meu pai terçado, faca, sabão, banana, milho. Deu dois cachorros machos. Nós voltamos e contamos tudinho. ‘O branco não quer matar nós não’. Meu pai contava tudinho pros meus parentes. Cachorro é igual a onça, eu estou tremendo, era deste tamanho assim. Estou tremendo com medo do cachorro. Três dias [para chegar na] nossa maloca. Cachorro ninguém sabe [ninguém conhece], todo mundo correu, eles viram e pensaram ‘é igual a onça’. (Iva Rapa)

Coelho relata que, após o primeiro índio, apareceram uma mulher, um velho e um menino. O último do grupo a chegar foi um jovem que teria se identificado como ‘mascôr’ (provalmente a palavra é ‘*maxco*’, irmão mais moço), “o velho quando lá chegou, se admirou com o índio intérprete que também, como ele, não tinha a vista esquerda” (FUNAI, 1977: 1). O velho era o pai de Binan Tuku e o jovem, ele próprio.

Os índios que fizeram, ou tentaram fazer, as traduções dos pedidos dos Matis eram índios Marubo. Já no primeiro encontro, a índia Matis “se admirou muito com a roupa que as mesmas [Marubos] estavam usando e pediu uma para ela também usar; quando entreguei a fazenda para a índia arredia, esta ficou muito satisfeita inclusive sorriu” (ibidem: 2). Hoje, as Matis se vestem como as Marubo, adotaram os colares de miçanga cruzados sobre o peito e acham ‘*issamarop*’ (feito) os colares tradicionais Matis feitos a partir da semente de murumuru (*dara txitxo*, *dara* = homem, *txitxo* = fruto, ‘fruto do homem’, literalmente em Matis). Para quebrar as sementes de murumuru, antigamente, as mulheres usavam os dentes; hoje, usam facão, mas o trabalho continua sendo demorado e difícil.

Seis dias depois do primeiro encontro, em 27 de dezembro, Coelho mandou dois índios observarem a estrada de penetração até o igarapé Jacurapá. Após 15 minutos, encontraram seis Matis que, ao verem os funcionários, jogaram suas flechas no chão. O encontro foi amistoso, mas os Marubo e os Kanamari não conseguiram se entender com os Matis a não ser por mímica. Os Matis foram gravados e fotografados, mas não aceitaram o convite de cruzar o rio para ir ao PIA. Coelho desceu o rio com um motor emprestado (o da FUNAI estava estragado, registro para que se tenha uma idéia da falta de preparo do PIA), três dias depois, chegou na Base em Atalaia do Norte, onde ouviu as fitas com dois intérpretes Mayorunas. Após ouvirem-nas muitas vezes, disseram que os “arredios pediam material agrícola” em Marubo, Mayoruna e Kanamari e mais uma “gíria” que os intérpretes não souberam identificar (ibidem). O terceiro contato foi feito em abril de 1977, os Matis pediram mais cachorros, que chamaram de ‘uapá’ (hoje escrevem ‘wapá’). Na cópia que tenho dos relatórios, as fotos foram retiradas, constam apenas as legendas. ‘Uapá, cachorros facilitam atração’ foi a manchete da Revista de Atualidade Indígena ao noticiar o contato dos Matis. Na matéria, vemos as fotos de Pedro Coelho com os Matis e estes segurando os vira-latas (Revista de Atualidade Indígena, 1978: 17-24).

Binan Tuku conta dos cachorros, da primeira impressão sobre a máquina fotográfica e de como deram a notícia nas outras malocas. A partir daí, começa uma lista enorme de mortes.

Deram terçado, dois cachorros, macaxeira. Tiraram foto, não conheciam máquina. O pai do Pixi achava que os brancos estavam mostrando onde o sol nascia. A gente morava na cabeça do Jacurapá. Não na mesma maloca, estava espalhado. A gente voltou e contou como encontramos branco, ganhamos cachorro. Aldeia grande, a gente ia e contava assim, todo mundo pensava ‘vamos lá todo mundo também’. Depois morreu o irmão do Kanika que cobra picou. Morreu muita gente, o pai do Txema. Pegaram muitos cachorros. A FUNAI me chamou, queriam alguém para aprender a língua. Eu andava assim, ficava longe da minha aldeia, ficava a três dias de caminhada. O irmão do Baritsika morreu, um monte de gente morreu. Ninguém enterrava, só eu. Mãe do Tumi Preto, mãe do Kuini Marubo, mãe do Txema, mãe do Binan Mantê. Depois, meu pai morreu. A irmã do Binan Mantê. Crianças. (Binan Tuku)

Baritsika, atualmente AIS da Aurélio, morava perto de ribeirinhos, em uma maloca no Rio Branco, quando seu pai, Tumi Preto, foi avisado que os Matis começavam a morrer de gripe e epidemias.

Eu morava no rio Branco, na cabeceira, eu morava com ribeirinho, junto com meu pai e meu tio. Eu morei com ribeirinho, madeireiro, caçador, perto, casa, maloca. Depois, tava morrendo muita gente aqui no Jacurapá, uns parentes nossos foram avisar a gente.

Chegamos no Jacurapá, não tinha ninguém, foram pro [igarapé] Boeiro, a FUNAI mandou mudar para lá, porque ali havia muita doença. Não sei se foi malária ou gripe forte porque os mais velhos, os pajés não agüentam essa coisa de doença. A FUNAI não cuidou. Morreram muitos, ficaram só os jovens, com 30 anos, 20, 10 anos. Só. Ficou pouca gente, umas 180 pessoas. A FUNAI mandou eles embarcados pro Boeiro, fizeram roça. Quando nós chegamos no [igarapé] Jacurapá, não tinha ninguém, aí minha mãe e meu pai vieram pro posto, aqui nos Marubo, era a maloca do Estevão e do Domingos. Meu pai perguntou: ‘onde estão os meus parentes? Morreram tudo?’ ‘O resto, que sobrou são uns cento e poucos, foram para lá, está morrendo gente, pode ficar contaminado’. Nós ficamos noutra maloca, no Boeiro tinha uma só maloca. O pessoal veio do Jacurapá. Nós morávamos no Rio Branco. Eles, família do Kanika, moravam no Jacurapá. Antes, a gente não ficava morando no mesmo lugar assim não, morava dividido, longe. Hoje, o pessoal não sai, fica aqui na beira do rio. Antigamente morava só na cabeceira [dos igarapés e dos rios]. Dormia 3 dias lá, no outro lugar ficava uma semana. O pessoal andava assim por todo canto⁷³, não ficava (Baritsika).

Logo após o contato dos Matis com a FUNAI, os Matis começaram a ficar gripados e doentes. Em 1979, quando a lingüista Ruth Wallace de Paula visitou o PIA Ituí, registrou que “havia pelo menos 20 doentes bem graves, com resfriados e complicações” e os Matis – que ela denomina Matsese - estavam muito perturbados porque um índio havia morrido em Atalaia do Norte e seu corpo não fora trazido para ser enterrado próximo à aldeia. Ela também comenta que os Matis “não gostam do ‘nosso cheiro’ e pensam que todas as visitas trazem doenças e vão transmitir-lhes doenças (FUNAI, 1979: 22). Paula também cita os jovens Binan Tuku e Turu que participavam muito da “convivência do pessoal do posto” e emenda um comentário que ilustra a prática assimilacionista da FUNAI naquela época. Binan e Turu “poderiam, certamente, ajudarem (sic) muito na aproximação mais estreita do grupo à sociedade nacional. Esses Matsese estão sempre no Posto, participam de viagens como guias, das caçadas, enfim, partilham bastante da companhia dos funcionários da FUNAI” (ibidem).

Binan Tuku foi também um dos cinco informantes da lingüista no PIA Ituí em 1979. Ela escreve que Binan é um “jovem de cerca de 17 anos. É o mais constante aqui no posto; estava sozinho aqui. Seus parentes ficaram em sua maloca. Viajou no dia 02 de março para a maloca” (id.

⁷³ Erikson mostra que esta constante mudança de lugar motivada por escassez de caça, morte de um parente, tensão política ou por rituais de iniciação, entre outros, não significa que os Matis sejam despreocupados pela perenidade da ocupação territorial, pelo contrário. Eles costumam visitar seus antigos lugares de ocupação (1999: 232-233). Os Matis não abandonaram esse ‘andar por todo o lado’ e agora parecem estar determinados a voltar a ocupar estas áreas, com a proliferação de novas aldeias. Eles seguem visitando suas antigas casas, para ‘comer pupunha’, como me explicaram, e para visitar as palmeiras de pupunha que seriam o receptáculo ou mesmo o corpo dos ancestrais, como mostra Erikson (idem).

ibidem: 25). Outro informante teria sido o Matis que veio a morrer e ser enterrado em Atalaia do Norte.

Chegou ao Posto dia 24 de fevereiro com a mulher, filhos, sogra e cunhada [ou segunda mulher]; estava muito doente, mesmo assim, nos informou algumas palavras. Viajou para Atalaia do Norte na madrugada do dia 26 de fevereiro, junto com o chefe do posto e Mayoruna Nakwá e o índio Marubo, João, que também estava muito doente, com malária. Era um bom informante, infelizmente morreu em Atalaia do Norte (idem).

Binan Tuku lembra que ele não estava na maloca quando seu irmão morreu. “Morreu muita muita gente mesmo, a gente nem enterrava, só cavava assim”.

4. Classificações e alianças



4.1. Incontáveis etnônimos

Esses relatos anteriores mostram que os índios participavam de um sistema de povos pré-existente à chegada dos não-índios no Vale do Javari. As denominações de então eram muitas, não apenas serviam para desenhar as fronteiras entre os povos, como agora, havia uma profusão de etnônimos que desobedeciam ao que hoje queremos encaixar em nossa definição de ‘etnia’. Tentei compreender um pouco as concepções Matis sobre estas classificações antigas e observei como elas ainda são empregadas e em quais contextos.

Como comentado anteriormente, quando conversava com os Matis sobre quem e como eram seus vizinhos de antigamente, eles citavam a profusão de etnônimos terminados em -bo: *Tsawësbo*, *Korubo*, *Dubó*, *Txanpibo*, *Manaxixu Nawabo*, *Bissinbo*, *Kuesbanbo*, *Kamunbo*, *Xaëbo*, *Txipurapobo*, *Inaiabo*, *Txenkerebo*, *Muxábo*, *Dëxan Nikitbo*, *Ayacobo*. Iva Rapa, por exemplo, lembrou que ouviu de seu pai o nome de vários outros grupos que viviam próximos dos Matis, eram eles os *Tëotan*, *Txanpibo*, *Dubó*, *Tsawësbo*.

Neste sub-capítulo, descrevo como os Matis explicaram o que queria dizer alguns desses nomes, para quem usavam estes etnônimos e quais destes nomes são mais presentes e quais pertencem a

um tempo passado, pois para vários destes nomes explicavam: “*Ēnden kimon, abi. Nēbi, bamá*” (Antes, havia. Agora, não tem mais).

‘*Tsawēsbo*’ seria o povo do tatu, acreditam que seriam os conhecido atualmente como Mayoruna. ‘*Korubo*’ é o nome dos que atualmente vivem no baixo Ituí e no Rio Branco e Coari. Irei tratar em maior detalhes outros usos que observei dos termos *Tsawēsbo* e *Korubo*. ‘*Dubo*’ são os que falavam com palavras cheias de UUUU, não identificaram o local onde eles viveram. ‘*Txanpibo*’ poderiam ser um povo que a tradição oral designa como ‘champi’, lagosta conforme Erikson, 1999: 74). Erikson aproxima Champi de um povo que seria chamado Kapishtos (lagostas), recolhido por Fields, que teriam pendentes de orelha de caracol (aruá), concha no orifício nasal e sem tatuagens (ibidem).⁷⁴

Manaxixu Nawabo foi citado, mas não foi dada nenhuma outra informação. *Bissinbo* seria o povo da abelha. *Kuesbanbo*, o povo do morcego. *Kamunbo* é o povo da onça, que usava colares feitos com dentes de onça, também eram ‘*matses utsi*’ (outros índios, parentes). *Xaēbo* era o povo do tamanduá bandeira. *Txipurapobo* eram índios que tinham o corpo bem grande⁷⁵. *Inaiabo* era o povo dos índios que tem rabo. *Txenkerebo* falavam como bichos e moravam embaixo [no baixo curso dos rios] antigamente. *Muxábo* são os tatuados, os Matis mesmo. *Dēxan Nikitbo*, também são Matis - a ‘nossa tribo mesmo’. *Tēotan* foi citado apenas por Iva Rapa e não consegui colher mais nenhuma informação relacionada a este etnônimo. *Ayacobo* caçavam só bicho pequeno, não iam longe para caçar e voltavam antes do anoitecer para casa. Outros disseram que *Ayacobo* era como se referiam aos brancos.

Vou tratar um pouco mais sobre alguns destes termos nos sub-capítulos seguintes.

4.1.1. *Dēxan Nikitbo* é a ‘nossa tribo’ mesmo

“Do lado político, alguns jovens acham que não devemos mais chamá-los ‘Matis’ e sim, de preferência, *Deshan Mikitbo* (sic), pois ‘Matis’ é uma imposição de fora. O fato de a noção de “etnia matis”, mesmo rebatizada de “etnia *deshan mikitbo*” não os perturba muito (Erikson,

⁷⁴ Os Matis não deram informações sobre este etnônimo, no meu dicionário de campo, ‘*txampi*’ está como grilo.

⁷⁵ Txema disse que acreditava que estes poderiam ser os índios Xavante, que ele havia encontrado no mês anterior na conferência à qual estive em Brasília.

2002: 194). Erikson observa também sobre este termo, usado como um divisor interno, os ‘*Dëxan Nikitbo*’ [*Deshan Mikitbo*, no texto de Erikson] seriam as gentes de águas acima. Ele parte da etimologia ‘*Dëxan*’ = nariz, ‘- kit’, deítico e ‘- *bo*’, pluralizador (1999: 96). Eu aprendi que ‘*Nekitbo*’ era usado para estes e eles/elas, portanto *Dëxan Nekitbo* seria algo “aqueles de águas acima”⁷⁶ ou “aqueles da frente”. Erikson explica que os Matis utilizam ‘*Dëxan Nikitbo*’ quando querem se diferenciar dos Korubo e ‘*Muxabo*’ (*muxá* = espinho e também tatuagem) para marcar a diferença com os ‘*nawa*’ (os não-tatuados, já que os demais Matse são ou eram tatuados, como os vizinhos Mayoruna, Marubo e outros). Ele aponta que, em geral, para os povos ‘águas acima’ representa a direção do porvenir e do progresso (ibidem: 97). O autor trata em maior detalhe do uso de termos anatômicos na língua Matis no artigo ‘*Les Matis de la tête aux pieds*’ (Erikson, 1989).

Cette opposition taë [pé]/dëshan [nariz] est celle employée pour décrire le cours d’une rivière. Elle diffère de l’opposition européenne classique, en française par exemple, entre amont (haut + derrière) et aval (bas+ avant), car si l’aval matis ‘taëmi’ est bien étymologiquement en “bas”, l’amont matis deshami est en revanche situé en “avant”. (ibidem: 293)

Erikson observou em seu campo que as malocas (‘*xubu amë*’, em Matis) estariam construídas ao longo do curso do rio, com o nariz/‘*dëxan*’ da casa localizado águas acima em relação ao rio. Descola teria registrado que essa orientação ocorria também nas malocas Jívaro Achuar (id. Ibidem: 295). Apresento nos anexos a planta baixa atual da distribuição das malocas na aldeia Aurélio, onde o modelo anatômico e relacionado ao curso das águas fica difícil de reconhecer, mesmo se considerarmos além do curso do rio Ituí também o fluxo de água do igarapé Aurélio que corre próximo à aldeia.

Erikson (1999: 229) analisa também a ocupação interna da maloca Matis, onde haveria uma hierarquia dos espaços, com os homens e os mais velhos ocupando a parte águas acima e as mulheres e os jovens, a parte águas abaixo. Os utensílios femininos ficariam também águas abaixo. Além deste eixo horizontal, haveria um outro, vertical, que separaria a maloca em lado direito e esquerdo. Esta separação simbólica dividiria o lado direito - prestigioso, consaguíneo e masculino - do esquerdo – subordinado, afim e feminino. Ao comparar com dados etnográficos

⁷⁶ ‘Águas acima’ para os Matis quer dizer o lado de onde vem a água, quando estamos de face virada para onde nasce o curso d’água, portanto não é igual ao que se usa em português, onde a cabeceira do rio é onde ele nasce, onde fica o baixo rio. ‘Águas acima’ Matis é o “baixo rio” em português (Erikson, 1999: 97).

dos Marubo, de Montagner e Melatti, Erikson afirma que do lado direito estaria localizado o chefe e do esquerdo, o xamã (ibidem: 230). Atualmente, quase não se dorme dentro das malocas. Mesmo se considerarmos que as casas de modelo ribeirinho, de paxiúba, reproduzem do lado de fora como seria a ocupação interna anterior, não é possível traçar algum paralelo de que a parte do “nariz” da casa seja ocupada pela família do homem que a nomeia (como comentado anteriormente, as malocas são denominadas como sendo ‘maloca de Tumi Preto’, por exemplo). Um dono de maloca mora do lado esquerdo em relação ao “nariz” de sua casa comunal; outro, do lado direito; um terceiro, atrás.

Quando pedi para explicarem quem eram e onde moravam estes outros povos, ouvi de diversos informantes que “*Dëxan Nikitbo* é a nossa tribo mesmo”. E que este termo vinha acompanhado de outros, por exemplo, registrei que “Tumi Preto é *Tsatsibo*, *Muxabo* e *Dëxan Nikitbo*”. Parece que os termos não são excludentes, mas complementares. Acredito que talvez seja porque Tumi Preto é ‘*Tsatsibo*’ por ser considerado excelente caçador; é ‘*Muxabo*’, pois não é ‘*nawa*’ e é *Dëxan Nikitbo* porque não é filho de alguma linha materna de mulher cativa. Irei tratar disso nos próximos sub-capítulos.

4.1.2. Quem é Tsawësbo (grupo do tatu)? Txema Matis é Tsawësbo

Muitas vezes, presenciei o uso contemporâneo de alguns destes etnônimos. Quando estávamos na Assembléia do CIVAJA, durante um almoço, ouvi uma brincadeira quando Antônio Mayoruna, cacique da aldeia Flores, chamou Txema de ‘*Tsawësbo*’. ‘*Tsawës*’ é tatu, ‘*tsawësbo*’ seria, algo como, ‘os do tatu’. Como eu tinha lido na etnografia do Erikson que ‘*tsawësbo*’ seria o nome de uma metade Matis, prestei atenção e registrei. Um mês depois, na aldeia Aurélio, certo dia perguntei para Txema quem eram ou tinham sido os ‘*Tsawësbo*’. Txema respondeu que acreditava que ‘*Tsawësbo*’ são os que atualmente eles conhecem como Mayorunas (Matsé no lado peruano). Lembrei Txema da brincadeira de Antônio Mayoruna na Assembléia e perguntei se ele sabia porque Antônio chamara ele, Txema, de ‘*Tsawësbo*’. “Porque minha avó era *Tsawësbo*. Ela foi raptada dos Tsawësbo ainda menina e foi criada pelos Matis”, respondeu Txema.

Perguntei se ele sabia de onde sua avó tinha vindo, de qual rio. Ele apontou com a mão para o oeste, falou UUUU. Quando os Matis querem expressar que algo fica longe normalmente fazem

um gesto com a mão, acompanhando o som de UUUU⁷⁷, na direção sobre a qual estão falando, na direção de Atalaia (norte), Manaus (leste), Cruzeiro do Sul (sul), do rio Javari ou do rio Curuçá (oeste), por exemplo. Logo depois, Txema precisou: “acho que minha avó era de algum lugar (UUU, apontou na direção oeste, para o outro lado do rio Ituí) entre os rios Curuçá e o Javari. Os Matis iam longe para buscar mulher”.

Alguns dias mais tarde, perguntei a Binan Tuku quem eram, ou tinham sido, os Tsawësbo. Ele também disse que os Tsawësbo eram os Mayoruna. De fato, os Mayoruna comem tatu, animal que os Matis tatuados não comem. “Tatu não se come, dá tosse. Nós não comemos ele, não presta. (...) Nós temos medo. Falam que ele não presta” (Alunos e professores Matis, 2005: 56).

4.1.3. Quem é Korubo? Um jovem Matis é Korubo

Quando estávamos indo para a Assembléia do CIVAJA, um dos jovens Matis mexeu na minha mochila, abriu o zíper para, sem autorização, pegar dois lápis e umas balinhas de café que a gente vinha comendo ao longo da viagem. Eu fiquei braba, falei com Txema e Iva Rapa, disse que, se os jovens ficassem roubando minhas coisas, não iria para a aldeia ser professora, como eles já haviam convidado. Txema conversou com o jovem Matis e ele devolveu-me as balas e os lápis. A partir do episódio, os outros Matis ficaram zombando dele, chamando-o de Korubo e de ladrãozinho. Na aldeia Marubo, em Volta Grande, perguntei porque o chamavam de Korubo. ‘Porque ele é ladrão’, ‘Ele mexeu na tua mochila e pegou a lâmpada de cabeça dos jornalistas da BBC’, ‘Pegou o casaco do cara do CIMI’, falaram alguns. ‘Porque ele é filho de Korubo’, disseram outros. Porém, nunca identifiquei que seu pai e sua mãe fossem chamados de Korubo ou tivessem uma ascendência Korubo, como Binan Tuku. O pai do jovem é Tumi Preto, um Matis ‘Tsatsibo’⁷⁸ e não tenho informação sobre alguma possível ascendência Korubo da mãe, Tupá Chumarapá. Nunca ouvi chamarem nenhum dos vários irmãos deste jovem de Korubo.

Na aldeia, às vezes, durante a partida de futebol, escutei novamente chamarem-no de Korubo. Será Korubo um termo genérico que serve como um adjetivo, para qualificar alguém? Erikson

⁷⁷ Em minhas anotações, consta também a palavra *ukë* (algo como ‘lá’) como oposto de *në* (aqui).

⁷⁸ Sobre o termo ‘Tsatsibo’, voltarei a escrever mais adiante. Por agora, registro que Erikson (1999) afirma que ‘tsatsibo’ seria uma metade do ‘difuso sistema dualista Matis’, a outra metade seria ‘ayacobo’. ‘Tsatsi’ significaria endurecido e, considerando o sistema como concêntrico, ‘Tsatsibo’ seria a metade interna e também denotaria um status de honra, enquanto o termo ‘Ayacobo’ marcaria os estrangeiros e a periferia (ibidem :108-117).

(1999: 74) levanta a última hipótese de que Korubo seria uma designação genérica para inimigo. Ao comentar os etnônimos dos Panos Setentrionais, comenta que os Kulina-Pano afirmam ter exterminado um grupo que vivia no igarapé Esperança, afluente do rio Curuçá, cujo apelido seria Korubo, embora não se trate certamente dos que hoje chamamos assim.

Vale a pena registrar que há duas jovens que tem o termo Korubo no nome, elas se chamam Korubo Tupá. Perguntei se o nome delas foi dado por causa do novo encontro com os Korubo, em 1996. Riram, falaram que não, que Korubo é um nome Matis. Ainda sobre etnônimos (nome de grupos) que são utilizados também na onomástica (nomes próprios), há também um Kuini Marubo. O próprio Kuini Marubo disse que não se chamava assim por alguma relação de sua família com Marubo, mas que simplesmente essa era uma palavra Matis.

4.1.4. Para saber o que quer dizer Korubo

“Segun el funcionario de la FUNAI Pedro Coelho (citado em Cavuscens & Neves, [1985]: 57), la autodenominación de los Korubo era igualmente matses, y la etiqueta de Korubos les fue colgada por los Matis” (Erikson, 1999: 65).

Los Kulina-Panos mencionados anteriormente afirman haber exterminado a otro grupo, verosímilmente Mayoruna [no sentido que uso como Panos Setentrionais] también, localizado en el igarapé Esperança. Curiosamente, habían bautizado a este grupo como Korubos, aunque no se trata para nada del grupo designado hoy así (Cavuscens & Neves, 1986:40). Quizás hay que deducir de ello que, a imitación de Marubos/Morunawas, Korubos podría ser un sobrenome tradicional conferido a sus enemigos por los Mayorunas, lo que tiende a cofirmar su uso desde 1737, fecha en la cual un grupo mayoruna designado como Corugos, reducido a 40 individuos por un conflicto con los portugueses, buscó la protección española (Zarate, citado en Grohs, 1974:59). Hay que reconocer no obstante que no se conoce la etimología del término Korubo al rechazar los Matis los lexemas potencialmente peyorativos de consonancia cercana con kuru: ‘ceniciento; torcido’ (ibidem: 74-75).

Muito perguntei o que significava Koru - para saber a etimologia do termo Korubo - e, invariavelmente, recebia um sorriso de Gioconda de resposta. Finalmente, alguns Matis me disseram que Koru queria dizer sujo de pó, cinza ou barro. Apenas uma vez um deles, jovem, atreveu-se a relacionar explicitamente o termo Koru ao nome Korubo. Iva Wassá, sentado num tronco assistindo ao futebol de fim de tarde, pegou pó e areia do chão, esfregou em sua perna e falou: “Koru é isso, coberto de areia, de cinza, sujo de barro. Os Korubo se tapam de barro para espantar os mosquitos, ficam assim sujos, cobertos de Koru”. Quando estive com os Korubo em

2003, fiz foto de Txitxampi com o corpo coberto por uma fina camada de barro seco. O jovem Korubo havia passado barro nos braços, ombros, tronco e pernas durante uma pescaria. Apenas o pescoço e entre o umbigo e os genitais estavam sem o barro que logo seca e fica cobrindo a pele como uma camada de poeira cinza. Esta é apenas uma hipótese da etimologia de Korubo.

De fato, o termo usado em diversas outras ocasiões, além de denominar um certo grupo de inimigos/vizinhos, parece ter uma conotação pejorativa, usado quando querem reprovar alguém. Assim também o termo Tsatsibo parece apenas marcar o ápice de um modelo ideal do que é ser Matis. Quem é Tsatsibo, perguntava? Quem caça, quem vai longe em expedição de caça, quem não tem panema (no linguajar do Norte, panema é ‘preguiça’), quem é casado e traz bastante carne para as mulheres e os filhos. Tsatsibo é o oposto de Ayacobo, que só caça perto e bicho pequeno. “Quando perguntava quem era Ayacobo, ninguém nunca apontava outro Matis. Como já mencionei, respondiam ‘Ayacobo são os que caçam só bicho pequeno, não vão longe’ e ‘Ayacobo são os Nawa’. Erikson registrou também que os ‘Ayacobo’ seriam aqueles que cozinhavam “el ridículo rendimiento de su caza” cozinhando a pouca carne em grandes panelas que resultava em uma sopa “absurdamente acuosa” (1999: 108). Certa vez, disseram-me: ‘Ayacobo era como a gente chamava os brancos antes’. A partir de então, comecei a pensar que ‘Ayacobo’ é um modelo que não deve ser seguido, é quem não se quer ser. Tumi Preto, como já foi dito antes, é um dos mais velhos Matis da aldeia Aurélio, casado com duas mulheres, pai de uma prole considerável, apontado por quase todos como excelente caçador e ‘Tsatsibo’.

Erikson (1999:113) afirma, seguindo as conclusões de Townsley em seu estudo com os Yaminawa, que a abertura dos Pano ao exterior responde a uma exigência objetiva: “facilitar la integración de los cautivos, necesaria en un medio social demasiado atomizado para permitirse la endogamia estricta”(ibidem: 114). As marcas dos ‘adotados’ (os descendentes de cativos) seriam fruto de uma necessidade de ‘búsqueda del equilibrio entre lo endogeno y lo alógeno’, tão cara a tantos grupos Pano.

Ao tratar da guerra Yawanawa, Carid mostra que essa era “um dos mecanismos pelos quais a fusão intertribal operava, existia um tráfico contínuo de mulheres e jovens, forçado no caso das guerras e promovido nas alianças pacíficas” (1999 :95). Ao estudar e contrapor a guerra e o ritual (a festa do mariri), o autor considera-as como termos que criam alianças intergrupais oscilantes.

Se na guerra, a aliança é negada em um primeiro momento, “é mais uma forma de criar laços de parentesco no decorrer do tempo” (ibidem).

Nas relações Matis-Korubo, os Matis filhos de mulheres raptadas Korubo se sentem próximos e ‘parentes’ dos vizinhos Korubo e utilizam essa afinidade em diversos momentos que pretendem tirar dela benefício. Em muitos casos, o benefício pode ser bastante palpável, como ser chamado pela FUNAI para trabalhar na Base durante três meses na frente de trabalho com os Korubo, o que rende três salários mínimos de pagamento. Em outros, alardear parentesco Korubo é usado para aproximar-se do valor simbólico de índios brabos e corajosos, a quem se deve temer, são os índios do Javari que até recentemente (menos de 10 anos) mataram quem consideraram inimigos a bordunadas. Esta imagem é apreciada em diversos momentos de relações entre os povos do Javari, como na Assembléia do CIVAJA. Clóvis Marubo, eleito coordenador do CIVAJA na reunião, fez um discurso onde disse que a Terra Indígena Vale do Javari devia parte de seu território aos parentes Korubo que defenderam a terra a custo de muito sangue, resistência e luta. Em contextos assim, os Matis falam claramente de sua proximidade e relação de parentesco e amizade com os Korubo.

Em oposição à guerra geradora de aliança, Carid observa que o ritual, “lugar de encontros múltiplos e proximidade física máxima, pode resultar em acusações de feitiçaria ou envenenamentos que terminem por tornar raras relações supostamente amistosas” (1999 :96). Ao estudar o ritual do mariri, Carid contrapõe as práticas de lidar com a alteridade dos afins potenciais de dois grupos Panos: Kaxinawa e Yawanawa. Os primeiros são mais fechados para o exterior, quase inexitem casamentos inter-tribais, no ritual, uma das metades do grupo sai para fora para representar o inimigo. Os segundos, Yawanawa, casam fora do grupo, o exterior é incorporado pela aliança, no ritual, representa-se para e com os outros (ibidem).

Carid compara também a forma de incorporação dos cativos entre grupos Pano. Os Matsés, mais guerreiros, trouxeram mais cativos sem marcar os descendentes destes com o status ‘amano’ (adotado), já os Matis, mais isolados e menos guerreiros, dariam o nome de ‘amano’ para os incorporados e o manteria para as gerações descendentes deste (ou desta, como nos casos que apresento). Carid cita Erikson, que já teria chamado atenção para a incorporação dos cativos. Cada grupo buscaria a sua maneira, uma “buena dosificación que permita el equilibrio

indispensable entre ‘lo de adentro’ y ‘lo de afuera’ (cf. Erikson, 1996). A alteridade é substância vital da ontologia Pano em geral, seja o outro Inca, metade, nawa ou yuxim (Carid, 1999: 88-89).

Ao escrever sobre a propensão a incorporar pela guerra a alteridade, o autor do relatório de identificação e delimitação da TI Vale do Javari, sublinha a importância do distanciamento territorial entre os povos que nela vivem. Coutinho Jr. escreve:

Do ponto de vista prático, isso se traduz entre outras coisas pela propensão guerreira em atacar os grupos indígenas vizinhos ou os não-índios próximos como forma de conseguir mulheres e crianças, que são incorporadas ao seu próprio grupo social. A convivência entre os diversos grupos do Javari, portanto, está regulada por um necessário distanciamento territorial, aliás nem sempre suficiente como provam os já citados ataques aos Marubo e Kulina (Pano) perpetrados pelos Mayoruna no início da década de 60 (FUNAI, 1998: 115).

Para acrescentar outros exemplos da “necessidade de distanciamento territorial”, há os ataques dos Korubo sobre os ribeirinhos e a própria cisão do grupo pequeno de contatados com os “em isolamento”. Por outro lado, ao observar a realidade atual dos povos no Javari, é importante notar que talvez a convivência entre os diversos grupos do Javari propicie não apenas ataques entre eles, mas novas alianças, uma proximidade de parentesco que facilitaria a proximidade territorial. Se os Matis trocam mulheres os Marubo do Rio Novo, como já pensaram fazer, ambos poderiam viver ainda mais perto. O mesmo pode vir a ocorrer se os Matis casarem com alguma Korubo, como também já foi proposto por Maya, considerada pelos Matis e pela FUNAI como a ‘chefe dos Korubo’. Os dois jovens Matis para quem Manis Korubo foi oferecida para casar acreditam que a FUNAI não deixaria isso acontecer, os chefes da FUNAI são contra os casamentos entre os povos do Ituí. Estas alianças propostas envolvem não apenas dois povos – Matis e Korubo, mas três, já que os Marubo também participam.

Com base em seus dados de campo entre os Yawanawa, Carid observa que estas relações – guerra/rapto como geradora de futura aliança - são ainda mais complexas pois não envolvem apenas dois grupos, ele trata de um exemplo onde há três grupos envolvidos no movimento oscilatório de guerra, rapto de mulheres, criação de parentesco e alianças futuras (1999: 96).

4.2. Identidades e Vizinhos

El impresionante grado de esparcimiento geopolítico de los Mayorunas [Panos Setentrionais] contemporáneos parece ser, a fin de cuentas, solo el pálido reflejo de una

fragmentación anterior aún más marcada. La cuestión subyacente al puntillismo inherente de nuestros retratos de los Mayorunas – a saber qué impacto ejerce la multiplicidad de los otros similares sobre las representaciones matis – se plantea consecuentemente con una agudeza acrecentada (Erikson, 1999: 75).

Erikson comenta que provavelmente, os Panos Setentrionais possuíam um antiga coesão política (superior à de agora), embora composta de unidades – o autor utiliza também o termo ‘parcialidades’ em itálico como grafado nas crônicas (ibidem: 76) – que tudo leva a crer eram unidades com algum nome terminado em – nawa.

es totalmente verosímil que, como los otros Panos, los antiguos Mayorunas [Panos Setentrionais] se repartiesen en muchas unidades, cada una autocalificada como X-nawa. Juntos, estos grupos ocupaban un inmenso territorio, concentrado entre el Ucayali y el Javari, con extensiones hasta el Huallaga al oeste y al este probablemente hasta el Jutai. (id. ibidem: 77).

Perez ao estudar os Yaminawa também observa que “embora não seja possível prová-lo, não é absurdo pensar que em algum momento do passado estes diversos grupos formassem parte do mesmo sistema social e que por diversas razões se fossem dispersando” (2006 :16). Além de denominar os Yaminawa dos rios Juruá e Mapuya, o termo funciona como substituto e categoria englobante de vários outros etnônimos.

Essa plêiade de etnônimos corresponde a um conjunto relativamente homogêneo, em termos lingüísticos e culturais, de grupos que integram um sistema sociopolítico no seio do qual as relações se caracterizam pela alternância entre o conflito e a aliança. Este sistema estava, em grande medida, sustentado pelos contínuos intercâmbios matrimoniais que criaram uma vasta e intrincada rede de parentesco entre os vários grupos incluídos. O fato de que, atualmente, as diferentes pessoas dentro do grupo se identifiquem com etnônimos distintos – o que não implica necessariamente que não se identifiquem também como yaminawa – reflete uma história comum de intercâmbios, fissões e fusões continuadas. (ibidem :15)

Erikson acredita que no século XIX ainda existiriam estas ‘parcialidades’ que participavam de enormes redes de intercâmbio e de aliança matrimonial, material e política; a fragmentação do passado era composta de uniões e relações de interdependência hoje desaparecidas (1999: 78).

Calavia chama atenção para a pertinência de estudos que prestem atenção substantiva ao uso de pluralizadores para construir etnônimos e ao rendimento que estes mesmo etnônimos tem como uma alternativa a categorias discretas de identidade e de parentesco. No caso Pano os pluralizadores externos podem ser os sufixos – nawa, – bo e – wo. O autor sugere como um interessante objeto de estudo, a comparação de sufixos tais como - ineru (Piro), - djapá

(Katukina), - madi ou madiha (Arawa), oro (Txapakura), entre outros encontrados no sudoeste amazônico. Os sufixos acompanham um acervo de palavras quase sempre originário da zoologia e servem para formar um “vasto catálogo de etnônimos de uso múltiplo e freqüente, onipresente no discurso histórico e sociológico” (2006 :109).

Entre os Matis, os etnônimos são lembrados como algo do tempo ‘ënden kimon’ (há muito tempo), mas parecem estar sendo reutilizados em outros lugares e para outros povos. O reconhecimento de índios que cabem nestes etnônimos antigos segue sendo praticado. Por exemplo, ao voltar de Brasília, onde havia participado da Conferência Nacional de Povos Indígenas, Txema contou-me que havia encontrado índios que poderiam ser os que antigamente eles conheciam como ‘*Txipurapobo*’. “São os Xavante, eu vi eles em Brasília”. As características físicas dos *Txipurapobo* são ter o corpo grande. Txema também afirmou ter visto índios com colar de dente de onça e explicou-me que “talvez estes de Brasília fossem aqueles *Kamunbo*, o povo da onça”.

Além de usá-los para os povos vizinhos que moravam longe, os etnônimos marcam diferenças internas de diversos outros Pano. Os Yaminawa se descrevem como conjunto de duas maneiras que, conforme Calavia (2004), se prestam aos dois modelos – dualista e pluralista – convertidos pelas etnografias em referência para o conjunto Pano.

El primero evoca, con algunas variaciones, el modelo que otras etnografías - preferentemente sobre los Kaxinawá, cf. Kensinger 1995, Deshayes y Keifenhain 1982, y también sobre los Matis, cf. Erikson 1996 - han convertido en referencia para el conjunto pano: en síntesis, se trata de dos mitades unidas por los intercambios matrimoniales y exponentes polares de una dualidad de transcendencia general. En el caso de los Yaminawa del río Acre, son dos etnónimos, Xixinawa y Yawanawa, los que cumplen ese papel de mitades exogámicas. El segundo, también presente de forma más o menos explícita en la mayor parte de esa literatura - cf. por ejemplo Romanoff 1984 o Carid 1999 - presenta a los Yaminawa como un conjunto interminable de bandos vagamente patrilineares (también formados con el sufijo - nawa), que se mezclan o agregan a lo largo de la historia. (...) Pero, cumpliendo la misma paradoja que se encuentra en los mitos, es entre estos grupos convertidos en "extranjeros" por una riña que se encuentran antes o después las esposas o los compañeros para un nuevo asentamiento. (: 129)

Para tornar ainda mais interessante a mistura, alguns povos têm uma concepção da ‘paternidade compartilhada’⁷⁹, que também se reflete na sua ligação étnica. É o caso dos Yaminawa, estudados por Perez.

Lembremos que o termo Yaminawa foi dado – segundo eles próprios – pelos mestiços durante o processo de contato, e abrange toda uma série de etnônimos prévios. Conforme os depoimentos das pessoas de Raya e das outras comunidades yaminawa do Juruá, o núcleo do grupo estava formado por Baxunawa e Nixinawa, cuja união parece não ter sido dissolvida por desavenças posteriores, como aconteceu em outros casos. A esse conjunto, foram se incorporando membros de outros grupos através de processos diversos, principalmente do rapto de mulheres e crianças, assim como de alianças que depois foram quebrantadas por conflitos e levaram à separação dessas unidades: Xaunawa, Txanênawa, Txitonawa, Amahuaca e Kununawa são os etnônimos mencionados com mais frequência. Assim, por exemplo, Hustuma se dizia baxunawa, porque sua mãe o era; txitonawa, por parte de pai (o homem casado com sua mãe e que a criou); mas também ashaninka, porque sua mãe teve relações sexuais continuadas com um homem ashaninka quando estava grávida dela. (Perez, 2006: 42).

Não tenho dados sobre a existência de ‘paternidade compartilhada’ entre os Matis. Apenas observei que algumas crianças e suas mães dizem que os filhos têm mais de um pai nas seguintes circunstâncias: filhos de uma mulher com outro homem que não o marido atual dela. Estes filhos teriam um pai que as fez e um segundo pai que mora atualmente com a mãe. Não posso dizer se os dois eram pais que as fizeram, pois não sei se a mãe mantinha relações sexuais com os dois homens durante a gravidez.

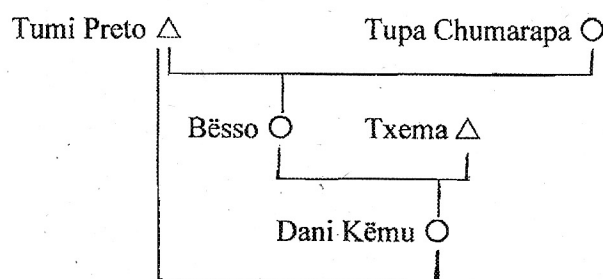
4.2.1. Casar dentro ou fora do grupo?

Com base nos dados de campo, pode-se afirmar que os Matis não casam fora do grupo, são basicamente endogâmicos. O único casamento interétnico que observei foi aquele já relatado de Chapu, o jovem AIS da aldeia Beija-Flor, que casou-se com uma Tikuna que veio morar com ele na aldeia. A endogamia é verificada também quando comparamos os termos de parentesco, onde ‘bëntaro’ é o termo para o primo cruzado, com quem é preferível casar, e também o termo para avô materno de ego feminino. O mesmo ocorre com ‘xanun’, termo usado para a filha do irmão da mãe de ego masculino (a prima mais velha que ego, pois a mais moça é ‘kaniwá’) e também para avó paterna de ego masculino. Quando perguntei se casavam com a ‘xanun’, mãe do pai,

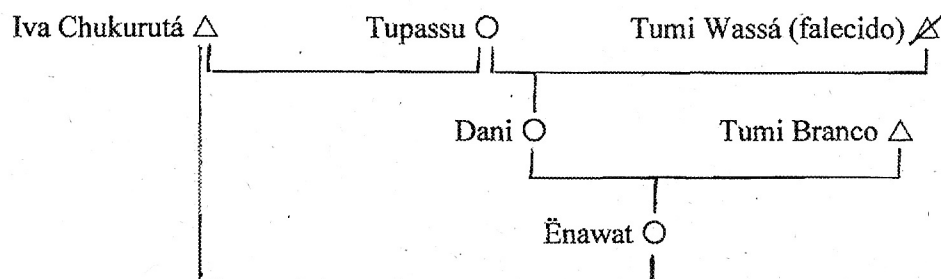
⁷⁹ Dani escreveu na escola que era filha de Tumi Branco. Eu tinha a informação de que ela era filha de Txema, pois Tepi Wassá havia desenhado para mim a genealogia de seu pai colocou Dani como filha de Txema. Não tenho confirmação deste dado, pois esta hipótese só surgiu quando li a tese de Perez Gil (2006), lembrei-me de Dani e fiquei a pensar que talvez os Matis também tenham esta concepção de ‘paternidade compartilhada’. Hipótese a ser confirmada ou refutada por trabalhos futuros com os Matis.

alguns homens disseram-me que sim, mas que agora tinha mulher suficiente e eles não precisavam casar com a avó. Erikson já havia previsto o casamento com avós cruzados, mas quando realizou seu campo os Matis estavam afetados pela depopulação, ele não encontrou registro de casamentos entre netos e avós. Abaixo, apresento dois casamentos deste tipo - avós paternos e netas, e um casamento poliândrico (desfeito) de uma mulher com dois irmãos.

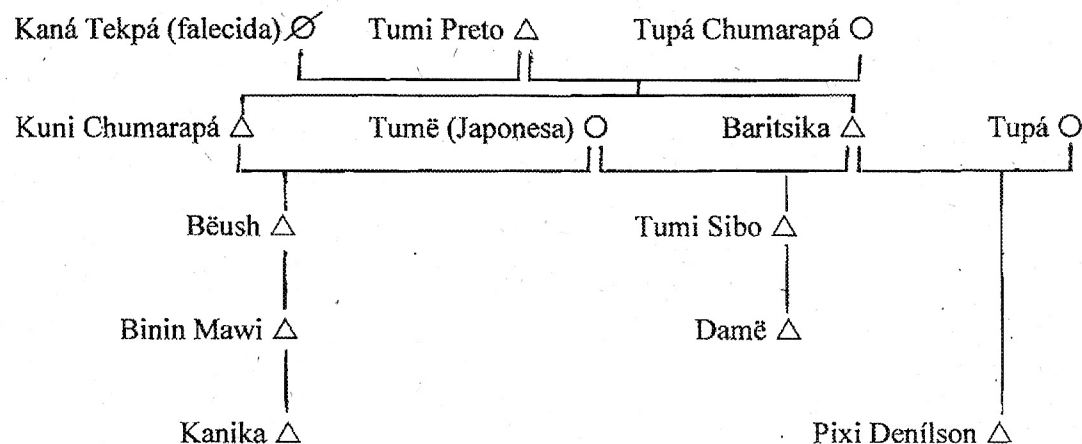
No censo, famílias 22 e 24.



No censo, famílias 13 e 23:



No censo, famílias 1 e 25:



Esse tipo de casamento, profundamente endogâmico, parece ter sua contrapartida no casamento com membros de outros grupos para incorporar uma desejável alteridade. Os Matis têm seus expedientes endogâmicos e, ao mesmo tempo, também tentam multiplicar suas ligações com grupo externos, tentando casar-se com mulheres dos seus vizinhos.

4.2.2. Tentativas de criar alianças com os vizinhos

Se antes, mulheres ou crianças de grupos vizinhos eram raptadas, agora novas formas de criar alianças são procuradas. Há ofertas e tentativas em curso no rio Ituí.

A Manis, filha da Mayá Korubo, vai casar conosco, comigo e com o Iva Wassá [o outro solteirão da Aurélio]. A Mayá ofereceu. A gente foi caçar e pescar para os Korubo, depois entregou os peixes e ela falou ‘Se quiser a Manis, pode levar. *‘Min xubuno, bëntá’* [Leva, para a tua casa]. Quando ela ficar grande, eu vou trazer. Se ela quiser vir morar aqui, eu caso com ela. Ela vem morar aqui. Bra [Bom]. Eu a levaria para visitar a mãe, morava lá com os Korubo um mês. Mas eu não posso morar lá, o chefe de Base [FUNAI] não deixa. (Makë Wassá)

Makë Wassá diz que nenhum Matis namorou Korubo, porque o Sydnei Possuelo e o chefe de Base falaram que não pode já que os Matis namoram branco e tem ‘corrimento’.

A Mayá tem uma filha que se chama Manis, ela queria me dar, mas eu não queria não. Se eu fosse casar com ela, a FUNAI iria falar mal da gente. Ela quer me dar, mas eu não quero não. A Mayá falava assim: ‘Você mora com a gente porque você entende português, se você morar aqui, você entende a gente com a FUNAI’. Eu falava para a Mayá: ‘eu vou levar a sua filha para a minha aldeia’. Mayá falava: ‘pode, mas você não pode sumir e não voltar. Às vezes você mora um pouco aqui, volta’. Estou pensando, a Manis está menina assim. (Iva Wassá)

Quando eu estava na aldeia Aurélio, soube pelo rádio e pelas diversas conversas entre os jovens, que Chapu, AIS da aldeia Beija-Flor, havia trazido uma jovem Tikuna para ser sua mulher e viver na aldeia. Pelo que comentaram os mais velhos, foi a primeira vez, desde que a FUNAI começou em 1996 a regular o acesso ao rio Ituí e registrar quem passava, que uma mulher índia não-Matis casou-se com um Matis. Quando pernoitei na aldeia Beija-Flor, de descida para Atalaia do Norte, jantei na casa de Chapu e de sua mulher Tikuna. Ela disse que era a única mulher que falava português na aldeia e que iria ajudar as Matis a falar também e contou rindo que a FUNAI tinha “dado carão” (ralhado) com Chapu, mas ele a trouxera assim mesmo.

Tëpi Matis quase casou com Greice Marubo, da aldeia do Rio Novo. O casamento não foi realizado porque os Marubo da aldeia Maronal pressionaram. O pessoal do Maronal quis impedir que os Marubo do Rio Novo se fortalecessem aliando-se por casamento com os Matis.

Outros povos do Javari também buscam reatar laços com os vizinhos, após o período em que estes relacionamentos estiram interrompidos devido à presença dos não-índios. Matos (2005) observou, em relatório de viagem⁸⁰ pelas comunidades Matsés (Mayoruna) do rio Javari – Jaquirana, que os Mayoruna do Brasil e Peru são parentes próximos que se visitam, trocam mulheres e realizam campeonatos de futebol (Matos, 2005, apud Nascimento, 2006: 22). Pouco distantes do Javari, os Yaminawa demonstram a mesma preferência.

quando os Yaminawa se casam fora do grupo, o fazem, quase invariavelmente, com membros de outros grupos pano com os quais mantêm afinidades lingüísticas, culturais e históricas, principalmente os Amahuaca e os Txitonawa. A única exceção, a este respeito, são os mestiços. (Perez, 2006: 23)

Entre os Matis, não há casamentos com mestiços ou brancos, isso não quer, obviamente, dizer que os Matis não tenham experiências sexuais fora do grupo. Por exemplo, uma enfermeira da FUNASA teve um filho com Tëpi Wassá. Quando eu estava na CASAI visitando Kaná Exko, mãe de Tëpi, a enfermeira a chamou de sogra. Kaná entendeu, mas não respondeu. A enfermeira fez questão de explicar-me então que tinha uma filha metade Matis⁸¹, filha do filho de Kaná. Em outra ocasião, na aldeia, quando falei na escola sobre o uso da camisinha como forma de evitar contaminação de hepatite B, vários alunos e alunas falaram que haviam pego hepatite ao transar com índios Marubo ou não-índios moradores de Atalaia.

Com os Matis, observei que há os que se aproximam mais dos Marubo no Rio Novo e os que buscam aliar-se com os Korubo. Estes últimos estão em uma situação mais emergencial, considerada assim pelos próprios Matis, já que são um grupo pequeno, apenas 25 pessoas, a maioria, criança. Os Matis acham que os Korubo não têm opções para os casamentos futuros, além de tentar criar aliança com os Matis ou então tentar reencontrar o grupo maior de Korubo.

⁸⁰ Matos visitou, a trabalho para o CTI, comunidades Mayorunas para fazer acompanhamento pedagógico das escolas.

⁸¹ Com o número de casos de hepatite aumentando, é impressionante que uma enfermeira do órgão federal responsável por cuidar da saúde dos índios na região se gabe de ter mantido relações sexuais sem proteção de preservativo e ter engravidado.

Conclusões



Compreender como os Matis representam suas relações com os Korubo, contar histórias de contato pelo olhar particular dos Matis e observar as relações atuais entre Matis e Korubo - que viveram recentemente situações de isolamento e contato com a sociedade envolvente - foram meus objetivos iniciais.

Não é novidade afirmar que o contato tem sujeito e versões indígenas. Porém, além de trazer estas histórias para o foco de minha pesquisa, o que a minha dissertação procura apresentar é que após o período de isolamento, não apenas os brancos (os não-índios) passam a se relacionar com determinado povo que antes estava 'isolado', mas também os outros povos índios. Estes povos índios mesmo 'isolados' nunca estiveram ausentes para os outros índios da região, mesmo no período de isolamento, sempre os vizinhos índios sabem muito bem onde eles circulam e onde eles caçam, etc. Após o contato, porém, as relações se estreitam novamente. Esses índios que até então não participavam da rede social, quando entram em cena, precisam ser categorizados, é necessário saber qual tipo de relacionamento se deve ter com eles. É um espaço mutante, ambíguo, afinal como iremos nos relacionar com esses outros índios – apadrinhamento, aliança, roubo de mulheres, guerra? Quando deixam de ser isolados, os índios contatados entram nesse tabuleiro de povos. Esta dissertação trata de alguns desses aspectos no relacionamento Matis-Korubo.

Os Matis se apresentam como parentes – 'utsibo' - dos Korubo. Às vezes, é importante ser parente dos Korubo e ter com estes um bom relacionamento, como no momento de trabalhar na

Base como intermediário e intérprete entre estes e os brancos. Outras vezes, é melhor criar distância e ter uma relação hierárquica, onde os Matis são ‘pai’ dos Korubo, nestas horas se critica os segundos como meninos que pedem coisas e mais coisas. Nesta posição, os Matis ficam brabos com quem deseja ocupar este espaço de interface Korubo-mundo externo. A afinidade potencial já esteve perto de tornar-se aliança efetiva, com a oferta de Manis Korubo para casar com dois solteiros da aldeia Aurélio, porém os Matis não estão dispostos a realizar uma troca simétrica, uma mulher por outra. Os dois solteiros para quem a jovem Korubo foi oferecida não têm irmãos disponíveis e não tem filhas para trocar e ambos disseram que não morariam com os Korubo. Se essas alianças se davam por rapto no passado, tentam ser feitas atualmente por oferta recíproca de mulheres – Greice Marubo por Dani Matis - ou pela troca de uma mulher – Manis Korubo - por conhecimentos e mercadorias do mundo dos brancos.

Nesse sentido, o período em que se vivia em isolamento - para fugir da pressão dos não-índios – até que resolvia alguns problemas sociológicos. As fronteiras entre os grupos eram então indiscutíveis. A endogamia é uma reposta eficiente para a criação de uma fronteira mais definida, porém, alguns Matis parecem agora estar mais abertos a multiplicar elos com o exterior, romper um pouco com a endogamia característica do grupo, como mostram o casamento do Matis com a jovem Tikuna e as ofertas de troca com os Marubo do Rio Novo e com os Korubo do alto Ituí.

Muitos dos relatos de contato entre Matis e Korubo que apresento nesta pesquisa se referem à questão do matrimônio e de agressões que envolveram (e envolvem) mulheres. No passado, os Matis atacaram os Korubo para roubar mulher, estes agora se vingam dos Matis namoradores e, por outro lado, oferecem uma menina em troca de acesso a conhecimentos e mercadorias que os Matis têm do mundo dos não-índios. Os relacionamentos com os vizinhos não apenas são de aliança potencial, mas também de guerra e disputa. A relação Korubo-Matis oscila entre expressões positivas, onde se utilizam termos de filiação (“meu filho, minha filha Korubo” e “meu Pai Matis”), cuidados que se enfatiza só se tem para com filhos (quando, por exemplo, Txema Matis cuidou de Washmë Korubo após a cesariana) e expressões negativas, entre elas, as acusações (de envenenamento de Bëush, do namoro deste jovem com Darambeté Korubo, de avareza).

Entre as modalidades de agressão Korubo estão o veneno e a borduna. O veneno exige convivialidade; a borduna, não. No caso da morte de Bëush, os Korubo teriam ameaçado com a borduna, mas o ataque foi efetivado com o veneno. Os Matis já eram família, não mais estranhos como os ‘nawa’ (não-índios) pescadores ou funcionários da FUNAI, estes sim, vítimas recentes da borduna. Outra modalidade de ataque é o envio de onça. Neste caso, foi relatado como ataque de um Matis contra outro Matis. Talvez seja uma mostra do retorno da prática xamânica Matis. E as sucuris? Seriam elas também enviadas? Estas são hipóteses apenas levantadas neste trabalho, a ser comprovadas ou refutadas por um futuro trabalho de campo, onde também seria interessante observar a prática da vacina de sapo (‘kampo’) não tratada nesta pesquisa devido a se afastar do tema principal e pelo pouco tempo previsto para o campo.

Como vimos, os Korubo que vivem entre o rio Branco e o rio Coari já tiveram alguns encontros com os Matis nas praias do Ituí. Outro fato concreto que irá afetar a movimentação dos Korubo em ‘isolamento’ é a aldeia que os Matis começam a criar na margem esquerda do rio Coari, a margem oposta é terreno dos ‘isolados’.

O isolamento é algo que, como dito na introdução e mostrado ao longo desta dissertação, é resultado da presença dos povos não-índios na região. É apenas a opção de alguns grupos indígenas, muitas vezes, a solução de povo acuado, levado a esta medida extrema. Mesmo ao suscitar uma ‘imagem de homens, mulheres e crianças vivendo num mundo sem dependências globalizadas numa espécie de paraíso pré-industrial’, o isolamento não pode deixar de ser pensado e tratado como isolamento contemporâneo, uma situação complexa e muito difícil para os que por ela optaram⁸². Por outro lado, é bom ressaltar que a própria existência de ‘índios isolados’ é que manteve no Javari até mesmo atores poderosos como a Petrobrás fora dessas áreas.

⁸² A política de ‘isolamento’ da CGII/FUNAI encontra-se na contramão do cenário desenvolvimentista atual do governo brasileiro, onde os índios são um estorvo para a ‘aceleração do crescimento’. Como mostram, por exemplo, as recentes disputas sobre a construção de PCH (pequena central hidrelétrica) no rio Juruena, em terra dos índios Enawene-Nawê.

Antes, os Matis identificavam aos vizinhos e a si próprios com uma profusão de etnônimos, agora se dizem ‘tudo misturado’. Acredito que o termo Matis é que misturou todos estes etnônimos que antes serviam para marcar as diferenças internas e externas. O recorte étnico, vindo de fora, colocou todos os nomes de famílias e moradores de malocas diferentes sob um mesmo nome – Matis. Os etnônimos ficaram ‘misturados’. Antes, no período em que se vivia ‘em isolamento’, as fronteiras eram claras. Os etnônimos apareciam como nomes de grupo, como partes de um mesmo grupo, como aspectos de indivíduos, dependendo do olhar de cada enunciatador. Tsawësbo, por exemplo, poderia ser um outro povo, uma parte do meu povo (Matis) ou uma parte de cada indivíduo de meu povo. O uso dos etnônimos está vinculado a uma posição adotada dentro deste continuum – de ‘povo isolado’ a ‘povo misturado’. De todos modos, os etnônimos não são apenas algo do passado, eles seguem aparecendo e se transformando, como observei nos jogos de futebol, quando se chama algum Matis de Korubo, ou quando um Mayoruna quer se identificar e brincar com um Matis e o chama de ‘Tsawësbo’ (povo do tatu - como os Matis chamavam os Mayoruna). Os Matis se transformam, mas quando questionados, muitos dizem continuar sendo ‘tsatsibo’, excelentes caçadores, provedores de carne, tatuados, cheios de ‘sho’.

Impedir as trocas matrimoniais entre os povos do Javari é como impedir a permanência de práticas que sempre existiram. Estes povos não eram grupos que não se misturavam, eles sempre se movimentaram para buscar mulher na área onde hoje é a TI Vale do Javari. Atualmente, as tentativas de criar alianças entre Matis e Marubo e entre Korubo e Matis mostram a permanência destas enormes redes. Essas propostas de alianças mostram que essas ‘parcialidades’ sempre procuram se reencontrar, mesmo após alguns anos de ruptura nas redes de ‘intercâmbio e de aliança matrimonial, material e política’.

Será interessante para os pesquisadores/indigenistas continuar a acompanhar os movimentos no Vale do Javari, o movimento de fissão e fusão entre estes povos, com alteridades nascendo, sendo incorporadas, desaparecendo, transformando-se e permanecendo nos rios do Vale do Javari, apagando da vida destes povos as lacunas históricas dos períodos de isolamento nos quais uns viveram mais tempo que os outros.

Bibliografia

- ALBERT, Bruce. 2004. Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: a propósito del movimiento indígena em la Amazônia Brasileña. In: SURRALLÉS, Alexandre & GARCIA HIERRO, Pedro (eds.). Tierra Adentro. Territorio Indígena y Percepción del Entorno. Copenhague, Dinamarca: IWGIA - Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. p 221 – 258.
- ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida Rita (org). 2002. Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: UNESP/IRD.
- ALIANÇA Internacional para a proteção dos Povos Indígenas Isolados. 2005. Declaração de Belém sobre os povos indígenas isolados. 11 de novembro de 2005. Acesso em 02 de janeiro de 2006. Disponível também em:
[http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/Declaracion%20da%20Alianza Internacional 11nov05.pdf](http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/Declaracion%20da%20Alianza%20Internacional%2011nov05.pdf)
- ALUNOS e professores da Escola Matis. 2005. Matsesën txu darawakit. Palavras Matis. Centro de Trabalho Indigenista (CTI), Brasília.
- BRACKELAIRE, Vincent. 2006. Situación de los últimos pueblos indígenas aislados en América Latina (Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Paraguay, Peru, Venezuela). Diagnóstico regional para facilitar estrategias de protección. Acesso em março de 2006.
http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/Diagnostico%20Pueblos%20Aislados_Vicent_jan06.pdf
- BRASIL. 1973. Estatuto do Índio. Lei nº. 6.001 – 19 de dezembro de 1973.
- _____, 2004. Página oficial da Coordenação Geral de Índios Isolados. Acesso em 02 de abril de 2004. Disponível no site: www.funai.org.br >estrutura > coord. geral índios isolados
- CALAVIA SAEZ, Oscar. 2006. O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo: UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- _____, Oscar. 2005a. A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas. Revista Brasileira das Ciências Sociais. vol. 20, no. 57. p. 39-51.
- _____, Oscar. 2005b. La Fábula de las Tres Ciencias. Antropología, Etnología e Historia en el Brasil. Revista de Índias, vol. LXV, num 234. p 337 – 354.
- _____, Oscar. 2004. Mapas Carnales. El territorio y la sociedad Yaminawa. In: SURRALLÉS, Alexandre & GARCIA HIERRO, Pedro (eds.). Tierra Adentro. Territorio Indígena y Percepción del Entorno. Copenhague, Dinamarca: IWGIA - Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. p. 121 – 135.
- _____, Oscar. 1996. Historiadores selvagens: algumas reflexões sobre história e etnologia. Antropologia em Primeira Mão, Florianópolis, n. 18.

- _____, Oscar. 1995. O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa do Alto Rio Acre. São Paulo. Tese (doutorado). FFLCH-USP.
- CARID NAVEIRA, Miguel. 1999. Yawanawa: da guerra à festa. Dissertação (mestrado). Florianópolis: UFSC.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). 1992. História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.
- CAVUCENS, Sílvio & NEVES, Lino João de Oliveira. 1986. Povos Indígenas do Vale do Javari. Campanha Javari. Manaus: CIMI, OPAN.
- CEDI. 1981. Povos Indígenas no Brasil. Vol 5. Javari. São Paulo: CEDI.
- COSTA, Luiz. 2006. Os outros dos outros: os Kanamari no Vale do Javari. Disponível no site: http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/CostaL_Os-Outros-dos-Outros-os-Kanamari-no-Vale-do-Javari.pdf
- ERIKSON, Philippe. 2002. Reflexos de si, ecos de outrem. Efeitos do contato sobre a auto-representação matis. In ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (org). Pacificando o Branco. São Paulo: ed. Unesp/IRD.
- _____, Philippe. 2000. Bibliografia anotada de fuentes con interés para la Etnologia y Etnohistoria de los Panos septentrionales (Matses, Matis, Korubo...). Amazonía Peruana, Tomo XIV, no. 27. Pp. 231-287.
- _____, Philippe. 1999. El Sello de los Antepasados. Quito, Ecuador: Abya Yala/IFEA.
- _____, Philippe. 1994. Los Mayoruna. In SANTOS-GRANERO, Fernando & BARCLAY, Frederica (ed.). Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Quito, Ecuador: FLACSO – Sede Ecuador/IFEA.
- _____, Philippe. 1993. Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble Pano, L'Homme 126-128. Pp. 45-58.
- _____, Philippe. 1992. In: Carneiro da Cunha, Manuela. História dos Índios do Brasil. São Paulo: Cia. das Letras.
- _____, Philippe. 1990a. How crude is Mayoruna pottery? Journal of Latin American Lore, 16: 1. Pp. 47 – 68. United States.
- _____, Philippe. 1990b. Near Beer of the Amazon. Natural History. No. 8/90. Pp. 52 -61.
- _____, Philippe. 1989. Les Matis de la tête aux pieds et du nez aux fesses. In: Beffa, M-L. & HAMAYON, R. (eds). Les Figures du Corps. Publications du Laboratoire d'Ethnologie et des Sociologie Comparative de l'Université de Paris X-Nanterre. Pp. 287 – 295.

- FAUSTO, Carlos. 2001 *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Edusp.
- FERREIRA, Mariana (org.). 1994. *Histórias do Xingu: coletânea de depoimentos dos índios Suyá, Kayabi, Juruna, Trumai, Txucarramãe e Txicão*. São Paulo: USP-NHII/Fapesp.
- FERREIRA, Rogério Vicente. 2001. *Língua Matis: aspectos descritivos da morfossintaxe*. Dissertação (mestrado). Campinas: Unicamp.
- FUNAI, 1977. Processo 3988/77. Memo 171/COAMA/77. Em 25/05/1977. Ass: Solicitação (faz). Relatório referente aos primeiros contatos com os índios arredios as proximidades do Posto da Frente de Atração do Rio Ituí. Brasília.
- _____. 1979. Memo nº 186/79 – DGPC. Em 17/05/1979. Ass: Encaminhamento (faz). Relatório de Viagem da pesquisadora/lingüista Ruth Wallace de Garcia Paula. Brasília.
- _____. 1980. Relatório do Centro de Documentação Etnológica, solicitado pelo radiograma nº 45/DGPC, de 22/01/1980 – controle 3902 – sobre os grupos indígenas Marubo, Canamari, Culina, Mayoruna, Matses e Maih (sic) – Amazônia Ocidental. Brasília.
- _____. 1981. Informação nº 331/DID/DGPI/81. Ref: Proc. FUNAI/BSB/1074/80. Ass: Eleição do Parque Indígena do Javari. Brasília.
- _____. 1998. Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Vale do Javari, GT Portarias nº 174/95 e 158/96. Brasília.
- GORDON, César. 2006. *Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- HOLBRAAD, Martin. 2004. *Defining Anthropological Truth*. Paper for Truth conference, Cambridge, 24th September 2004. Acessado em 02 de fevereiro de 2007. Disponível no site: http://abaete.wikia.com/index.php?title=Defining_anthropological_truth_%28Martin_Holbraad%29&redirect=no
- HUERTAS CASTILLO, Beatriz. 2002. *Los Pueblos Indígenas em Aislamiento: su lucha por la sobrevivência y la libertad*. Copenhagen, Dinamarca: IWGIA - Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). 2005. Página oficial do instituto, sobre índios isolados. Acessado em 06 de maio de 2005. Disponível no site: <http://www.socioambiental.org/pib/portugues/comovivem/isol.shtm>
- LADEIRA, Maria Elisa, NASCIMENTO, Hilton S. & MATOS, Beatriz A. 2006. *Escolas Indígenas: o porque de uma ação pedagógica na Terra Indígena Vale do Javari*. Acessado em 05 de fevereiro de 2007. Disponível no site do CTI: http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/Escolas_indigenas_Javari_MELadeira-HSNascimento-BAMatos.pdf

- LATHRAP, Donald W.. 1970. The Upper Amazon. London, U.K.: Thames & Hudson.
- LATHRAP, Donald W.; GEBHART-SAYER, Angelika, & MESTER, Ann M. 1985. The roots of the Shipibo Art Style: Three Waves of Imiriácocha or There Were “Incas” before the Incas. *Journal of Latin American Lore*, 11: 1. United States. Pp. 31 – 119.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. 1995. O Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Rio de Janeiro, Petrópolis: ed. Vozes.
- MELATTI, Julio. 1985. Os Patrões Marubo. *Anuário Antropológico/83*. Rio de Janeiro – Fortaleza: Ed. Tempo Brasileiro e Ed. Universidade Federal do Ceará.
- MINDLIN, Betty e Narradores Indígenas. 1999. Terra grávida. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos.
- _____, Betty. 1997. Moquecas de maridos. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos.
- _____, Betty. 1993. Tuparis e tarupás. São Paulo: Brasiliense/Edusp/Iamá.
- MINDLIN, Betty e Narradores Suruí. 1996. Vozes da origem. Estórias sem escrita. Narrativas dos índios Suruí de Rondônia. SP: Ática/Iamá.
- MONTAGNER - MELATTI, Delvair. 1980. Proposta de criação do Parque Indígena do vale do Javari; processo FUNAI, Brasília/1074/80.
- MONTAGNER, Delvair. 2002. Marubo: continuam os eternos esquecidos. Relatório da viagem feita em 07/10/2002. (mimeo)
- NASCIMENTO, Hilton S. & ERIKSON, Philippe. 2006. Matis. Desastre Sanitário. In: Povos Indígenas no Brasil 2001/2005. São Paulo: Instituto Socioambiental. Pp. 446-448. Disponível também no site do CTI:
http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/Nascimento&Erikson_Matis-Desastre%20Sanitário.pdf
- NASCIMENTO, Hilton S. & CUEVAS PAREDES, Deyce. 2006. A grave epidemia de hepatite B e D no Vale do Javari. Acessado em 05 de fevereiro de 2007. Disponível no site:
http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/NascimentoH&ParedesD_A-grave-epidemia-de-hepatite-BD-no-Javari.pdf
- NEVES, Lino de Oliveira. 1996. 137 anos de sempre: um capítulo da história Kanamari do contato. Dissertação (mestrado). Florianópolis: UFSC.
- PEIRANO, Mariza. 1995. A favor da etnografia. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- PEREZ GIL, Laura. 2006. Metamorfoses Yaminawa. Xamanismo e socialidade na Amazônia peruana. Tese (doutorado). Florianópolis: UFSC.

- SANTOS-GRANERO, Fernando & BARCLAY, Frederica (ed.). 1994. *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Quito, Ecuador: FLACSO – Sede Ecuador/IFEA.
- RAMOS, Alcida Rita. 1995. *Seduced and abandoned – The taming of Brazilian Indians*. Série Antropologia 175. Brasília: UNB.
- REVISTA DE ATUALIDADE INDÍGENA, Revista. 1978. Uapá, cachorros facilitam atração. Janeiro/Fevereiro, nº 8. Brasília.
- RIBEIRO, Darcy. 1977. *Os Índios e a Civilização*. Petrópolis: Ed.Vozes.
- ROMANOFF, Steven A. 1984. *Matses Adaptations in the Peruvian Amazon*. PhD dissertation (Tese. Doutorado). New York: Columbia University.
- ROOSEVELT, Anna. 1998. *Ancient and Modern Hunter-Gathers of Lowland South America : An Evolutionary Problem*. In BALÉE, William (ed.). *Advances in Historical Ecology*. New York: Columbia University Press. P-291-311.
- SOUZA, Lynn Mário T. Menezes de. 2000. *As visões da anaconda : a narrativa indígena no Brasil*. Acessado em 02 de maio de 2005. Disponível no site: http://www.letas.puc-rio.br/catedra/revista/7Sem_16.html
- SURVIVAL. 2000. *Disinherited: Indians in Brazil*. London, UK: Survival International. Disponível também no site: <http://astatine.webfusion.co.uk/~survival/old%20site/pbrfirstcontact.htm>
- URBAN, Greg. 1992. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. Pp. 87 – 102.
- UNB. 1999. Entrevista: Sydnei Possuelo. *Terra das Águas*, revista de estudos Amazônicos, ano I, vol 1, primeiro semestre. Brasília: Núcleo de Estudos Amazônicos do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. *No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é*. Enciclopédia Povos no Brasil 2001-2006. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- _____, Eduardo. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____, Eduardo. 2000. *A História em outros termos. Os termos da outra história*. Instituto Socioambiental (ISA). Apresentação e análise. Acessado em 02 de maio de 2006. Disponível no site: <http://www.socioambiental.org/pib/portugues/indenos/evcapres.shtm> Acesso em 2005

Transcrição de mitos

MITO 1 – Macaco preto rouba os olhos dos Matis que colocaram semente de jarina no lugar e viraram vários animais

Narrador: Tëpi Wassá Matis, filho de Txema e Kaná Ėxko

Aurélio, 17/05/06

Meu pai contou assim. Eles foram para caçar, primeiro mataram macaco barrigudo, macaco preto e macaco preguiça. Mataram. Depois, moquearam, três dias, quatro dias, moquearam. Senhora ganhou um menino. Homens foram para caçar. A mulher estava sozinha, a mulher ficou na aldeia. Macaco da noite cantou, lá onde tem pau grande, cantou, na descida, na hora de descida. Macaco da noite cantou. Quem ganhou nenê está ouvindo o macaco cantando, macaco da noite, lá em cima. A senhora escondeu o nenê onde tem cerca de cachorro, escondeu. Muitos macacos da noite chegaram. A senhora está olhando para eles. Ela vê os macacos da noite tirando os olhos de outros macacos: macaco barrigudo, macaco preto e macaco preguiça. Quando foi tirar o olho do macaco preguiça, este falou para o macaco da noite:

- ‘Nós somos amigos, por que vocês, parentes, matam a gente? Se a gente fosse como vocês, eu faria contigo, mas eu já estou morto, eu não posso fazer’.

Macaco da noite ouviu e respondeu:

- ‘Desculpa, nós somos amigos’.

O macaco da noite não tirou o olho do preguiça, deixou. O olho do macaco preguiça, o macaco da noite deixou. Aí eles voltaram para a casa deles.

A mulher e o filho ficaram escondidos na cerca do cachorro, a mulher ficou lá um tempão. O macaco da noite falou para o macaco preguiça:

‘Assim é que eu vou voltar, como eu cantei, de descida também’.

‘Eu vou ouvir assim’, respondeu o macaco preguiça.

Macacos voltaram para a terra deles, no mato.

A senhora ouviu e depois entrou na maloca.

Os macacos da noite cantaram de novo, madrugada. De descida também.

A senhora, quem ganhou nenê, avisou seus parente, irmão, irmã e primos.

Alguns irmãos falaram:

- ‘Macaco da noite está voltando, vamos embora, pro mato, daqui a pouco vai tirar o olho da gente’.

Outros disseram:

- ‘Mentira, você quer comer o nosso olho, ninguém tira o olho da gente’.

A mulher respondeu:

- ‘Eu não estou mentindo não, vamos embora mesmo, daqui a pouco tu vais ver’.

Parente chamou, chamou. Quem não queria sair, ficou na maloca. Outros saíram, foram embora.

- ‘Vamos ouvir se o macaco da noite vai tirar ou não vai tirar o olho do parente’.

Eles começaram a tirar, olho do macaco. Um homem gritou:

- ‘O que aconteceu com meu olho? Como é que eu faço?’

Falou pra outro homem:

- ‘Tá vendo? Tirou o olho do homem.’

Parente que saiu da maloca, está aqui, está ouvindo. Depois, quem já não tinha olho, está procurando.

- ‘Como é que vai ver?’

Tirou de todo mundo. Só tinha caroço de jarina e eles pegaram.

- ‘Como é que eu faço?’

Colocaram a semente de jarina dentro do lugar do olho, colocaram.

- ‘Eu vou ser onça pintada. Eu vou ser anta. Eu vou ser veado roxo. Veado vermelho. Anta pequena. Anta grande.

[Que mais?, pergunta Tëpi para mim. Eu digo: tamandúá. Tëpi diz: não, tamandúá não.]

Viraram. Muita gente foi virando animal, foram pro mato.

Depois, foi assim que viraram onça - onça tinha como nós. Homem foi para caçar. Coruja cantou à noite:

- ‘Homem está chegando muito perto de nós, queixada.’

Coruja cantou.

O homem falou para a mulher dele: ‘Fica sozinha aí, faz comida para nós, eu vou lá caçar, matar alguns bichos para nós’.

Homem foi, encontrou onça (vestida de gente).

- ‘Aqui perto passou uma queixada pra ti’, falou onça.

Assim que virou o homem, onça o pegou, pulou nas costas dele.

Primeiro matou o homem, onça virada de animal mesmo. Onça virou, matou gente, fez cortar aqui na boca, amarrou na mão, onça trouxe o homem nas costas para mostrar para a mulher dele. Assim que encontrou a mulher dele, a onça falou:

- ‘Isso que cantou a coruja para nós’.

A mulher viu. Marido dela matou onça, onça de gente, né?

- ‘Tu, que matou, pega o menino que eu vou lá pegar água’.

[eu pergunto: ‘foi onça que voltou?’ Tëpi responde: ‘não, foi o homem que voltou trazendo homem’. Eu: ‘onça vestida de homem, a mulher pensou que era o marido dela?’ Tëpi responde: ‘A mulher pensou que era o marido dela, mas ela viu onça de gente e disse para pegar o menino e que ia buscar água no igarapé’].

A mulher deu o filho dela para onça e disse:

- ‘Eu vou buscar água, pega nosso filho’.

A mulher pegou panela, ela fugiu para outra aldeia.

Ela deixou o filho com onça e foi para avisar parente lá na outra aldeia. Foi, foi. Menino está chorando, esperando a mãe. Onça deixou o filho sozinho, onça foi atrás da mulher também.

Assim que passou numa folha, onça foi perguntando:

- ‘Quando que passou uma senhora?’

Folha do mato respondeu:

- ‘Cinco minutos estava passando, pode ir indo’.

Onça foi perguntando, perguntando, indo atrás da mulher.

A mulher avisou para o parente do marido. Homem veio com flecha para matar onça. Homem escondeu no pau [atrás da árvore]. Onça está perguntando, correndo, está vindo correndo, assim que veio chegando onça, homem flechou a onça. Pronto, para a frente não conta mais.

MITO 2: Txocoió, o bacurau, rouba o fogo da onça

Narrador: Tëpi Wassá

Aurélio, 17/05/06

Txocoió (pássaro bacurau), onça e jabuti eram amigos. Bacurau comia só as tripas, jabuti comia só as tripas, onça e a mulher dele comiam carne sempre. Bacurau comia só tripa, por isso que a gente ouve: *puku ixán* (tripa gostosa). Bacurau diz isso cantando. Bacurau não gostava de comer só as tripas. Bacurau está pensando: ‘Eu vou comer só as tripas...’. A onça foi pra pegar carne, onça sempre trazia carne, bacurau ficou na casa, cuidando comida e fogo. Onça foi com mulher dele para pegar carne, queixada. Jabuti ficou na casa. Coruja mandou jabuti embora, ir para algum lugar. Jabuti não queria. Coruja mandou: ‘Vai-te embora ou eu vou te matar’. Jabuti falou: ‘eu não vou’. Bacurau falou pro jabuti: ‘Vou esconder fogo, porque a gente come só as tripas. Se a onça nos desse carne, a gente daria para onça o fogo’. Assim que a coruja saiu, Bacurau roubou o *mëxté* (fogo). Está tapado (o fogo), escondendo. Jabuti disse: ‘Vou contar para a onça, tu vai morrer, porque tu roubou fogo’. ‘Eu vou morrer sim’, bacurau respondeu. Onça voltou com mulher dele, trazendo carne, queixada. Onça pergunta: ‘Cadê nosso fogo?’ Jabuti vai dizendo: ‘Bacurau roubou’. Neste momento, bacurau escondeu fogo, pegou bem rapidinho e voou, foi para a beira do lago. Está sentado lá. Onça está pedindo: ‘traz nosso fogo, para cozinhar a carne, como é que eu vou comer?’. Onça pensou, pensou. Onça nadou para pegar fogo na beira do lago, onde tava o bacurau. Onça vai nadando. Pedindo fogo, pedindo fogo. Onça nadando. ‘Quer ver, onça?’, bacurau falou para ele, bacurau jogou fogo no lago. ‘Pronto, acabou-se, tu vai comer só cru’, onça chorou grande [grande, no Norte, é muito]. Onça foi lá, ver outro parente, ele foi longe. Onça foi ver os Matis, onça viu o Matis pintado de urucum. Onça viu o Matis pegando urucum, pegando comida. Onça não sabia, pensou que o Matis come urucum mesmo. Onça voltou para a aldeia dele. ‘Eu vou comer assim também. Como é que eu vou comer?’, onça pensou. Resolveu deixar a carne no meio do sol, vou tentar comer a carne, onça comeu, comeu assim mesmo, comendo devagar. No outro dia não comeu, depois de outro dia, comeu, vai comendo, comendo. Aí virou, na vida mesmo. A onça começou a comer cru, até agora a onça não come cozido⁸³.’

⁸³ No mito sobre a onça, do livro Matsësen Txu Darawakit, os Matis é que comiam cru e não o txocoió e o jabuti (ALUNOS, 2005).

Censo Matis da aldeia Aurélio – março 2006

Realizado pelo técnico em enfermagem José de Abreu Filho.

Data: 06/03/2006, local Pólo Base do Médio Ituí (pólo base de saúde, aldeia Aurélio)



Todas as observações foram feitas por mim, são complementares ao censo.

O censo, elaborado pela FUNAI, não leva em consideração se os Matis consideram que uma mesma criança tenha mais de um pai. Em outros grupos Pano⁸⁴, a prática foi observada e chamada de ‘paternidade compartilhada’. Não tenho dados suficientes para afirmar se o mesmo ocorre ou não entre os Matis e entre os Korubo. Um futuro trabalho de campo poderia confirmar ou descartar esta hipótese.

⁸⁴ Perez Gil observou que vários homens Yaminawa praticavam resguardo paterno após o nascimento de uma determinada criança. A autora dá um exemplo de concepção da ‘paternidade compartilhada’ que tem implicações também com a denominação étnica de Hustuma, uma Yaminawa que se dizia “baxunawa, porque sua mãe o era; txitonawa, por parte de pai (o homem casado com sua mãe e que a criou); mas também ashaninka, porque sua mãe teve relações sexuais continuadas com um homem ashaninka quando estava grávida dela” (Perez Gil, 2006: XX).

Família 1

Baritsika	marido	20/02/78	M
Tupá	esposa	19/11/83	F
Tumi Sibó	filho	02/06/93	M
Damë	filho	30/12/96	M

Obs: Tumi Sibó e Damë são filhos de Baritsika com Tumë (Japonesa), mulher de seu irmão mais velho (*butxi*), Kuini Xumarapa). Único caso identificado neste censo de dois irmãos que tiveram filhos com a mesma mulher).

Denílson Pixi	filho	27/10/05	M
---------------	-------	----------	---

Obs: filho de Baritsika com Tupã, Denílson Pixi é o primeiro nenê nascido de parto de cesariana entre os Matis.

Família 2

Binan Chapu Chunu	marido	21/06/94	M
Kaná	mulher	15/03/67	F
Tumi	filho	11/11/90	M
Turu	filho	22/01/92	M
Binin Kuru	filho	23/02/97	M
Damba	filho	12/08/98	M
Binin Bëshu	filho	25/04/02	M
Tumë	filha	13/02/05	F
Dani Wassá	filha	27/04/86	F
Binin Chabët	neto	25/04/00	M

Obs: Binin Chabët é filho de Dani Wassá.

Obs: U

ma outra filha de Binan Chapu Chunu e Kaná, Tumë, mora no Beija-Flor com seu marido.

Obs: Binan Chapu Chunu é irmão de Binan Tuku (família 3). Kaná é filha de Chawá, mãe também das duas mulheres de Binan Tuku (família 3).

Família 3

Binan Tuku	marido	23/08/61	M
Tupá	1ª. mulher	02/02/75	F
Binin Bëshu	filho	04/04/91	M
Tumë	filha	03/07/93	F
Damë	filho	02/08/95	M
Tumi	filho	01/05/99	M
Dani Panë	filha	03/06/02	F
Dëi	filho	20/03/05	M
Dani Tuku	2ª. mulher	05/05/86	F
Bëush Baritsika	filho	01/04/99	M
Mëssë	filho	16/06/04	M

Obs: Tupá e Dani Tuku são irmãs, filhas de Chawá.

Família 4

Binin Chunu	marido	28/04/71	M
Tupá Maria José	mulher	26/07/84	F
Bëssu Wassá	filha	26/07/84	F
Tupá Wissu Chari	filha adotada	01/03/99	F
Chawá	filha	?/04/06	F

Obs: Tupã Wissu é filha da irmã de Txema, falecida. *Chari* quer dizer órfã. Bëssu Wassá é filha de Tupá Maria José com Binan Mantê (família 8), ela chama Binin Chunu de pai, mas Tëpi (irmão de Tupã Maria José) diz que Bëssu tem dois pais. Chawá nasceu na CASAI em Atalaia enquanto eu estava na aldeia.

Família 5

Binan Maburu	marido	18/09/71	M
Kachë Mëntuk	mulher	15/05/84	F
Dani	filha	10/09/97	F
Kaná	filha	01/01/01	F
Tumi Wissu	filho	05/12/03	M

Obs: Binan Maburu, filho de Koká (falecida) e Tumi Wassá (falecido). Kachë Mëntuk, filha de Tumi Preto com Tupã Chumarapa. Quando eu estava na aldeia, Kachë Mëntuk teve um aborto espontâneo e sua mãe, Tupã Xumarapá, veio mostrar-me o feto de cerca de 4 meses de uma menina, antes de ir enterrar o corpo, acompanhada de Bëso (irmã de Kachë Mëntuk) nos arredores da aldeia.

Família 6

Binin Bëshu	marido	19/08/60	M
Kaná	1ª. mulher	26/09/65	F
Chapu Sibó	filho	12/04/88	M
Damë Wassá	filho	28/01/93	M
Bësh	filho	11/05/95	M
Kanika	filho	20/12/01	M
Tumë	filha	02/05/06	F
Tumë	2ª. mulher	24/07/70	M
Damë Tuku	filho	15/06/91	M
Menkë	filha adotada	01/09/96	F
Makë Wassá	cunhado	28/07/72	M

Obs: Tumë, filha de Kaná, nasceu quando eu estava na aldeia. O parto foi feito por Tumë, segunda mulher de Binin.

Makë Wassá é solteiro, irmão de Kaná (1ª mulher de Binin).

Binin Bëshu é irmão mais moço (maxco) de Txema.

Menkë era filha da irmã de Binin Bëshu, falecida em 2005. A órfã (*chari*) tem uma irmã que ficou sendo criada na família de Binin Chunu e Tupá Maria José (família 4).

Família 7

Binan Mantê Maxupá	marido	31/01/70	M
Korubo Tupá	esposa	12/05/94	F

Obs: Binan Mantê é irmão mais moço de Txema e Binin Bëshu.

Korubo Tupã é filha de Kuini Marubo e Tupá.

Família 8

Binan Mantê	marido	02/04/72	M
Kaná	1ª. mulher	05/07/80	F
Korubo Tupá	2ª. mulher	02/05/96	F

Obs: Binan Mantê é filho de Tumi Preto com Kaná Tekpá (falecida).

Kaná é filha de Chawá e Damë Ibi (da Beija-Flor). Várias pessoas me contaram que ela seria filha de Chawá com Txema. Binan Mantê saiu várias vezes para caçar com Txema (que é casado também com Bëssó, irmã por parte de pai de Binan Mantê) e Binin Chunu (marido de Tupá Maria José, genro de Txema). Kaná perdeu um filho em gravidez avançada (+ ou – 8 meses), foi retirado por cesariana (a primeira cesariana feita em uma Matis, a segunda foi o parto de Denílson Pixi – família 1). Korubo Tupá é filha de Tumi Branco e Bëssó.

Família 9

Chawá	mãe	02/02/46	F
Ivá Wassá	filho	12/01/80	M
Binan Chapu	filho	12/12/91	M

Obs: Chawá é mãe das duas mulheres de Binan Tuku e da mulher de Binan Chapu Chunu (irmão de Binan Tuku), todos moradores do mesmo grupo de casas.

Família 10

Damë (AIS)	marido	28/07/73	M
Këtsi Wassá	mulher	29/04/95	F
Kaná Nuntê Epapa	filha	22/02/06	F

Obs: Damë é irmão mais moço de Txami.

Këtsi é irmã de Kaná, casada com Txami.

Família 11

Damë	marido	20/04/89	M
------	--------	----------	---

Kachë Mëntu	mulher	05/05/89	F
-------------	--------	----------	---

Obs: Damë é filho de Tumi Preto com Tupá Chumarapa.

Kachë Mentu é filha de Tumi Branco e Bëssô.

Família 12

Iva Wiku	marido	29/07/72	M
Bëssô	mulher	20/10/82	F
Tupá	filha	25/08/97	F
Kachë Mëntu	filha	12/08/01	F
Damë	filho	27/08/04	M

Família 13

Ivan Chukurutá	marido	02/06/70	M
Tupa Suk	1ª mulher	03/04/67	F
Binin	filho	03/01/89	M
Ėnawat	2ª esposa	12/09/95	F

Obs: Ėnawat é filha de Tumi Branco e Dani. Dani é filha de Tupa Suk (1ª mulher de Iva) com Damë (1º marido de Tupa Suk já falecido) . Ėnawat é neta de Tupa Suk (1ª mulher de Iva Chukuruta), porém não é neta dele.

Iva é filho de Tumi Preto e Kaná Tekpa (falecida). Aos 2 anos, Ėnawat foi morar com Ivan Chukurutá e Tupa Suk.

Família 14

Iva Ixma	marido	12/10/72	M
Tumë	mulher	06/04/73	F
Chapu Sibô	filho	01/03/98	M
Binin	filho	12/09/94	M
Tupá Chunu	filha	20/09/02	F
Tumi	filho	07/11/04	M

Obs: Iva Ixma é filho de Chawá com Binin (falecido). É cunhado de Binan Tuku (família 3).

Família 15

Makë Chawá	marido	13/06/68	M
Dani	mulher	16/04/80	F
Tumë	filha	17/02/97	F
Binin Kuru	filho	12/05/98	M
Tumi Sibiri	filho	22/03/00	M
Binin Bëshu	filho	10/12/03	F
Bëssu	sogra	21/04/46	F

Obs: Bëssu é mãe de Txami, Tumi Tuku, Damë (AIS) e Dani (família acima) filhos dela com Binin (falecido). Makë Chawá é filho de Tumi Preto com Tupá Chumarapá.

Família 16

Makë Bësh	marido	02/01/82	M
Chawá	mulher	15/07/88	F

Obs: Makë Bësh é professor das crianças na Aurélio. Chawá é mãe de Tumi, filho de Makë Bëush (professor falecido). O menino está sendo criado por Tëpi Wassá (irmão mais velho do falecido Makë).

Família 17

Tumi Tuku	marido	18/08/69	M
Tupá Chunu	mulher	21/06/77	F
Tumë	filha	21/03/92	F
Pussá	filho	29/07/95	M
Chawá	filha	24/09/97	F
Tumi	filho	24/10/01	M
Kaná Tekpá	filha	16/05/05	F

Obs: Tupá Chunu é filha de Tumi Preto com Kaná Tekpá (falecida).

Família 18

Tëpi Wassá	marido	05/01/87	M
Tupassu	mulher	01/04/93	F
Tumi Dalima	sobrinho	11/06/04	M

Obs: Tëpi Wassá é filho de Txema com Kaná Exko. Tupassu é filha de Tumi Branco com Bëssu. Tumi é filho de Chawá com o falecido Makë Bëush, irmão de Tëpi Wassá. Tëpi Wassá disse que quer casar com Tumi Dalima com Kachë Exko (que seria sua 'natxi anã').

Família 19

Tumi Makë (Civaja)	marido	11/03/72	M
Tupá Chunu	mulher	21/07/85	F
Chapu	filho	12/01/02	M
Turu	filho	09/11/04	M

Obs: Tupá Chunu é filho de Tumi Branco com a mulher atual Bëssu.

Família 20

Tupá	mãe	05/07/47	M
Binin Tsiken	filho	03/06/89	M

Obs: Tupá é mãe de Tumi Branco, Kaná Exko, Iva Wiku, Kaná (mora na Beija-Flor, mulher de Kuini Mariwin) e Binin Tsiken.

Obs: No censo levantado pelo técnico em enfermagem João Abreu Filho, constavam ainda os netos de Tupá: Binan Chapu, neto, 11/05/91, M
Kanika Dëkirapa, neto, 03/10/97, M. Porém, Binan e Kanika haviam se mudado para a aldeia Beija-Flor quando, em abril, eu chequei os dados do censo.

Família 21

Txami	marido	25/03/67	M
Kaná	mulher	25/09/73	F
Tumi Wassá	filho	24/06/91	M
Pixi Katá	filho	26/07/93	M

Binin Bëshu	filho	24/10/94	M
Tumë	filha	02/08/98	F
Mënke	filha	28/05/01	F
Binan Chapu	filho	24/01/06	M

Obs: Kaná é filha de Tumi Preto com Tupá Chumarapá.

Txami é filho de Bëssó (sogra na família 15).

Família 22

Tumi Preto	marido	12/05/55	M
Tupá Chumarapá	mulher	06/11/50	F
Dani Këmu	2ª mulher	05/04/95	F

Obs: Dani, filha de Txema (e/ou talvez de Tumi Branco) e Bëssó (Bëssó é filha de Tumi Preto com Tupá Chumarapá). Dani é neta de Tumi Preto.

Lista de filhos de Tumi Preto:

- Tumi Preto com a 1ª mulher, Kaná Tekpá, falecida:

Kuini (casado com Tupá Chunu, família 28)

Iva Chukurutá (casado com Tupassu, família 13)

Binan Mantê (casado com Kaná, família 8)

Tupá (casada com Tumi Tuku, família 17)

- Tumi Preto com a 2ª mulher, Tupá Chumarapá:

Kuini Chumarapá (casado com Tumë, família 25)

Makë Chawën (casado de Dani, família 15)

Baritsika (casado com Tupá, família 1)

Kaná (casada com Txami, família 21)

Bëssó (casada com Txema, família 24)

Këtsi (casada com Damë, família 10)

Kachë Mëntuk (casada com Binan Maburu, família 5)

Damë (casado com Mëntuk, família 11)

Família 23

Tumi Machupá (Tumi Branco)	marido	25/04/60	M
Tsasiomon Bëssó	1ª mulher	12/08/64	F
Dani Mastu	filha	10/01/93	F
Koka	filha	03/07/95	F
Kaná Dumë	filha	15/11/99	F
Bësh	filho	24/11/02	M
Dani	2ª mulher	19/04/80	F
Dantin Bëssó	filha	29/04/97	F
Chawá Atsa	filha	24/08/98	F
Chawá	filha	03/10/00	F
Binan Chapu	filho	13/07/03	M
Damë (bebê)	filho	??/03/06	M

Obs: Dani (2ª mulher de Tumi Branco) é filha de Tupassu (família 13) com Tumi Wassá (falecido). Dani é mãe de Ęnawat (família 13), 2ª mulher de Ivan Chukurutá (família 13), cuja 1ª mulher, Tupassu, é avó de Ęnawat.

Tumi Branco é filho de Tupá (família 20) com Kanika (falecido).

Tsasiomon Bëssó é filha de Dani (falecida) com Damë (falecido).

Família 24

Txema	marido	02/03/54	M
Kaná Ęxko	1ª mulher	09/12/64	F
Binã Makunante	filho	10/04/93	M
Kuni Bëxtan	filho	24/07/97	M
Main Joanes	filho	12/05/99	M
Ęnawat	filha	02/02/02	F
Kachë Etxo	filha	06/09/05	F
Bëssó Dantin	2ª mulher	21/05/79	F
Damë	filho	14/07/93	M
Dunin Amélia	filha	23/02/98	F

Tumë Dora	filha	21/09/01	F
Mëpá João	filho	13/04/04	M

Obs: Kaná Ėxko é filha de Tupa Chunu (família 20) e Kanika.

Bëssó é filha de Tumi Preto com Tupá Chumarapá (família 22)

Família 25

Kuini Chumarapá	marido	02/04/62	M
Tumë Japonesa	mulher	05/09/60	F
Bësh	filho	13/08/86	M
Binin Mawi	filho	15/05/91	M
Kanika	filho	14/03/00	M
Dani	neta	23/11/94	F

Obs: Kuini Chumarapá é filho de Tumi Preto com Tupá Chumarapá (família 22).

Tumë é órfã. Tumë é mãe de dois filhos com Baritsika (irmão mais moço de Kuini Chumarapá. Filhos de Tumë com Baritsika (família 1) são: Tumi Sibó e Damë.

Família 26

Kuni Bëtxan	marido	12/09/80	M
Tumë	mulher	15/06/84	F
Kaná	filha	12/10/98	F
Tupá	filha	20/01/01	F
Tumi Wassá	filho	25/04/03	M
Tupá Chunu	filha	05/04/05	F

Obs: Kuini Bëtxan é filho de Binan Chunu (família 2) com Tsasiomon Bëssó (atual mulher de Tumi Branco, família 23).

Tumë é filha de Damë (que era cacique, irmão mais velho - butxi – de Kanika, cacique da Beija-Flor) com Ėnawat (falecida, foi mulher de Iva Rapa, que mora na aldeia Beija Flor).

Família 27

Kuini Marubo	marido	02/04/63	M
Kaná	mulher	05/06/60	F
Chapu Sibô Mantê	filho	10/04/91	M
Taua Tanamen	filha	12/07/95	F
Tupa Chunu	filha	09/08/86	F
Tumi Wassá	neto	09/09/02	M
Kaná	neta	29/08/05	M

Obs: Tupá Chunu é mãe de Tumi Wassá e Kaná. Ela não fala quem é ou são os pais.

Kaná é irmã mais moça de Tupá Chunu e irmã mais velha de Binan Tuku.

A foto de um Matis com duas perfurações de cada lado no laprolábio (ornamento chamado *mananukit*) (CEDI, 1981: 96), do primeiro contato dos Matis com a FUNAI no capítulo dos índios do Quixito é do irmão de Kuini Marubo.

Família 28

Kuini	marido	27/02/71	M
Tupá Chunu	mulher	02/03/83	F
Bêso	filha	10/11/98	F
Txawa Pui Turu	filho	30/07/01	M
Chawá	filha	19/12/03	F
Kuni Bêtxan	filho	14/06/94	M

Obs: Kuni Bêtxan seria órfão (não sei de quem).

Família 29

Kanika	marido	12/03/88	M
Tumê	mulher	10/03/92	F

Obs: Tumê é filha de Kanika (cacique Beija Flor com Kaná).

Censo Korubo – maio 2006

Atualizado em 24/05/2006, por Idinilda Obando, funcionária da CGII/FUNAI em Tabatinga, consta também um bebê recém-nascido acrescido por mim.

Ordem-Nome	Data de nascimento	Idade real	Idade estimada	Sexo
01 – Shishu	-	-	37	M
02 – Maia	-	-	44	F
03 – Chichampi	-	-	18	M
04 – Ta’van Bakuë	-	-	11	M
05 – Manis	15/11/1998	07	-	F
06 – Marebó	-	-	24	M
07 – Ta’van	-	-	31	M
08 – Monã	-	-	31	F
09 – Wãnká	-	-	12	M
10 – Tsamabó Bakwë -		-	08	M
11 – Pa’win	01/06/1999	06	-	M
12 – Tossë	03/01/2003	03	-	F
13 – Duni	-	-	22	F
14 – Slunhum	-	-	23	M
15 – Washimu	-	-	26	F
16 – Uió (Maia Tirabó)	25/07/1998	08	-	F
17 – Maru	16/09/2001	05	-	F
18 – Tsamabó	-	-	27	M
19 – Darambetê	-	-	16	F
20 – Daiunté	04/11/2001	05	-	F
21 – Seat’bo	09/09/2003	03	-	M
22 – Chichampi Bakuë	19/10/2003	03	-	M
23 – Vompã	03/01/2005	01a04m	-	M
24 – Tuchi Tavanibó	01/03/2005	01a2m	-	F
25 – Makwëx*	20/05/2006	recém nascido -		M

* Obs. 1: Quando eu estava na aldeia Aurélio, presenciei a comunicação por rádio feita da Base, de um Korubo informando os Matis que havia nascido um menino na aldeia Korubo, o nome dele seria Makwëx, filho de Darambeté e Tsamabó. Incluo a informação, ele é o 25º Korubo listado neste censo.

Obs. 2: Acima, mantive a grafia que consta no documento da FUNAI. No texto da minha dissertação, utilizei a grafia conforme os estudantes Matis a utilizam, como eles escreveram em meu caderno quando eu pedia informações sobre os Korubo: Shishu é Xixu, Maia é Mayá, Washimu é Washmë, Bakwi é Bakuë (*bakuë* em Matis é bebê, filho), Tirabó é Txirabo (*txirabo* significa mulher em Matis), Darambeté é grafado em meu texto Darambeté.

Obs. 3: Mesma observação feita sobre o censo Matis, o censo Korubo, elaborado pela FUNAI, não observa se há paternidade compartilhada. Um futuro trabalho de campo poderia confirmar ou descartar esta hipótese.

Ordem-Nome	filiação	cônjuges
Observações		

01 – Shishu (M)	Txuma (M) Maxlü (F)	Maia
Obs:conforme relato do mesmo		

02 – Maia (F)	Binan (M) Manisse'bó (F)	Shishu
Obs: Conforme relato da mesma		

03 – Chichampi (M)	Be'të (M) Maiá (F)	-
Obs: conforme relato da mãe		

04 – Tavan Bakwë (M)	Shishu (M) Maia (F)	-
----------------------	---------------------	---

05 – Manis (F)	Shishu (M) Maia (F)	-
----------------	---------------------	---

06 – Marebó (M)	Txumä (M) Maxlü (F)	-
-----------------	---------------------	---

Obs [no relatório da FUNAI]: conforme relato do mesmo. Irmão de Shishu. Não há mulher disponível no grupo para o mesmo, e isto tem ocasionado vários problemas na convivência dos Korubo.

Obs minha: Em 2003, fui informada pelos tradutores Matis que Marebó também era parceiro de Mayá. Como ambos são irmãos, seria um caso igual ao de Tumë Japonesa Matis que teve como parceiros os irmãos Kuni Chumarapá (família 25 do censo Matis) e Baritsika (família 1), teve filhos com ambos

07 – Ta’van (M) Be’té (M) Maia (F) Monã e Duni

Obs: conforme relato da mãe. O mais alto do grupo.

Obs minha: Os Matis dizem que Ta’van é filho da irmã mais velha de Mayá. Duni consta em sua ficha como cônjuge de Txitxampi e não de Ta’van.

08 – Mona (F) Maküxi (M) Maruchi (F) Tavan

Obs: conforme relato da mesma

09 – Wãnká (M) A’tssá (M) Monã (F) -

Obs: conforme relato da mãe

Obs minha: Conforme os Matis, Atsá morreu de malária e sua morte teria sido um dos motivos que levaram Tavan a matar Raimundo Magalhães, funcionário da FUNAI.

10 – Tsamabó Bakuë (M) Tavan (M) Monã (F) -

11 – Pa’win (M) Tavan (M) Monã (F) -

12 – Tossé (F) Tavan (M) Monã (F) -

13 – Duni (F) - - Tchitchapi

Obs: Em 15/07/2003, no sexton mês de gravidez, deu à luz a uma criança do sexo masculino que veio a falecer 6 horas após o nascimento.

Obs minha: consta como cônjuge de Txitxampi e não de Ta’van.

14 – Slunhum (M) - - Washimu

Obs minha: filha de Washmë com Marebó, Marebó portanto tem ou teve parceiras neste grupo Korubo, ao contrário da observação feita pela FUNAI na ficha de Marebó.

15 – Obs: Seria a ficha de Washmë, mas não tenho esta página.

16 – Uió (Maia Tirabó) (F) Marebó (M) Washimu (F) -

Obs: 2ª Korubo a sair da aldeia para tratamento de saúde. Seu deslocamento deu-se até o hospital de Tabatinga.

Obs minha: Talvez Tirabó seja a mesma palavra que *Txirabó* que, em Matis, quer dizer mulher.

17 – Maru (F) Slunhum (M) Washimu (M)

18 – Tsamabó (M) - - Darambetê

19 – Darambetê (F) Be'të (M) Maia (M) Tsamabó

Obs minha: ela é a Korubo que os Matis dizem ser a mulher que teria sido o motivo do envenenamento do professor Makë Bëux, filho de Txema. Tsamabó teria envenenado Bëux.

20 – Daiunté (F) Tsamabó (M) Darambetê (F) -

21 – Seat'bö (M) Slunhum (M) Washimu (F) -

Obs: 1a criança Korubo nascida fora da aldeia. Nascido no Hospital de Atalaia do Norte, através de cesárea, devido à posição atravessada na barriga da mãe.

Obs minha: nascido em 09/09/2003. Washmë foi levada para Tabatinga e depois para Manaus. Txema Matis acompanhou Washmë no hospital em Manaus.

22 – Tchitchapi Bakuë (M) Tsamabó (M) Darambetê (F) -

23 – Vompä (M) Chichampi (M) Duni (F) -

Obs minha: Mais uma confirmação de que Duni seria mulher de Txitxampi e não de Ta'van.

24 – Tutchi Tavanibó (M) Tavan (M) Monã (F) -

Obs: Nascido [em 01/03/2005] de 07 meses (parto prematuro). Após o nascimento, passou por 12 horas com saúde crítica. Com 16 horas de nascido, foi levado à Base para melhor acompanhamento junto à auxiliar de enfermagem Magna. Não tinha reflexo para sucção junto ao peito materno, recebeu leite NAN para ajudar na alimentação até obter condições de alimentar-se de leite materno. Retornou à aldeia após 08 dias. Dia 11/03/2005 foi levado pelos familiares até a Base Ituí/Itaquai, condições de saúde crítica, buscou-se a possibilidade de levar um médico para atendimento na Base, após comprovada a impossibilidade, foi feita a evacuação até ATL [Atalaia do Norte] no mesmo dia, junto com a auxiliar de enfermagem Magna, onde constatou-se que o problema de saúde foi devido à fumaça na maloca. O mesmo esteve sob esses cuidados até 13/03/2005, retornando à Base.

25 - Makwëx* (M) Tsamabó (M) Darambetê (F)

Lista de Áreas na América Latina onde há ‘isolados’ Povos e frações de povos*

* Fonte: Aliança Internacional para a Proteção dos Povos Indígenas Isolados
Declaração de Belém sobre os Povos Indígenas Isolados – 11 de novembro de 2005

Até o ano 2005, além dos povos indígenas em contato inicial, certificamos a presença de povos ou frações de povos indígenas isolados nas seguintes áreas:

Bolívia

- Parque Nacional Kaa Yya (Chaco)
 - Parque Nacional Madidi (La Paz)
- Assim como em outras regiões isoladas dos departamentos de La Paz, Beni e Santa Cruz, ao longo da fronteira com Brasil e com o Peru.

Brasil

- Rio Envira
- Alto rio Tarauacá
- Alto Iaco (Mamoadate)
- Zonas interfluviais dos rios Xingu e Fresco
- Alto e Médio rio Purus
- Rio Guaporé em Mato Grosso
- Rio Tea (margem do Rio Negro)
- Rio Pardo do Mato Grosso
- Rios Gurupi e alto Guamá na província de Maranhão
- Río Inauini .
- Isolados dos rios Buriticupu e Taruparu (Araribóia) em Maranhão
- Parque Indígena de Tumucumaque nas províncias do Pará e Amapá
- Vale do rio Javari (isolados do rio Jandiatuba, Alto Jutai, São José, Quixito, Itaquai, Rio Branco e do meio Javari);
- Isolados dos rios Jaquirana/Amburus (Terra Indígena Vale do Javari)
- Igarapé y Muriru (margem dos rios Juruena e Aripuanã Mato Grosso).
- Isolados *Kayapó Pu'ro* del río Curuá.
- Isolados do Bararati em Apuí e Sucurundi na província do Amazonas.
- Isolados do río Tanaru em Rondônia.
- Isolados da cabeceira do rio Jaminaua (Terras Indígenas Kampa e Isolados do Envira)
- Isolados do rio São Simão (Terra Indígena Massaco)
- Isolados das cabeceiras do rio Muqui e Cautário (Terra Indígena Uru-eu-wau-wau -)
- Isolados do igarapé Água Branca (Terra Indígena Caru)

Colômbia

- Parque Nacional do Puré, ao longo da fronteira com Brasil.

Ecuador

- Parque Nacional Yasuní e Zona Intangible Tagaeri-Taromenane.
- Assim como em outras regiões isoladas ao longo da fronteira com Perú das provincias de Orellana e Pastaza.

Paraguai

- Região de Amotocodie e outras regiões do Norte do Chaco, incluindo zonas fronteiriças com a Bolívia.

- **Perú**

- Ríos Napo – Tigre (Loreto)
- Río Yavarí Mirim (Loreto)
- Ríos Yavarí – Tapiche (Loreto)
- Ríos Alto Callería –Aguablanca (Loreto)
- Cordillera Azul (Loreto e Ucayali)
- Río Alto Aguaytía (Huánuco)
- Río San Alejandro (Ucayali)
- Río Sungaruyacu (Huánuco)
- Cordillera Vilcabamba (Junín)
- Reserva Territorial Isconahua (Ucayali)
- Reserva Territorial Murunahua (Ucayali)
- Reserva Territorial Alto Purús (conhecida também como Mashco Piro, Ucayali)
- Parque Nacional Alto Purús (Ucayali, Madre de Dios)
- Reserva Territorial del Estado a favor dos povos indígenas em isolamento de Madre de Dios (Madre de Dios)
- Parque Nacional del Manu (Madre de Dios)
- Reserva Territorial do Estado Nahua Kugapakori e Nanti (Cusco e Ucayali)